

## 日本思想における「共生」

頼住 光子

ポストモダンが叫ばれて久しく、また、文化人類学による西洋近代の相対化やフランクフルト学派による啓蒙理性批判が、人文学の基本的前提となっている昨今ではあるが、現代社会の人間像の典型は、今なお、デカルトに端を発する近代的自我に基づく。近代的自我とは、egoに典型的に見られるように、

世界や他者から孤立した認識主体である。近代的自我の問題性、特に、他者を操作対象と見做すが故に、真の意味で他者との関係を結べず、したがって「共生」もなし得ないという問題性は、たとえば、日本近代の代表的倫理学者であり、今回のシンポジウムでの言わば「準拠枠」となる中村元（一九一二～一九九九）の師でもあった和辻哲郎（一八八九～一九六〇）が重ねて指摘するところである。和辻は、人間を間柄的存在として捉えており、その意味で、「共に生きる」人間観を基盤として、個の内面的な道徳意識から出発する西洋近代の倫理学を相対化

する、新たな倫理学体系を築いたのである。和辻の「間柄の倫理学」それ自身は、日本独自のものではなく普遍的な倫理に根差すものとして構想されてはいるが、和辻はその具体例を日本の伝統思想の中に見出した。

本稿では、現代日本にも見過ごし得ない影響を与える仏教、儒教、神道などの伝統思想を取り上げ、そこで「共生」を可能にせしめる基盤がどう捉えられているのかを検討する。そして、これを通じて、昨今、喫緊の問題となっている「共生」について考えるてがかりを得たい。

### 一 仏教——道元の「四摂法」観をてがかりとして

まず、道元（一二〇〇～一二五三）の思想を取り上げる。道元は、六〇巻本『正法眼蔵』第二八の「菩提薩埵四摂法」巻の中で、四摂法について述べている。四摂法とは、菩薩が衆生を

教え導くための四つの方法であり、特に大乘仏教においては、修行者の行動様式、行為規範として重んじられた。具体的には、衆生に対して施しをなす「布施」、親愛に満ちた言葉をかける「愛語」、さまざまな行為で利益を与える「利行」、分け隔てなく活動を共にする「同事」からなる。

さて、道元は、これら四つを一つ一つ取り上げて説明を行っている。たとえば、「慈愛の心」で衆生に親愛の言葉をかけよと「愛語」を、柔和な温顔で接せよと「同事」を勧める。言動において他者に同情し配慮することは世俗的なレヴェルにおいても推奨されることである。しかし、ここでは、それらが「同事をしるとき、自他一如なり」という言葉に見られるように「自他一如」に基づくものとされている点が重要である。「自他一如」の内実を、以下のような道元の言葉をてがかりに検討してみたい。

- ① 他をして自に同ぜしめてのちに、自をして他に同ぜしむる道理あるべし。自他は時にしたがうて無窮なり。
- ② 愚人おもはくは、利他をさきとせば、自が利、はぶかれぬべしと。しかにはあらざるなり。利行は一法なり、あまねく自他を利するなり。……しかあれば、怨親ひとしく利すべし、自他おなじく利するなり。もしこのころをうれば、草木風水にも利行のおのれづから不退不転なる道理、まさに利行せらるるなり。

最初の一文において道元は、他を自己へと同一化させ、さら

に自己を他に同一化させると言っているが、これは、自己と他者とは個々別々のものではなくて一体のものであり、相互相依的に互いを成立させ合っていることを意味する。ここでは、自から他へ、そして他から自己へという双方向的転換が強調されている。つまり、自他がスタティックに冥合しているのではなくて、自己が（修行を通じて）世界へと自らを開き続けることによって、世界も自己に対して真なるものとして立ち現れてくるといふ動的な構造が主張される。そして、「自他は時にしたがうて無窮なり」と、時間性を導入しつつ無限性、永遠性へと議論が展開していく。これは、自己が修行を通じて固定的な自我への執着を乗り越えて、他者へそして世界へと開かれる営為を、その時々においてなし続けていくならば、その時々が永遠を宿すものとして顕現し続けるということを意味する。

このことを踏まえるならば、二つ目の文章の冒頭で批判される「愚人」とは、「自他一如」を理解し得ないが故に、自己と他者とを対立させ、利他をなすことは自己の利益を損なうことであるという誤解に陥った愚者ということになる。しかし、「自他一如」の立場からするならば、自他は、本来は密接に結びつき合い、はたらかき合っているが故に、利他は自利に他ならない。ここで注目されるのは、「草木風水にも利行のおのれづから不退不転なる道理、まさに利行せらるるなり」と、草木風水という心を持たない無情もが、おのずから自利利他の行を保持し続ける（不退不転）と言われていることである。道元がしばしば

言及する、釈迦が菩提樹の下で悟った時に全大地がともに悟ったという仏教の原事実が語るように、一人の悟りは全世界へと波及し、一人が修行する時、全世界がともに修行する。「まさに利行せらるるなり」と受動態によって語られるのは、「草木風水」の「利行」が、修行者のそれと相互に支え合い連動しているからなのだ。

「利行」と並ぶ四摂法の一つであり、六波羅蜜の第一にあたる「布施」に関して道元は次のように述べている。

その布施といふは不貪なり。不貪といふは、むさぼらざるなり。……たとへば、すつるたからをしらぬ人にほどござんがごとし。遠山の華を如来に供し、前生のたからを衆生にほどござん、法におきても物におきても、面に布施に相応する功德を本具せり。我物にあらざれども、布施をさへざる道理あり。そのものかろきをきはらず、その功の実なるべきなり。道を道にまかするとき、得道す。得道るときは、道かならず道にまかせられゆくなり。財のたからにまかせらるるとき、財かならず布施となるなり。

ここで、道元は、布施について「すつるたからをしらぬ人にほどござんがごとし」と言う。俗世の人間が他者に何かを施す際には、自分が所有している何かを他者に与え、そのことによって他者はその何かを新たに所有するという、所有をめぐる自他の二項対立図式が前提となつていよう。しかし、「すつるたから」「遠山の華」「前生のたから」という言葉が示すように、

道元は、「布施」とは、自己から遠く離れており、そもそも自己のものではないものが、誰かのところに「捨てられる」に過ぎないと言う。ここで言う「捨てる」とは要らなくなったものの所有権を放棄するということではなくて、そもそも自分が所有しておらず執着もしてはいないということの強調であろう。上述のように、元来、「自己一如」であれば、自他の区別も所有という觀念もなく、「布施」といつても己の所有物を与えたり与えられたりということではないのだ。

「自分のものではないもの」を「捨てる」ものとしての「布施」を成り立たせているのは、先述のような世界把握、すなわち、世界全体は「自己一如」なるものとして緊密に結びつき合い、はたらき合っており、その世界に参入することが修行であり、さらに、自己が修行することで世界全体も共に修行し、悟るとするような世界把握である。そこでは、「布施」とは、全存在が修行し悟ることが可能となるように、教え（法）や修行に必要な物品をそれぞれに配置することである。全世界の全時空における諸事物が自己とともに修証できるように、必要なものを必要なところに行き渡らせることこそが、道元にとっての「布施」なのである。

このことを最もよく示しているのが、「財のたからにまかせらるるとき、財かならず布施となるなり」という一文である。仏道において得道（開悟）することが、自己の意図的な行為ではなくて、「仏のかたよりおこなはれ」（「生死」巻）るもので

あるように、「布施」もまた自己が自分の所有物を好きなように処分するのではなくて、世界全体が修行し悟ることの成就のための望ましい配置を目指して、「法」や「物」が「おのれづから」落ち着いていくようにせしめること、どこかに滞らせないことである。真の意味での主体性とは、自己の所有物を好きなように処分することにおいて認められるのではなくて、全世界の諸事物とともに全世界を真なる世界へと方向付けようとする意志において確保されると道元は考えているのである。

さらに、「法」においても物においても、画面に布施に相応する功德を本具せり」と言われる。「法」（教え）や「物」を施すと、「面々」（各人）にそれに相応した功德が生まれるのであるが、その功德は、「本具」、すなわち、本来的に備わっていたものだと道元は言う。つまり、布施によって各人に発生する功德（善きものを実現する力）は、布施という行為によって顕現されたものであるが、それは、すでに「本具」として備わっていたと言っているのである。ここには、「本来あるところのものに成る」という、道元の「修証一等」の動的構造が見て取れる。<sup>(2)</sup>つまり、二項の間に「布施」という事態が成り立つその基盤として、すでに、あらゆるものが働き合い結び付き合う深層——それはすでに述べたように、あらゆるものが修行しつつ悟りを成就している真なる次元であり、また仏教が目指す「空」の次元でもあると道元は捉えている——が想定されている。そして、それを基盤として本来あるべきものがあるべきように実現し、あらゆる

ものに所を得させることこそが、道元において「布施」として理解される行為であったのだ。

以上述べてきたことを、本稿のテーマである「共生」に焦点を当ててまとめおくと以下のようなだろう。「菩提薩埵四摂法」巻において道元は、他者に施しをなすこと、暖かな言葉をかけ柔和な態度で接すべきことを主張している。これは世俗における「共生」の作法と合致するが、世俗におけるそれが、自己を二元的に分立させた上でのものであるのに対して、道元の主張するそれは、深層における自他不二の次元を基盤にしている。そして「共生」の担い手の主体性は、この次元へと限りなく自己超出し、ありとあらゆるものとともに修証一等の行をなし続けることによって確保される。「布施」も「愛語」も「利行」も「同事」も、つまり、「共生」のためのすべての行為は、この次元を踏まえ、かつ、それを成就するために行われるべきなのである。

## 二 儒教——伊藤仁斎の人倫日常の学をてがかりとして

次に、日本独自の儒教である古学（古義学）を築いた伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）の思想をてがかりとして、「共生」について考えてみよう。

仁斎は、青年期、熱心な朱子学の信奉者であり、朱子学の「居敬窮理」を実践し、天理と一体になる（天人合一）ために、自らの内にある情欲（人欲）を抑えて心を純粹化しようとした。

しかし、このような実践を続けているうちに仁齋は一種のノイローゼに陥ってしまふ。ここに至ってはじめて、仁齋は、他者から孤立して自心の純粹化を窮めようとする朱子学の基本姿勢がこのような事態を招いたことに気付いた。人間にとって重要なことは、孤立して真理と冥合することではなく、人倫日用のごくあたりまえの世界、つまり眼前の人間関係（五倫）の中で生きることであり、孔子や孟子が主張していたのも、まさにこの「人倫日用の学」であつたと言ふのだ。

仁齋のこのような「人倫日用の学」を端的に示すのが『童子問』の「人の外に道無く、道の外に人無し」（上八）<sup>3</sup>というテーゼである。仁齋が批判した朱子学では、人道は、天道と密接に結び付いており天理によって掣肘されるべきものであつた。それに対して仁齋は、天道から独立した人道を主張する。人道とは、家族関係をはじめとするさまざまな社会的関係における徳の実践的実現の道である。このような実践として、仁齋は、「拡充」（拡大充実）を重んじる。

では「拡充」とは何か。仁齋は、孟子にならって人間の心には、「四端の心」が備わっていることを強調する。「四端の心」とは、人がみな、おのずから持っている功利打算を超えた心であり、「惻隱」（他者を憐れむ心）、「羞惡」（不正や悪を恥じ憎む心）、「辞讓」（譲ってへりくだる心）、「是非」（良し悪しを見分ける能力）の四つである。これらを「端緒」として、それ押し広げることによって、仁義礼智という徳目が実現する。

たとえば、孟子は、惻隱の心として、子供が井戸に落ちそうになれば誰もが驚きそれを見過ごせないと言ふ。この他者の不幸を見過ごせない心は「忍びざるの心」と言われる。自己に備わっている惻隱の心は、そのままに放っておけば断片的に、その場その場で表れては消えてしまふ儂いものに過ぎないが、これを、自覚的に人間の道と関わらせて捉え、持続的に実践し、最終的には、万人に施す「仁」（仁愛、包括的な愛）にまで高めるのが「拡充」である。

「四端の心」を出発点として、自己が生きている場において「道」を自覚し、実践することが仁齋にとっての「人倫日用の学」である。朱子学は、世俗を超越し人欲を離れ天理を体現すること（修己）で得た絶対的主体性に基づいて、聖人が、世俗を統治すること（治人）を主張するが、仁齋は、そのような聖人になることを目指さず、世俗において眼前の人間関係に徹し、そこにおいて自らなすべきこと（具体的には「忠信敬恕」）を行うことを説く「日常卑近の学」を主張したのである。

そして、このような実践によって到達する理想状態、すなわち仁の完成（「仁の成徳」）について、『童子問』は、「慈愛の心、渾淪通徹、内より外に及び、至ずといふ所無く、達せずといふ所無ふして」（上四三）、「我能く人を愛すれば、人亦我を愛す」（上四四）と言ふ。「仁の完成」された状態では、世界の隅々から、個々人が發揮する「慈愛の心」が届き、万人に対して慈愛が發揮される。人々は互いに愛し合い、天下が慈愛で満たさ

れる。これは、まさに「共生」の光景そのものであろう。

朱子学が、自己の心における道德の完成を求め、その完成者である聖人が天下を治めるというモデルで学のシステムを考えていたのに対して、仁齋は、道德的实践は、世俗世界のただ中においてなされ、それを究極まで拡充すれば、世界を自己の「慈愛の心」で満たすことすら可能であるとするのである。

では、個々の「慈愛の心」に基づく行為が、極限的な愛の光景である「仁の成徳」へと確かに導かれ得るということはどのように保証されているのか。この疑問に対して端的に答えるならば、それは、仁齋の世界把握の根源にある生々観に基づくと言える。世界を次々に新しい事物事象を生み出して留まることのない一大活物として捉える生々観に依拠して、仁齋は、『童子問』（中六九）で次のように述べる。

凡そ天地の間は、皆一理のみ。動有つて静無く、善有つて悪無し。蓋静とは動の止、悪とは善の変、善とは生の類、悪とは死の類、両の者相対して並び生ずるに非ず。皆生に一なるが故なり。

天地の間を貫くのは、あらゆるものを生み出す根源的な生々力であり、その力を受けて万物は存在している。その生々の運動が無窮に続くことが善であり、それが留まることが悪である。時には停滞し運動が休止しているように見えても、それは、一時のことであつて、全体として見れば、生々し続けていくのである。

そして、人間にとつては、この生々の運動を自覚し、それがわが身に体现し続けることが、道德的行為となる。これこそが「拡充」なのである。「拡充」とは、自らの中におのずからある「四端の心」を他者に向かつて発動させ続け、最終的には世界全体へと押し広げ、世界全体を「慈愛の心」で満たし続けることである。「拡充」という行為は、一大活物である世界の生々を基盤としてなされると同時に、人は、この「拡充」においてこそ、世界全体の無窮の「生々」に参与し、世界全体を無窮に「生々」させ続けることが可能となるのである。<sup>4)</sup>

以上、述べた仁齋の思想を、本稿のテーマである「共生」の観点からまとめよう。仁齋が批判した朱子学における理想的人間である聖人が、人倫を離れて自らの心を磨き上げて理を得て徳を成就し、そこで得た絶対的な主体性に依拠して、今度は人倫を統治する者とされているのに対して、仁齋は、家族関係からはじまるすべての社会関係の中で、家族に対するような親愛の情をもつて行為することを説いた。これは、まさに「共生」に他ならない。そしてこの「共生」は、個々の人間が、世界全体が一大活物として生々し続けていることを自覚し、その運動を「拡充」として担い、自分から世界へと常に「慈愛の心」を発動し続けることとして実現するのである。

### 三 神道

——和辻哲郎の「祀る神」「祀られる神」理解をめぐって

日本の神道における「共生」について考えてみよう。八百万の神々を祀る神道は、地縁・血縁によって結ばれた共同体を基盤として成立したもので、特に「祀り」を共にすることによって共同体の紐帯を強化し、コミュニティの活性化を目指すものである。また、山や川などの自然物を神として尊崇の対象とする神道的思惟は、自然と人間との共生という観点から、近年注目を集めている。このように、神道は、共同体における人と人、また自然と人などの「共生」を前面に出したものと言うことができる。

しかし、上述した仏教や儒教とは違って、「言挙げせず」を伝統とし、本来、文字化された教義を持たない神道の「共生」の思想を直接に検討することには困難がつきまとう。そこで、ここでは、和辻哲郎が記紀神話を分析して解明した「カミ」に対する祭祀理解を参考にしながら、神道における「共生」の基盤を考えてみたい。

和辻は、主著『日本倫理思想史』において、「祭祀」に関連して記紀神話を分析し、神には、「祀る神」「祀るとともに祀られる神」「単に祀られるのみの神」「祀りを要求する祟り神」の四種類があると指摘した。<sup>5)</sup>この四種類の神は、大きく「祀られる神」と「祀る神」に分けることができる。「祀られる神」とは、

恵みを与えると同時に祟りももたらす神であり、自然のエネルギーを神格化したものと考えられる。和辻はこの神は、基本的なパターンとして、立ち現れた時には圧倒的な力を示しつつ顕現する名の分からない神であり、名が分からないという意味で「不定の神」であるという。(名の不明は、人間の側の枠組みに取り込むことができないことを表しており、名が分からないかぎり祀ることはできない。これに一定の名を与えることが祭祀の第一歩である。)それに対して、「祀る神」とは、祭祀の執行者を神格化したものである。自然は、人間には如何ともし難い圧倒的な力を持つが故に神とされたが、その自然の力を祭祀によってコントロールし得ると考えられていた祭祀者は、その祭祀の力故に神として尊貴性を持つとされたのである。

ここで注目されるのは、和辻哲郎が、祀る神は祭祀の持つ力故に、祀られる神よりもより高い尊貴性を持つと説明していることである。つまり、和辻の前提は、神、すなわち人間の共同体の外部にある力は、祭祀者によって祀られ得ることなのである。この側面から、和辻は、祭祀の役割を、「不定の通路になる」とか「不定を一定化する」と言い表している。ここで言う「不定」とは、「不定の神」のさらに背後にあって、「不定の神」を成立せしめている力そのものである。和辻の説明を見てみよう。

祭祀も祭祀を司どる者も、無限に深い神祕の発現し来る通路として、神聖性を帯びてくる。そうしてその神聖性のゆえ

に神々として崇められたのである。しかし無限に深い神秘そのものは、決して限定せられることのない背後の力として、神々を神々たらしめつつもそれ自身遂に神とせられることがなかった。……究極者は一切の有るところの神々の根源でありつつ、それ自身いかなる神でもない。言いかえれば、神々の根源は決して神として有るものにはならないところのもの、即ち神聖なる「無」である。それは根元的な一者を対象的に把握しなかつたということの意味する。(傍点は和辻による)

確かにありつつも、具体化、対象化され得ないという意味で「神聖無」と呼ばれるような、無制約的な自然の力を、人間の生活に役に立つ形で導入し、秩序を創出するのが祭祀の役割であり、それ故に、祭祀する神は、祭祀される神よりも尊貴な存在であるとされたのである。

これまでの検討を通じて、神道における「共生」は、外部にある根源的な力(端的には自然の力、エネルギー)を祭祀によって、共同体を利するかたちで共同体内に取り込むことによつてはじめて成立するものであることが明らかになった。人間に恵みを与えると同時に時には荒ぶつて災いをもなす自然は、祭祀によって馴致されることによつて人間にとつて調和的なものとなった。人と人、人と自然が「共生」できる場は、まさに祭祀によつて確保されたと言ふことができよう。

以上、日本の仏教、儒教、神道における「共生」の基盤を検討してきた。人が人と調和的に生きることの肯定は、この三者に共通するが、それを支える思想的な基盤は、仏教の場合は他対立する世俗世界を超えた次元における「自他一如」(無自性空、縁起とも言い換えられよう)であり、古学に代表される日本儒教では「生々」し続ける「一大活物」としての世界であった。仏教においては修行をしてその世界を自覚し、実現することが求められ、布施や愛語等の具体的実践もその世界の実現という観点から意義付けられた。日本儒教においても四端の心を拡充する道徳的実践こそが「一大活物」たる世界の「生々」に参与することとされた。また、神道においては、自然の無制約的力それ自身を安定的調和的に取り込む営為である祭祀によつて、「共生」を可能とする生活空間が創出された。

中村元が『日本人の思惟方法』において適切に指摘したように、日本人は、伝統的に、「人間結合組織を重視する傾向」「与えられた現実の容認」を特性として持つ。このことは、まさに、日本人の現実的共同態における「共生」の重視という伝統の形成を促進してきた。このような現実的共同態における「共生」の重視は、調和的社会的形成を促す反面、それが表面的に捉えられた場合、主体性を喪失した大勢への随順や、異質な他者の排除へとつながりかねない側面をも持つ。しかし、仏教にしても儒教にしても神道にしても、それらが現実の「共生」を支えるその原理的基盤にまで遡るならば、自他一如の空縁起、生成

する一大活物、無制約的自然力という、有限な個体としての人間の主体性を支える「無限なるもの」へと行き着くことができる。このような「無限なるもの」を自覚することによってはじめて、有限なる人間と現実の共同体は、相対化される。そのことを通じて、自己絶対化して他者を排除することを免れるとともに、真の主体性を得ることができるのである。

本稿を結ぶにあたって、仏教の慈悲の精神が日本人の倫理・宗教に大きな影響を与えたことを説く中村元の著作「慈悲」所載の、慈悲に関する重要な論点に触れておこう。中村は、凡夫の慈悲つまり現実を生きる人間の慈悲と、仏の慈悲とを区別すべきと指摘する。凡夫の行う慈悲は、置かれた状況に左右される、その意味で限界付けられたものでしかない。しかし、往々にしてそれが忘れられ、凡夫は、慈悲という「善行」を行う自分に執着しがちとなる。そのような凡夫にとつて、自分の慈悲が仏の無限の慈悲には至り得ないことを自覚することは、人間的なものの限界を知ることである。それを知ることにより我々は真なる共生へと近づくことができる。本稿で考察した日本の伝統的な諸思想は、まさに、ここで中村が指摘する「無限なるもの」の自覚による有限なる自己の相対化を、それぞれの文脈において主張していると言えるだろう。

【付記】 本稿は大会シンポジウム提題の際に配布した原稿に基づく。紙幅の関係で本文を一部省略し註も大幅に削減した。

(1) 以下、「菩提薩埵四摂法」巻からの引用は、大久保道舟編『道元禅師全集』上巻（筑摩書房、昭和四三年、七六四〜八頁）による。ただし、句読点、漢字体等の表記については適宜改変した。

(2) この構造については、『正法眼蔵』全体の序論ともいえるべき「弁道話」の冒頭において「この法は、人人の分上にゆたかそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうるることなし」と言われている。なお、この問題について詳細は拙著『道元』の思想 大乘仏教の真髓を読み解く（NHK出版、二〇一二年）六二〜四頁を参照されたい。

(3) 伊藤仁斎「童子問」（日本古典文学大系九七『近世思想家文集』岩波書店、一九六六年）の上巻第八章を意味する。以下、同様。

(4) ここにも、道元に関して言及した「本来あるところのものに成る」という循環構造が見て取れる。この循環構造は、日本の実践をめぐる思想においてしばしば登場するものである。

(5) 「日本倫理想史」上（『和辻哲郎全集』第一二巻、岩波書店、一九六二年）、五五〜七三頁参照。

(6) ただし、祭祀する神が祭祀される神よりも尊貴性が高いというのは、祭祀をする側、つまり、秩序を維持創出する側からの価値付けであって、存在論的には、祭祀される側の方が、つまり共同体の外部にある自然の力の方が人間の秩序よりも強大であると考えられる。

(7) 『日本人の思维方法』（『決定版中村元選集第三巻 東洋人の思维方法（三）春秋社』第二章「与えられた現実の容認」、第三章「人間結合組織を重視する傾向」を参照。

(8) 中村元「慈悲」（『講談社学術文庫』二〇一〇年、五七〜六二頁）第三章「慈悲の觀念の歴史的発展」、三「仏の慈悲と凡夫の慈悲」参照。なお原本は、一九五六年、平楽寺書店より出版された。

（よりずみ・みつこ）、倫理学・日本倫理想史、  
東京大学大学院教授