

# 宗教と倫理

## 第4号

### 研究論文

- 新井 俊一 「仏教的視点から見た戦争と平和」 ..... 3
- 藤森 寛 「『積極的優生学』と自由の権利 — 遺伝子介入と  
ロールズおよびドウォーキン自由主義理論 —」 ..... 17
- アンナ・ルツェリ 「修行における生と死の問題 白隠禅師の場合」 ..... 30
- 齊藤 正高 「方以智の死生観 — 『東西均』 生死格を中心に —」 ... 52
- 佐藤 啓介 「不可能な赦しの可能性  
— 現代宗教哲学の観点から —」 ..... 64

宗教倫理学会

2004年(平成16年)10月

# Religion and Ethics

## Vol. 4

### *Articles*

War and Peace as Viewed from the Buddhist Standpoint Toshikazu ARAI, Soai University .....	3
Positive Eugenics and Individual Liberty: Genetic Intervention and the Liberalism of Rawls and Dworkin Hiroshi FUJIMORI, Doshisha University .....	17
The Problem of Life and Death in Zen Practice: The Case of Hakuin Zenji Anna RUGGERI, Ritsumeikan University .....	30
Faing Yizhi's View on Quality of Life Masataka SAITO, Aichi University .....	52
Possibility of the Impossible Pardon: Contemporary Religious Philosophy on Pardon Keisuke SATO, Osaka Prefectural College of Technology .....	64

**JAPAN ASSOCIATION OF RELIGION AND ETHICS**

**October, 2004**

# 仏教的視点から見た戦争と平和

新井 俊一

(相愛大学人文学部・教授)

## (和文要旨)

拙論は昨今の世界情勢にかんがみ、釈尊・アショーカ王・法然・親鸞の言葉をたどりながら、仏教本来の戦争観・平和観を明確にしようとするものである。仏教は釈尊の時代から平和主義の上に立つ宗教である。争いの元になる自己の中の煩惱性を見つめ、それを解決しながら、自他共に平和で喜びに満ちた人生を全うできるような社会を構築するために努力しようというのが仏教の主旨である。

『宗教と倫理』第3号で南山大学のM. シーゲル氏は「正当戦争 vs. 正義の戦争」で、正戦論がキリスト教の主流だとおっしゃっている。もしそうだとすれば、拙論はシーゲル氏の論文と対照的な内容となるであろう。

2001年9月11日の同時多発テロ以来、世界は平衡を失ったように思える。アメリカを始めとして日本を含めた各国は、ますます「国益」を第一として他国と対立関係に陥ることにためらいを見せなくなっている。私たちはここで立ち止まって、それぞれの宗教の叡智に耳を傾けるべきではなかろうか。戦争をなくす唯一の道は、国際紛争の解決手段としての戦争を否定することである。

## (SUMMARY)

This paper is intended to clarify Buddhism's basic standpoint on the topic of "war and peace" based on the words of Shakyamuni Buddha, King Ashoka, Honen and Shinran. Since its foundation by Shakyamuni Buddha, Buddhism has always been an advocator of peace, even though Buddhists did resort to arms every now and then in history.

Despite occasional misinterpretations and misrepresentations of the Buddha's teaching, Buddhism has hardly ever developed a theory that officially condoned killing. It has been more concerned with how to reduce the possibility of armed conflict. In this sense, this paper will make a good

contrast with Michael T. Seigel's article on Christian "Just War Theory" in the *Religion and Ethics, Vol. 3*, in which he addressed some serious contradictions innate in that theory.

Since the terrorist attack on the U.S. on September 11, 2001, nations in the world seem to have become less hesitant about increasing armaments and resorting to arms to solve differences with other nations. Now that the survival of all life forms on earth is at stake due to man-created environmental deterioration, isn't it about time every one of us should take to heart that the only way to stop war is to deny war as a means of solving international conflict?

## 1. 始めに

20世紀は「極端な時代」であり、工業先進国では科学技術が高度に発達し豊かな物質文明が花咲いたが、開発途上国の多くはますます戦乱と貧困にさいなまれた。また2回の世界大戦とそれ以後の地域戦争によって、未曾有の数の戦争犠牲者が出た。第二次世界大戦後、二度と戦乱が起こらないことを願って創設された国際連合も、大国間の確執によって機能不全に陥っている。第二次世界大戦後、国と国とが宣戦を布告しあって行う古典的な戦争はなくなったが、大国が「国益」や「自衛」を口実にして弱小国に対して行う侵略戦争、民族間の紛争から起こる大量虐殺、大国に挑戦するテロ組織による「非対称」の戦争が後を絶たない。世界にまれな平和憲法を持つ日本も、アメリカの圧力もあって、自衛隊を海外に派兵したり、仮想の非常時に備えた立法を整えたりしつつある。

このような状況にあって、仏教の一信徒として、釈尊や親鸞の、戦争と平和に対する姿勢を探り、それを人々に紹介するのも意味があると思われる。小論はそのような意図で起稿された。

## 2. 「戦争」と「平和」の定義 —積極的平和と消極的平和

「戦争」と「平和」の定義は容易ではない。また、戦争と平和の間に明確な境界線を引くことは難しい。先ず「戦争」は個人間の暴力沙汰や、ギャングやヤクザなどの私闘とは区別される。戦争は、古典的定義に従うと、主権国家が合法的行為として組織的に行う暴力行為である。私闘の場合は、国家によって非合法活動として扱われ、処罰の対象ともされる。もう一つの相違点は、戦争の場合の戦闘員は、国家の構成員であることから来る制度的もしくは道義的義務として参加しているのであって、相手の戦闘員に対して個人的な怒りや恨みはないのに対して、私闘の場合は、双方とも相手に対して明確な動機を持って戦っている、ということである。

さらに内乱について考えると、反乱軍は自己を国家に敵対する対等の組織と自認しており、国家も正規軍を使って鎮圧を試みるから、内乱も「戦争」の範疇に含むことができる。罪のない市民を巻き込むテロ攻撃は、政府側から言うと非合法的な犯罪行為であって、警察が処理すべき問題である。しかし現在アメリカのブッシュ政権が行っている「テロとの戦い」は国家と国軍が関わっているという点で、明らかに戦争である。本来犯罪行為であるテロ活動を戦争と位置づけることによって、アメリカはテロ組織を国家と同等の位置に引き上げていると言える。

次に「平和」の意味について検討すると、単純に戦争行為のない状態を「平和」とは必ずしも言えない。それは平和学で「消極的平和」と言われる状態で、内部に多くの矛盾・緊張・怒りなどの負の圧力を抱えていながら、体制側が抑圧と威嚇によって、暴力の発生を抑えつけている場合である。古代ローマ統治下の Pax Romana、近くはイギリス統治下のインド、日本統治下の朝鮮半島、冷戦下の世界などがこれに当たる。この抑圧と威嚇は軍事力だけで行われるのではなく、擬似宗教的権威の創設による支配の神聖化と正当化を伴うのが普通である。古くはエジプトのファラオ、ローマ皇帝・旧インド帝国皇帝としてのイギリス国王、旧中華皇帝、旧日本帝国天皇、などがこれに当たる。またナチス・ドイツの標榜した「アーリア至上主義」や、旧共産主義諸国の唱えた「プロレタリアートによる反動勢力との戦い」、さらには最近のアメリカの唱える「自由と民主主義のための戦い」なども思想の神聖化による抑圧・威嚇行為である。さらに、性・出身地・家柄・財産・信仰・特定の疾病・傷害などによる社会的経済的差別は「構造的暴力」と呼ばれており、社会不安の大きな要因となる。

これに対して、「積極的平和」と呼ばれるものは、社会的矛盾や国家間の緊張に対処する場合でも、その関係者が互いに敬意を持って漸進的・段階的に問題を解決しよ

うとする努力の過程を言う。そもそも「平和」とは、人間が地球に多く存在することを前提にして使われる言葉であり、人間の死に絶えた状態の地球を「平和」とは呼ばない。しかし人間はそれぞれ自我を持ち、欲望を多く内に秘めた存在である。その欲望は自己の外に向けられる性質のものであるから、人と人の間に利害関係が起こることは避けられない。また国際連合が存在する今でも「国家」が国際関係の基本単位であり、その国家を支配する政府が国家の集団的自我を代表しているから、それぞれの国家が繁栄を計り、天然資源を求める過程において、他国と利害の不一致を引き起こすことは当然の成り行きである。国家間の暴力行為を止めるためには、各国の国民と指導者がまず、暴力を問題解決の手段と考えないことが第一条件である。

戦争を防止することを意図した思想や提案は古い時代から存在し、それらが条約・盟約などに結実した例も多いが、どれも長くは続かなかった。第一次世界大戦後の「国際連盟」、そして第二次大戦後の「国際連合」などは、超国家的な機関を創ろうとした試みであるが、国際連盟は倒れ、国際連合は大国の自己主張の中に機能不全のままである。しかし「ヨーロッパ連合」に見られる国家機能の超国家機関への漸進的譲渡の試みは、新しい平和構築の形として注目される。

### 3. 仏教的視点から見た戦争と平和

ここで立ち止まって考えたいことは、戦争が他の動物に見られない人間特有の行為であり、人間存在の矛盾を余すところなく発揮しているということである。その理由は、戦争は人間に与えられた高度な「理性」を最大限に働かせるけれども、その理性は人間存在の奥深くに渦巻く欲望、野心、我執、怒り、破壊欲などの「反理性」、すなわち煩惱、の上で展開しているからである。おおかたの印象に反して、戦争は冷徹なほど「理性的」な活動であることに注意する必要がある。

古来、「正義の戦争」「平和実現のための戦争」「戦争防止のための戦争」という名目で多くの戦争が引き起こされてきた。そもそも国家が行う戦争は、その国家から見ればすべて「正義」であって、自分が間違っていると思って戦争を始める国はない。

仏教的観点から言うと、個人間の暴力は自我と自我の衝突より起こり、国家間の暴力は集団的自我の衝突より起こる。どちらも自己の「正義」や「正当性」以外に目が向かないからこれを「無明」という。この観点からすれば、人命と財産を無差別かつ大量に破壊する戦争はすべて悪であり、「よい戦争」や「正義の戦争」は一つもない。

争いと争いの終息について、釈尊の言葉を伝えていると言われる『法句経』は次のように言っている。

彼は私をののしった、私を打った、私を打ち破った、私のものを奪った、  
このような考えを持つものには、恨みは決してやまない。(3)

彼は私をののしった、私を打った、私を打ち破った、私のものを奪った、  
このような考えを持たぬものには、恨みはやむ。(4)

いかなる時にも、この世では、恨みは恨みによって静まることはない、  
恨みなきによってこそ恨みは静まる、これは永遠の真理である。(5)

(S. Radhakrishnan, *The Dhammapada*, pp. 59-60. 日本語訳は新井)

釈尊の言おうとすることは、報復は争いの火に油を注ぐだけであり、争いを止める唯一の方法は、紛争解決の手段として争いを否定することである、ということであろう。

大乘仏教の菩薩行である「六波羅蜜」の一つに「忍辱」があるが、これはいかなる侮辱や迫害にも怒りを起こさないで耐えることである。究極的にはこの生活態度は、自分の命が危険にさらされても相手を哀れんで反撃しない絶対非暴力に至る。これに関連して原始経典に次のような話がある。仏弟子ブンナはもともとインド西海岸の繁栄した商人であったが、事業を投げ出して仏陀に帰依した。自らの成道後、ブンナは釈尊に法を伝えるために故郷に戻ることを願い出た。その時ブンナは釈尊に、たとえ自分が罵られても、棒で打たれても、鞭で打たれても、剣で刺されても、命を奪われても決して怒らないで相手を感謝の念で受け入れる覚悟であると言う。その時始めて釈尊は、「行けブンナよ。汝まず解脱して、他人を解脱せしめよ。自ら救われて、他人を救え。自ら安心を得て、他人を安心せしめよ。自ら安らぎを得て、他人をして安らぎを得しめよ」と言っている(中村元『釈尊伝 ゴータマ・ブッダ』、pp. 293, 296)。

しかしこれは修行僧が成道に至るための理想的な非暴力の道であり、普通の社会生活を送るものにこれが実践できるとも思えない。強盗に入られて自分の妻や娘が陵辱されそうなときに、非暴力だなどと言っていられないことも確かである。また自国が他国によって一方的に侵略され、平和的手段を講ずる余地がない場合、自衛のために武器を取ることもやむを得ないであろう。しかし仏教的観点から言えば、これらの場合でも、暴力の使用は「悪」であり「罪」であり、慚愧すべきことである。

#### 4. 仏教が「戦い」を語る場合

仏教の経典にも戦いや勝利を表す言葉が多く現れるが、それらは例外なく、自己との戦いを語っている。個人個人が仏智に導かれて自己を克服するところに自己との平和、他人との平和が達成されると教えている。その状態を「仏果」とか「涅槃」とか言う。

「涅槃」とはサンスクリット語の nirvana であるが、それは「炎を吹き消す」ことを意味する。この場合「炎」とは、「煩惱」を意味する。煩惱の炎を吹き消した状態が涅槃である。これは単純に肉体の死を意味するものではなく、大乘仏教では、自己の命の目的が全うされ、同時に他の命をも輝かせた状態を言う。言い換えると、涅槃は死の中にあるのではなく、生死への執着を乗り越えるところにあるのである。

煩惱とは普通、「<sup>とんよく</sup>貪欲、<sup>しんい</sup>瞋恚、<sup>ぐち</sup>愚痴」の三毒で代表される。仏教では、闘争の相手(敵)は常に自己の中にある。これを『法句経』では次のように言っている。

戦場にて千人の敵に  
千度勝つものよりも  
ただ一人の敵、自己、に勝つものが  
実に最上の勇士である。(103)

自己を統御し  
常に自制をもって生きるものにとっては、  
自己への勝利の方が、実に、  
多くの他人に勝つことよりも優れている。(104)

神もガンダルバも、悪魔もブラフマー神も  
このように自己に打ち勝ったものの  
勝利を敗北に  
変えることはできない。(105)

(Radhakrishnan 前掲書、p. 94. 日本語訳は新井)

このことは釈尊が自分の人生において証明している。仏伝によると、釈尊の成道は



悪魔を降伏させることを通じて起こった（降魔成道<sup>ごうまじょうどう</sup>）。すなわち、釈尊の成道の直前に悪魔パーピーヤス（波旬<sup>はじゅん</sup>）が現れ、様々な方法で成道を妨げようとした。釈尊が成道をあきらめれば帝王の位を与えようと言ひ、また自分の3人の娘に釈尊を誘惑させようとし、さらに自己のもてるすべての武器と兵士で釈尊を殺そうとした。しかしどれも釈尊の心を動かすことができなかつたと伝えられている。この話は釈尊の中に起こった煩惱—財欲、権勢欲、色欲、生存欲など—との壮絶な戦いを表している。煩惱の本質を見据え、煩惱に完全に打ち勝った時に真の自由、真の勝利が現れたのである。（A. L. Basham, *The Wonder That Was India*, pp. 258, 259）。

仏伝の中に、釈尊の平和論をうかがわせる話がある。釈尊が入滅する何ヶ月か前に、マガダ国のアジャータシャトル王から、隣国のヴァッジ族の国を攻撃し征服することの是非を問われた。すると釈尊は弟子のアーナンダに次の7点を確認してから王に攻撃を思いとどまらせようとしたという。その7点とは：

- (1) ヴァッジ人は、しばしば会議を開き、会議には多数の人が参集する。
- (2) ジャッジ人は、共同して集合し、共同して行動し、共同してヴァッジ族として為すべきことを為す。
- (3) ヴァッジ人は、まだ定められていないことを定めず、すでに定められたことを破らず、往昔に定められたヴァッジ人の法に従って行動しようとする。
- (4) ヴァッジ人は、自分たちの古老を敬い、尊び、崇め、もてなし、そうして彼らの言に耳を傾ける。
- (5) ヴァッジ人は婦女・童女を暴力もて連れだし捉え留めることをしない。
- (6) ヴァッジ人は自分たちの霊地を敬い、尊び、崇め、保護し、そして古来の法にかなった供物を絶やすことがない。
- (7) ヴァッジ人は、真人（尊敬さるべき修行者）たちに正当な保護と防御と支持を与え、今後も真人たちが自分たちの領土を訪れることを望み、すでに来た真人たちが安らかに住まうことを願う。

（中村元、『ゴータマ・ブッダ（釈尊伝）』、p. 179, 180）。

釈尊がここで言いたかったことは、社会の構成員が心を合わせて問題に対処し、一人一人が自己の義務をしっかりと果たし、法に従い、互いに敬い助け合い、弱いものを保護し、古来の伝統と価値観に敬意を払い、智者を保護すれば、国は繁栄し続けるで

あろうし、外敵に侵略されることはない、ということであろう。これは平和学で言う「積極的平和」と共通するものがある。おそらく釈尊としては、アジャータシャトル王にも国を治める理想の姿を示して、国々が戦争をしないで共存共栄を計ることを諭したものと思われる。

この精神は後の大乘仏教にも受け継がれており、『大無量寿経』には次のような文がある。

われなんぢら天・人の類を哀れみて、苦心に誨諭し、教へて善を修せしむ。器  
に随ひて開導し、経法を授与するに承用せざることなし。意の所願にありてみ  
な道を得しむ。仏の遊履したまふところの国邑・丘聚、化を蒙らざるはなし。天下  
和順し日月清明なり。風雨時をもつてし、災厲起こらず、国豊かに民安くして  
兵戈用ゐることなし。 (『浄土真宗聖典』(註釈版)、p. 73)

この意味は、「釈尊が人々の苦悩を哀れみ、各人の器量に従って懇ろに導いてやると、その教えに従わないものはいない。人々はその願いに応じてみな仏道を成就する。仏が立ち寄る国や町、村落は、すべて仏の化導を蒙る。世界は平和で穏やかであり、太陽も月も清らかに明るい。風雨は来るべき時に来て、天災や疫病が起こることはない。国は豊かで人々は平安に暮らし、兵や武器を用いる必要はさらにない」ということである。仏教が広まると、天下は穏やかになり、国は豊かで人々は平安に暮らす、ということであるが、気候まで順調になって、天災や疫病も起こらないというのは、すこし素直に受け取れないところがある。おそらくこれは、天災が起こり、不順な天候が起こっても、人々は助け合って生きているから、被害は最小に抑えられ、人々はそれで怒ったり呪ったりすることはなく、兵乱が起こることはない、ということであろう。またこれを現代に当てはめると、仏の慈悲を人々が深く心にとどめれば、環境問題も起こりにくくなるだろうし、それだけ天災や疫病も起こらなくなり、ひいては争いも起こりにくくなるという意味にもとれる。

上の議論でも明らかなように、仏教精神はどこまでも暴力を否定する。人々の心に働きかけ人々を中から変革しながら、問題が起こっても暴力沙汰にさせない人格を育てるのが仏教の眼目である。その精神を表すものとして、やはり『大無量寿経』に次のような言葉がある。

世間の人民にして、父子・兄弟・夫婦・家室・中外の親属、まさにあひ敬愛してあひ憎嫉することなかるべし。有無あひ通じて、貪惜を得ることなく、言色つねに和してあひ違戾することなかれ。 （『浄土真宗聖典』（註釈版）、p. 55）

これは、「世間の人々は、父子・兄弟・夫婦・家族・父の親属と母の親属、すべて互いに敬い愛し合って、決して憎んだり嫉妬してはいけない。あるものとなないものを融通しあって、貪りや物惜しみをすることなく、言葉と顔色はつねに和らいでいて、決して逆らい背いては行けない」という意味である。このようにすることが、自他・心身ともに平和な生活を築く基になると言うことである。

## 5. アショーカ王の Dharma による統治

ここで仏教精神を指導理念として古代インドを統治したアショーカ王の例を見ることにする。古代インド・マウリア王朝3代目のアショーカ王（阿育王、治世 circa 262-232 BCE）は仏教に帰依し、Dharma（法）によって統治をしたことで有名である。王は今のインドとパキスタンに及ぶ広大な地域に多くの碑文を刻ませ、自己の統治理念を国の官吏および民衆に知らしめようとした。

磨崖碑文第 13 条によると、王は即位第 8 年にインド東南岸のカリングア国を征服した。「15 万人が捕虜として（カリングアから）連れ去られ、15 万が殺害され、その何倍もの人々が亡くなった。」王はそれを深く悲しみ、その戦争後、Dharma を学び、Dharma を愛し、Dharma を宣揚することを誓った。それ以後、王は Dharma 宣揚のための役人を任命して国内各地を巡回させ、国外では遠くヘレニズム世界の諸王にも使節を送って Dharma の宣揚に努めた、という。（Kalinga Edict XIII）

小論の主題である「戦争と平和」に関するものとしては、近隣諸国を考慮に入れて書かれた次のような碑文がある。

人はすべてわが子である。自分の子供たちのこの世と次の世での安寧と幸福を願うように、私は人々すべてについて同じことを願う。わが領域の外にある国々のものたちは、私の彼らに対する意図がどういうものかを知りたく思っているであろう。彼らは私を恐れず、信ずればよい。私がおたらすものは幸福であり、物惜しみではない。また私は、罪を犯した者でも赦さるべき者は赦すであろう。

(Kalinga Edict II)

多くの磨崖碑文および石柱碑文で王が伝えようとしたことは多岐にわたるが、その中でも代表的な理念は、すべての宗教および宗教人に対する敬意、すべての民族、文化、伝統に対する敬意、戦争・暴力の禁止、動物愛護と不殺生、家族間の敬愛、宗教団体（特に仏教サンガ）における内紛と分派の禁止、自制と寛容、道徳・規則の遵守、などである。

ここで注目したいことは、王は統治の基本理念として用いている Dharma という言葉を「仏教」という限定的な意味で使っているのではないということである。Dharma とは、アショーカ王自らもその人民も、他国の統治者もその住民も、ともに繁栄し平和を享受するために心すべき基本的な真理・法則・道徳・倫理ともいうべきものである。そこにまた仏教の理想とするものが現れているのである（N. A. Nikam and Richard McKeon, *The Edicts of Asoka*）。

## 6. 法然と親鸞にとっての戦争と平和

上記の議論では、争いを否定し平和を達成するために努力することが仏教の究極の目標である涅槃への道であり、それが「積極的平和」の精神と一致することを明らかにした。浄土教においては、自己および他人との平和の達成が「往生浄土」の道として、より明確に提示される。藤原頼長の日記『台記』によると、法然（1133-1212）が9歳の時に、父・<sup>うるま</sup>漆間時国が敵対していた源内武者定明の襲撃にあって致命的な傷を受けた。時国は死の直前に幼い法然に対して、

汝、さらに会稽<sup>かいけい</sup>の恥をおもひ、敵をうらむることなかれ、これ偏<sup>ひとへ</sup>に先世の宿業也。もし遺恨をむすばば、そのあだ世々につきがたかるべし。しかじはやく俗をのがれ、いゑを出で、我菩提をとぶらひ、みづからが解脱を求めんには。

（大橋俊雄、『法然入門』、pp. 53-54）

と言ったと言われる。「父を殺されたからといって、その恥を雪ごうとして、敵を恨んではならない。これは過去世からの因縁でこうなったのだ。もし恨みを晴らそうとすれば、仇が仇を生んで、将来何代にもわたって争いが続くであろう。だから早く世俗を離れ出家して、私の成仏を願い、おまえ自身の悟りを求めよ」という意味である。これは先に挙げた『法句経』(3)(4)(5)にも共通するものである。

法然にとっては、日常の衣食住の営みはすべて往生浄土の道、すなわち念仏、の「助業」

でなくてはならず、往生浄土を思わないで、ただ身の栄達・権勢・富裕のために行う行為は三悪道（地獄・餓鬼・畜生）に落ちる悪業であった。これについて法然は次のように言っている。

又いはく、現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくば、なになりともよろづをいとひすてゝ、これをとどむべし。（中略）衣食住の三は、念仏の助業也。これすなはち自身安穩にして念仏往生をとげんがためには、何事もみな念仏の助業也。（中略）もし念仏の助業とおもはずして身を貪求するは、三悪道の業とはなる。極楽往生の念仏申さんがために、自身を貪求するは、往生の助業となるべきなり。（『真宗聖教全書・四』、pp. 683-684）

すなわち、身の栄達・繁栄だけを目指すような生活をすれば地獄・餓鬼道・畜生道に落ちるものになるが、念仏を称えやすくするために衣食住を改善しようとするのは念仏の助業となる、ということである。前者の場合には貪欲・瞋恚・愚痴の三毒が起こるが、後者の場合には他への思いやりも働き、ともに栄えようという態度が起こるからである。心に念仏を持って社会生活を送ることが、平和を構築する原点であると言っているのである。

法然の弟子・親鸞（1173-1262）は、法然の後をついで、阿弥陀如来の本願を信じ念仏すること一つを中心に生活することを勧めた。そしてもともと地獄落ちの自分であることを思い起こせば、たとえ念仏を地獄落ちの業だと非難するものがあったとしても、怒りも起こらないことを述懐している（『歎異抄』第2章）。すなわち争いは自我と自我とのぶつかり合いであるから、自分が「罪悪深重、煩惱熾盛」だと分かれば、争いの基になる自我がその働きを止めるわけである。

しかし親鸞にとって最大の悪は、仏法を誹謗・弾圧する行為であった。1207年の朝廷による念仏弾圧（承元の法難）について、親鸞はその主著『教行証文類』のなかで次のように言っている。

主上臣下、法に背き義に違し、忿りを成し怨みを結ぶ。これによりて、真宗興隆の大祖源空法師ならびに門徒数輩、罪科を考へず、猥りがはしく死罪に坐す。あるいは僧儀を改めて姓名を賜うて遠流に処す。予はその一つなり。しかればすでに僧にあらず俗にあらず。このゆゑに禿の字をもつて姓とす。

（『浄土真宗聖典』註釈版、p. 471-472）

ここで大切なことは、法然も親鸞も朝廷の誤った政策に反旗を翻したり逃亡したりせず、従容と流刑先におもむき、そこからより意味のある人生を再構築したことである。「僧にあらず俗にあらず」という言葉によって親鸞は、自分を抑圧した相手のそのままを認めながらも、その災難を跳躍台としてさらに大きく生きて行った。こういうところにも仏法は、個人間においても国際問題においても、非暴力によって他と共存共栄を成し遂げる道を示してくれている。

親鸞にとって念仏とは、かぎりなく善に近づく道であった。門徒への消息（手紙）の中の一つで親鸞は次のように述べている。

としごろ念仏して往生ねがふしるしには、もとあしかりしわがこころをもおもひかへして、とも同朋にもねんごろにこころのおはしましあはばこそ、世をいとふしるしにても候はめとこそおぼえ候へ。よくよく御こころへ候ふべし。

（「親鸞聖人御消息」第3通、『浄土真宗聖典』註釈版、p. 742）

この意味は、「長年念仏して、往生を願ってきたしるしとして、もともと悪かった自分の心を思い返して、友や同じ念仏者にも優しい心が起こってくるはずである。それこそが『世をいとふしるし』である。すなわち、世俗の価値を究極的なものと思わず、世俗への誘惑も退けて、縁あるものと共に如来の真実の世界に生まれることを願っているしるしである」ということである。親鸞は非暴力による平和の達成をこのように表現したのである。

## 7. 結び

上に釈尊、アショーカ王、法然、親鸞の言葉から「戦争と平和」に関連するものを拾い集めてきた。これらの人々に共通することは「無我」の実践である。自我を見据えてそれを乗り越えたものが無我を体得することになるが、無我の実践者が争いを起こすことはない。争いが自我と自我の衝突である以上、その自我を問題にして始めて争いが収まることになる。

国家間の争いの場合もこの点では変わらない。国家という集団の自我を具体化するものは政府であり、独裁政権の指導者は個人の自我をもって政府・国家の自我としている場合が多い。しかし民主主義政体の場合でも、政府の指導者たちはマスコミ操作によって自分の自我を国家の自我として認めさせようとする。これは最近のアメリカ政府の政策に顕著

になっている。

仏教で最も重いとみなされる罪は「誹謗正法」と並んで「五逆十悪」であるが、その中でも「殺生」は十悪の最初にあげられている。仏教では命を奪う行為が最大の悪であり、命を助け育むことが最大の善である。従って仏教の立場から言えば、大量破壊活動である戦争は、どのような口実があっても許されないことである。そして個人個人が命の尊厳に目覚め、自らは殺生を行わず、他人にも殺生を行わせないよう努力することが、仏教者の生き方なのである。

最後に、2003年10月18日に開かれた宗教倫理学会で、筆者が小論のもとになった論文を口頭発表したところ、「戦争は政治の問題であり、この発表は個人の信教を扱っているにすぎない」という趣旨の批判をいただいた。しかし個人の信教と、その人の倫理観や政治観に乖離があって良いものであろうか。

そもそも民主主義の原理は、自由な思考をする個人の総意を政治に反映することである。キリスト教や仏教などの世界宗教の第一義は、基本的に個人に働きかけ、個人の尊厳を確立し、個人を苦悩から解放することにある。しかしこれは単に心の持ち方の変化ではなく、その人の生活態度や対人関係・対社会関係にまで影響を及ぼす全人的変革である。それを考えないのなら宗教そのものの存在意義もないであろう。宗教人として戦争防止と平和の増進のために少しでも貢献しようとするれば、自分の信教に基づいた平和観を先ず確立し、それを他人に伝えることから始めなければならない。宗教人であるとともに政治の担い手でもある私たち一人一人がそれぞれの宗教の教えに謙虚に立ち戻って、「戦争と平和」を自分の問題として深く考え、話し合い、行動することが平和への道だと考える。

## 参考文献

A. L. Basham, *The Wonder That Was India*. New York: Grove Press, 1959.

N. A. Nikam and Richard McKeon, *The Edicts of Asoka*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966

S. Radhakrishnan, *The Dhammapada*. Oxford University Press, 1977.

大橋俊雄、『法然入門』春秋社、1989.

中村 元『釈尊伝 ゴータマ・ブッダ』法蔵館、1996.

『浄土真宗聖典』（註釈版）本願寺出版社.

『真宗聖教全書 一』

『真宗聖教全書 四』

**キーワード：**戦争と平和、釈尊、アショーカ王、親鸞、積極的平和

**Keywords:** War and Peace, Shakyamuni Buddha, King Ashoka, Shinran, Positive Peace



# 「積極的優生学」と自由の権利

## 遺伝子介入とロールズおよびドウォーキンの自由主義理論

藤 森 寛

(同志社大学文学部・非常勤講師)

### (和文要旨)

着床前遺伝子診断は、今日まで「自由の権利の平等な基盤」とみなされてきた「人間の自然」に介入する可能性をもつ。本稿は、「着床前診断」と「出生前診断」という二つの医療とその技術的可能性を、自由主義の観点から批判的に考察し、以下のように結論する。すなわち、人間の生命と善き生の理想の多元的理解を等しく尊重する自由主義は、一方で、妊娠中絶とこれに関連する技術の利用を個人の判断に委ね、容認する。他方、自由主義は、自由の権利の保障の観点から、遺伝子技術による人間の自然的・生物学的基盤への直接的介入に反対する。それは、両親を含む他人の意図に基づく遺伝子への技術的介入が、生まれてくる子どもの自由と自律を制限するからである。

だが、この結論を導出するために、自由の権利の平等な基盤をいかに確保できるかにつき検討する必要がある。「遺伝的宝くじ」という言い回しから明らかなように、今日、人間の自然を自由の権利の平等な基盤とみなすことはできない。そこで、自由の権利の基盤を自然権の想定に訴えることなく見出す試みの一つとして、J. ロールズの「政治的構成主義」の方法を検討する。この方法は、我々が現代社会における正義の意味について理性的に考えることで、自由な「市民」を実践理性の観念として再構成すると説明する。つまり、この方法は、自然権の想定に訴えることなく自由の権利を基礎づける。本稿は、自由の権利を自然権と解釈する R. ドウォーキンとの比較で、ロールズの自由主義理論とその正当化の方法が、人間の自然的・生物学的基盤を再び規範的に不可侵なものとする「再道徳化」の可能性をもち、遺伝子技術による介入に抗して、自由の権利を基礎づけ、保障することを明らかにする。

### (SUMMARY)

Preimplantation Genetic Diagnosis (PGD) implies the possibility of genetic intervention into the nature of man, which, until now, has been regarded as the unconditional basis of

equal liberty. This paper critically examines the medical possibilities of PGD and Prenatal Diagnosis under the perspective of liberalism and comes to a twofold conclusion. Liberalism respecting pluralistic concepts of life and life design, on the one hand, has to respect individual decisions on abortion and the application of related medical technologies. Liberalism, on the other hand, in order to protect the equal liberty of man, has to oppose any direct genetic intervention into the natural or biological foundations of man. The reason is that any genetic intervention according to parental or other plans severely restricts autonomy and liberty of the child to be born.

A major problem is the foundation of equal liberty. As the frequently used term “genetic lottery” suggests, nature can be no longer regarded as the basis of human liberty. As one attempt to find a foundation of equal liberty without resorting to natural rights this paper examines John Rawls’ method of “political constructivism”. Following Rawls, we construct a concept of “political person” attended the right of liberty as an idea of practical reason by thinking reasonable what justice means in liberal society. Hence the right of liberty is justified without presupposing natural rights. Comparing with the method of Ronald Dworkin and his attempt to interpret equal freedom as a natural right, this paper shows that Rawls’ method offers the possibility of what I call a “re-moralization” of man’s natural or biological foundations without presupposing natural rights or a concept of human nature, and provides the liberal norms necessary to protect the liberty of man against the intervention by genetic technology.

## 序

遺伝子研究と生殖医療の結合によって可能となった「着床前遺伝子診断」(preimplantation genetic diagnosis)は、人間の生命を条件付きで創造し、生存と発達の権利を診断結果に応じて与えることを意味する。すなわち、この技術は、今日まで「自由の権利の基盤」とみなされてきた「自然(nature)」、つまり人間の自然的・生物学的基盤に介入し、自由主義が保障する自由の権利とその基盤を侵害する恐れをもつ。そこで、この技術がもたらすものを、自由の権利の保障とその基礎づけの観点から考察しなくてはならない。

「着床前診断」は、遺伝性疾患の伝達の回避を望む両親に提供される。この診断においては、疾患遺伝子をもつ胚を母体に戻さない限り、「出生前診断」(prenatal diagnosis)後に決定されるはずの妊娠中絶が回避される。日本においては、1998年6月に日本産科婦人科学会が着床前診断を「重篤な遺伝性疾患に限り」容認する決定を下し<sup>1</sup>、同年12月には、鹿児島大学医学部倫理委員会が筋ジストロフィー症に関する着床前診断の実施を承認している。つまり、着床前診断は、「予防医学」の観点から、「重篤な遺伝性疾患」に限定し、これらを回避するための診断を基本に容認されている<sup>2</sup>。

だが、遺伝子技術の進展と共に、同じ予防医学の観点から、遺伝性疾患の予防を目的とした遺伝子への技術的介入に着床前技術を利用することが予想される(ESG: 37f.)。アメリカの自由主義者、ドウォーキン(Ronald Dworkin)が「青写真に過ぎないと断りつつ推測するに、我々は、「選択された遺伝的特徴をもつべく、現存の人間を胎児段階あるいはそれ以降において作り変える可能性」、つまり「神を演じる」可能性を手に入れつつある(PG: 437f; 442ff.)。

本稿は、遺伝子への技術的介入の可能性に抗して、人間の自然的・生物学的基盤を自由の権利の基盤として保護する必要があると主張する。そこで、本稿は、自由主義が「積極的優生学」を帰結するとの誤解を解き、人間の自然的・生物学的基盤を自由の権利の平等な基盤として改めて承認する必要性を説明した上で、積極的優生学に抗した自由の権利の基礎づけの可能性を明らかにする。

かくして、自由の権利の基礎づけが考察の中心になるが、第一節では、自由主義社会において人間の生命をいかに理解できるかにつき検討する。この考察は、妊娠中絶に関するドウォーキンの議論を取り上げることで、二つの「診断」に対する自由主義の立場からの回答を提示し、遺伝子技術が自由主義社会に提起する問題を明らかにする。これが自由の権利の保障とその基盤確保の問題である。この問題につきドウォーキンによる自由の権利の基礎づけを検討するのが第二節である。ドウォーキンは、人間の自然的・生物学的基盤を平等な権利の基盤と前提した上で、自由の権利を基礎づける。だが、遺伝子への技術的介入が現実的なものとなった時代に、自然を根拠に自由の権利を基礎づけることはできない。「遺伝的宝くじ」(genetic lottery)という言い回しから明らかのように、自然を平等な権利の基盤とみなす「自然権」(natural rights)の想定は、もはや説得力をもたない。そこで、自由の権利を、自然を根拠とせず基礎づけることが必要になる。この基礎づけの可能性をロールズ(John Rawls)の自由主義理論に探るのが第三節である。ロールズの理論は、

政治哲学の議論として、ここで取り上げる生命と医療の倫理の問題をその射程におくものではない。それにもかかわらず、自然権を想定せずに自由の権利を基礎づける点で、積極的優生学に抗し得る自由の権利の基礎づけを可能にする。すなわち、ロールズの自由主義理論は、自然権を想定せずに自由の権利を基礎づけた上で、基礎づけられたこの権利の保障の観点から、人間の自然的・生物学的基盤を規範的に不可侵なものとする「再道徳化」の可能性をもつ。この再道徳化の手続きを明らかにし、積極的優生学に抗した自由の権利の基礎づけの可能性を指摘するのが本稿の課題である。

## 第1節 ドウオーキンの自由主義理論における出生前診断と着床前診断

自由主義は、人間の生命の諸理解に中立的立場をとる。反対派は、アメリカの中絶論争において、胎児を自己利益とそれにとまなう権利をもつ「憲法上の人格」とする「政治的」見解を掲げた。だが、ドウオーキンはこの見解を退ける。ドウオーキンによれば、反対派も擁護派も、胎児を含む人間の生命が憲法上の人格規定を超えた「価値」を有するとみなしている。この理解は、生命が内在的価値を有し、いかなる存在論的規定によっても定義されない「神聖さ」をもつとみなすものである。神や自然の営為と人間の営為に対する敬意が、神聖さの基盤である。ここから人間の生命は、それがどのような形態であれ、すべての存在論的規定から独立に敬意と保護を受けるに値するとみなされる(LD: 84)。

そして、反対派と擁護派の対立は、生命の不可侵性に対する神や自然の貢献と人間の貢献との相対的重要性に関する見解の相違と説明される(LD: 89ff.)。「出生前診断」によって胎児の生命が極めて短いものと予想されたとしよう。反対派は、中絶という選択が、胎児の極めて短い人生よりも、生命の尊厳に対する一層深刻な「挫折」をもたらすと考える。出産という選択は、いかに短い人生であっても、神や自然の営為の一部を回復することになるからである。逆に擁護派は、出産という選択を一層悪い生命の挫折とみなす。この選択は、神や自然の営為だけでなく、関係者と子ども自身によってなされる営為も破壊することになるからである。つまり、いずれの判断も、生命の神聖さの原理をそれぞれの流儀で尊重するものである。同じく、医療や生命科学の営みが生命の価値を高める努力とみなされることは言うまでもない(PG: 452)。

ところで、ドウオーキンによれば、中絶は、合衆国憲法によって保障された思想と良心の自由のもと、個人の判断に委ねられる(LD: 26, Chapter 4, 6)。それゆえ、二つの「診断」における遺伝性疾患をもつ子どもの誕生の予防、つまり「消極的優生学」も、思想と良心

の自由のもとで個人が判断する(PG: 430ff.)<sup>3</sup>。ドウォーキンに従えば、生命の価値に関する議論は、宗教的性質をもち、自らの生命の価値と善き生の理想を決定する「倫理的価値」の多様な解釈をあらわす(LD: 154f.)。思想と良心の自由が、妊娠中絶だけでなく、尊厳死の場合にも適用される理由がこれである<sup>4</sup>。自由主義は、倫理的価値の多元性を認め、多数派の価値が少数派に強制されるのを認めない(LD: 154ff.)。中絶と尊厳死に関するドウォーキンの議論は、「権利」が「価値」に優先する自由主義の議論である。

かくして明らかなのは、自由主義が個人の判断に委ねることで妊娠中絶を認め、この容認のもと、二つの「診断」に基づく中絶、つまり「消極的優生学」を否定しないことである。だが、自由主義理論を、人間の生命の尊厳を一切認めない冷徹な理論と誤解してはならない。妊娠中絶と消極的優生学を個人の判断のもとで容認することは、人間の生命の尊厳を認めないことを意味しない。ドウォーキンのように人間の生命を「神聖さの価値」に根拠づけられないにしても、自由主義は、善き生の理想を決定する「倫理的価値」の多様な理解を権利として保障する。これは、自由主義が人間の生命とその生を尊重するからに他ならない。

だが、遺伝性疾患の予防を目的とした遺伝子への技術的介入、つまり「積極的優生学」に関して言えば、自由主義は、さまざまな見解をとる。ドイツの社会哲学者、ハーバーマス(Jürgen Habermas)は、積極的優生学の容認が自由主義の理念に反すると論じる(ESG: 86ff.)。他方、ドウォーキンは、積極的優生学を容認し、次のように問い掛ける。「ペニシリンを発明することと、ペニシリンによって治療可能な病気よりもはるかに恐ろしい病気を治療するために遺伝子操作されたクローン遺伝子を用いることの間には、一体どんな違いがあるのか。自分の子供に対して、減量や体力増強の目的で激しい運動をさせることと、同じ目的で胎児のうちに遺伝子操作をすることには、一体どんな違いがあるのか」(PG: 443)。ドウォーキンによれば、ペニシリンの発明と操作された遺伝子の使用、体力増強のために子どもに激しい運動を強いることと同じ目的で胎児の遺伝子を操作することの間には、いかなる違いもない。むしろ、「神を演じることが、一所懸命に人類という種を改善する努力を意味し、これまで長い年月にわたって神が意図的に、あるいは自然が盲目的に進化させてきたものを我々の意図的なデザインの中でさらに改善する決意を意味するなら、倫理的個人主義の第一原理はこうした努力を命じる」(PG: 452)。倫理的個人主義の第一原理は、「一度生を授けられた人間の生命は、失敗するよりも成功すべきであり、そうした生の可能性は無駄にされるよりも実現されるべきである」(PG: 448)と命じる。つまり、倫理

的個人主義の原理は、「神聖さの価値」に基づく。かくして、ドウオーキンの自由主義理論においては、遺伝子への技術的介入が容認されるだけでなく、推進されるべきとされる。もちろん、ドウオーキンは、遺伝子技術の利用に伴って生じる諸問題を考察し、その使用に一定の制約を課す。しかし、この技術の利用を拒む原理的理由は、いかなるものであれないとされる(PG: 436f; 440) <sup>5</sup>。

だが、善き生の理想の追求を自由の権利として保障する自由主義は、積極的優生学を容認しない。遺伝子への技術的介入は、この権利が前提する自由と必然性の境界線を変更し(PG: 443f.)、自らの責任において行為する「法的人格」の自己理解に影響するからである。自己の自然的・生物学的基盤が他人の意図に基づいて設計されているという事実は、個人が自らの生活を自律的営みとして理解する際の固い地盤を掘り崩す(ESG: 93f; PG: 445f.)。それゆえ、自律的に生を営む権利を保障する限り、自由主義は、積極的優生学に反対する。次節では、自由の権利の基礎づけを考察の対象とし、ドウオーキンの自由主義理論が積極的優生学に反対できない理由につき考察する。

## 第2節 ドウオーキンの自由主義理論と構成の方法

ドウオーキンによれば、「自然権」は、「平等な配慮と尊重の権利」である(JR: 176f; 182f.)。その際、この権利は、「実定法」において自由と社会的資源の割り当ての権利として具体的に解釈されているにもかかわらず、人間が「人間」(human being)として所有する権利である(JR: 182f; LM: 190f.)。自然権と実定法の相互関係において、自由と社会的資源の権利を基礎づけるのがドウオーキンの「構成主義」である。

ドウオーキンは、ロールズの反省的均衡の方法と原初状態の観念を援用して、構成の方法を説明する。ロールズの正義の原理は、善き生の理想を追求する自由を権利として保障する第一原理と、経済的・社会的格差の是正を求める権利を保障する第二原理からなる。反省的均衡の方法と原初状態の観念がこの二つの原理の基礎づけに用いられる。

「反省的均衡」(reflective equilibrium)は、我々が抱いている道徳的直観(確信)と道徳原理(正義の原理)の均衡状態である。そこで、直観を原理のもとに統一し、正当化している構築物全体が道徳理論ということになる。つまり、反省的均衡は、理論内で直観と原理が整合的に統一されている状態である。それゆえ、正義の原理を基礎づけるために、我々は直観から出発し、それを原理において統一する。だが、ドウオーキンが強調しているように、原理や直観は、我々の道徳能力に訴えるものでなくてはならない(JR: 157f;

168ff; 176f; TJ: 40ff.)。そこで、この道徳理論は、「人間本性」(human nature)に関する理解を前提し(JR: 176f; TJ: 221ff.)、この理解の提示する原理の正当化の条件が「原初状態」(original position)と解釈される。

かくして、原理の正当化のために、正当化の条件、原理、そして直観の均衡状態が探し求められる。原理が正当化の条件に適合しかつ直観を説明するのが均衡状態であるのに対して、正当化の条件も直観も説明しない場合がある。原理が均衡の解であることから、この場合には正当化の条件が訂正される。問題となるのは、原理が正当化の条件に適合するが直観を説明しない場合と、正当化の条件に適合しないが直観を説明する場合である。この二つの場合には均衡の理解が問題となるからである。

そこで、均衡の理解に関する二つのモデルがドウオーキンによって導入される(JR: 159ff.)<sup>6</sup>。「自然モデル」(natural model)は、我々の直観が独立した道徳的な客観的実在を反映しているとみなす。この場合、原理も客観的実在の反映であり、原理が我々によって「発見」されると考える。そこで、均衡に至るために、正当化の条件が修正される。これに対して、「構成モデル」(constructive model)は、直観や原理が客観的実在の記述ではなく、直観や原理に関して通常の意味での真偽を争えないと考える。このモデルでは、原理が我々によって構成され、正当化の条件と一致しない場合には、直観が正当化の条件にあわせて修正される。

ドウオーキンによれば、ロールズの均衡の方法は、構成モデルに従って解釈されるべきである。構成モデルが倫理的価値の多元的理解を制約するのに適しているからである。すなわち、原理の正当化の条件を明確にしている点で、構成モデルは、ロールズが正義の必要条件として「公共性」を掲げた点と一致するというわけである(JR: 163, TJ: 115)。ここからドウオーキンは、ロールズの理論が「権利に基礎をおく理論」(JR: 176)であり、正当化の条件のもとで、「平等な配慮と尊重の権利」である自然権を想定すると解釈する。実際、この解釈は、ロールズが自らの理論を社会契約論の伝統に属するとした説明とも一致する(TJ: 10)。

かくして、自由と社会的資源の権利が均衡化の手続きによって正当化される。そして、この手続きにおいては、人間の自然的・生物学的基盤が、原理の正当化の条件とみなされている。しかし、ドウオーキンのように、人間の自然を権利の平等な基盤として無条件に前提できない。「遺伝的宝くじ」という言い回しによって我々の自然的・生物学的基盤が偶然の所産に過ぎないことが明らかとなった時代に、自然権の想定は、説得力をもたない。も

ちろん、かつてのように、この基盤を自らの責任の範囲を超える究極的地平とみなし、権利の平等な基盤とすることで、この基盤の保護を訴えることができる。だが、その場合には、科学が道徳的に中立化し、技術的操作の対象としたものを、自由の権利の保障の観点から再び規範的に不可侵なものとする「再道徳化」の手続きが必要になる(ESG: 46ff.)。我々が自律的生活を営み、相互に自律的に行為する法的権利の主体と自らを理解するのであれば、この権利の保障の観点から、人間の自然的・生物学的基盤を改めて規範的に不可侵なものとする必要があるのである。この再道徳化の試みをロールズの構成主義に探るのが次節の課題である。

### 第3節 ロールズの自由主義理論と構成の方法

ロールズの構成主義は、「カント的構成主義」論文で詳説される。ここでロールズは、『正義論』で言及されただけの正義の理論の「カント的解釈」(TJ: 221ff.)を展開する。『正義論』では、原初状態が原理の正当化の手続きとしてカントの定言命法に類比的に論じられ、正義の理論の「義務に基礎をおく理論」(TJ: 24ff; 222f; JR; 172)としての解釈の可能性が示されていた<sup>7</sup>。その際、この解釈がカント的な人間本性の理解を前提しているとサンデル(Michael J. Sandel)に批判されたことは、よく知られている(LLJ: Introduction, PRUS: 85ff.)<sup>8</sup>。だが、「カント的構成主義」論文では、背景理論としての人間本性の理解が放棄され、倫理的価値の多元性から成る社会とこの社会のもと、一般的正当化が可能な原理に従う「市民」が、理論構築に必要な「モデル概念」(model-conception)として提示される(KC: 307f.)。その上で、均衡化の手続きがカント的な構成の手続きと規定され、次のように説明される。「カント的構成主義は、すべての人が受け入れ得るよう適切に構成された社会的観点という見地から道徳的客観性が理解されねばならないと主張する。正義の原理を構成する手続きを離れたところには、いかなる道徳的事実もない」(KC: 307)。つまり、ドゥオーキンの「構成モデル」のように、一定の手続きが正義の原理を構成する。ここで、我々は、道徳的観点に立つことで、自己の倫理的価値に一定の手続きを優先させ、この手続きのもと、正義の原理を正当化する。すなわち、我々は、倫理的価値を追求する合理的関心に、客観的原理のもとで倫理的価値を追求する理性的関心を優先させ、正義の原理を「自律的」に正当化する。つまり、原初状態は、カントの定言命法に類比的な手続きに過ぎない。

ロールズは、続く論文、「公正としての正義—形而上学的ではなく、政治的な構想として—」の中で、人格と社会の概念が理論の背景にある自由主義社会とそこにおける市民の理解



であることを強調する(JF: 389f; 395f.)。さらに、後の『政治的リベラリズム』では、理論の主題が社会的正義であることから、「カント的構成主義」(Kantian constructivism)の方法が、「政治的構成主義」(political constructivism)と呼び改められ、次のように説明される。「我々が推測するに、この〔構成の〕手続きは、実践理性の主要な要請をすべて具体化し、それ自体実践理性の観念である社会と人格の概念とこの二つの観念との統一的関係にある実践理性の原理から、どのようにして正義の原理が導出されるかを示そうとする」(PL: 90)<sup>9</sup>。すなわち、構成の方法は、理性的かつ合理的に考え判断することが意味するものを反省することで、一般的原理が一般的に正当化されなくてはならないとする実践理性の原理を再構成し、これらの思惟と判断が主題と共に前提しているものを反省することで、実践理性の観念を再構成する。

かくして、実践理性の原理と観念によってあらわされるのは、一般的正当化が可能な原理によって「善く秩序づけられた社会」の中で、「市民」がこの原理に従って自己の善を追求するという「正義の政治的構想(political conception of justice)」である。ロールズによれば、この構想は、倫理的観点による受け入れから「独立」に正当化される(PL: 39f; 133)。倫理的価値とこれに基づく善き生の理想の追求を要求する限り、倫理的価値を信奉する者は、実践理性の観念と原理から構成されたこの構想を「理性的に拒否できない」からである。すなわち、正義の政治的構想は、倫理的価値を信奉する者が理性的である限り、倫理的観点による受け入れから独立に正当化される。つまり、この構想は「道徳的」に受け入れられる<sup>10</sup>。そこで、我々は、この構想における市民として、実践理性の原理と観念を「相互的・一般的正当化」の条件とし、正義の原理を正当化する。それゆえ、ロールズの構成主義は、実践理性の原理と観念を反省的に再構成する段階、実践理性の原理と観念を原初状態の手続きへと具体化する段階、この手続きを用いて正義の原理を構成する三段階からなる。つまり、ドゥオーキンの意味で構成的なのは、正義の原理を正当化する第三段階だけである(KG: 285f.)。

そこで、ドゥオーキンの方法と比較すれば、ロールズの構成主義は、自由主義社会のコンテキストから、「法的人格」を相互的・一般的正当化の条件として再構成する。ドゥオーキンは、正義の理論が「権利に基礎をおく理論」であり、原理の正当化の条件を自然権として前提すると解釈した。だが、ロールズの構成主義は、自由な市民を、実践理性の観念として再構成する。それゆえ、ロールズの構成主義は、人間の生命の価値や自然権の想定を必要としない。

かくして、科学が技術的操作の対象としたものを、自由の権利の保障の観点から規範的に再評価する可能性が得られる。すなわち、我々が道徳的観点に立ち、自律的生活を営む市民と自らを理解する限り、相互に自律的に行為する「法的人格」の基盤として、人間の自然的・生物学的基盤が改めて承認される。自らの倫理的価値とそれに基づく善き生の理想の尊重を要求する限り、我々は、人間の自然的・生物学的基盤を自由の権利の平等な基盤と理解し、改めて規範的に不可侵なものとするのである。その際、人間の生命の価値と人間本性に関するいかなる理解も想定しない点で、ロールズの自由主義理論が積極的優生学に門戸を開くように思われるかもしれない。しかし、これは誤解である。ロールズの理論の優れた点は、それが人間の生命の価値とその本性に関する理解を前提しない点にある。つまり、積極的優生学の可能性に反論するには、人間の生命とその本性の規定は、それがいかなるものであれ行われるべきでない。こうした規定は、その規定に基づく積極的優生学を帰結するからである。かくして、ロールズの理論は、自由の権利を保障する正義の「政治的」理論であるにもかかわらず、積極的優生学に抗し得る自由主義理論と解釈される。ロールズの正義の政治的理論は、人間の自然的・生物学的基盤を自由の権利の平等な基盤と理解し、改めて規範的に不可侵なものとする可能性をもつ。倫理的価値とそれに基づく善き生の理想が自由の権利のもとで尊重されることを望む限り、我々は、積極的優生学に反対し、人間の自然的・生物学的基盤の保護を訴えることができる。

## 結

本稿は、出生前診断と着床前診断の二つの診断技術とその技術的可能性を、自由の権利の基礎づけとその保障の観点から批判的に考察してきた。最後に、これまでの議論をまとめ、本稿の考察を終える。

自由主義は、思想と良心の自由のもとで、妊娠中絶を個人の判断に委ね、容認する。これは、自由主義が人間の生命と善き生の理解の多元性を認め、各々の理解を等しく尊重することの帰結である。それゆえ、自由主義は、二つの「診断」結果に基づく妊娠中絶も個人の判断に委ねる。つまり、自由主義は、消極的優生学を許容する。しかし、自由で独立した生を営む権利を保障する限り、自由主義は、遺伝子への技術的介入、つまり積極的優生学を認めない。

だが、自由の権利を基礎づけ、保障するために、自由主義理論は、人間の自然的・生物学的基盤を無条件に前提できない。遺伝子への技術的介入に抗するために必要なのは、遺

伝子技術によって道徳的に中立化された人間の自然的・生物学的基盤を再び規範的に不可侵なものとする再道徳化の手続きである。

本稿は、ロールズの自由主義理論とその正当化の方法を、二つの「診断」技術とその技術的可能性の問題に適用し、ドゥオーキンの方法と比較することで、この再道徳化の可能性を明らかにした。すなわち、本稿は、ロールズの構成主義が自然権を想定をせずに自由の権利を基礎づける点で、この権利の保障の観点から人間の自然的・生物学的基盤を再び規範的に不可侵なものとする再道徳化の可能性をもつことを指摘した。

本稿の中心的論点をまとめれば、以下ようになる。ドゥオーキンの方法が自由の権利の正当化の条件として自然権を想定するのに対して、ロールズの構成主義は、自由主義社会のコンテクストから正当化の条件を実践理性の観念として再構成し、この条件のもとで、「法的人格」とこの人格の自由の権利を理解する。つまり、ロールズの構成主義は、自然権の想定に訴えずに自由の権利を再構成する。もちろん、この構成主義は、自然権を想定しない点で、二つの「診断」技術と同様に人間の自然的・生物学的基盤を道徳的に中立化している。だが、この中立化は、人間の自然的・生物学的基盤をないがしろにするものではない。ロールズの構成主義と自由主義理論は、人間の生命の価値とその本性のあらゆる規定を排除することで、この規定から帰結する積極的優生学の可能性を一掃する。それゆえ、自らの責任において自律的に生を営む法的人格と自らを理解する限り、我々は、自らの自然的・生物学的基盤を、自由の権利の平等な基盤として保護し、積極的優生学に反論できる。この可能性をもたらすのが、ここで解釈されたロールズの構成の方法と自由主義理論である。

---

<sup>1</sup> 日本産科婦人科学会、「『ヒトの体外受精・胚移植の臨床応用の範囲』ならびに『着床前診断』に関する見解」、1999年7月5日改定、資料集 生命倫理と法編集委員会編、『資料集 生命と法』、太陽出版、2003年所収、168-72頁。

なお、本稿では、主要文献に関する引用註・参照註を本文中に略号と頁数によって示す。略号に関しては以下を参照のこと。

JR: Dworkin, R., Justice and Rights, in: *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., 1977, pp. 150-83.

LM: Dworkin, R., Liberalism, in: *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass., 1985, pp. 181-204.

LD: Dworkin, R., *Life's Dominion*. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom, New York: Vintage Books, 1994.

PG: Dworkin, R., Playing God: Genes, Clones, and Luck, in: *Sovereign Virtue*. The Theory and Practice of

---

Equality, Cambridge, Mass., 2000, pp. 427-52.

KG: Forst, R., *Kontexte der Gerechtigkeit*. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt/M 1996.

ESG: Habermas, J., Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung, in: ders., *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt/M 2002, S. 34-125.

TJ: Rawls, J., *A Theory of Justice*, rev. ed., Cambridge, Mass., 1999.

KC: Rawls, J., Kantian Constructivism in Moral Theory, in: Freeman, S., ed., *Collected Papers*, Cambridge, Mass., 1999, pp. 303-58.

JF: Rawls, J., Justice as Fairness: Political not Metaphysical, in: Freeman, S., ed., *Collected Papers*, Cambridge, Mass., 1999, pp. 388-414.

PL: Rawls, J., *Political Liberalism*, New York, 1993.

LLJ: Sandel, M. J., *Liberalism and the Limits of Justice*, sec. ed., Cambridge, 1998.

PRUS: Sandel, M. J., The Procedural Republic and the Unencumbered Self, in: *Political Theory*, 12 (1984), pp.81-96.

<sup>2</sup> 神戸市灘区の大谷産婦人科医院（大谷徹朗院長）が三件の着床前診断を日本産科婦人科学会への申請なしに無断で実施していたことが、2004年2月、明らかとなった。一つは、高齢出産に伴う染色体異常の不安によるものであり、残りの二つは、男女の棲み分けを目的とするものであった。この件が明らかとなった後、日本産科婦人科学会は、大谷院長を除名処分とした。また、2004年4月には、「日本脳性まひ者協会全国青い芝の会総連合会兵庫支部」などの二団体が、大谷院長に対して「受精卵診断は障害者差別を助長する」と抗議している。この件が判明する以前は、鹿児島大学が筋ジストロフィー症を対象に、北九州市の病院が習慣性流産の防止を目的に、それぞれ同学会に着床前診断の実施を申請している。しかし、いずれも承認されなかった。その後、名古屋市立大と慶応大が筋ジストロフィー症を対象に同学会に着床前診断の実施を申請した。日本産科婦人科学会の小委員会は、2004年6月に、慶応大学の申請のみ承認した。日本産科婦人科学会は、慶応大学が申請したデュシェンヌ型筋ジストロフィー症を「重篤な遺伝性疾患」と判断したが、名古屋市立大学が申請した筋緊張性ジストロフィー症は、「重篤な遺伝性疾患」に当たらないと判断されたからである。

<sup>3</sup> 「出生前診断」における中絶の容認を障害者差別とする批判がある。日本においては、脳性麻痺者の団体「青い芝の会」が、1970年5月の神奈川県での障害児殺害事件に際して起こった減刑請願運動や1969年から1972年にかけての「優生保護法」改正の動きに対して一連の批判を行っている。この批判は、「診断」において重篤な遺伝性疾患をもつ子どもの誕生を予防することがこの子どもへの差別であると告発する。すなわち、この批判は、障害自体の肯定を要求し、その結果、障害除去のための中絶に限らず、治療を含めた一切の手段を認めない。しかし、障害の原因の除去を一切拒否するこの議論は、維持できない。障害をもたらすだけで生命を喪失しないのであればその原因の除去を一切認めないとする議論は、中絶反対派の議論と同じく問題の所在を誤解している。神聖さの思想に従えば、胎児の生命はそれがどのような形状や形態のものであれすべて敬意と保護を受けるに値するとみなされる。そして「診断」における中絶という選択は、生命の価値を尊重する一つの流儀である。それゆえ、この批判が告発するのは、負担となる障害者の拒否とい

---

う両親あるいは「世間」の発想であると解釈される。つまり、この批判は、憲法上の平等な権利を有する障害者の生き難さを社会に向けて告発するものである。神奈川県的事件や「優生保護法」改正の動き、それと連動した「青い芝の会」の批判の詳細に関しては以下の文献を参照のこと。

立岩真也、「出生前診断・選択的中絶に対する批判は何を批判するか」、生命倫理研究会生殖技術研究チーム編、1991年度生殖技術研究チーム研究報告書「出生前診断を考える」、生命倫理研究会、1992年所収、95-112頁。

- 4 ドウオーキンは、妊娠中絶の問題を取り上げる際に、この問題を「胎児の生命」の尊厳の問題として扱うのではなく、「胎児の生命を含む人間の生命」の尊厳の問題として扱う。それは、尊厳死と妊娠中絶という「生命の両端」での出来事が倫理的価値理解をめぐる同種の問題と理解されるからである。
- 5 ドウオーキンは、遺伝子技術が社会的・経済的格差に基づいて利用可能にならないよう平等に配慮すべきであると論じ、遺伝子情報の公正な利用について一定の制限が必要であるとしている。
- 6 ドウオーキンの「自然モデル」と「構成モデル」に関しては以下の先行研究がある。本稿はこの研究を参考にしている。記して感謝の意を示したい。  
石前禎幸、「ドウオーキンの『構成モデル』とその方法論的特質—法的推論の研究（3）—」、明治大学大学院紀要、20巻1号、1983年所収、1-15頁。
- 7 正義の理論における「権利に基礎をおく理論」と「義務に基礎をおく理論」の区別に関しては、ドウオーキンの「正義と権利」の該当部分を参照のこと。
- 8 サンデルの批判に対するロールズの回答といわゆる自由主義と共同体主義の論争の行方に関しては、筆者の次の論文を参照されたい。本稿第三節前半の議論はこの論文をもとにしている。  
拙稿、「ロールズの正義の概念と理性」、関西哲学会年報『アルケー』、No. 11（通巻38号）、2003年所収、115-25頁。
- 9 [ ]内は筆者が補足している。
- 10 ここで倫理的観点に対する道徳的観点の優位を認識論的観念と理解してはならない。この優位は実践理性に基づくからである(PL: 62)。それゆえ、道徳的観念を採用することは、倫理的観点からの訴えの排除を意味しない。ここでは倫理的妥当性と道徳的妥当性が区別されているに過ぎない。なお、二つの妥当性を区別する理性的人格の概念については別の機会に改めて論じる。

キーワード： 着床前診断、出生前診断、優生学、自由の権利、J. ロールズ、

**Key words:** preimplantation genetic diagnosis, prenatal diagnosis, eugenics, equal liberty, John Rawls

# 修行における生と死の問題

## — 白隠禅師の場合 —

アンナ・ルツジェリ

(立命館大学・常勤講師)

### (和文要旨)

禅の修行において「生死」の問題は非常に重要である。小論では、禅宗で「大死」と呼ばれる自己の「転換点」を、徳川時代の日本臨済宗の代表的な禅者である白隠慧鶴(1685-1769)の言説を通して、その性質を明らかにするものである。禅の伝統に従う白隠の思想を通して、「大死」という自己の「死」が具体的にどのような転換であるのか、肉体的な死とどのように関係しているのか、この転換によってどのような結果が生じるのか、そしてこの自己の転換において身体がどのような役割を持つのか、という問題点について考察を試みた。

まず白隠の生涯を分類して、「大死」が白隠の生涯のどの時期に当たるのかを検討し、そして様々な白隠の説示を挙げながら、具体的にこの自覚的な転換を分析した。特に白隠は、多くの仏教教学の中から唯識論による八識と四智の転換(「てんじきとくち転識得智」)を重用していると思われる。それは白隠にとって簡便な方法論であったからと考えられる。

最後に白隠が様々な書物の中で何度も強調する、瞑想時の呼吸にとって重要な身体の部位である「気海丹田」または「臍下丹田」の働きについても検討を加えた。それは肉体の元気の源のようなものであるが、「正しい修行」によってこの「内丹」を作ることは、肉体の調節に留まらず、直接自己の自覚にも繋がっていると考えられる。これによって自己の自覚と共に「身体の自覚」の重要性が明らかになる。筆者は自己の自覚と「不二一如」であるこの身体の自覚は世界における新たな倫理を生み出すために、不可欠なエレメントであり、今後より注目されるべきものであると考える。そして白隠の思想の中心である「四弘誓願」の実践すなわち「菩提心」の働きは新たな倫理の特徴を明らかにすると思われる。

## (SUMMARY)

The problem of “life and death” is very important in Zen practice. In this paper, we analyze the turning point of the self, called in Zen the Great Death. We tried to make the essence of this problem clear, using the explanations of Hakuin Ekaku (1685-1768), a Zen Master of Rinzai Line of Zen who lived in the Tokugawa period.

According to Hakuin, the experience of the Great Death, or the death of self, is necessary to obtain liberation from what in Buddhism is considered the chain of the transient and delusive realms. With this purpose, Hakuin insists on the necessity of a “correct practice” under a “true teacher”, and he also uses the theory of the “Consciousness-only” to describe the change in consciousness accompanying the Great Death. This is represented by the shift of eight consciousnesses into the four wisdoms.

Finally, according to Hakuin’s explanations that emphasize the internal part of the human body called *kikai tanden*, we deduced that this corporal element is directly linked to the self and its awakening. In this sense, we understood that for creating new ethics, not only self awakening is necessary, but also “body awakening”.

## 1、はじめに

人は誰もが現在生きている。自らがいつか死に至るということは理解できる。それは、通常他者に生じる現象としてのみしか認識することが出来ないが、しかし、自らによっては死の体験が不可能であるが故に、却って死の恐怖は実際に自らが死に至るまで人を苛み続けるのである。そして、そのような不安や恐怖は自己の本質に対して無知であるために生じるのである。

一人は生死的な存在である。特に禅では人間存在を徹底して生死的な存在として捉える。唐代の禅者六祖慧能ぜんしゃろくそえのう（638-713）は次のように説く。

五祖ごにん（弘忍）はある日、諸々の弟子達を集めて次のように言った、「全員ここに集まれ。私はいつも君達にこう言っている、『世の人々にとって、生死のことこそが重要なのだ』

と。君達は一日中供養し、ただ功德を求めるばかりで、生死の苦惱（という肝心な問題）から出でようとはしない」<sup>1</sup>。

ここで五祖が表明する「生死事大」とは、禪者にとって「生死」の問題こそが究明すべき最大の課題なのだ、ということである。

仏教では人間の生涯を「生老病死」という四段階に分類するが、生死はその最初と最後の段階（生きることと死ぬこと）を表すのみではなく、梵語では samsara とされるような、有情（生き物）が三界六道に流転すること（生死輪廻）をも示す。それはすなわち有情が生と死を繰り返すことで迷妄の世界に流転し続けることであり、仏教者はこのような迷妄の世界である生死輪廻を超越し、涅槃を求めるのである。

一般に、この「生死」と「涅槃」は対立した概念として捉えられるが、しかしこれらは本来一如であり、互いに不可欠で相互的な関係である。

例えば日本の曹洞宗の開祖である道元希玄（<sup>どうげんきげん</sup>1200-1253）は、『正法眼蔵』の「生死」の章に「生死の中に仏あれば、生死なし、生死の中に仏なければ、生死にまどはず」（『道元禪師全集』2-p. 528）<sup>2</sup>と述べて生死と涅槃の関係が相互的なものであると説いている。仏教では、衆生を本来「仏」とであると定義するものの、しかし「仏」とは自覚した者の意味であり、無自覚な状態の衆生を「仏」とは呼ばない。仏教の修行はこの自覚されるべき「仏」の本質、つまり「仏性」を自覚するための実践的過程である。とりわけ禪は、精密な哲学的体系から離れ、端的に「仏性」を自覚することを目指し、実践を重視する。禪のテキストの中では「生死」は衆生の無自覚の状態を指し、これに反して「仏」は衆生の自覚の状態（涅槃）を意味する。それらは不二一如でありながら、一方で生死から涅槃へは「悟」という「転換点」を通過せねば到達しないという直線的な関係も持つ。

小論では、禪宗で「大死」と呼ばれるこの「転換点」を、徳川時代の日本臨済宗の代表的な禪者である白隠慧鶴（1685-1768）の言説を通してその性質と体系を明らかにしたい。そして、それによって新たな倫理の可能性について考察を試みたい。

## 2. 白隠禪の生死超越の構造 — 大死一番と肉体的な死について —

白隠の生死観について考える場合に重要となる白隠の生涯について、まずはまとめた。

「慧鶴」というのは白隠の諱であって、別にこくりん鶴林、せんだいおう闍提翁、さらじゅかろうのう沙羅樹下老納などと号される。白隠は靈元天皇の貞享二年（1685）十二月二十五日に、東海道、原宿の駅長、長沢



家の乗心宗彝<sup>ひんしんそうい</sup>を父とし、日善<sup>にちぜん</sup>妙遵<sup>みょうじゆん</sup>を母として（両名共に法名）、三男二女の兄弟の末子として生をうける。幼名を岩次郎といった。白隱の生涯については『壁生草』・『龍沢開祖神機独妙禅師年譜』(『白隱年譜』)の二冊が詳しい。この二書によって、便宜上白隱の生涯を六段階に分類すると以下の通りとなる。

- (1) [諸行無常への気づき・大疑] 五歳の時、海辺に遊んで、浮き雲の出没して限りないさまを見ることによって、「いかさま変わるものだ(如箇状奇怪者哉)」と世の無常を感じ、また十一歳の時、母親に連れられて宿内の昌源経寺に於て日巖上人<sup>まかしかん</sup>が『摩訶止観』を講じるのを聞き、その中で勸善懲悪、地獄の苦患を説くのを聞いて死の恐怖を感じる。
- (2) [出家] 十五歳の時、自らの動機<sup>そくどうふえき</sup>で出家し、近隣の松蔭寺の住持、単嶺祖伝<sup>たんれいそでん</sup>(?-1701)の門に入り、更に沼津大聖寺の息道普益<sup>せきどうふえき</sup>(?-1711)にも指導を請う。
- (3) [修行期] 十九歳の春、息道のもとを辞し、清水禅巖寺の衆寮に至って、千英和尚<sup>せんえい</sup>の『江湖風月集』の講義を聴き、「巖頭渡子<sup>がんとうとす</sup>」の話頭<sup>がんとうぜんかつ</sup>に至って、巖頭全歳<sup>がんとうぜんかつ</sup>(828-887)の死について深い疑問を感じる。二十歳の春、美濃の瑞雲寺の馬翁<sup>まおう</sup>(1629-1711)に師事する。その下で『禅関策進』という修行の心得を説いた書に出逢い、自らの股に錐を刺して眠気を払って坐禅をつづけた石霜楚圓<sup>せきそうそえん</sup>(986-1039)の逸話に感激し、以後『禅関策進』を座右の書とする。その二十一歳から行脚を始め、桐戸の保福寺の南禅和尚<sup>いじら</sup>、伊自良の東光寺の大巧和尚、若狭小浜の常高寺の万里和尚の講義を受ける。
- (4) [大死・大悟] 二十四歳の春、越後高田、英巖寺を訪れ性鉄<sup>せいいてつ</sup>(生鉄)和尚に参じ、ある日暁の鐘を聞いて悟りを開く。その後、信州飯山の正受庵<sup>しょうじゅあん</sup>の道鏡慧端<sup>どうきょうえたん</sup>(1642-1721)に参じて自らの境涯を徹底して否定され、慧端の下で八ヶ月間にわたる厳しい修行に努める。やがて慧端の下での修行を全うし、三十二歳、病に罹った父親の遺命によって松蔭寺<sup>しょういんじ</sup>に入寺する。四十二歳、松蔭寺住持期に『法華経』を読み、卷三「譬喩品」に至った時、コオロギの鳴くのを聞いて大悟し、従前の見解の非を知る。
- (5) [悟後の修行・利他行] 大悟して後、弟子・庶民への布教に邁進し、布教に努める。
- (6) [肉体的死] 八十四歳、十二月十一日の早暁、遷化。

上記した白隱の生涯に見る禅者としての成長の過程、つまり、無常を知り「死の可能性」を自覚し、それによって宗教的生に目覚め、修行に励み、やがて悟りを得て利他行に従事して肉体的死に至る、という段階は、概ね他の禅者にも共通する過程であると思われる。

因みに白隠の高弟の一人であり、『白隠年譜』を編んだ東嶺円慈<sup>とうれいえんじ</sup> (1721-1792) は、以上の分類を更に大きく二段階に分け、(1)～(4)までの悟りを求めて出家して修行し、大悟するまでの時期を「因行格」<sup>いんぎょうかく</sup>とし、(5)・(6)の利他行を実践してやがて死に至るまでの時期を「果行格」<sup>かぎょうかく</sup>とする。前半期はいわば自らの修行と悟りのための時期、後半期は利他行のための時期と言えよう。東嶺の分類によってもわかるように、禅者にとって「大悟」がいかに重要であるかが理解出来よう。先にも述べたように、自らが悟り、生死の一大事を克服しなければ利他行に励むことなど不可能である。つまり、禅者にとって、大悟の瞬間こそがターニングポイントなのである。

しかし、その大悟に至るためには、上記した過程を必ず通過せねばならない。このことを順を追って説明したいが、この内、特に重要なのは(1)の「諸行無常への気づき・大疑」と(4)「大死・大悟」である。

(1)の「諸行無常への気づき・大疑」について考える場合、白隠十一歳の時の以下の経験が非常に重要である。

ある日、(白隠は)母と一緒に村の昌源経寺<sup>にちごんしょうにん</sup>に行った。そこで窪金の日巖上人が『摩訶止観』を講義して、天罰について説明をし、地獄の様子を説いた。師(白隠)はこれを聞いて身の毛がよだつ思いをした。そして心中窃かに、「私は普段(虫や動物の)殺害を好み暴悪をほしいままに過ごしている。このようなことでは永劫の苦しみから身を避けることなど出来る筈もない」と思った。そこで全身が恐怖に打ち震え、いかんともし難くなった。後日、母と風呂に入った。そこで下男に薪を加えさせたところ、風呂の釜がしきりに鳴り、炎がほとぼしり散った。その肌をつく熱気たるや、まるで入り乱れて飛び来る矢を受けるが如きであった。そこで(白隠は)たちまちこれが地獄の報いであると思い起こして、大声を上げて号泣した<sup>3</sup>。

ここで、白隠は地獄を激しく怖れていることが知れる。白隠にとって地獄への恐怖は自らの「死」への恐怖に他ならない。つまり、白隠は地獄への恐怖から自らもまた死すべき存在であることを自覚するのである。

しかし、その段階では死の存在は可能性としての死、つまり真の死の自覚には至っておらず、未だ「知」の段階であったとも言えよう。

一体、禅では「知」を「門より入る者は是れ家珍に非ず」と述べて、真に自らの問題とっていないとして排斥するのであるが、それもまた、一旦真に「知」で得た内容を自ら

の問題として全身心的に自覚するに至れば、それはすでに「家珍」となって肯定すべきものに転ずる。

つまり、人は通常 (a) 「知」を受け入れる自己と、(b) 「知」を自覚する自己、とに分離して生きているのである。そして禅では、その (a) 自己を (b) 自己が「見る」という作業を通して、やがて (a) (b) が一体となって自己が「無化」<sup>4</sup> することによって大悟に至るのである。

白隠はこのような「自己の無化」について、次のように述べる。

若い衆や、死ぬがいやなら、今死にやれ、一とたび死ねば、もう死なぬぞや<sup>5</sup>。

ここで白隠が述べる「今死にやれ」という言葉は決して自殺の意味ではなく「生きながら死ぬ」ということ、つまり肉体的な死ではなく、精神的な意味での「自己」の死である。

「見る自己」と「見られる自己」が未だ分離している状態では自己は相対 (relative) 的自己であるとも言い換えられ、また「見る自己」と「見られる自己」が無化する状態を、絶対 (absolute) 的自己とも言い換えられる。そして、相対から絶対への転換のためには、自己が関係するあらゆる対象を一旦捨て去ることが必要である。このあらゆる対象とは、すなわち「存在」そのものであると言えようが、その対象となる「存在」は、実は自らが認識する概念でしか無く、そのような虚妄的な存在の本質を自覚することが仏教的に言えば「空」、哲学的に言えば「絶対無」の自覚なのである。以上のことを概念のレベルではなく、体験として実現することが「大死」なのである。

上記したような禅の「死」の理解に対し、西洋的に考えれば、「死」は否定的な (negative) 意味でのみ捉えられる。キリスト教では、死とは魂が肉体から離れることであり、それによって魂は聖霊のレベルにおいて神に戻ると考えられる。また宗教的でない立場から見れば、死は全ての終り、肉体的存在もない、意識も自覚もない領域である。どちらにしても、死は必ず肉体的な体験に結びついているのである。白隠もまたこのような死について次のように説明する。

死と言っても、病死、横死、節死、自死、頓死、などいろいろあるが、いずれにしても、死んだ最初の時は、しばらく阿頼耶識、すなわち心の最深部にある根本意識のところに戻るだけだ。そこでは、認識する我 (能見) もなければ認識させる世界 (所見) もない。そこは一面の闇のようなものであり、夢の中にいるようなものであろう。だから、これを無分別識ともいうのだ<sup>6</sup>。

ここで白隠の述べる「死」とは、心の自覚を得ることができず、仏教的に言えば生死の輪廻から離れることができない状態のことである。ところが、白隠の示す禅的な「大死」は、「生きながら死んで働く」<sup>7</sup>ものである。このことを白隠は「何事も、皆打捨て、死んで見よ」<sup>8</sup>と表現するが、それは自らに關係するあらゆる対象を否定することである。しかし、これらを捨て去り、「大死」に到ることは決して容易なことではない。

白隠はこの「生きながら死ぬ」という大死について、次のように例える。

真実見性した優れた者でなければそのところは簡単には分らないのであろう。真の無我に契当しようと思うならば、何と言っても、まず懸崖けんがいに手を撒さつして絶後に再び蘇らねばならぬ。(中略) 懸崖に手を撒するとはどういうことか。誰も踏み入らぬ山中で道に迷い、底のないような高い断崖に出た。絶壁にはすべりやすい苔が生え、足の踏み場もない。進むことも退くこともできぬ。ただ頼むところはわずかに生えているくずかずら 蔦葛。これにすがって、ようやくしばらく命が助かった。しかし、手を離せば、たちまち真逆さまである<sup>9</sup>。

ここで白隠が述べる「懸崖に手を撒する」という言葉は、崖につかまっている手を放すことであるが、それは大変に恐ろしいことである。つまり、それは徹底した不安を表した譬喩である。このような存在そのものに対する不安が「大疑」であり、そして、白隠はそのような大疑を超えて更にその先に向かって進んで行かねばならないことを主張するのである<sup>10</sup>。

ところが真の修行者ならば、大死一番によって、「命根を截断するところ(から)…絶後に再び蘇る」<sup>11</sup>ことになり、「その死にきったところから、今度は豁然として息を吹き返すならば、その当人でなければ分からぬ大歡喜を味わう」<sup>12</sup>ということになるのである。このような境地は、先の白隠の生涯の(4)に当る。そして、この大疑、大死、大歡喜の行程のもととなるのは、「菩提心」という衆生救済を目指す根本的な自己が本来的にあるかどうかということ、さらに、「大疑、大死、大歡喜」は、白隠の自己の自覚における過程の順序のようなものでありながら、その一方で同時に働くものでもあるのであるということには注意せねばならない。つまり、順序のようなものとして見えるが、非時間的な瞬間すなわち時間と永遠が出合う領域に行うものとして考えられる。

また時間論的な視点から考えれば、「見る自己」は時間的(過去・現在・未来)であると言える。特に唯識の説明を使用すれば、第八識である阿頼耶識は、前七識から送られた

内容を種子の形で蔵する。これが過去の生から現在へ、現在からさらに未来へと一貫して連続する生の核と考えられるので、これによって過去の行為と経験の結果を潜在力として保持する。この根本的な心識に種子として記録されることによって、あらゆる現象界の万有を失わずに、同時に現実と理想の世界を創造すると言われる<sup>13</sup>。

「見る自己」が時間（過去・現在・未来）において存在するのであれば、永遠（即今）において存在する「見る自己」と「見られる自己」が無化する境地に転換させる自覚は時間と永遠が別物ではないということ。「体得」させることである。それを仏教的な他の表現になおせば「色空不二」、「理事無礙法界」、「唯一乗」、「明暗双々」ということであり、また白隠の言葉をそのまま引用すれば「天地一指、万物一馬、宇宙と我とは別ではない」<sup>14</sup>ということである。そのために修行は不可欠なものである。特に白隠が述べている方法論は、修行において非常に効果的なものとして考えられるのである。

白隠にとって、生死（輪廻）の苦しみからの衆生の救済は、「生きとし生けるすべての衆生をことごとく悟らしめる」<sup>15</sup>ことである。しかし、「一切衆生を悟らせようと思うならば、まず自身が悟らねばならぬ」<sup>16</sup>。何故ならば、「自分が悟ることもできずして、人を悟らしめることなど永遠に不可能である」<sup>17</sup>からである。故に白隠は、他の禅者よりも徹底的な「悟後の修行」を強調するのである。

そして、白隠にとって（5）「悟後の修行・利他行」は仏教哲学である唯識論中の「四智」の理解に基づくのである。

以下「四智」について検討を加えたい。

### 3. 修行と大死における自己の転換 唯識論における「四智」の検討を通して -

白隠は大死という自己の無自覚から自覚への転換を、唯識論によって説明する。

仏教の唯識論では、「心」を詳細に分析する。その主要な教学として心を「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿頼耶識」の八段階に分類し、心を深層意識にまで及んで分析の対象とするのである。それを「八識」といい、さらに「八識」を四つの意識のタイプに分類し、その四つの意識のタイプが修行によって、四つの智慧に転換するとされるものが「四智」である。

唯識論では、一切の諸法は全て心識<sup>18</sup>の転変で、現実に存在するものは心と意識だけであり、認識する対象は心内に映した相にすぎず、それは阿頼耶識という蔵のような深層意

識から生じた種子しゅうじに他ならないとするのである<sup>19</sup>。しかし、この認識の対象が心識に過ぎないとすれば、真実に存在するものは何もないということになる。しかし、唯識の構造によれば、心は迷いの煩惱を生み出す源であると同時に、「四智」と呼ばれる四つの智慧に変化できるものでもあるとするのである。つまり、そこに唯識の主張する救いの道があるのである。

白隠は、この「四智」を非常に重視する。白隠によれば、衆生心が「四智」に転換することが可能となるのは、ただ「大死」である自己の死によってのみである。この転換に至るための唯一の方法が、修行なのである。

白隠の説明だけではなく、唯識論によっても四智への転換と実践修行は強く結び付けられていると見られる。

白隠は、無理解な指導者のことを「天下の蔭涼樹となるべきすぐれた人材をして、強いて八識頼耶の暗窟を死守させ、グズグズした鈍漢にしてしまうことになる<sup>20</sup>と述べ、さらに「八識頼耶の暗窟が禅道仏法の根本だと誤って思い込ませる」<sup>21</sup>と定義する。この段階では白隠は、「八識頼耶の暗窟」という表現によって「識」を否定的に述べている。しかし、白隠が最も強調するのは、「八識頼耶の暗窟」の領域に止まらず、修行によって次の四智の段階に「進み続ける」ことである。つまり、白隠にとって、八識から四智へ転換することが修行において最も重要なことなのである。白隠はこれを「自己の転換」としてとらえる。

「四智」とは、「大円鏡智だいえんきょうち」、「平等性智びやうどうしやうち」、「妙観察智みょうかんさつち」、「成所作智じやうしよさち」の四つによって構成される<sup>22</sup>。一切のありのままに現出する仏智を「大きな円い鏡」に譬え、第八阿頼耶識が転じて大円鏡智となる。次いで、平等性智という差別にとらわれず、一切平等であると自覚する智慧があり、第七末那識が転じてこの智慧となる。白隠にとって、この領域は「差別相對のこの世界がそのまま真実相である」<sup>23</sup>にもかかわらず、この「境地に到っても、もしそこで満足して進まないならば、やはり元どおり二乗小果（小乗仏教）<sup>24</sup>の穴を出ることはできないのである」と述べる<sup>25</sup>。そして、望みのままに自由自在に対応する智慧である妙観察智に進む必要があり、これによって唯識論でいうように第六意識が転じることとなるのである。最後に、所作を成す智慧である成所作智は、さらにもとの五識、すなわち眼識・耳識・鼻識・舌識・身識が転じることによって生じるのである。

これを図示すれば以下の通りとなる。

(識)	(智)
前五識	→ 成所作智
意識	→ 妙觀察智
末那識	→ 平等性智
阿頼耶識	→ 大円鏡智

以上の転換は唯識論では「てんじきとくち転識得智」と呼ばれている、つまりそれは「八識を転じて四つの智を得る」ことである<sup>26</sup>。

以下四智を白隠の理解に沿って説明したい。

白隠は特に大円鏡智の重要性を強調する。大円鏡智は、もののありのままの姿を完全に円かに映す大きな鏡のような智慧であり、またこれによって、万象との一体観を身心全体として感じていることになる。大円鏡智の働きは、四智の最後の働きとして説明される。また白隠の解釈では、この智慧は最初に説明されているが、八識が全て同時に働くのと同様に、四智もまた同時に働くのだとする。従って、論理的に述べれば、四智は直線的に順に働くものと考えられるにもかかわらず、実践的には、同時に顕われてくるものなのである。

「大円鏡智」は、「仏心」、すなわち人間の生まれたままの分別以前の本性を自覚させる状態を示す。つまりそれは、実在をそのまま映す鏡のようなものであると解釈できる。白隠は大円鏡智の説明において、根本無明である八識が転じて大円鏡智となる<sup>27</sup>と述べている。これは仏教的用語を使えば「悟り」の境地を示すと言えよう。しかし、白隠にとって、このような境地に止まって満足する者は、まだ利他の行を行わない者であるとされる。この境地に属する人間は、白隠にとって最も批判されるべき人間であると見られている。彼らは、枯禅者と呼ばれる、ただ安楽処に居坐る修行者なのである。

白隠の説明によれば、大円鏡智の次の智慧は平等性智である。この智慧によって、現象世界における対象物と、我執の根本である末那識によって作りだされた心中の事象が一体となる。それは平等性智が、自己と他者とが本性を同じくし、あらゆる存在と自己は平等一体のものとして受容させるからである。末那識が平等性智へと変化する前は常に内面的な自我に向い、前六識の影響を受けて、外に向って自己と他者との区別を生じるが、平等性智へと変化すれば、内のみに向っていたその働きが外にも向けられ、そしてあらゆる存在と自己との平等を自覚するに至る。そして、それによって起った慈悲心によって、自我

意識と自他差別観をなくした他受用身たじゅゆうしんを示現するのである<sup>28</sup>。従って、平等性智は大悲の根本として見られ、これによって他者の苦しみを自らの苦しみと感じ、そして自ら他者への救済に向う菩提心の一部を起こすのである。

次に妙観察智は、優れた観察の智慧のことである。これは様々な存在の一つ一つに固有な姿（自相）を見、そこにあらゆる存在に共通する姿ぐうそう（共相）を見抜く働きを示すのである<sup>29</sup>。この智慧によって理解できることは、四智の働きは全て他者救済という一事に向けられことである。そしてこの働きは、一時的な自己の転換として菩提心に含まれている智慧、慈悲と定（坐禅）の働きに支えられているのである。

次に、成所作智とは、白隠によれば「有情救済のための作すべきことを成就する」<sup>30</sup>智慧とその働きである。この智慧は、鏡のような、ただ受動的な客体性の働きの上に、主体的な働きを現成するのである。これによって他者の苦しみに対する実践的な救済の行動を生起するのである。

白隠の思想において、この「四智」が非常に重要視されている理由は、おそらく「八識」から「四智」への転換を重視するからであると思える。それは一方で人間にとって最高の意味を持つ転換であるとも言える。

先にも述べた通り、四智は本来唯識の概念であるが、それは唯識論のほんの一部にすぎず、白隠が強調している程には重視されていない。この点からも、白隠の四智の主張は注目すべきであろう。

唯識論での八識までになされている説明は、仏教における心理学的な詳細な分析にしか過ぎない。ところが八識から四智への転換は、最も重要な自己の転換を表わすのである。その点に関しては、仏教の宗派によって様々な説があるにもかかわらず、以上の自己の転換は同様のものであると考えられる。そして、唯識論の場合、この大きな転換が最も詳細に説明されているのである。そして、白隠にとっては四智の論を借りて自らの境地を説示することは、非常に有効なものであったと思える。あらゆる宗教を通して最初のステップになるのは論理的な理解である。しかし、それは先述した「門より入るものは是れ家珍にあらず」という言葉にも示されているように、知識としての論理的な理解に留まってはならず、実践的な修行という段階に入らねばならない。自己の自覚は自己における平和の自覚を含み、同時に世界あるいは宇宙の普遍的な平和につながると思われる。従って、衆生に自性を自覚させることはそのまま衆生救済になるのである。



#### 4. 修行における肉体の重要性と新たな倫理の可能性

以上、白隠における「大疑、大死、大歡喜」と、それらを通過した「悟後の修行・利他行」について唯識論の「四智」の説明を通して検討を加えた。

しかし禅の場合、上記したことを、ただ理論ではなく実践を通して自覚せねばならない。これは禅の特質である。自己自覚の転換、すなわち「大死」は、学問や知識によって得るだけではなく体得する必要がある。そのために修行は不可欠なものであるが、ただ修行するだけでは不十分であり、「正しい師」の指導の下に「正しい修行」を行わねばならない。これに関しては白隠の主張する方法論が有効である。以下その点について検討したい。

すべての仏教では、古来瞬間的な自覚である「頓悟」と段階的な自覚である「漸悟」をめぐって議論が見られる。これに対して白隠は『四智弁』の序において、大死、すなわち自己の自覚の瞬間性と修行の段階性との関係について説明する。その点に関して白隠は次のような根本的な問いを置く。

あるいは次のように問う、「三身四智ということは、本来（自らに）具足するものか、後から得る智慧の境界か、それとも一時に明らかにするものか、次第に修行することによるものか」<sup>31</sup>。

これは禅において根本的な問題である。このような問題は、中国の禅宗史では、頓悟と漸悟と呼ばれ、また後に看話禅と黙照禅という区別を生じるに到るのである。

このような問題に対し白隠は、自己の自覚というものは瞬間的な体験として現れてくるが、もしそこに段階的な修行が無ければ、この自覚は「一切智」、「自在智」（全四智）、「大菩提」に転換できないとする<sup>32</sup>。従って、瞬間的な（非時間的な）自己の自覚と段階的な修行は、「永遠」と「即今」と同様に、不二一如であらねばならない。

これらは、例えばAとBという二つの客体があつて、それぞれが独立して存在するものであつたとしても、鏡に映れば一つの鏡面に存在することとなる。それと同様に自覚と修行も二面でありながら、一鏡に映ずるような関係である。自己の自覚は、衆生を超越する非現象の絶対の真理（真如）を自ら覚ることであり、修行は現象界に存在する衆生にとっては真理の働きとして考えられる<sup>33</sup>。そうあればこそ、衆生が真理に生かされているということが理解でき、従って衆生と真理である仏心は、一面で一鏡に映ずることとなる。

さらに、それによって衆生はそのまま真如であるということを知るだけではなく、即今にしか存在しない永遠において衆生が真如の働きとして生かされることになるのである。こ

れは言い換えれば、生涯絶えざる修行をすることを指すと思われる。このように理解することによって、修行というものは、まず自己を自覚することと、真如の働きとして生かされることの区別を明白にし、そして前者だけではなくて、後者を実現するためのものとも言えるのである。

以上の区別を白隠の表現に当てはめれば、小論で自己自覚の転換と呼ぶものを「大死」と言い、そして真如の働きとして生かされることを「悟後の修行」と呼ぶことができるのである。

白隠は修行の重要性を説明するために、商人の例えを使う<sup>34</sup>。段階的な修行をしないということは、商人が元手を出資しないようなものであり、それでは百年が経っても利益を得ないのみならず、元手もなくなってしまうことになる。逆に段階的な修行することは、商人が元手を用いて売買することによって、無量の財宝と「福德自在」<sup>35</sup>を得るようなものであり、「金の性は相違なけれども、少しも無則は、富貴自在ならず」<sup>36</sup>ということが理解できるのである。この「金の性」は本来の自己のことであるが、この自己を自覚するための力（観照の力）がなければ、その性質によって生きることができないのである<sup>37</sup>。そして、その故に段階的な修行の必要性を知るべきである、と白隠は述べる。つまり修行することは、そのまま衆生救済となるのであり、自己を自覚すれば、あらゆる衆生の本性を自覚することになる。この自己と衆生、すなわち自と他の同一ということは、四智の現われによって生じるのである。

自覚と修行の両面性を理解すれば、次の段階に進む必要がある。白隠は日本の臨済宗の公案体系を体系化させた禅僧としてよく知られているが、彼にとって公案は、修行として最も有効な方便であった。しかし、公案の修行の根本になるのは坐禅であり、白隠によればこれはただ精神的な変化と共に、肉体的な変化も起こすものである。禅において精神と身体は「不二一如」であるので、それらは相互的に影響を起こすと考えられる。白隠が『遠羅天釜』や『夜船閑話』、『主心お婆々粉引歌』のような様々な書物の中で何度も強調するのは、瞑想時の呼吸にとって重要な身体の部位である気海丹田や臍下丹田の働きである。

気海丹田の「気海」は気が集まるところを言い、丹田は道教では人体の三つの丹田のうち臍の下にある下丹田を示す。臍下丹田もまた同じことである。この言葉で白隠が示しているのは肉体の外面的な部分ではなく、「自己の丹田」のことである<sup>38</sup>。それは自己の丹田を錬ることによって「内丹」を作ることであり、それによって直接自己自覚に繋がり、

現象界において形のある坐禅という具体的な姿勢が非現象界において形の無い自己に出合う領域である。そして坐禅という方法によって自己自覚の転換の可能性を起こすのである。

例えばそのことは『遠羅天釜』の中で、「どうしたら、大疑が現前するのか。その方法はこうである。坐禅する時ばかりでなく日常生活のいかなる時も、臍輪気海、下腹部にむかって想念を凝らすのである。…こうして一切の情念思想を棄てて、ひたすら余事をまじえずに参究してゆくのである。これを続けていくなれば、必ず大疑現前し、自己がそのまま（省略）の公案そのものになるのである」。そして、それによって「生死の元を断ち」、「大死一番して大歓喜を得た者は数えきれないほどおります」<sup>39</sup>と述べている。

白隠は特に丹田の説明によって、肉体と内面的な自己との繋がりを強調したのだと思われる。それは修行が、自己の自覚を可能にする「正しい身体」によって実現するからだと考えられるのである。従って「身体の自覚」は「自己の自覚」に不可欠なエレメントであると思われる。それは特に今後の世界的な倫理を生み出すために重要であり、これからより注目されるべきものであると思われる。

小論では人間における自己自覚の重要性を明らかにしようと努めたが、それは「身体の自覚」と共に考えるべき問題であると思われる。「正しい修行」は、身体を整え、自己の自覚を目指す大切な方法であり、それ故に白隠は、「臍輪気海、下腹部にむかって想念を凝らす」と述べて丹田に集中して修行を行うこと<sup>40</sup>を強調するのである。このような修行の実践によって、身心（体と自己）の一体性についての重要性は明らかとなる。そして、新たな倫理を求めるためには、自己の自覚と別物ではない「身体の自覚」を体得することの不可欠性を考えねばならない。なぜならば、身体は、本来生死的なものであり、そして禅的には、生死（迷いの生と死）と大死（自己の死）との相互的な関連を持つものであるからである。すなわち身体は「煩惱即菩提」や「衆生即仏」、「色即空」「生死即涅槃」、また白隠が言う「天地一指、万物一馬、宇宙と我とは別ではない」ということの自覚と、その自覚による「現成」の可能性をそこに含むのである。このような自覚は仏教の根本的な真理と共に、白隠の教えの核心であると言える。そしてこの自己自覚は、直接「衆生救済」に繋がっていることは白隠の思想から理解できるのである。

このような白隠の主張は自らの体験によって生みだされたことは言うまでもないが、それを強調したことに白隠の本懐がある。このような正しい修行法によってこそ、人は「生」を有意義に全うすることができるのであり、それに加えて、平行して公案の工夫を行わずることによって、「生死」の輪廻から解き放たれ、「大死・大悟」を実現することが出来るの

である。

## 5. 新たな倫理の実践

以上、人間における自己自覚の重要性について検討を加えたが、しかしそれだけではいまだ白隠に基づく新たな倫理は明らかにはなっていないと思われる。

禅では、真に生きるために大死、すなわち自己の死を体験せねばならない。他の説明を使用すれば、それは自己を棄てた状態で永遠的な瞬間に生きることである。そのために修行が重要であり、それによって変化するのは内的自己と共に身体である。修行によって身体の変化がなければ、自己の転換もまた不可能であると思われる。これは禅者としての白隠の思想では気海丹田の重要性によって示されている。自己自覚の転換が禅の修行において呼吸に繋がっている丹田は、禅だけではなく他の修行においても重要されている。しかし、今まで説明された大死という自己自覚は個人の宗教的な経験であり、社会的な「倫理」との繋がりを明確に表していない。これを解決するためには、白隠の思想の中で、もう一つのエレメントが大切となる。それは白隠による「四弘誓願」の実践である。

白隠にとって、修行の目的である生死（輪廻）の苦しみからの衆生の救済は、「生きとし生けるすべての衆生をことごとく悟らしめる」<sup>41</sup>ことである。しかし、「一切衆生を悟らせようと思うならば、まず自身が悟らねばならない」<sup>42</sup>。なぜならば、「自分が悟ることもできずして、人を悟らしめることなど永遠に不可能である」<sup>43</sup>からである。ゆえに白隠は、他の禅者と異なり徹底的に「悟後の修行」を強調するのである。

さらに白隠は、「グローバルな真理論」を表わして、これを『遠羅天釜』巻之下において次のように説明するのである。

妙法（蓮華經）の一心は、<sup>のぼ</sup>展すならば、十方法界を包容し、これを収めるならば、無念無心の自性に帰する。だから、<sup>しんげむほう</sup>心外無法とも説き、三界唯心とも諸法実相とも言うのである。その極処のところを、法華經と言い、あるいは浄土門では「無量寿仏」と言う。禅門ではそれを「本来の面目」と言い、真言宗では<sup>あじふしょう</sup>「阿字不生の日輪」と言い、律宗では、<sup>むさ</sup>「根本無作の戒体」と言う。すべては同じ真理を言ったものであるが、その呼び名が異なるだけである。（中略）儒仏道の三教をあわせ修めた三教の聖人ということ言うが、その根本はだいたい同じである。修行の浅深精々<sup>い</sup>によって得力は異なるものの、最初の入り口はみな同じである。儒門では「至善」と言い、道家では

「主一無適<sup>しゅいつぶてき</sup>」と言い、神道では「高間<sup>たかま</sup>が原」と言う。天台では「一念万年、止観の大事」と言い、真言では「阿字不生の観法」と言うが、根本は同じことである。<sup>44</sup>

白隠によれば、真理は自らの禅宗に限らず、他の諸々の宗教においても示されている。ただしその表現の仕方は決して同一のものではない。このグローバルな真理観は仏教に止まらず、あらゆる宗教と思想を含むと考えられるであろう。

以上に検討した白隠の「四智」の理解においても、「悟後の修行」の特徴が明らかである。これは「四弘の誓願」による菩提心の表明である。白隠は、この「四弘誓願」について、「四弘の誓願によって奮闘し実践する智臣となったのである」<sup>45</sup>と述べる。

ここで述べられる、「四弘誓願」とは、仏道修行に入るにあたっての四つの誓いのことであり、「衆生は無辺であるが、誓って彼らを救うことを願い、煩惱は限りなく生じるものであるが、誓ってそれらを断滅させることを願い、仏法は無量なるものであるが、誓って学び尽くすことを願い、仏教を信じる者の道は限りないものであるが、誓ってその道を成就することを願う」を内容とするものである<sup>46</sup>。このような四弘誓願によって大慈悲心を起こすことになるのであるが、まだ、これで満足してはならないと白隠は述べる。

白隠によれば、この領域について、「再び無縁の大慈悲心を起して、上求菩提、下化衆生のための様々な手だてを企て、(中略) 流転常没の現実世界で苦しむ衆生を利益し、(中略) 衆生済度されるように、永遠に退転しないのである」<sup>47</sup>と述べる。この最後の領域に進むことによって、上述した菩提心が生じるのである。

「上求菩提、下化衆生」という菩提心を完成させるために「四弘誓願」を実現することが必要である。すなわちそれは「真の法を伝えることのできる人物」になって生き切ることである。これが白隠による衆生の救済である。しかし、「四弘誓願」に生きるということは、各々の不可欠な瞬間において長く苦しい過程として考えられる。これらは白隠自身が生涯を通して貫いた仏道であり、これを進むための最も重要な方法論が、実践的な禅の修行方法なのである。そして、その原動力とも呼べるものが自らの心(主心)<sup>48</sup>と、その自覚がである。

先に挙げた「菩提心」には二つの意味がある。一つは、「向上門」と呼ばれる、悟りを求めて仏道を行わずに悟りを求める心のことである。そしてこの理解がより広がると二つめの「向下門」と呼ばれる、悟りを得ることによって衆生を救うことを求める心に転ずるのである。このように考えると、「向上」がそのまま「向下」であるということになるのである。

白隠における「菩提心」の理解は、このような向上がそのまま向下であるということである。つまり白隠における修行とは、ただ本来の心を自覚するための道ではなく、むしろこの自覚を得ることの本来の目的が衆生済度にあるということを理解する過程のことなのである。これは古来「上求菩提、下化衆生」と表現され、実践的には前述した『四弘誓願』の実現であると思われる。そして、同じ実践を哲学的に見た場合、「四智」のような形となって表現されるのである。

晩年において、白隠の禅は普遍的な方向に向かう。その普遍性とは、衆生の自性は各人によって差はあっても、本来的には「一」（空、無、絶対無）であるという真理を伝えることである。白隠は、そのためにあらゆる手段や方便を取る。白隠にとって、それは菩提心そのものの働きであったと思われる。つまり、白隠の生涯と白隠の会得した真理とは同一なのである。そこでは真理と存在、非現象の世界と現象の世界は同一なのである。

しかし真理というものは普遍的であるにも拘わらず、それが言葉で語られる場合、文化や教えや宗派によって異なった表現がとられることとなる。だが、真理は普遍的である筈であるから、真理を自覚すれば、言葉と表現に縛られるはずなどない。従って、禅者の言葉を理解すれば、全ての仏祖と祖師の真意を理解することができるようになるはずである。同様に、仏法における真理の言葉を理解すれば、儒教、道教、あるいはキリスト教における真理の言葉も当然のこととして自ら理解できるのだ、と白隠は述べるのである。その段階まで修行できてこそ、真の禅者と呼べるのである。この領域に至っているかどうかを確認するために、「悟後の修行」があるのである。

以上の解釈から明らかになることは、白隠の思想は実践的でありながら普遍的な(global)ものであるということである。なぜならば白隠の思想は、宗門にこだわるのではなく、真理の言葉を重要視したからである。しかし白隠は、誤った理解や修行法に対して、激しい批判的な立場を示す。特に、真理にいまだ到っていない指導者に対して、激しく批判を加える。なぜならば、そのような者は、衆生救済どころか、人を迷いに陥れるのみであるからである<sup>49</sup>。従って本物の師匠に会えず、正しい修行をしなければ、「生死の苦悩は解決されず残る」<sup>50</sup>ことになるのである。

しかし、なぜ心性の自覚が衆生救済になるのか、ということに関してさらに考察する必要があると思われる。禅では、見性というのは自己内にある本来の仏性を見ることを体得すること、また言い換えれば心における自己を自覚することである。これによって、唯識論や白隠においては、大円鏡智を開き、事象の真実の姿そのものを自覚することになる。そ

して、さらに修行の段階が進めば、他の智慧の開けへの転換を生じるのである。それによって自他の平等の本質が見えて、自他の唯一性を観察し、そしてこの自覚によって衆生救済のために働くことができるのである。自分と他人が同一であることを自覚すれば、殺すこと、戦争を起すこと、自然を破壊すること等、自他を苦しめることなどできるはずもない。これは苦しく厳密な段階的な修行をすることによって得るものである。そこにおいて、個人の修行の結果と社会的な倫理の実践が明らかになるのである。この繋がりは「四弘誓願」の実践から生み出される「菩提心」である。しかし菩提心から生じる「新たな倫理」というものは形にすることは不可能である。なぜなら大死という自覚は「即今」である永遠の瞬間における顕れとして、その倫理的な実践も「即今」において生じるものであると考えられる。それに対して、体系化や固定化された「倫理」は、過去・現在・未来という無自覚的な時間に属し、自己自覚の顕れとして見られない。従って「新たな倫理」といものは「即今」に生きる倫理であり、生と死を超えた倫理である。またその具体性はその普遍性と同時に、各非連続的な瞬間において自由自在な形で生じるのである。

そういった意味において、自己の自覚は自己における平和の自覚を含み、同時に世界あるいは宇宙の普遍的な平和につながると思われる。従って、衆生に心性を自覚させることはそのまま衆生救済になるのである。故に「四弘誓願」の誓いの意味が明らかになるのである。

## 6. おわりに

小論では白隠における生死の問題を分析し、白隠の思想の中心を紹介しながら、将来に向かつての新たな倫理を考えるために不可欠になる「大死」、すなわち自己の死を仏教的、そして現代的に説明するものである。このような自己の死は白隠にとって瞬間的に生じる体験でありながら、正しい修行の段階を踏むことによって可能になるものである。そして、瞬間性と段階性は「大死」そのものにおいても見られる。「大死」は瞬間的に生じるものであるにもかかわらず、論理的には「大疑→大死→大歓喜」という過程の一部でもある。

さらに白隠の説明によれば、この「大死」は、生死における衆生の心の分類という「八識」の状態から、仏性の特徴である無分別の「四智」の状態に転換させる体験である。しかし衆生と仏が不二一如であると同じように八識と四智もまた別物ではない。むしろそれは自覚によって体得する自己の様態の転換を現わすことであると言える。

また白隠が臍の下にある気海丹田に向けて修行することを強調することによって、自己

自覚である「大死」と肉体の関係性を主張するのである。

生死が無ければ、自己の死である大死も無く、大死が無ければ真の生と死を實現することもできない。そして自己自覚に伴う真の生と死の把握が、他者の真の生死に深く繋がっていることが白隠の「救済論」の中心である。このような相互的な関係は仏教の根本であり、これからの新たな倫理を考えるために必要な点であると思われる。特に今まで十分に問題視されていない「身体の自覚」こそが、これからの人間の形成にとって不可欠な点となると思われるのである。最後に新たな倫理の具体性を表している「四弘誓願」の實踐から明らかになったのは、本来に倫理に固定された形がないということである。

以上、白隠の思想から新たな倫理観を見出すために検討を加えた。世界的に見て一神教的な倫理観が限界を迎えつつある現在の状況に対して新たな提言を与えることが出来るものの一つが仏教であると筆者は考える。中でも禅は実践的であるが故に普遍的であり、その基礎を確立したと言っても過言ではない白隠の思想の検討は、今後の世界的な倫理を考える上でヒントを与えうるものであると筆者は信じている。

---

<sup>1</sup> 原文は以下の通り「五祖忽於一日喚門人尽来、門人集記。五祖曰、吾向与説、世人生死事大。汝等門終日供養、只求福田、不求出離生死苦海」（『六祖壇經』・T48-337b）。

<sup>2</sup> 『道元禪師全集』、第2巻、酒井得元、鏡島元隆、桜井秀雄監修、春秋社、1195年、p528。

<sup>3</sup> 原文は以下の通り「一日随母入邑之昌源經寺。窪金日巖上人講摩訶止觀、明断咎微、示地獄相。師聞之寒毛卓豎。窃謂、我平生好殺害、恣暴惡。永劫苦輪無處避身。通身戰栗行止不安。一日与母入浴。令婢加薪。浴盤仍鳴、烈焰迸撒。浸浸熱氣衝肌、如受乱箭。乍想念地獄之報、放声号泣」（『白隠和尚全集』巻1巻、龍吟社、1967年〔初版発行1934年〕p4〔以下『全集』と表記〕）。

<sup>4</sup> ここでは「無化」はフッサールの現象学的な意味、つまり日常的な創造力によってその対象を不在にする働きとしてとらえていないが、むしろこういった創造力を無にしてその対象を実在そのものとして現させる働きであると解する。

<sup>5</sup> 『全集』第6巻、p. 360。

<sup>6</sup> 原文は以下の通り、「如何となれば、死に多種あり、病死、横死、節死、自死、頓死、餓死、恐怖死、何れにもせよ、初め死する時、暫く八識頼耶の無分別識に歸入す。此時に当て、能見なく、所見無し、只四面暗昏昏地にして、恰も睡夢の中の如し」（『白隠禪師法語全集』第5冊「八重葎」巻之一・芳澤勝弘訳注・禅文化研究所・p. 31〔以下『法語』と表記〕、『白隠和尚全集』第6巻・p. 28）。

<sup>7</sup> 『全集』第6巻・p. 360。

<sup>8</sup> 同上書 p. 361。

<sup>9</sup> 『法語』第9冊「遠羅天釜」p. 145。原文は以下の通り、「真正清浄の無我に契当せんと欲せば、須



らく峻崖に手を撒して絶後に再び蘇りて、（中略）峻崖に手を撒すとは何ぞや。一人あり、錯つて人迹不到の處に到つて、下、無底の断岸に臨めり。脚底は壁立苔滑にして、湊泊するに地なし。進むことを得ず、退くことを得ず。只一個の死あるのみ。纔に頼む処は、左手に薛羅を捉へ右手に蔓葛にすがつて、且らく懸絲の命を續く。忽然として両手を放撒せば、四支八離枯骨また無けん」（『白隠和尚全集』第5巻・p.222）。

<sup>10</sup> 『法語』第9冊「遠羅天釜」・p.146、『白隠和尚全集』第5巻・p.222。

<sup>11</sup> 『法語』第2冊「於仁安佐美」巻の下・p.87。原文は以下の通り、「命根截断底ノ時節ヲウルヲ以テ（中略）、絶後ニ再ビ蘇ヘル底ノ時節ト云フ」（p284）。

<sup>12</sup> 『法語』9・「遠羅天釜」p.146。原文は以下の通り、「豁然として蘇息し来れば、水を飲で冷暖自知する底の大歡喜あらん」（『全集』5-p.223）。

<sup>13</sup> 唯識についての横山紘一の他の書には、『唯識の哲学』（平樂寺書店・1994年〔第5刷発行〕）；『わが心の構造-「唯識三十頌」に学ぶ』（春秋社・1996年）を参照。または、竹村牧男『知の体系』（佼成出版社・平成8年）を参照。

<sup>14</sup> 『法語』第4冊「夜船閑話」p.69。原文は以下の通り、「天地一指、万物一馬」（『白隠和尚全集』第5巻、p.398）。

<sup>15</sup> 『法語』10・「假名葎」p.21。原文は以下の通り、「一切衆生の類ひ、若くは湿生、若くは卵生、若くは胎生、若くは化生、若くは有想、若くは非有想、若くは非無想。我皆無餘涅槃に入らむ」（『全集』6-p.177）。

<sup>16</sup> 『法語』10・「假名葎」p.21。原文は以下の通り、「汝若一切衆生をして無餘涅槃に入らしめんと欲せば、汝先須く無餘涅槃に入るべし」（『全集』6-p.177）。

<sup>17</sup> 『法語』10・「假名葎」p.21。原文は以下の通り、「汝入る事能はずして、人を無餘に入る事は、驢年にも能はず」（『全集』6-p.177）。因みに『法語』にある原文は若干異なる。

<sup>18</sup> 唯識の、心と意識を同一と見る視点から見れば、井筒俊彦が『大乘起信論』の解釈において、仏教における「心」を現代的な用語である「意識」に訳したのは適当であると思われる。彼は自らの選択について次のように説明する。「一方には仏教の代表的キータームの一つとしての「心」、他方には現代思想の文化的普遍者（中略）としての「意識」。（中略）なぜ、わざわざ「意識」と訳したりするのか。それはこの種のホンヤクの試みのもつ、もち得る、文化的意味論としての意義を考えてのことなのである。つまり、「心」と「意識」との間に開ける意味のズレを、むしろ意図的・積極的に利用して、東洋的哲学の世界における、いわば一つの間文化的意味論の実験を試みようとするのだ」（井筒俊彦『意識の形而上学 - 「大乘起信論」の哲学』・中央公論社・1993年・p.64）。小論では「心」という言葉を使わず、現代用語として「自己」（self）を選択した。現代の日本語において「心」という表現のニュアンスが多くて、悪い意味も良い意味も含まれているからの選択である。

<sup>19</sup> 『禅学大辞典』、p.1240bc。

<sup>20</sup> 原文は以下の通り、「天下の蔭涼樹ともなるべき底の英伶の衲子を捉へて、強て拗へて、八識頼耶の暗窟を死守せしめ、一生、無智頑賤、擬議不来底の鈍漢にしなして（中略）」（『法語』第2冊「於仁安佐美」巻の下・p.9、『白隠和尚全集』第5巻・p.262）。

<sup>21</sup> 原文は以下の通り、「頼耶業識の暗窟を認め得て、禅道仏法なりと強為し、賊を認めて子となす

---

底の相似の禅徒のなれの果なり」（『法語』第2冊「於仁安佐美」巻の下・p10、『白隠和尚全集』第5巻・p.262）。

- <sup>22</sup> 真言密教で、大日如来の智を開示したのものとしてさらにもう一つの智慧が見られる。これは、五智になる法界体性智と呼ばれ、第九阿摩羅識を転じて得た智で、四智の総体として諸法の本体と永遠普遍の真理そのものを明らかにする智慧である。また、四智の前に順番に置かれているので、この智慧は五智の中に、第一智になり、残った四智は各々に一位ずつずれることになる（『禅学大辞典』、p.351c）。しかし、白隠は唯識論に従って、四智の話をするので、小論の分析は四智に限る。
- <sup>23</sup> 原文は以下の通り、「俗諦有為ノ仮観ニ入り、諸法実相ノ妙理ヲ観照シ」（『法語』第2冊「於仁安佐美」巻の下・p.299、訳はp.95）。
- <sup>24</sup> ここでの「二乗小果」すなわち「小乗仏教」というのは、修行において衆生を救う目的がないということの意味する。
- <sup>25</sup> 同上書 p.97。原文は以下の通り、「學者若シ此ノ田地ニ至ツテ、以テ足レリトシテ、進ム事得ズンバ、亦是舊ニ依ツテニ乗小果ノ窠窟ヲ出デズ」（『法語』第2冊「於仁安佐美」巻の下・p.305）。
- <sup>26</sup> 横山紘一『唯識とは何か―「法相二巻抄」を読む』（春秋社・平成3年（第5刷発行）・p.351）。
- <sup>27</sup> 『法語』第2冊「於仁安佐美」巻の下・p.95。
- <sup>28</sup> 同上書・p.349。
- <sup>29</sup> 同上書・p.348。
- <sup>30</sup> 同上書、p.347。
- <sup>31</sup> 『白隠和尚全集』第6巻・p.323。「或いは問うて曰く、三身四智と云うは、本来具足するか、後得智の境界か、一時に證得するか、次第を以て修行するか」。
- <sup>32</sup> 『白隠和尚全集』第6巻・p.323。
- <sup>33</sup> 仏教用語では、仏性すなわち自己の自覚は大死や見性であり、絶対の真理は真如と呼ばれ、修行は坐禅や公案工夫となるのである。
- <sup>34</sup> 次のような平易な説明は白隠の一つの特徴である。これによって、白隠自身、すでに理解できなくなっていたと考えていた難解な禅の教義を人々に解明したと思われる。
- <sup>35</sup> 『白隠和尚全集』第6巻・p.324。
- <sup>36</sup> 同上書・p.324。
- <sup>37</sup> 同上書・p.324。
- <sup>38</sup> 『法語』第9冊「遠羅天釜」巻之上・p.226-p.227。
- <sup>39</sup> 『法語』第9冊「遠羅天釜」続集・p.156-p.157。
- <sup>40</sup> 「正しい修行」を行うことと共に「正しい師」に出会いそして従うことも白隠にとって重要であり、彼の思想の中に非常に強調されていると見られる。
- <sup>41</sup> 『白隠禅師法語全集』第10冊「假名葎」、21頁。原文は以下の通り、「一切衆生の類ひ、若くは濕生、若くは卵生、若くは胎生、若くは化生、若くは有想、若くは非有想、若くは非無想。我皆無餘涅槃に入らむ」。『白隠和尚全集』第6巻、117頁。
- <sup>42</sup> 『白隠禅師法語全集』第10冊「假名葎」、21頁。原文は以下の通り、「汝若一切衆生をして無餘涅槃に入らしめんと欲せば、汝先須く無餘涅槃に入るべし」。『白隠和尚全集』第6巻、177頁。

- 
- <sup>43</sup> 『白隠禪師法語全集』第10冊「假名葎」、21頁。原文は以下の通り、「汝入る事能はずして、人を無餘に入る事は、驢年にも能はじ」。『白隠和尚全集』第6巻、177頁。『白隠禪師法語全集』にある原文は若干異なる。
- <sup>44</sup> 『白隠禪師法語全集』第9冊「遠羅天釜」、78-79、84頁。原文は以下の通り、「心外に法華經なく、法華經外に心なく、心の外に十界なく、十界の外に法華經なし。是れ即ち決定至極の法理にて、愚老に限らず、三世の如來も十方の賢聖も、極處に到りては皆々斯の如く説き玉ふ事にて、法華本文の大意は、大段これらの趣を宣べ玉ひたる事にて、此の外にも八萬四千の法門を宣べ玉ひたれども、皆權教の説にして方便門を出でず、至極に到りては、一切衆（生）と三世十方の如來と山河大地と法華經と悉く不二同體なる法理を諸法實相と説き玉ひたる、是れ即ち佛道の大綱なり。（中略）儒門には此の處を至善と云ひ、未發の中と云ふ。道家には主一無適と云ひ、神家は高間が原と相傳す。天台には一念萬年止觀の大事とす。眞言には阿字不生の觀法と云ひ（中略）」。
- <sup>45</sup> 『白隠禪師法語全集』第2冊「於仁安佐美」巻の下、98頁。原文は以下の通り、「願海四弘ノ智巨トナンヌ」。『白隠和尚全集』にないものであるため、『白隠禪師法語全集』第2冊「於仁安佐美」巻の下、306頁。
- <sup>46</sup> 原文は、「衆生無辺誓願度、煩惱無尽誓願断、法門無量誓願学、仏道無上誓願成」となる。
- <sup>47</sup> 『白隠禪師法語全集』第2冊「於仁安佐美」巻の下、98-99頁。原文は以下の通り、「再ビ無縁ノ大慈悲ヲ起シテ、上求菩提下化衆生ノ善巧ヲ企ワダテ、（中略）流轉常没ノ苦域ヲ利益シ、（中略）塵沙劫ヲ經テ退轉セズ」。『白隠和尚全集』にないものであるため、『白隠禪師法語全集』第2冊「於仁安佐美」巻の下、307頁。
- <sup>48</sup> この表現は白隠によってよく使われている。これについて「主心お婆々粉引歌」が著された。『白隠和尚全集』第6巻、231-238頁。
- <sup>49</sup> 白隠は、とくに禪宗における誤った指導の仕方とその指導者に対する批判が多くの書物に見られるが、その中に代表的なものとして『息耕録開筵普説』『白隠和尚全集』第2巻、365-450頁、を参照。現代語訳に関しては、常盤義伸訳『白隠』（『息耕録開筵普説』）（大乘仏典、中国・日本篇 第27巻）、中央公論社、1988年、を参照。（英語訳：N. WADDELL, *The Essential Teachings of Zen Master Hakuin: A Translation of the Sokko-roku Kaien-fusetsu*, Boston and London, Shambala, 1994, pp. xxii + 137.）
- <sup>50</sup> 『於仁安佐美』巻之上、p. 88。

キーワード： 大死、自己の死、四智、新たな倫理、白隠慧鶴禪師

**Keywords:** Great Death, Death of the Self, Four Wisdoms, New Ethics, The Zen Master Hakuin Ekaku

# 方以智の死生観

## — 『東西均』 生死格を中心に —

齊藤 正高

(愛知大学・非常勤講師)

### (和文要旨)

方以智(1611-1671)の死生観は彼の「無對待」と大きく関わっている。方以智にとって「無對待」とは対立を超越したものではなく、対立が互いに束縛しあっている状態から、一方が一方を統べる活動状態になることを言う。この観点によって彼は生死を論じ、眞の生によって死を治めようとする。彼はまず中国思想の伝統的の死生観に表れる「一懼」「四勝」を批判し、生死の原因が心である点を指摘し、心を治めるには技が必要であり、この技が『周易』であるとする。そして『周易』の大過の卦を重視し、そこに示される「滅頂」の姿勢を高く評価する。方以智の死生観は、儒教の死生観の流れに入るものだが、同時に生から死を意味づけようとする「生命の質」の観点を含んでいる。

### (SUMMARY)

Fang I-chih(1611-1671 方以智), Chinese scholar in late Ming dynasty, had a view of quality of life according to Confucianism. His view related to his transcendence. It was a kind of energy that one half escaped from situation that relativeness binded each other and controlled another one. He said live and death according to this transcendence. He criticized "one fear of death" and "four victories against live and death" in traditional Chinese thought, and pointed that a source of live and death is human mind, there was a way to care human mind by the book of changes.

## 1. はじめに

中国明末清初の動乱を生きた方以智(1611-1671年)には、『通雅』『物理小識』『棗地炮莊』、『東西均』などを代表とする多数の著作がある。これまでの研究は、主に『通雅』、『物理小識』に示されている方以智に独特な方法論、「通幾」「質測」の観点からなされ、朱子学の「格物致知」をのりこえ、自然を認識する方法論を構築しようとした点が指摘<sup>1</sup>されている。また、心学の観点<sup>2</sup>から、方以智が明滅亡後に師事した禅師、覚浪道盛(1592-1659)との思想交渉が指摘されている。これは、道盛が明末の混乱のなかにあって指向した儒禅合体の救済思想を、方以智が『莊子』の注釈書である『棗地炮莊』によって追求したとの指摘<sup>3</sup>である。

以下で主にとりあげる『東西均』は、日本においても「難解の権化のごとき哲学エッセイ集」<sup>4</sup>とよばれ、方以智の思想を濃密に表現している点が注目されていた書物であった。現在、中華人民共和国の安徽省博物館には方以智自らの書込をふくむ『東西均』抄本がのこされており、序にあたる「東西均記」にしたがって、1652年ごろの成立と推定されている。約300年間うもれていたこの『東西均』抄本を、李学勤氏がはじめて整理し1962年、中華書局から『東西均』として刊行した。2001年、龐樸氏の『東西均注釋』が刊行され、はじめての注釈がほどこされた。龐樸氏の注釈は「東西均記」にしるされた暗号めいた詩の解説<sup>5</sup>や、難解な方以智の造語<sup>6</sup>を解釈するもので、『東西均』を通読する基礎を与えてくれる記念碑的な書物である。

本稿は、これらの先行研究に多くを負いながら、『東西均』生死格篇(以下、『生死格』)を中心に、明末の混乱期に方以智という特異な思想家が考えた死生観の一端を解明しようとするものである。

## 2. 無对待

まず、『東西均』という書名の字義から見てみる。方以智によれば、この世にある苦しみの本源は「東西」に代表される「両端」<sup>7</sup>である。「両端」は古く『論語』子罕にもあらわれている言葉で、朱熹の注釈では終始・本末などを含む「全体」を意味であるが、方以智では互いに対立するという意味合いが強い。また、彼は「両端」である「東西」を単に「東」と「西」というたがいに對立するものとして把握しているだけでなく、現代中国語

でいう「物」<sup>8</sup>という意味も込めている。水という存在は火をよびだし、昼があれば夜があるように、すべての「物」には対立する「両端」があり、「両端」を含めた全体こそが物の本質であるとする考えが「東西」にはこめられている。これは『周易』に顕著な陰陽二元の思考形態であり、方以智独自の考え方ではない。方家は、少なくとも以智の祖父の代から家学として『周易』を追求しているから、方以智はこの専門分野から多くを借りていると言うことができよう。

そして、この「東西」を救済するモデルとして想定されているのが「均」である。『東西均』開章によれば、「均」とは本来、陶工が用いるロクロであり、また、音階つまり韻を調えるモノコードである。ロクロは回転運動によって土をあるべき形にととのえ、モノコードは異なる音を整然とした音階にととのえる。形は目に見えるものであり、音は目に見えないが、その形体の有無にかかわらず、「均」は対象を調える働きをする道具である。この「均」がもつ二つの側面、ロクロの回転に象徴されている力動への指向、モノコードの調律に象徴されている全体との関係への指向が、方以智が考える両端救済のモデルであると思われる。

「両端」を調える「均」のうごきを、方以智は二つの側面から分析し、それぞれ「交」と「輪」と呼んでいる。「交」は『三徴篇』の以下の文にあらわれている。

心は以て量を為す。試みに一はこれを量ること可なるか。一は量る可からず。量れば則ち二を言う。曰く「有」、曰く「無」と。両端はこれなり。虚実なり。動静なり。陰陽なり。形気なり。道器なり。昼夜なり。幽明なり。生死なり。天地古今を尽くすものは皆な二なり。両間に交わらざるもの無ければ、則ち二にして一ならざる者なし。相い反し相い因り、二に因り以て済（な）る。実に二なく一なきなり。<sup>9</sup>

心以爲量、試一量之可乎、一不可量、量則言二、曰有曰無、兩端是也、虚實也、動静也、陰陽也、形氣也、道器也、晝夜也、幽明也、生死也、盡天地古今皆二也、兩間無不交、則無不二而一者、相反相因、因二以済、而實無二無一也、

「交」とは、天地古今に偏在する「二」が心の機能である「量」<sup>10</sup>によって生じ、「量」がはたらく以前の实体は「一」であるという指摘である。つぎに「輪」を見てみる。

見在（現在）の前際を推せば、即ち過去の後際なり。見在の後際を推せば、即ち未来の前際なり。この一天地未だ生ぜざる前は、即ち前の一天地すでに死すの後なり。こ

の一念未だ生ぜざるの前は、即ち前の一念すでに死すの後なり。今日の子時の前は、即ち昨日の亥時の後にして、天地の大生死は即ち一日の十二時なり。仏は天荒を闢（ひら）き名を創りて「輪」と曰う。邵子は天荒を闢き「元会運世」の限を創り、以て「成住壞空」の輪に註せり。<sup>11</sup>

推見在之前際、即過去之後際、推見在之後際、即未來之前際、此一天地未生前、即前一天地已死後、此一念未生前、即前一念已死後、今日之子時前、即昨日之亥時後、而天地之大生死、即一日之十二時也、佛闢天荒而創名曰輪、邵子闢天荒創元會運世之限、以註成住壞空之輪、

「輪」とは、「今心」<sup>12</sup>即ち「念」によって生じる一瞬の小生死が、『俱舍論』などの「四劫」や邵雍の「元会運世」<sup>13</sup>によって示されている天地の大生死へと連続しているという指摘である。

このように「交」と「輪」は、「量」と「念」を媒介として現れる共時的・通時的対立を統一するはたらきである。そして、この問題は「对待」と「無对待」の関係にまで響いてくる。この点については『反因篇』の以下の文に端的に現れている。

天地对待の天ありて、对待す可らざるの天あり。陰陽对待の陽ありて、陰陽に落ちざるの陽あり。善悪对待の善ありて、善悪に落ちざるの善あり。故に真天は天地を統べ、真陽は陰陽を統べ、真一は万一を統べ、太無は有無を統べ、至善は善悪を統べる。「統べる」とは、「貫く」なり。これを「超える」というも可なり。これを「化す」というも可なり。これを「塞ぐ」というも可なり。これを「無にする」と謂うも可なり。無对待は对待の中に在り。然らば親しくこの無对待なる者を見ざる可らず。これを翻して曰く、「有無に落ちざるの無あれば、豈に有無に落ちざるの有なからんや」と。（また）曰く「先が後を統べれば、後も亦た先、体が用を統べれば、用は即ち体」と。以て故に其の号して「太極」というを新たにし、愚これを醒まして「太無」といい、これを実して「所以」という。<sup>14</sup>

有天地對待之天、有不可對待之天、有陰陽對待之陽、有不落陰陽之陽、有善惡對待之善、有不落善惡之善、故曰真天統天地、真陽統陰陽、真一統萬一、太無統有無、至善統善惡、統也者貫也、謂之超可也、謂之化可也、謂之塞可也、謂之無可也、無對待在對待中、然不可不親見此無對待者也、翻之曰、有不落有無之無、豈無不落有無之有乎、

曰先統後後亦先、體統用用即體矣、以故新其號曰太極、愚醒之曰太無、而實之曰所以、

方以智のいう「無对待」とは「对待」と別のものでなく、「对待」の一方が他方との関係に束縛されている状態から脱し、それ自身「真」となって「对待」にさまざまな活動を行う状態のことである。「無对待」は「对待」を絶して超然と静止しているのではなく、対立のなかを力強く動き、「両端」を「統べ」「貫き」「超え」「化し」「塞ぎ」「無にし」ようにする激しいエネルギーである。方以智はこの「無对待」をもはや従来の「太極」という言葉で表現すべきではないとし、その超越性を否定するために「太無」という言葉を提唱し、その活動の実在を示すため「所以」という言葉を提唱している。この「所以」は日常会話でも用いる言葉である。この日常性を有する言葉によって、方以智は教派をこえた普遍的根拠を樹立しようとしているのである。

「無对待」はその出自も対立の中であり、活動の場所も対立の中である。この対立の中にあって対立を超えてゆくエネルギーは、結局のところ「心」に帰すものである。方以智は、迷いの根元である「心」によって、対立に「均」をもたらそうと企図しているのである。「均」をもたらすとは、単に対立の中間をとるといった便法ではなく、「交」や「輪」を思念することを通じて、「心」によって対立のうちどちらかを選びとり、他方を統べる行為である。これはロクロの回転の力動性や調律における全体との関係を指向している活動であると思われる。

### 3. 一懼四勝

方以智は、上にみた抽象的な「無对待」に対する考えを基盤にして、『生死格』において、より具体的な「両端」、人生の大問題である「生死」について論じる。

だが、彼は自分の意見を述べる前に、生死についての一般的な態度を「一懼」「四勝」として紹介しているので、まず以下に見てみる。

(一懼とは) これに臨むに罪と福を以てし、これを聳やかすに六道を以てす。故に小民は雷を聞けば則ち顛え、神を見れば則ち禱る。毘沙・無間は、猶お以て死を怖れせしむるも、陰に殉財・漁色・誇権・憑生の生死を救う。これを言いて既に熟せり。黠者これを撥(のぞ)かんとすると雖も、已に夢寐に漬かる。神とは権なるかな。

其のこれに勝つに理を以てする者曰く、「存るも亦た楽、亡ぶも亦た楽、これ生死を齊しくするなり。聚まれば則ち有り、散れば則ち無し、これ生死を泯ぼすなり。名は立



ちて朽ちず、没して愈よ光る、これ生死を軽んずるなり。時に安じて命を俟ち、力めて為す可らず、これ生死を任すなり」と。齊・泯・輕・任は、これを「四勝」と言う。其の誰何す可からざるを知りて言を立て意を広め、以てこれに勝たんとす。然るに終に生死の囿れる所と為る。真に生死を知る者に非ざる也。<sup>15</sup>

臨之以罪福、聳之以六道、故小民聞雷則顛、見神則禱、毘沙無間、猶以怖死陰救殉財、漁色、誇權、憑生之生死、言之既熟、雖黠者撥之、而已漬於夢寐、神哉權乎、其勝之以理者曰、存亦樂、亡亦樂、是齊生死也、聚則有、散則無、是泯生死也、名立不朽、沒而愈光、是輕生死也、安時俟命、力不可爲、是任生死也、齊泯輕任、謂之四勝、知其莫可誰何而立言廣意以勝之、然終爲生死所囿、非眞知生死者也。

ここで「一懼」とは地獄における死後の裁きを指し、「小民」が陥りやすいさまざまな弊害から彼らを救う意味で一定の意味がある。また、すでに無意識のレベルで「一懼」が成立しているから、利口者がこれを否定しても、簡単にこれを滅ぼすことはできないと紹介されている。

「四勝」とは理によって死の呪縛に勝とうとする方法である。ここでは『莊子』の「万物斉同」にルーツをもつ「齊」による方法<sup>16</sup>、張載に顕著な生命を気の聚散に還元する「泯」による方法<sup>17</sup>、『孝経』に代表される死の代償を「名」に求める「輕」による方法<sup>18</sup>、『列子』にあらわれている運命への因循による「任」の方法<sup>19</sup>が語られている。これらは中国思想が追求してきた死生観であるが、「四勝」のどれもが生死に囚われている見解にすぎないと紹介されている。

実は、方以智は出所を示しておらず、また最近の注釈者である龐樸氏も指摘していないが、ここに言う「四勝」は北宋の劉子翬(1101-1147)の文<sup>20</sup>をそのまま用いている。方以智は、『生死格』においてほかにも、楊簡(1141-1226)の言葉を織りこみ<sup>21</sup>、ほとんど彼の文と一体にしている。これは方以智の問題意識が彼ら宋儒らのそれを継承していることを示している。そして、方以智は劉子翬によって批判された「四勝」に、「真に生死を知る者に非ず」と自らの見解をつけ足し、自らの意見を展開するのである。

#### 4. 朝聞夕死

方以智は「一懼」「四勝」を批判し、それをこえた死生観を以下のように述べる。

百姓は日に用いて知らざるも、聖人は昼夜を通じて知る。

「朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり矣」、その故を知れり。<sup>22</sup>

百姓日用不知、聖人通晝夜而知、朝聞道夕死可矣、知其故矣。

すなわち、古来人口に膾炙している『論語』里仁の「朝聞夕死」の死生観を「その故を知る」と称えている。「故」とは、『生死格』の別の箇所「故なる者は、生は不生に本づき、死は不死に本づくの故なり」<sup>23</sup>としている。この「故」は生死がそれぞれに否定された広大な場所であり、生死がそれぞれに本づいている場所でもある。方以智は「朝聞夕死」に生死の「両端」をゆりうごかす「無对待」がはたらく場所を見るのである。

もし、彼の用語によって、『論語』朝聞夕死章を解説してみれば、「朝」「夕」の短時間に「生」「死」に出入りするには「念」によって作られる時間をこえる「輪」を必要とし、「死すとも可なり」という境涯には「量」によって対置せられた「生」と「死」を統一する「交」を必要とする。この「交」と「輪」がはたらく場所（「故」）があるからこそ、生死の「故」を知っている言葉とすることができるのである。

『生死格』の最後は、方以智がつくった格言で終わる。

孔子「生を知る」の一語、骨髓銘旌の格とするに足る。格に曰く「道は聞く可らざれども、死は可らざるは無し。聞かざるを以て聞くは、その我に在るを聞く。」<sup>24</sup>

孔子知生一語、足爲骨髓銘旌之格、格曰、道不可聞、死無不可、以不聞聞、聞其在我。

方以智は、「朝聞夕死」を言いかえ、「道が聞けないからといって、死ねないということはない。聞こえないものを聞こうとするのは、その自己に在るものを聞こうとするのだ」といっている。まことに皮肉な言い方だが、孔子の純粹な言葉が、「道」の内実が不明なために、後世、内実の争奪を引き起こし解釈の「市」<sup>25</sup>をなしていることも事実であり、そうした風潮への批判として、むしろ「生を知る」という言葉を死生観の問題としてとりあげるのである。この「生を知る」とは、無論「未だ生を知らず、焉ぞ死を知らん」と、『論語』先進にあるようにすぐれて儒家的な死生観であり、「死」と密接に結びついているのである。

## 5. 技と心

方以智は死生觀を孔子の言葉に収斂させた。では、聖人ではない現実の人間はその生死をどう生きたらよいのか。方以智は「これに迫るに生死を知るの道を以てすれば難く、これを誘うに生死を知るの技を以てすれば易し」<sup>26</sup>と、「道」の困難さと「技」の重要性を主張する。方以智は、高所作業の左官工や、手足が半寸しかからぬ絶壁で茸を採取する者が、歌い笑いながら悠々と危険がまつ生死の境に出入りする所<sup>27</sup>を、おそらくその目で見てゐる。彼らは「朝に道を聞いた」から「夕に死す」ことができるようになったのではない。その心理の根底には生活の為に知らず知らずにあみだした「技」があると考えてるのである。

方以智はこの「技」<sup>28</sup>（または「芸」<sup>29</sup>）を『周易』に求める。彼は「心は即ち生死・不生死の原なり」<sup>30</sup>と、生死を生み出す根本が「心」であると指摘し、聖人たちが『周易』によって示した「技」によって、この「心」に救済をもたらそうとしている。

微なる哉、危なる哉。道心は即ち人心、惟だ其の危きは、微なる所以なり。故に『易』は「離」において「心火」を象り、「習坎」において「心亨」と言う。心の險しきや此の如く、險に習えば則ち通ず。吾れ又た水火に于いて「大過」を収め、その実を虚にするの反習の用を為すを知り、独立して悶え無し。「大過」の死を送るより親切なるはなし。<sup>31</sup>

微哉危哉、道心即人心也、惟其危、所以微、故易於離象心火、而于習坎言心亨、心之險也如此、險習則通矣、吾又于水火收大過而知虚其實之爲反習之用、獨立無悶、莫親切於大過之送死矣、

ここでは、心の危うさを宋儒の「十六字心訣」<sup>32</sup>から述べて、『周易』を引き出している。まず、火と水を象徴する離卦と坎卦を挙げる。離卦が象徴する「心火」は、「火は体無くして物に因り体を為す。人心も亦た然り」<sup>33</sup>とのべているように、心と火の相似をのべた言葉である。方以智は火が物について燃えるのと同様に、身体という物質によって生じてくる心のとらえがたさと危うさをこの卦に読みとる。坎卦にいう「心亨」とは、坎の卦辞にある言葉である。坎は「陥」すなわち落とし穴を表す卦であり、水は穴があっても必ずそれをみたしてからすすむので、その着実なすがたを『周易』は「信を失わず」<sup>34</sup>という。「心亨」とは、水のように艱難のなかにあっても一步一步着実にすすむ意志の成就（これはおそらく救済につながる）をあらわした言葉である。このように、離卦と坎卦は、「十六字心訣」における「人心」の危うさと「道心」の堅固さを象徴している。

そして、この火と水の双方の特長をそなえた卦が「大過」である。『周易』の上経三十

卦は「乾」「坤」にはじまり、「大過」「坎」「離」で終わるので、テキストにおける順序からも、この三つの卦は密接に関係している。坎卦につながる大過の卦、上六の爻辞には「滅頂」の言葉があり、この言葉を方以智は「死を送る」のに最も親しみを感じるといっているのである。それは以下の言葉である。

過ぎて渉る。頂きを滅す。凶なり。咎なし。(過渉、滅頂、凶、無咎)

「棟がたわむ大いなる」<sup>35</sup>時、身のほども知らずに危難に飛び込み、頭のとっぺんまで危難に沈みこんでしまう。その身を顧みないでやりすぎること、それ自体は一身にとっては凶ではあるが、道徳的観点からはとがめることはできない。これがこの文の意味である。ここには「心火」に示される危うさと「心亨」に示される意志の成就が集約されているのではないだろうか。「生死の原」である心を救う「技」は「大過」のこの言葉によって、悲運のうちにも道徳的理想に殉じる救済を見いだしているのである。

## 6. まとめ、方以智の死と學

以上にみた方以智の死生観を一言でまとめれば、「死の恐怖に呪縛されている生から、聖人の示した『周易』の技によって心の救済を見いだし、死をもふくめた真の生をいきいきと生きよ」、ということになる。この死生観のルーツをたどれば「仁を求めて仁を得たり」<sup>36</sup>という孔子の言葉に連なっていく儒家的死生観の流れにある。あくまで生の立場から、死をも含めた生を救いある望ましいものにしようとする中国思想の一つの努力であるとみてよいだろう。これはつまりとて生命にこめる内実を豊かにしようとする試みであり、医療倫理で提唱されている言葉とはややずれるが、やはり同様に「生の質」<sup>37</sup>を追求していく立場にある。

だが、このような理想主義を現実の人間が生きようとするとき、価値争奪の中心となる「仁」や「道」などの言葉に本来とは異なる内実をもちこめば、容易に社会生活を破壊するテロリズムにも接続してしまう危険をはらんでいる。また、ひたすら個による道徳的理想を追求する態度は、それ自身は好ましいものであっても、他者との関係において、自己犠牲を名声の資本にするようなねじれ現象ともつながっていく危険<sup>38</sup>をはらんでいる。方以智の儒家的理想主義の死生観が、他者とのどのように結びつこうとしていたのかという問題を最後に彼自身の死から考えておきたい。

方以智が生きた時代は明から清への王朝交替の時期であり、禪に逃れた後もこの遺臣の

大物への追及はやむことがなかった。方以智の最期は、清初に禁忌となり、著書の多くも禁書に列したこともあって、はっきりしない部分も多いが、清の官憲に明朝復興に協力したとみなされ逮捕されたことは諸家の意見が一致している。その死については、水路を護送の途中、背中に悪性の腫れ物を発して病死した<sup>39</sup>とも、あるいは自沈した<sup>40</sup>とも言われる。家族は彼の死後、誅殺を免れ生きぬき、三人の息子は彼の学問を伝えている。彼が自殺したとする説は、罪が家族に及ぶのを防ぐため、罪名の確定のまえに自殺したのだ<sup>41</sup>としている。いずれにしろ、方以智には明の官職を失ったあとも逃亡生活を支えてくれたあたたかい家族や友人がいて、彼がそれらを守ろうとしていたことだけは確かである。

方以智は『東西均』のなかで以下のように述べている部分がある。

生死無く、脱離を求めず、<sup>わづらい</sup>累も亦た累とせず。これ天の酒なり。

生死を怖れ、脱離を求める。これ黄礬（猛毒）なり。

生の累いを為さざる能わずして、學問を以てこれを化す。これ枳朮（薬）なり。<sup>42</sup>

無生死、不求脱離、累亦不累、此天酒也、怖生死、求脱離、此黄礬也、不能不爲生累、而以學問化之、此枳朮也。

「學」は方以智の字義では「爻」にしたがう文字<sup>43</sup>である。「爻」は「交」であり、この世界において、天地と交わり人と交わることが、彼の學問観の中核である。他者との接点は彼がこの世での薬とみなした「學」にこそこめられているのであり、それには時をこえて我々も接することができるのである。

---

<sup>1</sup> 坂出祥伸「方以智の思想」1970年、藪内清・吉田光邦編『明清時代の科学技術史』京都大学人文科学研究所（のちに坂出祥伸『中国思想研究』関西大学出版部1999年所収）

<sup>2</sup> 羅熾『方以智評伝』1997年、南京大学出版社

<sup>3</sup> 荒木見悟『憂国烈火禅』2000年、研文出版

<sup>4</sup> 島田虔次『朱子学と陽明学』1969年p.184、岩波書店

<sup>5</sup> 『東西均注釈』（以下『注釈』）序言p.3によれば、「魂魄相望、夜半瞻天、旁死中生、不必其圓、似者何人、無師自然、于此自知、古白相傳」に「明人方以智」の文字が隠されているとする。

<sup>6</sup> 読解の例として「竹中」の解釈が挙げられる。龐氏はこの言葉を「竹中に孔あり」とし、孔子を指すと注釈している。（『注釈』p.4）

<sup>7</sup> 「均固合形声兩端之物」「兩間有兩苦心法」（『東西均』開章、『注釈』p.1-2）

- 
- 8 「南齊豫章王疑傳、止得東西一百、于事亦濟、則謂物為東西」（『東西均』開章、『注釈』p. 1、及び『通雅』卷四十九、諺原
- 9 『東西均』三微篇、『注釈』p. 39-40
- 10 方以智の「量」は、『楞伽經』などに見える「心量」を引き継いだ朱子学・陽明学における用語、「量」と関係があると思われる。この点については前掲、荒木見悟 2000、p. 19-20 を参照されたい。
- 11 『東西均』三微篇、『注釈』p. 51
- 12 「念也者、今心也」（『東西均』三微篇、『注釈』p. 51）
- 13 邵雍『觀物内篇』第十篇
- 14 『東西均』反因篇、『注釈』p. 94
- 15 『東西均』生死格篇、『注釈』p. 121-122
- 16 「孰知死生存亡之一體者」（『莊子』大宗師）
- 17 「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣」（張載『正蒙』太和篇）
- 18 「居家理，故治可移於官。是以行成於内，而名立於後世矣。」（『孝經』第十四）
- 19 「當死不懼、在窮不戚、知命安時也」（『列子』力命篇）
- 20 『屏山集』卷一、聖伝論「孔子」。龐氏の『注釈』は此処の引用を示すことを省いている。劉子翬の易学は復卦を門戸とすることが特徴であるが、方以智も大過の卦を重視するとともに、復卦についても言及することが多い。劉子翬もまた北宋の国難を生き延びた遺臣であるから、方以智はシンパシイを持っていたのかもしれない。
- 21 『東西均』生死格篇には「病莊子者曰」にはじまる部分があるが、楊簡(1141-1226)『慈湖遺書』卷十四の文を翻案している。
- 22 『東西均』生死格篇、『注釈』p. 122
- 23 同前、p. 127
- 24 同前、p. 130
- 25 「因後世以不可聞者自誇其聞、嗶嗶譎譎、以傳為市」（『東西均』開章、『注釈』p. 4）
- 26 『東西均』生死格篇、『注釈』p. 126
- 27 同前 p. 125
- 28 「易非第一生死之道乎、又何嘗不可作生死之技乎」（同前 p. 126）
- 29 「故中土以易為均、其道並包、而以卜筮之藝伝于世、又不甚其苦心」（『東西均』開章、『注釈』p. 3）
- 30 同前 p. 124
- 31 同前 p. 124-125
- 32 「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」（『尚書』大禹謨）
- 33 『物理小識』卷之一、火
- 34 『周易』坎卦、彖辞
- 35 「大過、大者過也、棟撓、本末弱也、剛過而中、巽而説行、利有攸往、乃亨、大過之時大矣哉」（『周易』大過、彖辞）
- 36 『論語』述而

- 
- 37 島田燐子『生命倫理を考える』北樹出版 1999 年を参考にした。
- 38 黄仁宇（稲畑耕一郎・岡崎由美・古屋昭弘・掘誠訳）『万曆十五年』東方書店 1989 に詳しい。
- 39 任道斌『方以智年譜』安徽教育出版社 1983 p. 278
- 40 余英時『方以智晩節考』允晨文化実業股份有限公司 1986 p. 246
- 41 同前
- 42 『東西均』盡心篇、『注釈』 p. 69
- 43 『通雅』卷之一疑始、また拙論「光肥影瘦論に就いて」（『東方学』百四輯所収）にも指摘しておいた。

キーワード: 方以智、『東西均』、死生観、無对待、『周易』

**Keywords:** Fang I-chih, Tung-hsi-chin, quality of life, transcendence, the book of changes.

# 不可能な赦しの可能性

## — 現代宗教哲学の観点から —

佐藤 啓介

(大阪府立工業高等専門学校・非常勤講師)

### (和文要旨)

本研究の課題は、現代宗教哲学の観点から、現代世界において希求されている「赦し」の理念を考察することである。アレントは赦しと罰を同列に扱い、それらを復讐への歯止めとした。しかし、罰と赦しは実際には排他的二項関係には置かれない。また、ジャンケレヴィッチの考察から「赦しえないもの」の根深さが浮き彫りにされ、アレントの赦しと罰の対は根底から覆される。だが、デリダが指摘する通り、赦しとは赦しえないものだけを赦すのであり、その無条件的な赦しこそが赦しの理念とされねばならない。そして、リクールが先鞭をつけたように、その無条件的な赦しのための範例が必要である。だが、リクールが範例とするイエスでは、無条件的な赦ししか描かれていないため、範例としては不十分である。無条件的な赦しの対をなす無条件的な復讐、そしてそこから無条件的な赦しへの無条件的なコンベルシオが描かれた範例こそが、赦しえないものの試練を経験してしまった現代に相応しい範例である。

### (SUMMARY)

This paper aims to investigate the idea of “pardon” which is being needed in this world, especially from a point of view of contemporary French religious philosophy. Arendt put the pardon and the punishment side by side, and made them wedges to the chain of vengeance. But, pardon and punishment don't make up an alternative exclusively. In addition, Jankélévitch explored the depth of the “impardonnable” and ruined the Arendtian couple of pardon and punishment. But, as Derrida says, the pardon can pardon only the impardonnable, and this unconditional pardon should be an aporetic idea of pardon, in sense of Kantian Idee. Ricoeur proposes that this unconditional pardon needs an example to be



imagined. But, Jesus whom Ricœur makes an example of pardon contains only the pardon. So, it is insufficient for an example of the unconditional pardon, because we, contemporary people, have experienced the trials of the impardonnable. So, in terms of hermeneutics, we must interpret the example that describe not only the unconditional pardon, but also the unconditional “vengeance” and, moreover, the unconditional “conversion” from the vengeance to the pardon.

## 序

私たちは、時に他人を害してしまう。あるいは逆に、他人に害される。もしくは、自分の大事な人がそうした目に遭う。そうしようという意図がなくとも、自らのなした行為の結果の連鎖など見通せない以上、誰もその可能性からは免れられない。そもそも、私たちの心の内奥に、根元悪という、道徳法則よりも自分自身の欲求を優先させてしまう性癖がある以上、悪を犯し被る状況から完全に逃れることなどありえない。そして悪を被った側に「やられたらやりかえす」心が動くとき、復讐が始まる。そしてこの復讐は、現在この世界がそうであるように、往々にして復讐への復讐、復讐の連鎖を生む。その連鎖を止める楔があるとすれば、その一つは「被った悪への赦し (pardon)」ではないだろうか。

無論、重罪に対する赦しなど必要ないという立場もあろう。しかし、「全ての悪を赦すのか」という問いは脇に置くとして、「悪を全て赦さない」となると、恐らく私たち人間は全員が麻痺してしまうだろう。自らの行為が招いてしまった悪しき結果によって。そして、あらゆる経験の底に巣食う自らの根元悪が絶えず現勢化してしまうことによって（あるいは、現勢化させうる潜在性への疚しさによって）。そこに赦しの希望がない限り、私たちは自らの悪しきあり方に押しつぶされてしまいかねない。この赦しという概念は、キリスト教を中心として、特に宗教的文脈において論じられてきた。しかし、このように見るならば、赦しが要求される場は、必ずしも宗教的文脈には限定されるものではない。むしろ、人間が人間である以上、赦しの理念は絶えず要求されているのである。逆にいえば、宗教がこれまで論じてきた赦しの理念には、それが宗教を超えて、復讐と暴力の連鎖に満ちた現代世界へと寄与しうる可能性が秘められているのである。

しかし、悪を赦すというのは、途方もなく困難なことである。少なくとも私であれば、

仮に大切な人が殺された場合、復讐心を拭うことなどできない。「汝の敵を愛せよ」という命令を受け入れられるはずがない。のみならず、そうした命令に対し、感情的に反発するかもしれない。さらに、自分と似たような境遇にある犠牲者たちに赦しを勧められた場合でさえ、「あなたたちは赦したが、だからといって私が赦さねばならない謂れはない」と、復讐心が静まることはないかもしれない。このように考えると、赦しとは、私の中で起こる法外な出来事としか言いようがないのではなかろうか。私がおこなう権能さえ超えて、私に偶然降りかかる、不可能とさえ言ってよい困難な出来事。一体、赦しとは、どのようにして可能になるのだろうか。聖書が説くように、愛によってなのだろうか。しかしそうした答えは、赦しから愛へと言葉を置き換えただけにすぎない。私たちは、この法外な出来事が起こる、いや、起こりうる可能性の条件を、一体どこまで理解しているだろうか。

以下で私は、こうした問題、すなわち「赦しの可能性の条件」について、宗教哲学という観点から考察を施してみたい。とりわけ、赦しの問題が近年盛んに論じられている、現代フランス宗教哲学がその大きな手がかりとなる。ただし、ここで宗教哲学といっても、それは必ずしも具体的-実定的な宗教の言説のみを分析することを意味していない。ここでいう宗教哲学とは、従来宗教において論じられてきた経験を、伝統的な宗教の言葉を極力用いずに、哲学的な観点から論じる思索のことである。その思索の対象となる「従来宗教において論じられてきた経験」を、さしあたり、「私がなしうるのではなく、私をなすような働き」の経験、私の内奥において私を超える何かに触発される根源的受動性の経験として規定しておこう。そして、そのような経験の一つが「赦し」だと考えられる。そして、その経験を「哲学的な観点から論じる思索」とは、経験を現象的平面において記述することから始まり、その経験を可能にさせている条件、つまり超越論的な次元を解明していく身振りだと規定しておこう。そのため以下では、様々な論者の思索を手がかりとして、「私がなす赦し」の深奥においてその赦しを可能にさせている「私をなす働き」へと、考察を掘り込んでいくことにしたい。そうすることで、「赦しは如何にして可能か」という問いに限界まで迫っていくことを目指す。それによって、現代宗教哲学が平和に貢献するための一つの課題が見えてくるはずである。

## 1. 赦し・罰・復讐

話を赦しの主題に戻そう。何故、赦しが必要なのか。現代という文脈に目を向ければ、過去の様々な「負の記憶」が問題となっており、そこに赦しがないと国家間-共同体間-民

族間の関係が立ち行かないという事情がある。しかし、問題はそうした現代特有の「記憶の場」には限定されない。むしろ、人間が人間として行為する以上、赦しの問題は人間的行為と不可分である。つまり、それは人間の条件に関わる。そのような観点から赦しの問題の基本的な地平を開拓したのが、H・アーレントである。

アーレントは、人間の肉体的条件に由来する労働 (labor) や、人間が事物に関わる仕事 (work) とは区別され、人間が人間に直接関わる行為である活動 (action) 概念の特殊性を説明する際、赦しの意義に言及している<sup>1</sup>。私たち人間の活動は、後戻りがきかない。人間は、何かを始める能力は持っているが、その何かを取り消す力は持っていない<sup>2</sup>。のみならず、たった一つの行為によって、制御も予見もできない連鎖と続く行為の不可逆的連鎖過程が発生する。言わば、倒したら誰に何が起こるのか分からないドミノの最初の一コマ。こうした活動の不可逆性のため、人間は何かをすることに恐れをなしてしまいかねない。しかしアーレントは、そうした萎縮からの救済策が活動には潜在的に含まれていると言う。それが、赦しである。私たちは、赦されうるからこそ、他人へと関わる行為をなしうるのである。その意味で赦しとは、それ自体もまた活動一般の一特殊事例であると同時に、活動一般の可能性の条件である（無論、必ずしも私の行為の不幸な結果が赦されるわけではないし、また、赦しの活動がどのような結果をもたらすかも、誰にも分からないが）。

アーレントの赦し概念において注目すべきは、それが「復讐」および「罰」と関係づけられている点である。一般的に、赦しの反対語は罰だと考えられがちである。しかし、彼女は言う。「赦しは、復讐の正反対である。何故なら、復讐とは、最初の逸脱に対する反活動 (re-acting) の形で活動するからである」<sup>3</sup>。彼女はこうした復讐の過程を、まるで物理的な力の作用－反作用になぞらえるかのように、活動に対する反活動と定義することで、「活動の自然過程」として描き出す。この自然過程を止める手段は、二つある。その一つは、「赦す」ことである。ここでの赦しとは、復讐の連鎖を止めるためになされる、全く予期できず新しく始まる活動、言わば不自然な活動である。そして復讐を止めるもう一つの活動は、「罰する」ことである。こうしてアーレントは、赦しの対極だと思われがちな罰を赦しの代替物と規定し、復讐に対立する二種類の活動として、赦しと罰を並置する<sup>4</sup>。このように赦し・罰・復讐の三者が二対一構造をなす点に、アーレントの特徴がある。

アーレントは、そうした赦しの行為の実例をイエスに求める。ただし、そこに彼女がみた赦しとは断じて宗教的行為ではなく、広い意味での政治的行為だとされる。何故なら、「もし人の過ちを赦すなら、あなたがたの天の父もあなたがたの過ちをお赦しになる」(Mt.

6: 14) という言葉に示されるように、イエスは、神だけではなく人間も赦す力を持っていることを認め、しかも、この赦す力は神に由来するのではなく、神に赦されることを望むのであれば、まず人間同志によってこの力が動員されねばならないと主張していたからである。その上で、キリスト教が説く赦しの精神を、「愛」の精神と同一視した上で、「なされたこと (what was done) が、それをなした人 (who did it) のために赦される人格的事柄」と定式化する<sup>5</sup>。つまり、その人がその人だからこそ、愛し、赦されるのである。ただし、それは宗教的愛に限定されるものではない。事実アーレントは、この宗教的愛が、人間関係一般における「尊敬」へと翻訳可能だと考えている。何故なら、尊敬もまた、尊敬される人の功績、つまり「その人が何 (what) をなしたか」とは関係なく、その人の人格、「その人が誰 (who) か」にのみ関心を持つからである。この点で、イエスが宗教家であったことはアーレントにとってさしたる意味がないと言える。

以上、私たちの議論の出発点として、世俗的次元において考え抜かれたアーレントの赦し論を確認した。私たちは、彼女のこの議論を批判的に検討していくことで、赦しをめぐる宗教哲学的考察を深めていくことにしよう。

## 2. 赦し・罰・復讐を切り離す

アーレントの図式は、活動の不可逆性を基点として、赦しの位置が確定されていた。しかし、その明快な図式にはいくつか疑問が残る。まず、罰と復讐の関係。罰とは誰が罰するのだろうか。被害者が加害者を直接罰することまで罰と呼ぶのだろうか。その場合、罰と復讐とはどう違うのだろうか。それは、罰の名を借りた復讐であり、再び復讐の連鎖へと道を開いてしまうのではないだろうか。また赦しと罰の関係も、いささか事を単純化しすぎている。アーレントの理解では結局、赦すとは、罰を与えないという消極的行為と同義になってしまわないだろうか。罰を与えるが赦す例や、罰を与えたが赦さない例もある。つまり、赦しとは、罰とは近接しつつも別の場面で発生するのではないだろうか。

こうした二つの問題点を解きほぐすため、以下では P・リクールの政治哲学を参照してみよう。まず、前者、罰と復讐の問題から考えたい。リクールは、罰を正義（公正としての正義、あるいは裁き）と呼びかえた上で、罰と復讐が「同根」の現象であることを認める。何故なら、復讐を求める声も、罰を求める声も、それらは共に「不正 (injuste) に対する憤り」から発するものだからである。正義には個人の徳としての一面と社会制度としての一面があるとされてきたが、そうした同根性のため、個人の徳としての正義だけでは、

復讐と見分けがつかなくなりかねない。そのためリクールは、制度によって媒介させることで、正義と復讐とを徐々に分離させていこうとする<sup>6</sup>。

まず、単なる不正に対する憤りから正義を昇格させるのは、被害者と加害者の距離、即ち第三者の介入である。それによって、直接的復讐は行なわれなくなる。しかし、まだ第三者が直接手を下す場合もある。そのため、然るべき制度、つまり「訴訟」こそが復讐と正義を分ける大きなメルクマールとなる。そこでは、復讐の暴力の代わりに言葉による議論の応酬がなされる。そして、裁判官の肉声によって、判決が下される。こうした一連の手続きがあるからこそ、正義は復讐から区別されるのである。ただし、それでも、こうした司法制度にさえ暴力の残滓は蠢いている。第一に、判決の一方的懲罰としての側面。第二に、判決によって刑に処された加害者が被る受苦。罰とは、加害者に何らかの受苦を科すことである。結果、被害者が受けた受苦は、加害者へと科せられる受苦へと転化する。こうした受苦の系譜に、全く復讐的要素がないとは言いきれまい。「刑としての罰は、たとえそれが[制度的]媒介を経て、遠回りし、訴訟の全過程によって濾過されたとしても、それが完全に撤廃され廃棄されるわけではない以上、やはり復讐心への道を再び開いてしまう」<sup>7</sup>。もちろん、だからといって正義・訴訟・収監に代わる手段があるわけでもない。そのため、ここにおいて復讐を乗り越える精神として、刑期を終えた人を社会復帰させる制度の役割が強調されねばならないというのが、リクールの立場である<sup>8</sup>。

以上のリクールの議論を参照することで、罰と復讐の関係を明確にすることができただろう。罰と復讐は、単に明快に二分されるのではない。それらは起源を同じくするからこそ、より慎重に区別されねばならないのである。アーレントが「赦し - 罰」をその目的ないし結果に照らして組み合わせたのに対し、リクールは、「罰 - 復讐」をその原因に照らして組み合わせたとも言えよう。

続いて、アーレントの第二の問題点、赦しと罰の対について考えたい。ここでは、その問題点の根源を炙り出す目的でのみ、リクールの赦し論を見ておこう。まず確認すべきは、リクールが「罰」を「訴訟による正義」へと置き換えたことである。さて、訴訟には時間がかかる。そして、それと同じくらい、赦しにも時間がかかる。アーレントが見逃していたのは、まさにこの事実である。正義も赦しも決して一回的・瞬間的な行為ではない。そのため両者は、「罰するか、赦すか」という単純な二分法では考えられないのである。リクールは自らの赦しのモデルを、精神分析的な「喪の作業」に求める。喪の作業とは、「愛着の対象の喪失に伴う心的過程であり、それを経ることで、主体は徐々にその対象から離れ

ていくことに成功する」ような作業である<sup>9</sup>。それと同様、自らが受けた受苦を徐々に癒していく過程が、リクールの考える赦しなのである。そして、その過程は訴訟と共に進行していくのみならず、訴訟の中にも喪の作業を促す要素も多く含まれているとされる。

ただし、断っておかねばならないのは、喪の作業が「忘却」の作業とは決して同一視されてはならない、ということである。精神分析学における心的外傷論を借りるならば<sup>10</sup>、心的外傷を受けた被害者は、自らがそれを受けた出来事を「常に忘却している」。そして、何故だか知らないのに、その出来事を無意識のうちに身体的に反復してしまう。こうした忘却、つまり、無意識の深い澱みにトラウマが沈殿してしまっている状態において起こる症例を、フロイトは反復強迫（*Wiederholungszwang*）と呼んだ。そして、その症例は時間と共に勝手に薄れるものではなく、当の本人がそれを自覚し、記憶と格闘しなければ脱することができない。フロイトはそうした格闘を徹底操作（*Durcharbeitung*）と呼んだが、このような作業こそが喪の作業の一面をなしているのである<sup>11</sup>（こうした理由で、「過去の出来事をなかつたかのものにしてしまう」恩赦制度は、記憶を必要とするはずの赦しとは正反対の「忘却の悪用」であるため、リクールは恩赦制度に強く反対している）。

とはいえ、赦しが喪の作業として理解されるからといって、必ずしも赦しが起こるわけではない。何故なら、「赦す義務」など存在しないからである。「……誰が赦しを行使するか。絶対的に言って、それは犠牲者以外にあるまい。この点で、赦しは決して義務ではない。赦しは請われる以外にないのみならず、その請願さえ拒絶しうるのだ。この限りで赦しはまず何より、赦しえないものに、つまり、無限の負債、取り返しのつかない過ちに出会うには違いない」<sup>12</sup>。仮に喪の作業が完了し、犠牲者に健全な記憶の回復が訪れたとしても、赦さなければならない義務はない。何故なら、赦しはその目的からして、法的なものとは関係がないからである。「赦しは、法律的次元には属していない。のみならず、権利の次元にさえ属していない」<sup>13</sup>。なるほど、恐らく赦しの精神は、罪人の社会復帰を押し進める重要な要素ともなろう。しかし、それでも赦す義務はない。従って、アーレントが考えた排他的な赦しと罰の対は成立しない。だからこそ、罰して赦す場合、罰して赦さない場合、罰さず赦す場合、罰さず赦さない場合がありうるのだ。

では、リクールの考える赦しの可能性の条件は何なのか。この問題は後半で再度取り上げることにし、むしろ私たちは、リクールが示唆していた「赦さない可能性」に目を向け、別の角度からアーレントの議論の問題点を明らかにしていきたい。何故なら、赦すのは果てしなく難しい。この事実を徹底して突き詰める前に「赦し」や「愛」と口にしても、そ

れは、赦しという法外な出来事の深淵を解明したことにはならないからである。

### 3. 赦しえないものの試練

ここで、再びアーレントの赦し論に立ち返ってみよう。そこでは赦しが発生する条件として「人格への尊敬」が挙げられていたが、実はもう一つ、赦しの重要な条件がある。それは、彼女にとっての赦しの事例・イエスが十字架上にて発した言葉に顕著に示されている。「父よ、彼らをお赦してください。自分が何をしているのか知らないのです」(Lk. 23: 34)。アーレントはこの「自分が何をしているのか知らない」ことを、「自分が意志したのではない」と解釈した上で、そのことを赦しを与えるための必要条件だと考える。しかし、仮にそれが必要条件だとするなら、高橋哲哉氏が指摘する通り、アーレントの赦しはきわめて問題を孕んだ概念となる<sup>14</sup>。何故なら、故意に悪を犯した人には、赦しを与えられないことになってしまうからである。事実、アーレントはこう述べている。「[イエスが] 赦す義務にこだわる理由は、明らかに『自分が何をしているのか知らない』からであり、赦す義務は、罪の極端なものと意図された悪(willed evil)には適用されない。……罪や意図された悪は稀であり、恐らくは善行よりも稀でさえあろう」<sup>15</sup>。つまりアーレントは、意図された悪は稀である、だからそうした悪はそもそも赦しの議論の枠内に入れる必要がないと主張しているのである。

意図された悪と極端な罪は、本当に稀なのか。そのあまりに楽観主義的な判断はどこから来るのか。私はこの一点において、アーレントには同意することができない。のみならず、彼女はこうも言う。「人間は、罰することができないものは赦すことができないし、赦しえないと思えるものは罰することもできない」<sup>16</sup>。意図された悪や極端な罪には赦しが適用されない。となると、それは赦しえないものに属するわけだから、罰することもできないことになる。となると、意図された悪や極端な悪は、罰せられないことになってしまう。それらこそが、第一に罰せられるべきではないのか。このように、アーレントの議論には完全に無理があることが理解されよう(ちなみに、この破綻の原因は、イエスの言葉を「意志してない人間」について言われたものだと曲解した点にある)。

そのためアーレントのように、「意図の欠如」を赦しと罰の条件に含めるのは、明らかに無理がある。少なくとも、罰の条件には決してなるまい。そこで私たちはアーレントから離れ、この意図的な悪や極端な罪という問題群について、赦しの問題と関連させて考えてみたい。意図的な悪、極端な罪は、赦されるのだろうか。その問題に向き合った思想家の

一人が、アーレントと同じくユダヤ系思想家であり、対独レジスタンス闘士でもあったV・ジャンケレヴィッチである。彼は、終戦から20年経ち、ナチス協力者に時効を認めようという論調がフランス国内で高まったことに激昂し、時効にしえないもの（l'imprescriptible）が存在すると強硬に主張した。前述のリクールにおける赦しと罰の分離に関する議論を想起するならば、赦しは法的次元には属さない以上、時効と赦しは実際には同じ概念ではないのだが、とりあえず私たちは、赦しえないと思わざるをえない極端な罪についての彼の思索を辿っていくことにしよう。

ジャンケレヴィッチの旗幟はきわめて鮮明である。「慣習的に一般犯罪に適用されている時効に関する全ての法的基準は、ここで失効する」<sup>17</sup>。その理由は、犯罪の法外さと特殊性である。「ドイツの罪は、あらゆる視点から見ても例外的な罪なのだ。その途方もなさ、信じがたいサディズム云々。しかし何よりその罪は、語の厳密な意味で、人道に対する犯罪（*crimes contre l'humanité*）なのである。つまり、人間の本質に対する犯罪、こういつてよければ人間一般の『人間性』に対する犯罪なのだ」<sup>18</sup>。彼の主張の一つは、「人道に対する罪は時効にしえない」という点に要約できる。そして、時効が道德の名の下に罪を赦すものであるとするなら、この場合、時効にすること自体が道德に反しているとさえ言う。

「ここで赦しを引き合いに出すというのは、矛盾的であり、不条理ですらあるのではないか？この人道に対する巨大な犯罪を忘れることは、人類に対する新たな犯罪であろう」<sup>19</sup>。その結果、彼はアーレントとは全く逆の道を歩む。即ち、赦しえないものは、時効なしに罰せられるべきだと。そして、いみじくもこう言う。「イエスが神に向けた祈りの言葉をひっくり返して、喜んでこう言おう。父よ、彼らをお赦しにならないでください。自分が何をしているのか知っているのです、と」<sup>20</sup>。

しかし、以上の主張を掲げた上で、ジャンケレヴィッチはもう一つ、ドイツ国民に赦しを与えない理由を掲げる。当時彼は、ドイツ国民が後悔するのは大戦中に自分たちが犯した軍事的・外交的・商業的失敗ばかりで、罪に対する改悛は一欠けらも存在しないと感じていた。彼にそこまで言わせる理由は、次の叫びに込められている。「赦すだと！しかし我々は、これまで赦しを請われるのを聞いたことがあっただろうか？」<sup>21</sup>。彼がここで赦しの条件として要求しているのは、加害者が罪を認め、改悛し、その上で赦しを求めることなのである。これこそが、彼の第二の主張である。「赦しを求めるためには、留保も情状酌量もなしに、罪あることを告白せねばなるまい」<sup>22</sup>。

最終的に彼は、虐殺によって殺された数百万の人々を想起し、人道に対する罪の例外性



を損なうことなく記憶し続けることを選ぶ。「何も『する』ことができないとき、人は少なくとも、尽きることなく強く感じる (*ressentir*) ことはできる。……我々が抱いている感情は、恨みではなく、恐れと呼ばれるものである。起こってしまったことへの乗り越えがたい恐れ、それを犯した狂信者、それを受け入れた無気力な輩、それを既に忘れてしまった無関心な輩への恐れである。それが我々の『ルサンチマン』なのだ」<sup>23</sup>。こうしてジャンケレヴィッチは、決して赦さない立場、しかも復讐に限りなく近づきつつもそれとは異なり、忘却を告発する立場を選ぶこととなる。そして、あまりに印象的な言葉を吐く。「赦しは、死の収容所の中で死んだ」<sup>24</sup>。

以上、ジャンケレヴィッチの「時効にしえないもの」をめぐる二つの論点を確認した。それが赦しえない第一の理由は、それが人道に対する罪だから（彼は、その罪が人間の人間性に対する犯罪であるため、それを「形而上学的罪」とさえ呼ぶ）、第二の理由は、ドイツ人が赦しを請うていないからだと要約できる。仮にドイツ人が改悛し、赦しを請うていたら、彼らは赦されたか。それは分からない（しかし、リクールが「赦す義務はない」と述べていたが、ジャンケレヴィッチに言わせれば、人道に対する罪には「赦さない義務がある」わけだから、彼はこの時点で赦しの道を諦めていたのかもしれない）。だが、彼の憤慨に満ちた言葉は、たとえ赦しを請われてもなお赦しえないものが存在する可能性を私たちに告げている。ここから私たちが学ぶのは、「赦しえないものの試練」の重さであり、また赦すという行為に内属する極度の困難である。

#### 4. 赦しえないものだけを赦す

前節で、ジャンケレヴィッチの憤慨を頼りに、「罪の極端なもの」と意図された悪」の唯一無比とも言える事例における赦しの（不）可能性について考えてきた。それでは、もう少し一般的な場合、つまり、人道に対する罪ではないが意図された悪である場合、果たしてどうなるだろうか。赦しを請われない限り、私たちは赦さないのだろうか。赦しを、復讐心を抱かないことと解するにせよ、リクールの意味で喪の作業と解するにせよ、赦しを請われることは赦しの必要条件なのだろうか。むしろ、請う請われないに関わらず赦す「無条件性 (*inconditionnalité*)」こそが、赦しなるものの特質なのではなかろうか。私たちは、この赦しの無条件性について思索を進めてみよう。

ここで私たちが参照するのは、近年、赦しの問題に精力的に取り組んでいる J・デリダの思索である。私たちは、ジャンケレヴィッチとともに赦しえないものの試練に直面した。

デリダもまたこの試練から出発する。が、その行き先は全く異なる。「赦しえないものが存在するという事実から始めないといけないようだ。事実、赦しえないものだけが、赦すべきものではないだろうか？それだけが、赦しを呼び求めるものではないだろうか？……ここから、アポリアが生まれる。それを、無味乾燥で、仮借なく、容赦のない公式の中で表現することができる。『赦しは、赦しえないものだけを赦す (le pardon pardonne seulement l'impardonnable)』、と。……赦しとは、不可能なことをすることによってのみ可能となりうるのだ」<sup>25</sup>。一見すると、ここでデリダは非合理的なことを口走っているようにしか思えない。ここで、ジャンケレヴィッチの赦しの第二条件を思いだそう。それは「加害者が悔い改め、赦しを請うこと」であった。デリダは、アーレントの赦しも含め、こうした赦しが立脚しているのは「交換の条件つき論理」だという。赦しを請うたから、改悛したから、裁判を受けたから、賠償金を払ったから、刑期を終えたから、意図がなかったから——だから赦す。私たちが日々経験する世界の中で出会う赦しもまた、ことごとくこうした条件つきの赦しだと言ってよい。

だが、そうした条件つきの赦しに対置させてデリダが持ち出すのが、無条件的な赦し、赦しえないものだけを赦す赦しなのである。「一方で、無条件的で恩寵的で無限で非エコノミー的な赦しという観念。しかも、同時に要求でもある観念。それは、比類なく罪ある者としての罪ある者に向けられる赦しであり、改悛もせず、赦しを要求しない人にさえ向けられる」<sup>26</sup>。無論、デリダの狙いは、条件つき赦しに異議を唱え、不条理ともいえる無条件的な赦しの理念を確保することである（そのためデリダは、リクールが描いた「喪の作業としての赦し」さえ、無条件的な赦しの範疇から除外する）。しかし、何故、条件つき赦しが問いに付されねばならないのだろうか。その理由を明かにするため、まず、条件つきの赦しにおいてどのような赦しが起こるのかを考えたい。赦しとは、罪ある者を赦すことである。さて、その人が改悛したとする。すると、その人は「かつて罪を犯したが、今はそうではない人」となる。そこでデリダは言う。「その人は、もはや一貫して罪ある人というわけではなく、既に罪ある人とは別の人、それよりは善い人である。しかしこの限りで、そしてこの条件においては、もはや人が赦すような罪ある人そのものはいないのである」<sup>27</sup>。また、リクールの赦しでも同じことである。喪の作業によって、赦しを与える側は、受苦を被ったときのままの者ではなくなる。その結果、喪の作業が完遂したという条件においては、赦しを与える人がいなくなる。「もし傷が和らいでしまったら、もはやそこに赦しの場はない。もし記憶が喪や変形を意味するのであれば、それ自体、既に忘却なのである」

<sup>28</sup>。だが、こう反論されるかもしれない。改悛の以前と以後で加害者の状態が変化したこと、喪の以前と以後で被害者の状態が変化したことは認めよう。しかし、それは罪ある人や傷を抱えた人が世界から一人減ったののだから、良いことではないかと。確かにそうかもしれない。しかし真の問題は、「この世界には条件つき赦ししか存在しない」と考えてしまう限定にある。人間が経験的に知っている赦しに赦しの「理念 (Idee)」を限定してしまうことに、デリダは危惧を抱いているのだ。

では何故、条件つきの赦しに赦しの理念を限定することが危険なのか。私はここでデリダの意図を浮きあがらせるため、「理念」という言葉に導かれて、カントを経由したい<sup>29</sup>。カントは、理念を「経験的認識の中の多様なもの全般に、体系的な統一を与える統制的 (regulatif) 原理」だと定義していた<sup>30</sup>。詳しく言えば、「悟性のあらゆる規則の向かう線を一点に収斂させることを目指して、悟性のある何らかの目標へと方向付ける」よう<sup>31</sup>、超越論的理念を統制的に用いるべきだと述べていたのだった。この知見を赦しの「理念」に適用してみよう。赦しの理念を条件つき赦しに限定してしまうならば、(既知の) 赦しの経験に照らして (以後の) 赦しの経験を導くことになる。こうした「赦しの経験の単純再生産」とも言える事態においては、赦しが真に必要とされている政治的現実を変革するような出来事が発生する可能性が、潜在的に剥奪されてしまうのではないだろうか。つまり、「未聞の出来事による現実の革命」が起こる火種が、前もって消されてしまうのだ。現実には次々と起こる新たな、未曾有の惨事に屈しないためには、常に既存の政治の「彼方」によって現実が触発されなければならない——そうした意図から、デリダは無条件的な赦しの理念を死守せんとしているのである。

ただし、無条件的な赦しは単なる統制的理念ではない。何故なら、カントの統制的理念とは、悟性をそこへと向かわせることができるという点で、「視界に入っている」ものであり、かつ、それが統制的に使用できるという点で、まだ人間的能力の範疇にかろうじて内包されているからである。他方、無条件的な赦しは、慄然たるアポリアなのである。そのため、こう形容することが許されるならば、デリダのいう無条件的赦しの理念とは「超越論的理念の統制的使用それ自体を統制する超越論的アポリア」なのである。私がどうこうできる理念ではなく、私をどうこうする理念。私が使用するのではなく、私を触発する理念、しかもそれがアポリアであるが故、私を絶えず屈曲させ転覆させる理念。それが、不可能な赦しという理念なのである。そのためデリダは、ジャンケレヴィッチやアーレントが赦しを人間的可能性、つまり人間がなしうる能力の範疇内に制限しようとしたことを、

強く批判している<sup>32</sup>。

だが、単に二種類の赦しを分離させればよいと言っているのではない。確かに両者は徹底して異質 (hétérogène) だが、同時に、無条件的赦しが条件つき赦しを触発するという点で、両者は不可分 (indissociable) でもある<sup>33</sup>。デリダはその不可分性を、実際の歴史の中に見出す。フランスでは1964年、まさにジャンケレヴィッチが主張した通り、人道に対する罪は時効にしえないという司法判断が下されている。デリダは、「赦しえない」と「時効にしえない」は全く同じ概念ではないことを断った上で、その司法判断についてこう述べている。「時効にしえないものは、無条件的なもの、赦し、赦しえないものという超越的次元へ、ある種の無歴史性へ合図を送っている。……赦しと赦しえないものという理念、法の彼方という理念が……立法者と議員たち、法を執行する人々を刺激したのである」<sup>34</sup>。彼がここで強調しているのは、アポリア的なものによる触発こそが、時効にしえないという判決を導いたという事実、つまり、アポリア的なものが現実を変革したという事実である。これが、無条件的なものによる触発である。従って、ジャンケレヴィッチの窒息しそうなまでに重たい呟き——赦しは、死の収容所の中で死んだ——を引きうけつつ、なおデリダは言う。「赦しの歴史は、赦しえないものとともに始まった」<sup>35</sup>。

以上私たちは、デリダによる赦しえないものを赦すアポリア的理念の思索を辿ってきた。そこに込められた、革命の火種を絶やさないとというデリダの真意に、私は強く賛同したい。しかしそれでも二点、難点を感じざるをえない。第一に、赦しのアポリアは固持されるためには、そのままではあまりに脆すぎるのではなからうか。彼自身、「赦しの脆さは、赦しの経験の構成要素である」と述べているが<sup>36</sup>、無条件的赦しはあまりに容易に、条件つき赦しと混同され、無条件性を失ってしまうのではないだろうか。何故なら、私たち人間の思惟は、アポリアを耐え忍ぶにはあまりに弱いからである。第二に、そもそもデリダ自身がどのようにアポリアを思い描きえたのか、つまり、無条件的赦しを口にできる根拠がわからないという点である。真にアポリアであれば、当のデリダにさえ思い描けず、知解しえないはずなのではなからうか。

## 5. 無条件的な復讐と赦しの範例へ向けて

私たちはアーレントの赦し論に対し、リクールとジャンケレヴィッチの所見を手がかりとして批判を加えることで、赦しの議論の底に蠢いている「赦しえないもの」へと足を下ろした。そして、デリダのアポリア的思考を手がかりとして、赦しの可能性の条件、厳密

にいえば不可能な赦しの可能性の条件が思考をかすめていく光景に立ち会ったのだった。同時に、そのデリダの思惟にも、二つの難点を見出したのだった。

デリダの赦し論にこうした難点を感じた一人が、近年のリクールだと言える<sup>37</sup>。リクールもデリダ同様、赦しの無条件性の理念を確保せんと苦闘する。ただし、デリダとは異なり、不可能な赦しに接近する狭隘な通路を開こうとする。その隘路とは、赦しがある (il y a le pardon) ことを実際に述べているテキストである。そして、その唯一の例といってもいいのが、聖書である。リクールは、赦しがあるというその声から出発し、それを「範例」として、赦しの無条件性に対して人間の目を開こうとするのである。「原理とは、人間から出てくるものではない。そのことを、赦しの声の『ある (il y a)』は、それ独自の仕方語っているのである。こうしたわけで私は、高みからの声としてのその声について語ろう。……この声は確かにか細い声だが、沈黙した声ではない」<sup>38</sup>。無条件的な赦しというアポリアを想像するためには、それに相応しい図式 (Schema) を用意する範例が要るのだ。その範例こそが、デリダに欠けていた、無条件的な赦しの理念を保持するための、そしてリクール自身が無条件的な赦しを口にするための二重の源泉、二重の確信となるのである。

さて、その範例とされるのがイエスであり、また神の赦しである。「汝の敵を愛せというラディカルな命令。その不可能な命令だけが、赦しの精神の高みに位置しているように思える」<sup>39</sup>。いや、リクールは言い直す。「ほとんど不可能な命令」、あるいは「困難な赦し」と。リクールにとって、一見すると愛の掟が実現不可能だという点こそが重要となる。何故なら、「例外」を知ることによって初めて、既存の条件付きの交換の論理を根底から疑い、それを覆すきっかけが開かれるからである。そして例外とは、範例がないと知りえないのだ。この範例が、そしてそこから生まれる図式が、私たちの現実把握そのものを触発するのである。現実とは、現実的なものだけをモデルにしなければならない謂れはない。可能的なもの、つまりテキストが描き出す世界をモデルにすることも、想像力の能力には含まれているのだ<sup>40</sup>。もちろん、ここでの範例イエスは、アーレントが実例としたイエスとは別人である。リクールにとってイエスが無条件的赦しの範例であるのに対し、アーレントにとっては、条件付きの赦しの実例にすぎなかったのだから。

私もまた、リクールの「無条件的赦しには範例が必要である」という主張には同意したい。恐らく、無条件的な赦しを思惟するため、そして、現実を変革する火種を絶やさないために残された方途は、それをおいて他にはないように思われる。ここでは、イエスのみとその特権的な範例なのかは、不問に付そう。しかし私は、少なくともリクールが描く限

りでの範例としてのイエスは、なお範例としては不適切であると主張したい。何故か？端的に言って、リクールの描くイエスの赦しは、無条件的な赦しの範例となるには「善すぎる」のだ。即ち、その赦しは、赦しえないものの試練を経っていないのだ。私たちが悪を被り、また大切な人が悪に巻き込まれたときに感じるであろう、口に出すのもおぞましいどす黒い復讐心。リクールの描く範例イエスには、それが微塵も感じられないのである。無条件的な赦しが、赦しの請願の有無に関わらず赦すのであれば、赦しの対極には無条件的な復讐があるのではないか。即ち、赦しを請う請わないに関わらず、改悛したしないに関わらず、刑を受けた受けないに関わらず、絶対に復讐するパトス。赦しえないものをも赦す「愛」の裏側にある、復讐しえないものさえ復讐する「憎悪」<sup>41</sup>。無条件的な赦しと全く同じ程度で、あらゆる人間的な能力をはみ出る無条件的な復讐。それこそが、私たちの「赦しえないもの」の経験を可能にさせているのではないだろうか。そして、リクールが聖書を解釈し、そこから描き出したイエスの赦しには、双極をなす無条件的なものうちの半面しか描かれていないのだ。リクールのイエス像は、ひたすらに「赦しの高み」のみに収斂する<sup>42</sup>。そうした範例をもって、赦しえないものの試練を乗り越えることができると考えるのは、まだなお楽観的にすぎる<sup>43</sup>。

デリダは「赦しは、もしそれがあるとするならば、赦しえないものがあるところにしかない」と言った<sup>44</sup>。この言葉が正しいとするならば、無条件的な赦しとは、無条件的な復讐の底からしか可能にならない。無条件的な復讐から無条件的な赦しへの方向転換。それを描ききったものこそが、私たちに相応しい無条件的な赦しの範例、しかも、赦しえないものの試練に直面してしまった現代に残された唯一の範例となるのではないだろうか。そして、そうした範例を前にしてこそ、私たちは復讐から赦しへと自らの手で自らの向きを向け直すのではなく、自己を超える何かに触発されることによって向け直される根源的受動性を経験し、復讐の連鎖を止める一步を踏み出すことができるのではないだろうか。現代宗教哲学が世界の恒久的平和という理念に寄与せんとするならば、そうした範例を模索する解釈学的な課題を負わねばなるまい。

我々が赦しをなしうる可能性の条件は、その範例に全てがかかっている。

- 
- <sup>1</sup> Hanna Arendt, *Human Condition* (orig. 1958), The Univ. of Chicago Press, 1998, p. 236ff.
- <sup>2</sup> *ibid.*, p. 232ff.
- <sup>3</sup> *ibid.*, p. 240.
- <sup>4</sup> *ibid.*, p. 241.
- <sup>5</sup> *ibid.*, p. 239.
- <sup>6</sup> Paul Ricœur, “Justice et vengeance” (orig. 1999) *Le juste 2*, Esprit, 2001, pp. 257–264.
- <sup>7</sup> *ibid.*, p. 264.
- <sup>8</sup> *ibid.*, p. 265.
- <sup>9</sup> J. Laplanche et J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (orig. 1967), PUF (col. *Quadrige*), 1998, p. 504. 強調は引用者。
- <sup>10</sup> Sigmund Freud, “Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten” (orig. 1914) *Studienausgabe Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik*, Fischer, 1994. また、フロイトの反復強迫—徹底操作の対概念を歴史叙述の概念として転用したのものとして、以下も参照。Dominick LaCapra, *History & Memory after Auschwitz*, Cornell U. P., 1998.
- <sup>11</sup> Freud, “Trauer und Melancholie” (orig. 1917) *Studienausgabe Bd. 3: Psychologie des Unbewußten*, Fischer, 1994.
- <sup>12</sup> Ricœur, “Sanction, réhabilitation, pardon” (orig. 1994) *Le juste 1*, Esprit, 1995, p. 207.
- <sup>13</sup> *ibid.*, p. 206.
- <sup>14</sup> 高橋哲哉「赦しと約束——アーレントの〈活動〉をめぐって」『哲学』第49号, 1998, p. 88ff.
- <sup>15</sup> Arendt, *Human Condition* (op. cit.), pp. 239–240.
- <sup>16</sup> *ibid.*, p. 241.
- <sup>17</sup> Vladimir Jankélévitch, “Pardonner?” (orig. 1965–71) *Imprescriptible*, Seuil (col. *Points*), 1986, p. 21.
- <sup>18</sup> *ibid.*, pp. 21–22. ところで、ジャンケレヴィッチはナチス・ドイツによるユダヤ人迫害を例外的な罪だとし、それはあらゆる戦争犯罪とも比較不可能なものだとさえ言う（そのため、比較可能な例を見つけることさえもが、一種の忘却への負担とされる）。それは、1960年代当時の彼の判断であるが、この罪の位置付けは、現在の歴史学・歴史哲学の中でも常に論争となっている。そのため、ここではナチズムの罪と、同じく「人道に対する罪」と呼びうるような様々な戦争犯罪（今現在も続けられているものも含め）とが比較可能かという問いには踏み込まず（それは別の機会に譲る）、ジャンケレヴィッチの主張をあえてそのままに受け取り、彼の「時効にしえないもの」を巡る思索から「赦しえないものの試練」の厳しさを引き出すことに専心したい。
- <sup>19</sup> Jankélévitch, “Pardonner?” (op. cit.), p. 25. なお、この言葉に示されるように、彼は赦しと忘却を同一視しており、それはリクールの視点からすれば、まだ吟味の余地を残しているとも思えるが、ここでは不問に付す。
- <sup>20</sup> *ibid.*, p. 43.
- <sup>21</sup> *ibid.*, p. 50. 強調は引用者。
- <sup>22</sup> *ibid.*, p. 51.
- <sup>23</sup> *ibid.*, p. 62.

- 
- <sup>24</sup> *ibid.*, p. 50.
- <sup>25</sup> Jacques Derrida, “Le siècle et pardon” (orig. 2000) *Foi et savoir: Suivi de le siècle et le pardon*, Seuil (col. *Points*), 2001, p. 108. また、デリダの赦し論を宗教思想側で受容した例として、以下も参照。John D. Caputo et. al. (eds.), *Questioning God*, Indiana U. P., 2001, pp. 21-149. 同じく、宗教思想側から赦しのアポリア的性格を論じたものとして、ラディカル・オーソドクシーを標榜するミルバンクの考察も参照。John Milbank, *Being Reconciled: Ontology & Pardon*, Routledge, 2003, pp. 44-60.
- <sup>26</sup> Derrida, “Le siècle et pardon” (op. cit), p. 110.
- <sup>27</sup> *ibid.*, p. 110.
- <sup>28</sup> Derrida, “Justice et Pardon” *Sur parole: Instantanés philosophiques*, L’Aube, 1999, pp. 136-137.
- <sup>29</sup> デリダ自身、無条件的赦しと条件つき赦しを、理念的なもの (l’idéal) と経験的なもの (l’empirique) というカント的な対へと翻訳している。Derrida, “Le siècle et pardon” (op. cit.), p. 125.
- <sup>30</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B699. 強調はカント。
- <sup>31</sup> *ibid.*, B672.
- <sup>32</sup> Derrida, “Le siècle et pardon” (op. cit.), p. 112.
- <sup>33</sup> *ibid.*, p. 119.
- <sup>34</sup> *ibid.*, p. 127.
- <sup>35</sup> *ibid.*, p. 113.
- <sup>36</sup> Derrida, “Justice et Pardon” (op. cit.), p. 142.
- <sup>37</sup> Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Seuil, 2000, p. 603ff. また、以下も参照。拙稿「リクールの贈与論——倫理の源泉としての贈与の経緯」『基督教学研究』第23号, 2003, 第5節. 同「満ちあふれる論理——リクール宗教思想の根本概念」『日本の神学』第43号, 2004, 第3節.
- <sup>38</sup> Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (op. cit.), p. 604.
- <sup>39</sup> *ibid.*, p. 624.
- <sup>40</sup> Ricœur, “La Bible et l’imagination” *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 62, 1982.
- <sup>41</sup> 詳述する紙幅はないが、愛と憎悪の構造的同一性を指摘したジャンケレヴィッチの思索が、ここでは参照されるべきだろう。Jankélévitch, *Traité des vertus III: L’innocence et la méchanceté* (orig. 1968), Flammarion, 1986, pp. 6-173.
- <sup>42</sup> たとえばリクールは、過誤 (faute) の経験を赦しの高みの対極、払い難い根深さとして位置付ける。しかし、過誤を犯すのは我々のみであって、範例イエスはその過誤を内包することはない。Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (op. cit.), pp. 595-603.
- <sup>43</sup> では、イエス (ないし神) をどのように解釈することで真にふさわしい範例となりうるのか、それとも、そもそもなりえないのか、という問題は今後の課題としたいが、たとえば、西田幾多郎が最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」(1946)において述べた、「極悪にまで下り」かつ



---

「悪逆無道を救う」真に絶対の神という思想は、一つの手がかりとなるかもしれない。西田幾多郎, 「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集』第11巻, 岩波書店, 1965.

<sup>44</sup> Derrida, “Le siècle et pardon” (op. cit.), p. 108.

付記 本研究は、財団法人庭野平和財団から受けた平成16年度研究助成の成果の一部である。

キーワード: 赦し、復讐、宗教哲学、範例、無条件性

**Keywords:** pardon, vengeance, religious philosophy, example, unconditionality

## 「宗教と倫理」投稿規定

1. 投稿応募者は宗教倫理学会の正会員であること。
2. 原稿の種類は「研究論文」と「研究ノート」および「書評」とする。  
「書評」に関する規定は別途定める。
3. 「研究論文」は40字30行（横書き）の10～13ページとし、「研究ノート」は40字30行の（横書き）5～7ページとする。また、400字程度の和文要旨、200語程度の英文要旨と5語程度のキーワード(和文・英文)を付けること。英文原稿も可。
4. 編集委員会は、投稿された原稿ごとに当該分野および関連分野より2名の査読委員に査読を委嘱する。
5. 編集委員会は、査読委員の報告を受け、掲載・修正・不掲載の判定を行い、その結果と理由を投稿者に通知する。
6. 本規定の変更は評議会の議による。

(2001年4月1日施行、2001年7月23日改正)

宗教と倫理 第4号

2004年10月16日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 クラウス・シュペネマン

発 行 所 602-8580

京都市上京区今出川通烏丸東入

同志社大学神学部 小原研究室

「宗教倫理学会」事務局

<http://www.jare.jp/>