

仏教の「慈悲」と共感について

仲 島 陽 一*

1 はじめに

共感とは人間にとって一つの根本的で重要な事柄である。

私は「共感」を研究するにあたり、まず日本語において「共感」とそれに関連する語がどのように現れ、変遷して来たかをあとづけてみた¹⁾。次に古代ギリシャ最大の哲学者アリストテレスにおいて、「共感」がどう考えられているかを、美学的、文学的、倫理的に調べてみた²⁾。更に古代ギリシャとともに西洋文化の柱の一つであるキリスト教における「共感」の問題として聖書の「憐れみ」の観念を中心に考察した³⁾。本稿では、キリスト教に対する東洋の宗教を代表する仏教における「共感」の問題を、その「慈悲」の観念を中心にさぐってみたい。なぜなら渡辺照宏氏が言うように、「仏教でしばしば用いられる *anukampā* <慈悲> は言葉の構成からすれば〔ギリシャ語の *συμπαθεια* や〔ドイツ語の〕 *Mitleid* に近い。本来は <共感> の意味である。』⁴⁾ と考えられるからである。仏教用語として生まれた「慈悲」という言葉は、今日の日本人が日常的に使うものではない。しかしまったく見聞きしたことがなかったり、まったく理解できなかつたりする者もほとんどいないであろう。たとえば時代劇で、「お代官様、お慈悲でござえますだ。」といった台詞で接するであろう。同様に「慈悲」の観念ないし思想も、必ずしも仏教の信仰ないし教義を意識しない場合を含めて、私達の精神に大きな影響を与えてきたと言えよう。

もとより私は仏教の専門家ではなく、事実問題に関しては中村元氏の研究におおいに依拠したが、視野の狭さや理解の誤りは免れがたいところと思う。大方のご叱正を得られれば幸いである。まずは仏教史の中での「慈悲」の現れをあとづけ、次に「慈悲」に関わる諸問題の考察に移っていきたい。

2 仏教史の中での「慈悲」

一単語としての「慈悲」は、漢語として生まれたものではなく、仏教經典の漢訳を通じて成立したらしい。「慈」はパーリ語の *mettā* サンスクリット語の *maitrī* (*maitra*) の訳語とされ、「悲」はパーリ語およびサンスクリット語の *kurṇā* に対応する語として用いられた。これら自体は特に仏教用語としてつくられたものではなく、それ以前から日常的に用いられてきたもので、基本的な意味としては、*mettā* などは「友」「親しい者」、*kurṇā* は「同情」「憐れみ」などであるという⁵⁾。この二語は、

*東洋大学国際地域学部非常勤講師；Faculty of Regional Development Studies, Toyo University

仏教において並べて用いられることが多いことから合わせて「慈悲」と訳され、一つの観念としても受け取られるようになった。また同義語のように考えられたことから、どちらか一語だけでも「慈悲」と訳されるようになった。

最初期の仏教において、慈悲（の内容）は既に、宗教的実践の基本原則として説かれていた。たとえば『スッタ・ニパータ』では、「全世界に対して無量の慈しみの意〔*mettā apartimāna*〕を起こすべし」⁶⁾と言われ、この前後（149-51節）の慈悲が扱われている部分は *mettā sūtra* と名付けられている。またこの経典では、釈迦が人々に教えを説いた動機が、多くの人々への憐憫〔*anukampati*〕であったとされている⁷⁾。また生類への憐れみが説かれている。

慈悲はインドの叙事詩やジャイナ教など他宗でも説かれていた。仏教はこれらを継承したり、これらと共通の精神的土台から汲み取ってきたと考えられよう。ただし正統バラモン教の諸哲学体系とは、この点で「はっきり対立している」と中村氏は指摘する⁸⁾。そして後者に「慈悲」の教えがないことの原因として、その担い手が「けっきょく独善的個人的な修行者であることをめざしていた」からであるとしている。

中村氏によれば、「最初期の仏教においては、専ら『慈』のみを強調していたのであるが、ややおくれて、『慈』と『悲』とが併称され、修行者はこの両者の徳をそなえねばならぬという。」⁹⁾「この時期にはまだ『慈』と『悲』とは恐らく同義語と考えられていて、意義内容の上では殆ど区別されていなかったのであろう。」¹⁰⁾

しかし仏教世界において「慈悲」が一つの観念として確立した後も、それが二つの要素を含むことは忘れられなかった。それぞれの要素の仏教的な意味付けとしては、上座部では、*mettā* とは「(同胞に) 利益と安楽とをもたらそうと欲すること」、*kuṛṇā* とは「(同胞から) 不利益と苦とを除去しようとする」とされる。大乘仏教の龍樹（ナーガールジュナ）もこれを継承し、慈とは衆生に樂を与えること、悲とは衆生から苦を除くこととする。例外的な解釈を度外視すれば、「シナおよび日本の仏教諸派は専らナーガールジュナの解釈に従っているようである。」¹¹⁾

「さらに後の段階に至ると、『慈』『悲』の) 両者に『喜び』と『平静』（無関心、捨）が加えられて、四つが一まとめにして考えられるようになった。」¹²⁾そして「慈」が「無量」（無制限）たるべきものとされたので、この「慈・悲・喜・捨」の四つが併せて「四無量（心）」としてまとめられ、「無量三昧」として特別な修行法が考えられるようになった¹³⁾。

これに対して三枝充憲氏は、「慈悲」を最初から仏教の中心とする解釈に対してやや異なる説を立て、次のように論じている。

(1) 『スッタニパータ』で「慈」の語が現れるのは4回（73, 150, 507, 967）あるが、この経典の編集史を考えると、古層に属するのは1つ（967）だけである。「悲」の語が現れるのも4回（73, 244, 426, 1065）、「喜」（*mudita*）は2回（73, 680）ある。「捨」（*upekha*）は4回（67, 73, 972, 1107）だが、動詞形で1回（911）、形容詞形で3回（515, 855, 912）あり、この8つのうち最古層の第5章だけでも5回ある。

(2) 以上から次のように「推論」できる。「ゴータマ・ブッダの説法ないし最初期の仏教において

は、一切のものに熱っぽく接して行く『慈悲』よりは、むしろそれら他のものには一切なんの関心も示さず、せいぜいごく平静に、ただ平等に眺め、さらには一切のものから自己を捨断し、他との接触・交渉を離れ、関係することを極力避けて、ひたすら自己の解脱に集中する、そのような姿が彷彿と」する¹⁴⁾。つまり「ゴータマ・ブッダおよび古い経典編集者—伝承者たちは、『慈悲』には、それほどの深い顧慮を払ってはいなかったのではないか。』¹⁵⁾

(3) 仏教の主題は最初に解脱であり、その後には救済が出てきた。そして民衆の救済が中心課題へと移行するに従い、「慈悲」がそれを貫く主題として比重を増していった¹⁶⁾。

以上の三枝氏の「推論」は、『スッタ・ニパータ』全体の印象とも合致し、それなりに説得力を持っているように思われる。そうすると、仏教すなわち「慈悲の宗教」というとらえ方への彼の「疑問」¹⁷⁾にはどう答えるべきであろうか。おそらく、「釈迦の教え」としての(原始)仏教の主要なまたは核心的な内容を「慈悲」とする意味において、それを「慈悲の宗教」とするのは適切でないであろう。慈悲の思想は、むしろ教団において次第に比重を増し、特に大乘仏教の成立とともにはっきりと核心的な教義(少なくともその一つ)と位置付けられたもの、と言えるであろう。しかしこの変化を可能にしたのは単なる外的要因によるのではなく、釈迦の教え自体の中にその種子があった(そのことは勿論三枝氏も否定しない)からでもある。それゆえ仏教は「慈悲の教えを含む宗教」「慈悲の教えを育てていった宗教」という意味では、「慈悲の宗教」と言ってもよいであろう。ちょうどキリスト教を同様の意味で「慈愛(アガペー)の宗教」と呼ぶことができるように。アン氏も慈悲を初期からの仏教の根本思想とみる一人であるが、自己抑制の契機を慈悲の発展への準備段階と位置付けることでこの問題を解消しようとするようである¹⁸⁾。

ところでまたアショカ王以後の伝統的保守的仏教(いわゆる小乗仏教)においては、「慈悲の実践を相対的には軽んじていた態度」¹⁹⁾があるとも言われる。そこでは「むしろ個人の心の平静、個人の苦からの脱離というほうがより多く重視され、慈悲が特殊な呪力のあるものとして考えられていた傾きがある。そうしてかかる呪力的性格は後代の大乗仏教にも継承された。』²⁰⁾中村氏はこうした「慈悲の後退」の背景として、この時代の小乗教団が「上層階級の支持を受け、僧院の中に隠棲して、煩瑣な教理研究と修行とに専念」し、「ややもすれば利己的独善的」になったことを挙げる²¹⁾。三枝氏のような観点に立てば、これは(呪術化の問題を別にすれば)「後退」というよりもととの性格の現れとなるかもしれない。ただしキリスト教にしても、教団組織が固定化し上層階級の支えを得るようになるにつれて「憐れみ」の教えがそのいきいきとした実践的生命力を弱めていった傾向がみられることを考えると、仏教も「体制化」されて「後退」したことはありそうなことに思われる。バートは、上座部において慈悲の普遍性と宗教的位階との関係がどう考えられたかを示している。そこにおいては、修行者、在家仏教徒、異教徒の三種に対する態度の違いを、上・中・下の農地に対する農夫の態度に譬え、衆生すべてに慈悲を及ぼすが同等の慈悲ではないことが説明=正当化されている²²⁾。小乗仏教の特徴ないし限界を示すものと言えよう。

これに対して大乘仏教においては、「他人のために奉仕するという慈悲行の精神が、宗教の中心におかれるに至った。』²³⁾と言われる。大乘の修行者すなわち菩薩は、衆生救済の誓願を立てるが、こ

れは慈悲心に基づくので「悲願」と呼ばれる。「維摩経」では、「菩薩はあらゆる衆生を一人っ子のように愛するので、衆生がすべて病気である限り彼も病気であり、衆生に病気がなくなったとき、彼も無病となります。この病気は何から生じたかとお尋ねですが、菩薩の病気は大慈悲から生じるのです」²⁴⁾とある。「観無量寿経」では、「仏心とは大慈悲、是なり。」²⁵⁾とあり「大智度論」では「慈悲は仏道の根本なり。」²⁶⁾とされる。

3 慈悲の主体

慈悲の主体は広くはすべての人であるが、とりわけ修行者に求められる。言うまでもなく釈迦もまた（少なくとも仏陀としては）慈悲の人である。では両者の慈悲は同じものなのか。

後代になると両者を区別するようになり、仏の慈悲を「大悲」〔mahākarmā〕と呼ぶようになった。これは原始仏教経典の「極く遅い時期」に明瞭になるもので²⁷⁾、「だからゴータマ・ブッダが神格化された極限にこの大悲の観念が成立した」と指摘される。この区別はアビダルマ文献では詳論され、たとえば単なる「悲はただ悲しみて救うこと能わず」に対し、「大悲は能く悲しみまた能く救う」などとされる²⁸⁾。さらに慈悲が「大悲」において強調されるようになると、「慈悲は人と人との関係から人に対する仏のはたらきに移され、人間はただこの慈悲に対して受動的であると解せられるようになる。」²⁹⁾

こうした傾向は、大乘仏教の中における慈悲の思想の後退と言えるのではなからうか。この原因としては、やはり仏教の呪術化が挙げられるように思われる。

4 慈悲における認識と感情

「共感」を本能的な「感情伝播」と区別するならば、そこには他者の感情を認識するという側面と、自己がそれと同じ感情を抱くという側面とを含む。この両側面の関係をめぐっていろいろな考え方があり得るが、「慈悲」においてはどうか。

「普通大乘仏教で考えられていることは、まずさとり（根本智）を得て、それから慈悲のはたらき（後得智）がはたらくというのであるが、ナーガールジュナ〔龍樹〕は正反対の主張を大乘経典の中から引用していることがある。先ず、慈悲心があるからこそ、さとりが得られるのいう。／『菩薩は、衆生の中に処して三三種の悲を〔…〕行い、漸々に増広して転じて大悲を成ず。大悲はこれ一切の諸仏・菩薩の功德の根本なり。これは般若波羅密〔知恵〕の母なり。諸仏の祖母なり。菩薩は大悲心を以ての故に、般若波羅密を得。般若波羅密を得るが故に、仏となることを得。』」³⁰⁾ また彼は『中論』において、慈悲の精神は一切の善行の根本とみなした。そして六種の完全な徳（パーラミター）とされる、施し、戒、忍、精進、（禪）定、智について、慈悲に基づくとした³¹⁾。

アン氏は、初期仏教倫理における慈悲〔compassion〕の発展に対して共感〔sympathy〕が決定的な要因の一つをなしたとし、それを知恵とともに慈悲の源としている³²⁾。

5 慈悲と自我

慈悲の感情（と実践）が可能になる根拠は何か。より一般的に言えば、人が他者の感情に共感できる根拠について、慈悲の思想はどう答えるか。ここで問題になるのが、自我と他我との類似または同一性である。仏教はこれに関してどう考えるのであろうか。

既にバラモン教のウパニシャッドでは、「汝はそれなり」とか「我は汝なり」という語で示される、自己と対象の同一性を説く教えがあった。これに対し自他が別のものであるとみなすのは単なる迷妄（「マーヤーのヴェール」）であるとされる。修行者はこの迷妄を破って真実をみるのが求められるのであるから、真理をめざす認識論に自他不二の倫理が含まれていることになる³³⁾。中村氏は、「バラモン教及びインド教の倫理の思想は結局かかる基礎的見解にもとづいている」とし、仏教の慈悲の倫理の「淵源」をここにみる³⁴⁾。そしてもともと仏教の修行は自己の寂滅（sama attano）を目的とする面があった。

慈悲における自他の類似についてマックス＝ミュラーは言う。「隣人はわれわれ自身と同様であるから……われわれが苦しみ悩むようになれば苦しみ悩み、われわれが喜ぶようになれば喜ぶから。」³⁵⁾ 同一性に関しては次のように言われる。「それらの人々は自我の観念に執着し、他我の観念に縛せらる。或る人々はこれを知ることなかりき。またそれを（束縛の）矢なりと見ざりき。しかるにこれを矢なりとあらかじめ見たる人には『われが為す』という念も、『他人が為す』という念も起こることなし。」³⁶⁾

後世の大乗仏教においては、シャーンティデーワの強調したような自他融合の思想が全面に現れてくる³⁷⁾。

こうした慈悲における自我論上の特徴を、中村氏は比較思想的にこうとらえる。「利他行としての社会的実践につとめる場合にも、近代西洋におけるように、個人としての他人を絶対他者と意識してそれにはたらきかけるという意識をもっていたのではなくて、むしろ自己と他人とが一体不二になるという意識をもってなされたのである。」³⁸⁾

ここには重要な論点があるように思われる。仏教の慈悲が、(近代西洋のように)あくまでも諸個人の独立という地盤の上で行われる徳行ではなくて、むしろ自他の一体性を多かれ少なかれ感じ、また自他の完全な、あるいはより完全な一体化をめざす方向において行われる実践であるという点において、おそらく中村氏の指摘は正しい。またこうしたものとして、それが「西洋の哲学及び宗教思想の一つの弱点をついたもの」³⁹⁾であることも認めたい。しかしまた、完全な一体性（の認識、または実現）は（「一体感情」Einsgefühlを生むとしても）対他的実践行為としての慈悲はかえって不可能にするのではなからうか。論理的にそうなるだけでなく、こうした自他一体観（裏返せば個人の独立の否定または過小評価）がかえってある意味では慈悲の実践に否定的に働いた面もあるのではないか⁴⁰⁾。以上の疑問も起こってくるのである。

大乗仏教の展開の中では、その「空観」と慈悲とが矛盾しないのかということが、「西洋的知性の立場からしばしば論議される」⁴¹⁾ そうである。そしてこれに答える議論が、慈悲に三種を、すなわち

「衆生縁」と「法縁」と「無縁」とを分けるもので、「空観に基づく無縁の慈悲」が疑問への回答とされる⁴²⁾。「衆生縁」が凡人の慈悲で、「無縁」が諸仏の慈悲で最高とされる。中村氏は空観による慈悲を「容易に理解できる」とし、憎悪される他人が空観によって否定されるならば、「愛憎を越えた慈悲が実現される」と言う⁴³⁾。確かに対立や憎悪の不在が慈悲の必要条件であることは理解できる。しかしそれだけでは積極的関心の不在（自分も苦しいのだから他者が苦しくても仕方がない）や積極的な無関心の存在（自分の苦しみの克服が重要で他者になどかかわってられない）にもなり得よう。むしろ中村氏が天台智顛の空観による慈悲を批判する箇所がわかりやすい。すなわち天台教学のように「衆生の苦しむ姿が仮の真理〔仮諦〕であると解するだけでは、それは利他的実践に向かって人を動かす促進力とはならない。天台宗が上層階級の支持を受けていたにもかかわらず、社会的な実践の迫力において弱かったのも、かかる根拠に由来するものではなかろうか。」⁴⁴⁾おそらく中村氏は、(衆生の)苦しみを空とみるのではなく、自他の対立を空とみるべきことを述べているのであろう。こうした見方が仏教教学的に正しい、あるいは是認し得る「空観」であると（はたして、あるいはどこまで）言えるのか、私にはわからない。ただ私には、慈悲の根拠づけという点で、この論法がどこまで説得的かに疑問が残る。

6 慈悲の対象

共感としての慈悲の特徴の一つは、対象が生物（生類）全体に渡ることである。ここから生物を愛護し、とりわけ殺生を禁じる教えが生じる。不殺生（アヒンサ）はインドではジャイナ教にも（そしてそこにより多く）あった。ただし「ジャイナ教の不殺生の観念は、古来のアニミズムに基づいている点が多いようである。ところが仏教では慈悲の精神に基づいて、虫一匹も殺さぬということが理想とされていた。」⁴⁵⁾中村氏はまた言う。「生きものをあわれむというような思想は、必ずしも仏教のみのもっているものではないであろうが、しかし仏教の影響力が圧倒的であったといい得るであろう。」⁴⁶⁾

環境破壊と生態系の危機が大問題になっている今日では、生類すべてへの慈悲という仏教の思想は、大きな意義をもっているように思われる。

しかしこれに対して次のような批判がある。およそ人間は人間中心的にしか考えられないし、そう考えることが善である。インド人は人間性の自覚に達しない未発展の文化の中で、禽獣と人間とを同一視したのである。今日の文明に弊害があるからといってそれを礼讃することは時代錯誤でしかない。生態系の破壊などが悪であることは認めるが、その理由は、それが結局は人間のためにならないからである。それに生類すべてといて、蠅や蚊まで愛護すべきなのか。殺菌消毒でさえ殺生として禁止すべきなのか。それなら人間は近代的生活どころか、およそ健康的な日常生活さえろくに営めないであろう。鳥獣のために我が身を犠牲にしたという高僧などはけっして理想とすべき人間像でなく、むしろ多くの人間を苦しめてきた病原菌の絶滅などに尽くした者こそ做すべき偉人ではないか、と。

私の考えとしては、この批判には、是認するところと異論を抱くところとがある。是認点として

は、少なくともぎりぎりのところでは人間を優位におかざるを得ないということである。すなわち人間（自分であれ他人であれ）と他の生物とのどちらかを損なわざるを得ない状況では、前者を優先するということである。異論を抱くのは、人間中心主義の根拠として功利主義がとられている点である。これだとたとえば（やむを得ない殺生でなく）単なる「スポーツ」としての狩りなどについても、十分管理された区域である生物種を毎年これだけ殺しても生態系は維持される、と正当化されることがあり得る。私はただの娯楽としての狩りは非難したいのであるが、その根拠を問われればその動物が「かわいそうだから」と答える。しかし感情は人によって多様であり、人間への慈悲心を欠く者はほぼ普遍的に非難されるが、他の動物への慈悲心となると普遍性が薄れる。スポーツの狩りに同感しない私も、魚肉を食する。それは「かわいそう」ではないのか。問われればかわいそうだと思うし、そのために供養などを行って（その「成仏」なり「慰霊」なりを素朴に信仰するのではないが）、わが身が生類の命を奪うことによって生存していることを心に刻み、その分他の生類に役立つべき志を立てることには同意できる。しかし肉食主義に変えるほど痛切には同情できない。まして殺される蠅や蚊に同情できないのはまったくといってよい。ただし誰か「仏心」のある者がこれにも同情するなら、これをばかげた感傷と嘲笑する者のほうに、むしろ心なきわざとして不快になるかもしれない。要するに感受性の程度は人さまざまであるから、道徳（当為）としてこう感ずべきだ、と基準を提出することは難しいであろう。ただ私としては、さしあたりは信念的に言うしかないが、他の動物への同情をまったく感じないことはおそらくよくないことであろう、人間が他の動物と完全な同一視を行うことは不可能（あるいは不適切）だとしても、ただの功利主義でなく、他の動物に対してもある程度の共感能力を維持する、あるいは養うことは必要であろう。

7 慈悲と愛

慈悲は「愛」であるか。この問いに対しては、まず「愛」とは何であり、仏教はそれをどう考えるかを問題にしなければならない。ここではその考察は断念して、新約聖書（主にパウロ）の愛（アガペー）と原始経典の慈悲とを比較した玉城康四郎氏の考察の簡単な紹介にとどめたい。彼はこの両者の大枠での同一性、類似性を認めつつ、違いも述べる。すなわち新約聖書では愛は究極のものとされるのに対して、原始経典ではそれは多くはそこへの過程に位置付けられる。如来または漏尽としては慈は最高の境地とされるが、それもすべてのかかわりは切り捨てられてただ「慈」に住するという「主体者の一つの状態が強調されている」⁴⁷⁾。両宗教の根底に同質性があるとしても、「聖書の愛は、神に裏付けられつつ愛の実践に出ていくのに対して、経典の目指す所は一切を放棄していく涅槃の寂靜に帰していく点においても、大きな隔たりを有するよう思われる。」⁴⁸⁾

大乘仏教の「慈悲」とキリスト教の「愛」との関係はより微妙であろう。これは個々の教派または思想家ごとでなければ考察できまい。

8 慈悲と実践活動

「慈悲」は感情であるとともに実践でもあるはずである。ではその実践は具体的にはどのような

形態をとるのか。これについては、教えを説くことが最大の慈悲実践であるという考えが強いようであり、通常の意味での実践活動はあまり顕著ではない。

三枝氏は、若干のすぐれた僧侶（たとえば忍性）がめざましい実践活動を行ってきたことを挙げながら、こう指摘する。「しかし仏教教団そのものが、このような実践活動を全面的に組織することも後援することも、一切ありませんでした。それはひとり特定の個人の献身活動のみに委ねられたために、その諸業績は継続性に欠け、一時代の一現象に終わってしまいました。」⁴⁹⁾

ではどうしてそうなったのか。仏教の根本目標は解脱すなわち苦の克服であり、苦の原因は煩惱であるが、煩惱の原因は「無明」ないし無知に求められた。それゆえ解脱の道はまずそうした「真理」の認識であり、「八正道」などの心の修行である。このように原始仏教はきわめて主知主義的・個人主義的であるところから、実践活動につながりにくいと考えられよう。大乘仏教はある意味でこの弱点に気づいたものであるから、「慈悲」がより強調されることにもなるが、今度は呪術化の傾向が強くなる。中村氏が社会理論に結び付いた稀な例とする龍樹の「ラトナーヴァリー」は、王者に向けて菩薩の功徳を説いたもので、「慈悲によってあらゆる目的の完成がある」⁵⁰⁾といった文句もみられるが、要するに心掛けにとどまっており、社会制度や社会体制についての言及は一切ない。こうした没社会性は、西洋の社会倫理思想を持ち出さなくても、儒家のそれと比べても仏教が基本的に抱えている大きな限界であるように思われる。

9 終わりに

仏教の「慈悲」を共感思想としてみた場合、どのようなことが言えるであろうか。

第一に、共感の心理機構の説明はない。しかしこれが現れるのは西洋近代の理論においてであり、仏教は、(キリスト教やアリストテレスと同様、) 共感(慈悲心) という心理現象があることは自明として、なぜ、あるいはどのようにしてそれがいいのかは問題にできなかったと考えられよう。

第二に、共感を倫理的に高く評価する点では、より理性主義的な思想(プラトン、アリストテレスなど)とは異なり、仏教とキリスト教とは共通する。

第三に、キリスト教の共感はかなり早くからかなり強く、超越者であり他者としての神の受肉や受難による基礎づけが行われたが、仏教の共感人間間の自然感情の延長としての性格がより強く、菩薩の慈悲が衆生の慈悲と区別されるときも、キリスト教の神と人の断絶性が強調されるのに対してより連続的であると言えよう。

第四に、上の点では仏教はアリストテレスの共感と共通する。しかしアリストテレスでは、共感自他の共通性・類似性に基づくが、両者の個人的独立(数的単一)はあくまでも維持されているのに対し、仏教では自他が独立した存在であるということを否定する方向性を持つ。これは西洋個人主義との違いとして、功罪ともに評価の対象となろう。

第五に、慈悲は、少なくとも教義と教団においては、中村氏などの思い入れほどには仏教にとって中心的とは言えないのではないか。それは救済よりも解脱を求めるといふはじめの力と呪術化という後からの力のためであるように思われる。ただし、にもかかわらず、(本稿ではとりあげられな

かったが、)仏教文化圏における民衆の意識にとっては、慈悲の思想はかなり大きい意味を持ったのではないかと予想される。

第六に、ただし呪術化の傾向などによって、西洋近代の共感思想（たとえばルソーのそれ）はもとより、キリスト教や儒家と比べても、社会的実践に結び付くことが少なかった。

第七に、慈悲の思想はこれからどんな意味を持つてであろうか。①まず言えることは、それは他の宗教思想や世俗的倫理思想と通うところも多く、特定の宗教的信仰に依存するものでないところから、仏教（の他の部分）と独立しても存続可能な思想的遺産と言えることである。②それは人間にとって普遍的な射程を持ち、また現代社会の人間疎外を考えても、有効性を失っていないと私は考える。③ただしそこにはいくつか考えるべき問題もある。西洋個人主義との関係における功罪についてはさきほど挙げた。社会的実践に結び付けるための理論と活動の発展も必要であろう。呪術性を脱したところで慈悲の思想を生かしていくには、（他の共感理論にも学んで）慈悲の心理学的・教育学的な理論化を進めることも必要であろう。

- 1) 拙稿「〈共感〉をめぐる日本語について」『桐（文芸と教育）』第10号、大東文化大学第一高校、1991
- 2) 拙稿「アリストテレスにおける〈共感〉の問題」『研究紀要』第23集、大東文化大学第一高校、1993
- 3) 拙稿「初期キリスト教における『憐れみ』について」『研究紀要』第25集、大東文化大学第一高校、1995
- 4) 渡辺照宏「愛・隣人愛・慈悲」『理想』1957年7月号、44頁
- 5) 中村元『慈悲』平楽寺書店、京都、1987、19頁
- 6) 『ブッダのことば——スッタニパータ』（150節）中村元訳、岩波文庫、1958、33頁
- 7) 同書（693節）、126頁
- 8) 中村元、前掲書、10-11頁
- 9) 同書、37頁
- 10) 同書、38頁
- 11) 同書、21頁
- 12) 同書、38頁
- 13) 同書、41頁。雲井昭善「原始仏典に現われた愛の観念」『仏教思想、1、愛』平楽寺書店、京都、1975、80-81頁
- 14) 三枝充恵『仏教と西洋思想』春秋社、1983、231頁
- 15) 同書、238頁
- 16) 同書、239頁
- 17) 同書、225頁
- 18) Ok-Sun An, *Compassion and Benevolence*, Peter Lang, New York, 1998, p.41
- 19) 中村元、前掲書、55頁
- 20) 同書、56頁
- 21) 同書、52頁
- 22) E.A.Burttt, *The Teachings of The Compassionate Buddha*, The New American Library, New York, 1955, p.120-23
- 23) 三枝充恵、前掲書、61頁
- 24) 「維摩経」長尾雅人訳、『世界の名著、2、大乘仏典』中央公論社、1978、128-29頁

- 25) 「観無量寿経」『浄土三部経』中村・早島・紀野訳、岩波文庫（下）、1990、61頁
- 26) 「大智度論」（第27巻）（中村元、前掲書、75頁による）
- 27) 中村元、前掲書、47頁。雲井昭善、前掲書、81,84頁
- 28) 「大毘婆沙論」第83巻（中村元、前掲書、50頁による）
- 29) 中村元、前掲書、48頁
- 30) 同書、65頁
- 31) 同書、68,69, 217頁
- 32) Ok-Sun An, *op. cit.*, p.45
- 33) 周知のようにこれがショーペンハウアーの同情倫理の基礎となった。
- 34) 中村元、前掲書、93頁
- 35) 同書、89頁
- 36) 同書、90頁
- 37) 同書、91頁
- 38) 同書、96頁
- 39) 同書、97頁
- 40) インドの宗教意識への批判の古典的なものとして、ヘーゲルを挙げることができよう。彼はそこにおける個人の生命の軽視を指摘し、それが、「意識の麻痺状態」や「肉体の死」を手軽に最高の境地としたり、宗教家を神格化してその道具となることが価値づけられたり、こどもを「太陽光線であぶり殺したり」、川や神像を載せた車で大量自殺を遂げたりすることの背景にあると述べる。(Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, S.186-8) 確かに彼の見方は一面的でありその意味で偏見とも言えようが、こうした記述にむしろ近年世を震撼させたカルト教団を連想しないであろうか。そしてその教団や教祖を擁護した学者や評論家などに、「ポスト・モダン」を唱えたりインドやチベットの宗教をもちあげた者がめだつたことが思い出される。私は西洋近代をそのままお手本とみなして東洋思想一般を「遅れた」無価値なものともみなすものではない。しかしこうした西洋近代からの反省を無視したり軽視したりしないことが、現在と将来の日本に東洋思想を生かしていくためにも不可欠ではなかろうか。
- 41) 中村元、前掲書、101頁
- 42) 同書、103頁。「無盡意菩薩経」によれば、慈は「衆生を所縁とする慈と法を所縁とする法縁と所縁なき慈と」の三つである（小川一乗「菩薩の大悲について」日本仏教学会編『菩薩観』平楽寺書店、1986）。小川氏の論文は、その「最も根源的なもの」としての「無縁大悲」の対象を「本性空性」とし、その覚醒が「無縁空悲」としてはたらく、とチャンドラキルティが唱えた、と述べている。ただし「空性」の認識がなぜ（あるいははたして）「大悲」となるのかは私にはわからなかった。
- 43) 同書、116頁
- 44) 同書、110-11頁。天台宗のこうした性格については、家永三郎氏により批判的な立場からの言及がある（『著作集』第一巻、岩波書店）。
- 45) 同書、144頁
- 46) 同書、149頁
- 47) 玉城康四郎「愛に関する新約聖書と原始経典」『仏教思想、1、愛』 395頁
- 48) 同書、397頁
- 49) 三枝充恵、前掲書、244頁
- 50) 龍樹「ラトナーヴァリー」瓜生津隆真訳、『世界古典文学全集、6、仏典Ⅰ』筑摩書房、1966、370頁

Compassion in Buddhism as an Ethics of Sympathy

NAKAJIMA Yoichi

Having inherited from other thoughts, Buddhism developed the doctrine of compassion (*karuṇā*).

As compared with other ethics of sympathy, it differs from the rationalisms by the valuation of sentiment ; it differs from Christianity by more immanent foundation ; it differs from the western thought in general by less individualistic tendency.

It has much influenced to the mentality and practice of people in Buddhism world, and may contribute to us from now on too, if we modernize and purificate it from its magical or esoteric character.

Key Words : Compassion, Buddhism, Sympathy