

# 空観と慈悲

萩 原 樂

## 目 次

- はじめに
- I. 仏教における「智（空観）」と「信」の構造
- II. 仏教における「慈悲」の構造
- 結語

## はじめに

人に親切にする、困っている人を助ける、相手を慮る、同情するなど、これらは利他的とよばれる行為である。仏教では古くから、四摂事（法）が言われてきた。四摂事とは、布施（ひとに施し与えること）、愛語（親しみある、思いやりある言葉で話しかけること）、利行（相手のためになる行為をすること）、同事（他人と協力すること）の4つで、いずれも利他的な立場に立った行為を勧めるものである。日々の生活がこのようになされるならば、人間関係は、そして、共同体のありようは、望ましいものになろうというのである。

それでは、この種の行為を起こさせる、当事者の心のあり方は、何だろうか。いろいろに言われるかもしれないが、つまるところ、自己中心的態度の対極として、「他の人に対するあたたかい共感の気持ち」「その世界におけるすべてのもの相互の一体感」、つまり、共感と一体感としておく。もとより、ここで、共感とか一体感といっても、それは、単なる人情ではあり得ない。その裏には、しかるべき思想的構造があって、それとともに明らかにされるべきもの

なのである。

こういった心のあり方は、哲学、倫理学の中では、これまで、Altruism（利他主義）、アガペー（愛）、仁、慈悲などとして、問題にされてきた。Altruismは、自己中心主義に対して、他人への慮りを根本に置こうという立場の一般的な名称であり、アガペーは、神はひとり子をこの世につかわし、彼によって私たちを生きるようにしてくださった、神は愛である、とした上で、「わたしがあなたがたを愛したように、あなたがたも互いに愛し合いなさい」という神の戒めに従うことである。また、仁とは、孟子によれば、「人に忍びざるのこころ」、つまり、他人の苦痛、困苦を見逃しに出来ない心境と説明される。慈悲は仏教の用語であるが、慈は人に楽を与えること、悲は人の苦を除くことであり、これも利他主義の一つの形である。すべてこれらが、同じ種類のことがらだとは、にわかには言い難いが、しかし、類縁のことがらではある。

しかし、この小論は、これら利他的な行為の一般論を目指すのではない。むしろ、狭く仏教思想に限定して、慈悲（心）のみを取り上げ、「三縁の慈悲」を手掛かりに、慈悲（心）の裏に横たわる構造を探り、そして、その上で、仏教においては、その構造の奥深いところでは、知ること（智）、信じること（信）、共感すること（悲）の3つが、大智、大信、大悲として、分かちがたいものとされる、その論理を示したい。

叙述の順序としては、まず、知ることと信じることの、仏教における構造を説明し、次に、

その同じ構造の中に、慈悲心もまたおかれることを示す。

## I. 仏教における「智（空観）」と「信」の構造

大乘仏教において、知ることは、「般若波羅蜜（＝智慧の完成）」、すなわち、空観によって知ることに極まる。空観とは、日常生活におけるのとは違ったもう一つのものの見かたであり、大乘仏教思想を根本から特徴付けるものであるが、その内実を、どのように理解したらよいか。筆者はこれまで、いくつかの場所で、その論理構造を明確にするという観点からその説明を試みてきた。ここも、まず、それらとは少し違った視点からであるが、再度、空観とは何か、検討することから始めたい。

私たちは、日常の生活において、対象世界を、白紙ではなく、すでに分節されていて、そこに存在するものとして、承知している。そして、それらと何らかの形で関わるものとして、自我を、やはり存在物として、前提するのである。これは、対象世界の分節された諸々の存在（「諸物」とよぶことにする）と、「自我」の二元論であり、諸物も自我もともに存在物であるとする立場である。そうすると、そこでは、「知る」という行為は、すでに分節されて存在する諸物を、これもまた存在物である自我が、追認する、あるいは、意識するという関係のことになる。

仏教では、ものが、それ自体として、（孤立的に）存在しているとされるとき、それを「自性」（自性をもつ、自性性）という。『中論』の定義によれば、自性とは、「作られたものでない、他に依存しない」という性質とされ、「作られたもの」「他に依存するもの」と対比して説明される。両者の違いは、作られたものは、成立の過程をもつのに対し、作られたものでないものは、過程のないもの、最初からそこにあるものとされるところにある。だから、自性をもつものに対する、私たちの方からの最初の関

わりは、外からそれを認識する（知る）ことしかない。私たちが作るのではないから、それ以上踏み込めないのである。

対象世界については、実際に世界は空白ではないから、そこには分節が成立していなければならない。対象世界の諸物は、それぞれの分節を伴って、諸物なのである。ここで、諸物が自性をもつならば、それに伴う分節も固定化されたものになる。固定化されたとは、新たに作られることはなく、変更もきかないものとして、分節はあるということである。そこには本質的意味で、新しいことや、変化はないのである。

諸物の存在性と、分節の固定性、これが、自性を認めることの特性である。

これに対して空観は、自性を否定し、自性を前提とする世界理解を批判する。自性否定の論証は、『中論』にその基本的形が示されるが、要点は、自性を認めると、我々にとって世界の実質的内容である分節自体が成立しなくなること、さらに、それによって、ことがらの変化が認められなくなってしまうことにある。現実の生活には分節と変化があるのだから、これはパラドックスになる。そして、そうなった原因は自性を前提とする思考法にある。故にそのような思考法は否定されなければならない。そしてその上で、自性を認めない、無自性の世界を考えようというのが、ナーガルジュナ<sup>1</sup>の道筋であった。

空観の立場からすれば、自性は、分節と変化を否定するから、認められないものである。にもかかわらず、日常の立場が自性を認めている（分節された諸物を実体化している）とすれば、その原因は、自我がそのように間違っ  
て思い込んでしまうからである。言い直せば、自我がその分節のあり方に固執すること、その分節を存在物と考えてしまうことに由来する。空観は、自性の否定、すなわち、分節を無自性とみる立場であるが、この見方を妨げているのは、自我の方の態度、思考法にあることになる。

空観からいって、無自性としなければいけないのは、対象の諸物と自我の2つである。ここ

で、対象世界の諸物については、無自性と納得するには、自我による自性への執着つまり自我の方の考え方を変えればよいのだから、方法はある。具体的には、分節は認めたくなくて、それを作られたものとし（つまり分節の新設と変更を認めること、作られたものだから如何様にもなる）、それに伴う存在性を落とせばよい。固定性と存在性の落ちた分節は、根拠なしにただあるだけの、「分節のみ」である。それは、消極的に言えば、抜け殻のような、夢幻のようなもの、積極的に言えば仮設ということになる。これが無自性ということである。そういうものの考え方をすればよい。

しかし、対象世界の諸々についてはそれでよいとしても、もう一つの、自我については、それを無自性と承知するのは、難しい。対象の諸物の無自性をいうには、それを知る自我のものの見方、思考法を変えれば可能だったが、自我自体は、あるいは思考法ではあっても、思考法の対象ではないから、この論法は簡単には利かないのである。

ここで、仏教を離れて、自我について若干述べておく。認識に関連して、西洋哲学で問題にされる自我には、2つの種類がある。ひとつは、経験的自我（ものを知る当体としての自我）、例えば、デカルトの自我、ロックが問題にするような自我である。これらは、理性に重きをおくか、感覚を重視するかの違いはあっても、知識（経験的認識）を成立させる道筋としての具体的自我であり、知識を（観念として）蓄えておく場所を提供する自我である。

もう一つの自我は、カントのというような先験的自我（超越論的自我）である。カントによれば、日常の理解、すなわち、世界には、自我と対象世界という互いに独立した2つがあって、一方の自我がもう一方の対象世界を写すのが認識であるというような理解は正しくないことになる。認識は、自我（主体）と世界（客体）が事前に組み込まれた、ある構造（フレームワーク）があって、その構造、枠組みを前提にして成立するものである。そこで、その構造、枠組

み自体が世界を成立させるものとして、意識の対象になる。それが、対象を成立させるところの経験的自我とは区別されて、経験自体がそれに従って成立するところの、先験的自我である。これは、分かりやすく言えば、カントに忠実な言い方ではないが、我々が、認識活動その他何を行っているとしても、我々には、今、自分が行っていることが何であるのかの自覚が捨てられないものとして残ることである。何事についても自覚がその底に残り、その自覚の構造が先験的自我（超越論的自我）である。これはデカルトやロックの経験的自我とは違うものである。

空観を徹底させれば、2つの自我、経験的自我も先験的自我も無自性としなければならない。対象世界が、経験的自我の認識内容である、あるいは、先験的自我による自覚の内容であるならば、認識のあり方、自覚のあり方を変えれば（広く、思考方法を変えれば）、対象世界の諸物の無自性は了解できるかもしれない。しかし、自我については、経験的自我の認識の仕方を変えれば、そのことの自覚が必ず必要とされ、そのような自覚自身は、消されずに残るのである。それではと、自覚のあり方を変えれば、またその自覚の変更を自覚するために、その自覚を越えた新たな自我を立ち上げなければならず、無限背進に陥る。しかしながら、対象の諸物とともに、自我も無自性にしないと空観は完成しない。

ここで、説明を分かりやすくするために、自性を認めることによって成立する世界（対象世界の諸物と、自我が、固定的に存在し、その間の関係として認識があるとすると、これは日常の立場でもある）を、「Aの世界」とよぶことにする。これに対して、自我が改変される（ものの見方を変える）ことによって、対象世界は無自性と了解されるが、自我の方は消されずに（無自性とはされずに）残っている世界を、「Bの世界」とよぶ。

実は、空観の徹底のためには、もう一つ、この経験的自我も、先験的自我も消えた「Cの世

界」を考えなければいけない。それについて、これまでのやり方は、Aの世界の批判から出発し、Bを通して、存在する諸物（法）と自我（人）を順に消して（その自性を否定して）、Cに至るといふ道であった。しかし、それでは、例えば、上に述べたように、Bの世界の自我を否定するのに、経験的自我は、あるいは、見方の変換として否定できても、これは見方の変換としての否定であるから、そこに見方を変換するものとしての、あるいは、自覚のあり方としての自我が残ってしまつて、必ずしもCに移れないのである。つまり、AからBに至るような、もの見方の問題として、対象の諸物を無自性としたようなやり方では、今度はBからCには移れないのである。BとCの間には見方の変換では説明できない溝がある。それ故、Cの世界はA、Bとは別の原理で新たに作り出されたものでなければならない。

Cの世界については、筆者は、すでにいくつかの論考でそのあり方を示してきた。<sup>2</sup> 新たに要点だけ述べれば、以下のようなになる。

まず、開かれた世界という無限定な全体世界が、そこに置かれる。そして私たちの生活している世界（これをしばらく、「我々の世界」と呼ぶことにする）は、この開かれた世界の中に、その一部として、ある分節をもって、成立するものである、とする。これがCの世界の構造である。<sup>3</sup>

開かれた世界とは何か。これは我々の世界がその中に収まる全体であるが、開かれた世界とよばれる所以は、開かれた世界には、限定がない。まず、領域的に限定がない、それ故、無限の世界である。さらに、内容的にも限定がない。内容的に限定がないとは、いろいろなものがありうる、何でもありうるというのではなく、分からないことだらけである、事前にかなる限定もされていない世界の意味である。イメージとしては、混沌とか、無とか、捉えてもらったらよい。この無限に広がり、内的には何もない世界（無根拠、不分明の世界）の一部に、我々の世界がある分節を伴って、限定されたものと

して成立する。いわば、浮ぶように成立する。

このように、開かれた世界を、我々の世界の外に置くことによって、我々の世界について、次の3つがいえることになる。第1に、我々の世界の諸物は、いわゆる存在性を失う。根拠付けられていない（無根拠な）ものになる。第2に、そこにおける分節は、固定性を失う。新規に作り得て、そして、変更可能なものになる。

第1についての理由はこうである。外に無限定な開かれた世界をおくことによって、そして、その中に我々の世界を考えることによって、我々の世界は限定をもたないものになる。我々の世界という限定があるではないかと言われるかもしれないが、それは、仮の限定である。その外に世界があるから、最終的な行き止まりではないのである。もしこういった全体世界をおかないと、世界は、Aの世界のように、限界を持ってどこかで止まってしまう（それが根拠付けられたということであり、具体的には存在性である）。これが、無自性ということの、一つの内実である。

第2についての理由は、こうである。内容的に無限定な、不分明の、わけの分からない世界の中の我々の世界ではあるが、我々の世界は、世界である以上ある分節のもとにある。しかしその分節は、限定のない、何でもありうる無限の世界の中での分節であるから、他様でもあり得た。その意味で、この分節の仕方には、固定性がないのである。さらに存在性がないことも加えて、仮の分節といえる。逆に、このように、開かれた世界の中で分節と考えないと、Aの場合のように、他の可能性のない、固定的な分節になってしまうのである。分節は、開かれた世界の中では、この意味で自由であるから、したがって、新規に作ることも、変更することも妨げられない。これが、無自性のもう一つの内実である。

第1と第2の特徴は、我々の世界の諸物が、作られたものであることをいう。周りに無限定な開かれた世界があり、その中に分節された我々の世界があるとすれば、もともとなかった

我々の世界が、新規にそこに成立したことになるから、そこには経緯があったはずである。つまり作られてあることである。Aのように、それだけで周りに世界はなく、あるいはあってもよいのだが、その世界が、領域的にも、内容的にも限定されたもの（これを閉じた世界とよぶ）であった場合は、Aはすでにそこに固定的に成立していたのだから、作られたとはいえない。

我々の世界の第3の特徴は、それは与えられてあることである。与えられてあるとは、作られてあると同じ意味である。Aの世界では、ものは、最初からあるから、作られてとはいえない、同時に、与えられてともいえない（経緯がないから）。周りに、開かれた世界をおくことによって、ものは、原理的に経緯を持って成立することになり、それ故、それが、作られた、与えられたことになるのである。これも無自性の内実である。

このようにして、我々の世界の諸物は、我々の世界の外に、開かれた、無限定な世界をおくことによって、無自性（存在性をもたず、固定的でなく、作られて・与えられてある）となった。諸物以外に、自我のようなものを認めるとしても、それを我々の世界の分節の中におく限りでは、それもまた無自性になる。<sup>4</sup>

それでは、先ほどのBの世界の問題、そこにおける自我の問題はどうなるのだろうか。我々の世界を取り囲む開かれた世界は、無限に広がる、無限定な世界、不分明、無根拠な、何もない世界であるから、そこには最初から自我もない。したがって、我々の世界の諸物が無自性であったとしても、そのことにこの自我は、（本来ないのだから）何もかかわらない。我々の世界の無自性は、（自我がないのだから）自我の思考法の問題ではなく、開かれた世界を外におくことによって説明されることがらなのである。このようにして、Bの世界の自我の問題は、その自我自体を批判して否定することによってではなく、そのことは棚上げにして新たに、我々の世界の周りに、自我がそこにはない開かれた無限定な世界を考えることによって、消え

てなくなるのである。

さらに、知ることについて述べる。知るとは、Aの世界では、すでに固定的に成立している対象世界と自我との間のやり取りであった。Bの世界では、自我の方の、ものの見方、考え方の問題であった。Cの世界ではどうなるのだろうか。我々の世界を取り巻く開かれた世界には、自我はなかった。したがって、我々の世界は、自我が作るものにはならない。むしろ、Cの世界を考えたのは、自我に無関係に、自我なしに、無自性な我々の世界を成立させようというのが、眼目であった。

それでも知るとは、その内容の理解である。Aの世界では、その内容は、知っても知らなくてもすでに決まっているものであった。Bの世界では、自我を通した内容理解だったから、自我を変えることによって内容を変えようとした。Cの世界では、自我なしに、内容は、無自性な我々の世界として、成立する。自我を通さずに内容があって、知るとは自我に関わるような何ごとかではなく、内容を知ること以外の何ものでもないとする、ここでは、知るとはその内容そのもののことではないだろうか。「知る」があって、「その内容」があって、その他には、それをつなぐものも含めて何もないとすれば、「知ること」は「知られた内容」のことになる。知るといのは操作で、内容とはそこにあることがらであるが、その両者がここでは一致するのである。したがって、Cの世界で、知るとは、我々の世界がそのように（自我に無関係に）作り出されてそこにあるそのことである。こういうことが言えるのは、Cの世界では、諸物は無自性で、さらに自我が知ることに関与していないからである。

空観に基づいた世界のあり方とは、ここで述べたCの世界の構造のことであると、筆者は考える。そして、知るとは、すでに成立していることの確認ではなく、また、自我の働きでもなく、このようにして我々の世界が、無限定な、開かれた世界の中に成立していること、そのことである。こういった、空観に基づいた知り方

を、仏教では「大智」(般若波羅蜜)という。知り方といっても、自我が関わるわけではないから、大智とは、このような形で、Cの世界の中に我々の世界が成立している、そのことである。

もう一つ指摘しておきたいのは、A、Bの世界と、Cの世界の間には、不連続と、溝があることである。私たちは通常、A、Bの世界に固執しながら、その中で問題を解決することによって、Cに至ろうとして、不成功に終わる。A、Bの基にある通常の智慧と、Cの世界のことである般若の智慧の間には、飛躍が必要なのである。それが、悟りというような言葉に表わされているような事態であり、それは、開かれた世界の存在を、深く受け入れることができるかどうかにかかっているように筆者には思われる。

ここまで、空観を軸に、3つの世界A、B、Cを区別し、知ることが、それぞれの世界の中で、どのようなこととされるか、その点のみた。以下、「信じる」について同じことを試みたい。信といっても多義である。ここでは、浄土信仰を視野に入れながら、信を、信解(教えを確信し、了解する)、信楽(ひたすら信じて疑わず、悟りを願う)<sup>5</sup>につらなる意味にとり、信とは、知った内容を、心から「受け入れている」「受容している」ことであるとして、それが、3つの世界でどのように展開されるかをみたい。

まず、Aの世界では信とはどのようなものだろうか。

Aは、対象の諸々と自我とが、固定的に、存在性を持ってそこにあるという世界であった。これは我々の日常の世界である。したがって、ここでは、信は、通常の言葉の用法に従ったものになる。

もう少し説明すれば、信は、対象が疑い得ないもの、例えば、目の前の机やイスであるならば、それらはすでに受け入れられているものごとであるから、特に意識されない。問題は対象が、疑わしいもの、例えば、霊魂であったり、

神様であったりした場合である。このときは、受け入れるかどうか、信ずるかどうかが問題になるから、そこに信が意識されてくる。しかしながら、このときの信は、自我による選択の問題であり、その選択が正しかったか間違っていたかによって、後から評価されるだけのものである。世界Aでは、信じるは、すでに結論が出ている対象への、あるいは、結論は決まっているが、それが私たちには今のところ不明であるようなものごとへの、こちらの支援の程度の表明のような余剰なできごとになる。世界の成立に本質的には利いていない。

Bの世界におかれたとき、信はどのようなものになるか。

例えば、浄土教を例にすると、浄土教は阿弥陀仏への信(仰)から出発する。しかし、信仰の対象である阿弥陀仏は、自性をともなう対象世界の諸物ではない。測定機器で測るような対象ではない。そこで当面する問題は、浄土信仰を受け入れようとする以上、Aの世界の存在という意味では存在しない阿弥陀仏を、何らかの意味で存在するとして、受け入れなければならないことである。そのためにはどうしたらよいか。対象を変え得ないとすれば、そうなるように、自我の方を調整するしかない。自我のあり方、考え方を変えるのである。それがまさに信ということである。Bにおける信の意味はこういうことになる。

浄土信仰においては、阿弥陀仏を受け入れるために(あるいは、阿弥陀仏に受け入れられるために)必要なのは、弥陀を信じる心(天親はこれを「婦命、願生の一心」<sup>6</sup>という)の、確たる存在性と、純粋性である、と(とりあえず)される。己の心を、純粋に「婦命、願生の一心」とすることによって、弥陀は受容されるというのである。しかしながら、純粋な信は難しい。これについて、曇鸞は、「三種の不相応あり。ひとつは信心あつ(淳)からず、存するが如し亡ぜるが如きの故に。二つには信心一ならず、決定なきが故に。三つには信心相続せず、余念へだつる故に。」<sup>7</sup>と、その難しさを指摘してい

る。また、親鸞は、至心、信樂、欲生我國のいわゆる往生への三信から、「信樂」を取り出し、「真実の心にして虚仮交わることなし、正直の心にして邪偽まじわることなし、疑蓋間雑なきが故に、これを信樂となづく。信樂はこれ一心、一心はすなわち真実信心なり」(『教行信証』信の巻)という。この小論の文脈では、信じる心は、信じる自我と言ってもよいが、このように、信(信じる自我)を、「不淳、不一、不連続」(三不信)に陥らないような、疑蓋間雑なきような、純粹で確たるものにするによって、弥陀という対象の受け入れが可能になるというのである。

このようにして、前半に述べたように、知ることのあり方が、Bの世界においては、自我のものの見方、思考法の問題になったと同じに、信のあり方も、Bの世界においては、やはり、自我のあり方、自我の改変の問題に帰着するのである。

しかしながら、信心についてはその先がある。親鸞にそって述べると、親鸞は、阿弥陀仏を受け入れるには、「疑蓋なき信」が必要だとした。疑蓋なき信は自我に課せられた課題である。それ故これを自力の信という。信とは、一般的には、単に受け入れるだけのことがらとされるが、阿弥陀仏の受容については、これは宗教の問題であるから、ある種の徹底性が要請される。そこでは、阿弥陀仏を信じることは、阿弥陀仏を全面的に受け入れることでなければならない。阿弥陀仏を全面的に受け入れるとは、そこに自我がかけらも残っていないことである。自我が少しでも残ると、それでは弥陀と自我の二元論になって、純粹でなくなる。全面的受け入れにはならない。それが信仰の純粹性、疑蓋なきことの意味である。そこで、もし、その要求に従うなら、自我は消し去られなければならないことになる。疑蓋なき信と自我は本来矛盾するからである。けれども、Bの世界は、自我のあり方を問題にすることによって成立する世界であるから、Bの世界で自我を消すことは出来ない。とすれば、Bの世界では、徹底し

た意味での信仰は不成立なのである。それではどうしたらよいのか。

そのためには、信の問題をCの世界で扱うのである。しかし、BからCの世界への移行は、AからBへの移行のようにいわば同じ土俵の上で、連続的には不可能である。そこには溝がある。A、Bを捨てて、新たにCの世界を立て、そこから出発するというやり方をとらざるを得ない。

それではCの世界では信はどのようなものになるのか。

Cの世界の論理は、我々の世界の外に、領域的にも、内容的にも無限定な開かれた世界をおくことにあった。この開かれた世界には、自我はないから、我々の世界は、知る主体としての自我によって成立するような、また、純粹な信として、そのような自我によって、受容されるようなものではなかった。開かれた世界の中に成立する世界は、自動的に、無自性で、作られたもので、受容されたものになるのである。したがって、弥陀を信じることは、弥陀を心から受け入れることだが、そのためには、弥陀を、開かれた世界の中におくことができればよい。これは、弥陀に関して、自性や、それに関わる自我(純粹な信)を否定することである。そのための論理的工夫が、開かれた世界を、我々の世界の外に置くことであった。

このところを、親鸞にそって述べるとこうなる。疑蓋間雑することのない信(自力の信)というものがある。これはBの世界の課題である。それによって我々は往生しようとした。しかし、我々人間には、事実問題としても、原理的にも、このことの成就是不可能である。そうすると人には往生が不可能になる。そのところを、弥陀は憐れんで、自分の浄信を、こちらに廻してくれたというのである。これを弥陀から廻施された信という。廻施された信は他力の信とよばれる。我々のものでなく、与えられた信である。つまり、我々は、自分の信ではなく、弥陀から与えられた信によって、信ずるのでなく信じさせてもらうことによって、弥陀を受け

入れるしかないというのである。与えられた信とは、自我が絡んだ信ではない。ただ、Cの世界に弥陀がおかれること、そのことである。

「信樂というは、すなわち、これ如来の満足大悲、円融無礙の信心海なり。この故疑蓋間雜あることなし。……しかるに、無始よりこのかた、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、諸苦輪に繫縛せられて清浄の信樂なし。……如来苦惱の群生海を悲憐して、無碍広下の浄信をもて、諸有海に廻施したまえり。」(『教行信証』信の巻)といわれる。

こういった、如来から廻施された信を、大信という。信といっても、特別なことではなく、これは、Cの世界でものを考えること、空観にしたがって考えること、そのことである。大信によって、弥陀は与えられ、また、受容されるものになる。自性も否定され、自我もない開かれた世界の中の世界では、知ることが、知ることの成立と同じことであつたように、弥陀への信仰は、自性も、自我もないこの世界では、即、弥陀のことになる。

## II. 仏教における慈悲の構造

慈悲とは、「他の人々に対するあたたかい共感の心情」<sup>8)</sup>、あるいは、「その世界での相互の一体感」の仏教的把握である。慈と悲は、もとは別の言葉である。慈は友情、親愛の念を意味する mettā (p.) に由来し、他者に利益や安楽を与える「与樂」の意味、悲は同情、やさしさを意味する karuṇā (p. & s.) に由来し、他者の苦に同情し、救済しようという「拔苦」の意味であるとされる。体系的には、修行者の修行すべき項目としての、あるいは、修行者の修行の結果得た心情としての、「四無量心」の中の一つとして扱われる。四無量心とは、慈、悲、喜(他人の幸せをうらやまずに心から喜ぶこと)、捨(他人を差別せずに平静な心で扱うこと)の4つである。

慈悲について、ここで問題にしたいのは、ナーガールジュナが『大智度論』の中でいう、

あるいは、『涅槃経』に示される「三縁の慈悲」である。これに従えば、慈悲に3つの種類があることになる。『大智度論』、『涅槃経』、その他から、関連文を引用すれば、次のようになる。

- ・「慈悲に三種あり。一には衆生縁、二には法縁、三には無縁となり」(『大智度論』)<sup>9)</sup>
- ・「愛し、憎み及び中間なる三種の衆生に、正等にして異なく、十方五道の衆生の中に(同)一慈心を持って之を視ること、父の如く、母の如く、兄弟・姉妹・子孫・知識の如くす。常に好事を求め利益安穩を得せしめんことを欲す。かくのごとき心が十方の衆生の中に遍満す。かくの如きの慈心を衆生を縁とするものと名づく。多くは凡夫人の行処、あるいは有学人にして未だ漏の尽きざる者にあり。」(『大智度論』)
- ・「法を縁とする慈悲を行ずる者とは、諸々の漏(けがれ)の尽きたる阿羅漢、辟支仏、諸仏なり。これらの諸聖人は吾我の相を破し、一異の相を滅するが故に、衆生がただ因縁より相続して諸欲を生ずることを觀じ、以つて衆生を慈念する時、和合せる因縁より相応して生ずるにより、ただ空なり、五衆(五蘊)すなわち衆生なりと觀ず。この五衆を念ずるに慈念を以つてす。しかるに、衆生はこの法空なることを知らずして、常に一心に樂を得んとす。聖人これを慳れみて、意に随うて樂を得しむ。世俗の法のための故に名づけて法縁となす。」(『大智度論』)
- ・「無縁とは、この慈はただ諸仏にのみあり。何を持っての故に。諸仏の心は有為・無為性の中に住せず。過去世・未來・現在世に依止せず、諸縁の不実・顛倒・虚誑なることを知るが故に、心に所縁なし。仏は、衆生がこの諸法実相を知らずして、五道に往来し心が諸法に執著して分別取捨するを以つて、衆生をしてこの諸法実相の智慧を得しむ。これを無縁と名づく。」(『大智度論』)
- ・「慈の所縁は一切の衆生なり。父母妻子親屬を縁するがごとし。この義を以つての故に衆生縁と言う。法縁とは父母妻子親屬を見ず。



一切の法皆縁より生ずと見る、これを法縁と名づく。無縁の慈とは法相及び衆生相に住せず。これを無縁と名づく」(『涅槃經』)

・「慈悲に三縁あり。一には衆生を縁とするもの。これ小悲なり。二には有縁のもの。これは中悲なり。三には無縁のもの。これは大悲なり。大悲は即ち出世(世間を超出せる)の善なり。安楽浄土はこの大悲より生ぜるが故なり。故にこの大悲を謂いて、浄土の根と為す。」(曇鸞『浄土論註』)

意を取って解説すれば、衆生縁による慈悲は、我々の日常の世界で考えられる慈悲に一番近いものである。慈悲心として、相手を選ぶことはしない。選んで利他の行為を行うと、これは取引になってしまうからである。そして、気持ちとしては、相手が己の父母や兄弟であるかの如くに、あるいは、父母や兄弟に尽くすと同じように、尽くすのである。これは日常からいって、立派な心根であり、理想的な利他行なのであるが、仏教の立場からすると、その底に、父母や兄弟を自分にとって特別なものとして区別する、それに対する執着が残る点がまずい。仏教の立場からは、衆生(=人間)は、単に五蘊(=人間を構成する5つの要素、色・受・想・行・識)の組み合わせ(縁生)である。その意味からは、世界に、五蘊の縁生として以外の父母も兄弟もないのである。にもかかわらず、それに執してしまふ。その点に無知である慈悲だから、これは、「凡夫人の行処、有学人にして未だ漏(=けがれ)の尽きざる者」の慈悲行であることになる。

法(=世界の諸物)はすべて要素の縁生であると承知すると、父母も兄弟も、諸物も、特別なものではなくなる。それを特別なものとしていたのが、執着であった。そこを離れれば、己だけを特別なものにするという執着も消え、諸物もみな対等に見えてくる。そういう世界で慈悲を考えれば、父母に対するが如くというような、感情的、価値的な思いはなくなり、すべては対等に扱いうる。世間は法空なのに、衆生(凡夫人)はそのことを知らないから、いろい

ろな苦に陥る、そのことへの同情と、この同情に基づいての衆生に対する利他行が、慈悲の内容になってくる。それが法縁の慈悲であって、それなりに、修行した者(「漏の尽きたる者、阿羅漢、辟支仏、諸仏」)の立場である。中村元博士はこれを解説して、分かりやすく小乗の慈悲であるという。<sup>10)</sup> これは仏教の教えに基付いた慈悲行であり、無差別な慈悲であって、立派なものではあるが、次の無縁の慈悲に対して、我々が(あるいは阿羅漢、辟支仏が)行う慈悲行であること、慈悲行の主体が残されている点が違うのである。我々は自分の力で修行して、あるいは、努力して智慧を得ることによって、言いかえれば、己を聖人に変えることによって、このような慈悲を行うことができるのである。そこが小乗的ということであろう。

これに対して無縁の慈悲は、我々の慈悲ではなく、仏のものであるとされる。したがって、我々がそれに関係するとすれば、それは仏から与えられて(廻されて)ということになる。無縁の慈悲は、仏のものとして存在する。我々はそれに関わるが、我々のものとしてではない、こうなる。しかし、慈悲は仏のものと言っても、仏が、慈悲の主体としてあるわけではない。仏は、「有為、無為性を離れ、過去現在未来に関わらず、縁というものを仮のものとするから、心に所縁がない」、したがって、慈悲は存在しても、慈悲の主体なるものはないのである。つまり、無縁の慈悲は、主体なき慈悲である。このことを理解するには、「諸法実相の理」(空観)が必要である。衆生はそれを知らない、それ故五道(=衆生が生死を繰り返す5つの世界)に輪廻する。仏は、衆生に、この諸法実相の智慧を授けようとする。これが無縁の慈悲の実質的内容になる。

それでは、この、仏のものである、無縁の慈悲というようなものは、どのようにして成立するのだろうか。無縁の慈悲は、Cの世界のものでなければならない。慈悲は、開かれた世界の中に置かれることにより、自性(Aの世界)や、自我(Bの世界)に無関係に成立するものにな

る。そこを無縁というのである。Cの世界に成立する慈悲は、そこには自性は成立しないから、Aの世界におけるがように自性に基づくものではない。また、開かれた世界には、自我はないから、法縁の慈悲のように、自我によって作られるものでもあり得ない。

このように、無縁の慈悲がCの世界のものとなれば、衆生縁の慈悲はAの世界のもの、法縁の慈悲はBの世界のものであるとしてよからうということは推察がつく。

Aにおける慈悲行は、なくてもよいものである。世界の成立に慈悲が本質的に利いていない。しなければいけない必然性はないのに、余剰に、親切をする、というようなものである。日常の慈悲はそういうものである。慈悲は、自我の選択の問題になる。

法縁の慈悲を成立させるためには、自我は法空を理解した自我（阿羅漢、辟支仏）にならないといけない。その上で、そのような自我が慈悲行を行うのである。Bの世界で慈悲を考えると、どうしても自我が残る。その自我を吹っ切ろうとしたら、Cの世界に移らなければならないことになる。

法縁の慈悲については、しかし、こういうこともありうる。それは、我々が良かれと思って行為しても、それが良いことであるという絶対性はないのであって、良かれと思ってした行為が、その人には迷惑であった、あるいは、思惑と違った方向に進展して結果的には、よくなかったということもありうる。そういうことがなぜ起こるかといえば、法が空だからである。無常と言ってもよい。世界には特定の価値付けの絶対性はない。深く法空を承知すると、簡単には慈悲も行えないのである。良寛和尚のエピソードに、良寛和尚は、放蕩に身を委ねて悪行に走った甥の馬之介の身近に居ながら、立ち直りの道を示すこともせず、忠告もせず、ただ彼とともに涙するのみであった、というのがある。それは良寛和尚が、法の空やことからは自分の思うとおりにならないことを、身にしみて了解していたからである。法空の下で慈悲は簡

単ではないのである。

慈悲とは、他人に対する共感の心情であった、また、その世界における万物の一体感でもあった。慈悲が成立するとは、その世界にある種の一体感が成立することである。このことはCにおいて、典型的に生じる。

Cの論理に従えば、我々の世界は、開かれた世界の中に、作られたものとして成立する。作られて成立しているものは、そこにある一つだけのものである。なぜならば、作られて成立するものには、それに到る過程があった。過程というのは、それぞれに特有で、これしかない、二度と繰り返されないという、唯一性をもつ。したがって、その過程の結果である世界も、それとしかなく、唯一なものになる。これは、恐らく、今生きている生は一つしかないという感覚に照合するものであろう。これに対して、例えばAの世界のような、作られたものではない世界では、ことがらは根拠を持って存在し、永遠に変わらないから、今のここが、今だけのもので、ここだけのものだという、唯一性が出てこないのである。過程を持つということは、本質的には、Cのように、開かれた無限定な世界をおくことによって、出てくることとがらである。

一つしかない世界には、必然的に、共感あるいは一体感が成立する。それしかないのだからである。それとしかなくとは、諸物に自性もなく、自我もなく、もう一つの世界が選択肢としてあるというのでもないCのような世界に成立することがらである。慈悲は一体感の成立であり、具体的行為は、その一体感のあとに、それに基づいて、出てくる。

慈悲とは普通、人と人との関係とされる。しかし、我々の世界の一体感が慈悲だとすれば、一体感とは、人間同士には限られないから、人と動物、人とも、もの同士にも慈悲は考えうる。さらに、普通、慈悲は、与えるものだと思われる。Aの世界でも、Bの世界でも、慈悲行はその主体があるとされるから、人間のみのものになり、与えるという一方向に考えられるの

である。しかし、慈悲が、共感、一体感であるとするれば、万物はそこでは差別されず、慈悲は、与えても慈悲だが、与えられても慈悲である。Cの世界での慈悲行は、与えるだけのものではない。慈悲とは一体感のことで、慈悲行の主体をそこでは考えないからである。

こういうエピソードがある。<sup>11)</sup> いささか、妙好人伝ふうの話であるが、ある山さどで、Aさんは猟師を生業としていた。月に何日か山に入り、生活に必要なだけの猪を捕らえて殺し、背中に背負って戻るとい生活であった。一方Aさんは家の周辺に畑を作っていた。ときどき、猪が山から下りてきて、作物を食って、荒らして戻っていった。Aさんはそれを見ながら、「若い衆、ゆっくり食べて帰れや」と言っ、追いもせず、邪魔もしなかったと言。若い衆の語に分かるように、ここには、Aさんと猪の一体感がある。Aさんの畑での行為は、普通言うところの慈悲にそったものである。一方、捕らえて殺すところは普通には慈悲行とは言われない。猪を捕らえて殺すのが、父母・兄弟に対するが如くの行為ではありえない。しかし、Cの世界では、これは慈悲行になる。なぜなら、そこには猪への共感と一体感がある。そして、これは双方向的であり、猪を殺すというのはこの一体感の中での行為であった。いわばこれは、猪から人間への慈悲行であった。それをAさんは受け入れたのである。このようにして、慈悲は与えるものでもあり、また受け取るものでもある。これは、Aさんと猪の関係を、Cの開かれた世界でのできごとと考えることによってでてくる一体感であり、慈悲の意味である。このことを認め難くするのは、物に自性を認めることと、自我の存在である。Cの世界ではそれらは消えている。

こういった、空観における、あるいは、開かれた世界において成立する慈悲は、大慈大悲とよばれる。自性や自我に関係しない慈悲である。それ故これは、仏のものである慈悲で、私たちが関係するとすれば、仏から与えられたものとしてということになる。無縁の慈悲とは大慈大

悲のことである。さらに、この小論の文脈で言えば、仏のものであるとは、Cの世界で考えられたということである。

## 結 語

以上、述べてきたが、いささか観念が未整理のまま先行し、それに表現が追いつかず、分かりにくい記述になってしまった。そのことを補う意味で、要点を、箇条書きにまとめて、結語としたい。

(1) 大乘仏教の中心思想は空観にある。空観はひとつのものの見方として、あらゆるものに適用でき、また、その立場からみることによって、ことごらの意味合いが、日常底のものとはすっかり違ってくる。ここでは、知ること、信じること、そして特に、慈悲心について、空観の立場からどのようなものになるか検討してみた。

(2) そのために、まず、A、B、C、3つの思考法、あるいはそれによって成立する3つの世界をとりあげた。「A」は日常の立場、日常の世界である。そこでは、(世界の)諸物と自我がともに、自性をもつものとして立てられている。自性を持つとは、分節が固定化され、その一つ一つに存在性が与えられていることである。諸物を法、自我を人と呼べば、人法ともに自性をもつ世界である。「B」は、自我を変えることによって、その世界のあり方を変えようとする立場である。自我を変えるとは、知ることについては、見方を変えることであり、信仰については、疑いのない信を持つことであり、慈悲については、利他平等な慈悲が実行できる人格者(阿羅漢、辟支仏……)になることである。それ故、Bの世界には、最後まで自我が残る。これは、法は空、人は自性をもつという世界である。これに対して、「C」は空観の立場である。Cでは人法俱空になる。簡単には、Aは日常凡夫の立場、Bはいわゆる小乗仏教の立場、Cは大乘仏教の立場に対応すると言ってもよい。<sup>12)</sup>

(3) Cの構造はこうである。まず、ここでは開かれた世界とよぶことにする、領域的にも無限定な（無限である）、内容的にも無限定な（何も規定されていない）世界がある。そして、我々の世界は（具体的な世界、個々の世界は）、この開かれた無限定な世界の中に、特有の分節をもって成立するものとされる。世界は無限定な世界の中におかれることによって、次の特性を持つ。

- ① その中の諸物は、存在性を落とされ、無根拠なものとなる（夢幻、仮設）。
  - ② その世界を成立させる分節の固定性が解除され、変化しうるものになる（不定）。
  - ③ 世界は、与えられて、受け入れられたものになる（受容された世界）。
  - ④ 世界はそれ一つしかないものとして、親しさ、一体感をもつものになる。
- ①、②の特性を自性の否定として、無自性という。

我々の世界を含めて、世界が開かれた世界の中に成立することは、その世界が「作られたもの」であることである。開かれた世界には何もないのだから、その中に世界が成立したことは、それは作られたものであることである。一方、「作られたものでないもの」は、最初からあるものだから、①そのものとして根拠付けられており（存在し）、②分節はそうのように固定化され、変わることなく、③世界はすでにあるのだから、受け入れて成立するものでなく、④我々と関係なくそのあるのだから、親しみが無い（一体感がない）ものになる。

Cは筆者による、空観の構造の説明である。一つの仮説である。Cの構造を想定し、その中でもものを考えるのが、空観である。

(4) 私たちが現実には生きている世界（我々の世界）も、A、B、Cどの立場で捉えるかによって、あり方がすっかり違って来る。例えば、我々の世界を、Aで考えれば、それは我々が日常、常識的に捉えている世界になる。Bで考えると、Bは自我を正しく改変することによって、正しい認識、正しい生活をしていこうという立

場である。それ故、自我は最後までそこにあり続ける。しかし、このことが、苦をまねくこともあるのである。一方、我々の世界をCで考えると、Cの開かれた世界の中には自我はないから、そしてCの構造の下では、世界は自我によって作られたものとはなっていないから、そういう筋道の中でBでは消せなかった自我は消えるのである。我々の世界を、Cの中で捉えると、それは、上記(3)の最初の①～④の特性を持つものになり、A、Bのもとに考えるのとは大分違って来る。大乘仏教は、世界をCの構造の中で捉えよという教えである。

(5) 知ること、信じること、慈悲は、Cの中では（空観のもとでは）、どのようなものになるだろうか。この3者は、普通の理解の下では（A、Bのもとで）、自我に由来する（自我のものである）ことがらとされていたのが、空観によって、如来のものとしてされることによって、大智、大信、大悲とよばれることになる。「如来のもの」の意味は、一つには、それらの成立に自我は関わっていない、関わらなくてもよい、ということである。自我という主体なくして成立する智、信、悲（慈悲）が大智、大信、大悲とされる。「如来のもの」のもう一つの意味は、それが、Cの中で考えられたということである。Cは、自我という主体が存在しない世界である。

Cの中で、智、信、悲（慈悲）が考えられるとき、Cの世界には自我がないから、智、信、悲ともに、自我のあり方の問題ではない（Bの世界ではそのように扱われた）。したがって、如来のものである大智、大信、大悲が成立していたとしても、そのあり場所を、自我に求めるわけにはいかない。Cの世界の中で、大智は、対象の空（無自性）を知る智慧であるが、そこに、大智と対象の間に媒介する自我はないから、あるのは、大智と、空である対象の二者だけである。こういう状況では、大智とは、対象の無自性としての成立のことであるといつてよい。無自性な対象というのは、開かれた世界の中に成立した世界である。このことは、大信についても言える。信とはことがらを受容することだ

が、ことがらが受容されてあることが、即、大信なのである。慈悲についても同じで、一体感あるものとして世界が成立したことが、即、慈悲なのである。対象があって、自我があって、その自我に慈悲が生じるというのではない。ただし、こういうことが言えるのは、ことがらが、Cで考えられている限りにおいてである。

このように見てくると、大智、大信、大悲、すべて、同じ構造の中で起こることがらである。違いは、大智が知ることに関わり、大信は、受け入れることに関わり、大悲が、一体感をもつこと（共感）に関わっていることだけである。3者とも如来のものであり（自我に由来するものでなく）、開かれた世界の中におかれた世界に自動的に成立することがら、成立する世界そのもののことである。この意味では、3者は、働く面は違うが、同じものだと言ってもよい。それ故大悲大智などと、並列される。

(6) A、BとCの間は不連続で、両者の間には溝がある。A、BとCでは、いわば、論理が違うのである。<sup>13)</sup>だから、Bにおいては消せなかった自我が、Cでは消せた。この溝を渡ることが、般若の智慧とか、悟るとか言うことに伴う難しさであり（あるいは空観理解の難しさ）、

注

- 1) Nāgārjuna 竜樹（150-250頃）『中論』『大智度論』の著者。
- 2) 文献（5）（6）。
- 3) このことをイメージするために、文献（6）で次の図を示した。ここで、Aは開かれた世界、Pはそこに成立する我々の世界である。



- 4) Cの世界で自我を考えると、2つを区別したい。一つは、開かれた世界の中に要請される自我。これはおくとすれば、開かれた世界の

信心について、親鸞も、自力の信から、廻施された信への転回は、横超（＝横っ飛び）であるとしている。理詰めとか自己努力を超えたものなのである。

(7) 大智、大信、大悲ともに、如来のもので、我々が関わるとすれば、如来から与えられたものとしてであった。如来はまた、仏のことであり、浄土教では、ある場合は弥陀にもなる。それでは、如来その他は、Cの構造の中では、何に当たるのだろうか。Cの中で、智や信や悲を特別なものにし、成立する世界が無自性なものであることに、基本的に利いているのは、開かれた世界の存在である。開かれた世界を、我々の世界に前提とすることによって、世界は無自性になり、智、信、悲も大智、大信、大悲になった。とすれば、Cで語る限り、如来、仏、弥陀とは、我々の世界を取り巻くこの開かれた無限定の世界のことだと言ってよい。例えば道元が、「わが身をも心もはなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなわれて…」(『正法眼蔵』生死の巻)というとき、仏を開かれた世界ととらえると、それなりにしっくりくるのである。<sup>14)</sup>

中の我々の世界の成立に関わる自我になる。しかし、そういうものはないというのが、開かれた世界の眼目であった。もう一つは我々の世界の中におかれる自我。これはありうる。しかし、世界が、開かれた世界の中におかれることによって、この自我は無自性なものとされる。つまり、仮のものとしての自我。いわゆる先験的自我は前者であり、経験的自我は後者を示すように思われる。

- 5) 信解、信樂ともに、原語は「その上に心を傾注する」の意の hinukti(s.) である。仏教では信が、すぐれて、知（智）と結びつけて理解される。
- 6) 『浄土論』による。天親は世親（Vasubandhu 4-5世紀頃）に同じ。
- 7) 曇鸞（476-542）『浄土論註』。
- 8) 中村 元『慈悲』（平楽寺書店、1956）p. 19.

- 9) 以下『大智度論』の引用は、第20巻「四無量」の項から、訳は中村元前掲書による。
- 10) 中村 元『慈悲』（平楽寺書店、1956）p. 109による。
- 11) NHKテレビドキュメントによる。日時、番組名は不詳。
- 12) この分類によれば、もう一つ、人空、法不空のケースがありうる。こちらの方がいわゆる小乗の立場かもしれない。
- 13) 文献（6）参照。
- 14) 小論全体について、少々補足しておきたい。よく、縁起によって物事が成立している、それを空という、と言われる。この小論では、縁起については何も述べてこなかった。それでは、縁起とは何か。縁起とは相依性のことだと多く説明されるが、もし、a、bが自性をもってあって、その上で、その両者にある関係が成立していることが、相依性だというなら、それは誤解である。すでに成立しているものには、その上に関係が成立したとしても、関係は余剰である。ことからの成立に相依性が本質的に利いていない。そもそも、空とは、「本体を持ったもの間にある依存関係を否定して、関係一般というものは同一とか別異とかの本体を持たないもの間にか成り立たない」（梶山雄一・上山春平『空の論理〈中観〉』角川書店P. 74）という主張なのであり、また、「空とは相依性のみからなる縁起」（中

村元『ナーガールジュナ』講談社p. 147）である。

筆者は、縁起とは、Cの構造の中で（開かれた世界を前提とし）、そこに成立する世界のあり方をいうものだとしたい。そこに成立する世界は、受容された、一体感を持った、全体である。そして、その世界では、ことからは無自性であり、無自性ゆえに、互いに相依の関連を持っているのである。それは相依として以外には成立し得ない世界である。この意味で、相依性は、ことからの原因ではなく、結果である。したがって、aは単独で、bと関連しなくても、この構造の中にある限り、縁起をもって成立していると言えるのである。

もう一つ、小論で、「信」を扱うについて、もっぱら、弥陀への信を問題にし、その信は最終的には、大信として、Cの構造の中に収まるべきものとした。一方、結語では、信をCの中に成立した我々の世界への受容性の問題として分析した。ここに、信の対象を、弥陀としたり、成立している世界としたり、記述の混乱がある。これは、確かに、混乱であり、説明不足であるが、結論だけ述べれば、弥陀とはこの世界そのもののことである、あるいは、弥陀に包まれてこの世界は成立する、という説明を加えることによって、整合的になろう。これは、「即得往生」に関連することからである。

## 文献

- (1) 中村 元『慈悲』平楽寺書房、1956。
- (2) 岩本泰波『キリスト教と仏教の対比』創文社、1974。
- (3) 岩本泰波先生記念文集編集委員会『岩本泰波先生記念文集』広大会出版、2001。
- (4) 荻原 欒「信仰のパラドックス——親鸞にしたがって——」『東京国際大学論叢——商学部編——』第35号、1987。
- (5) 荻原 欒「哲学の転回——無根拠・不分明の世界——（後編）」『東京国際大学論叢——商学部編——』第71号、2005。
- (6) 荻原 欒「もう一つの論理」『東京国際大学論叢——商学部編——』第73号、2006。
- (7) 『仏教・インド思想辞典』春秋社、1987。
- (8) 『岩波仏教辞典』岩波書店、1989。