

「慈悲」の宗教性と道徳性

伊 東 洋 一

仏教の核心をなす観念乃至徳が何かと問われれば、ちようどキリスト教において「愛」がそれとして掲げられるのに対応して、「慈悲」と答えられるのが一般である。確かに「慈悲」は初期仏教以来説かれてきたものであり、殊に大乘仏教は菩薩道として、一切の生きとし生けるものを救おうとする利他行を強調するのであるから、「慈悲」の観念乃至徳を仏教の中心に据えることはその限り誤りではないであらう。しかし、「慈悲」が仏教に特徴的なものとしても、その「慈悲」とキリスト教の「愛」と対比される時、例えばキリスト教において「愛」が神の愛、神に対する愛、隣人愛といった意味をもち、しかもそれらの意味の展開を可能にする論理的構造があるとされるならば、「慈悲」においてもそれと同じことがみられ、そのようなことがいえるかどうか、更にまた「愛」が隣人愛として徳と考えられて、しかもその徳がもしも普通の意味の徳ではなくて、反って普通の意味の徳を否定したところに成立つ「逆説的徳」であるとされるならば、「慈悲」においてもそのようにいえるかどうか、その他にも種々の問題が生じてくるであらう。一般に二つの観念を対置し比較しようとすれば、両者を同等の条件乃至立場においてしなければならないことはいうまでもないことであるから、「慈悲」と「愛」の対比の場合にもそのことが先ず以て考慮されなければならない。その場合、はたして「慈悲」と「愛」とは同一の条件乃至立場に対置されうる性質のものであるかの根本問題

遭遇するわけであるが、その問題は「慈悲」と「愛」の意味が解明されることによって解決されることもあるから、差当って先の問題すなわち「愛」についていわれることが「慈悲」についてもそっくりそのままいわれるかどうかの検討を先行してよいように思われる。ところで「愛」についていわれることは、要するに「愛」の宗教性と道徳性の問題といえるであろうから、ここでは「慈悲」の宗教性と道徳性の問題ということになる。小論の主とするところは、実にこの観点から「慈悲」にアプローチを試みることである。

—

さて小論の主題が「慈悲」の宗教性と道徳性ということになるが、この問題をもう少し具体化して考えるために、わが国において仏教、特に鎌倉仏教が道徳思想とどのようにに関連するかの問題として、つまり鎌倉期の道徳思想上の仏教というテーマに材料を選んで、「慈悲」の宗教性と道徳性の問題を具体的に先ず以て考えてみようと思う。

その場合、幸いなことに故和辻哲郎博士がその著『日本倫理思想史』において、鎌倉仏教を「初期武家時代における倫理思想」という篇の一章に「慈悲の道徳」として取扱っており、これは当面の問題に恰好と思われるので、しばらくその所説に問題の在り処を確かめることにしたい。

博士の所説によると、まことにユニークなわが鎌倉仏教は、武士階級の勃興と殆ど時を同じくし、それと並行して創出されたものであり、一方が「武者の習い」として「献身の道徳」を生み出したのに対して、こちらはその宗教から流れ出る「慈悲の道徳」を力強く挙揚した。したがって両者は「決して相互に無関係ではないであろう」とするのである。

すなわち、日蓮の日蓮宗（法華宗）は「鎌倉を舞台として起った」もので、しかも「經典への絶対信頼というその

信仰の意志的実行的な表現」において「武士的な意力、武士的な知的單純性、武士的な信賴の情、特に武士的な献身の道德」と無關係でなく、また栄西、道元の禪宗は「有力な帰依者を武士」にもち、「身命を放擲して専心打坐する」という烈しい氣組み」において武士の献身の道德と近似し、法然、親鸞の淨土宗、淨土真宗（念仏宗）は、殊にこの信仰の立場の大成者である親鸞はその教化活動を関東でなし、そこから発したものであり、その「慈悲を絶対者とする絶対帰依の信仰」は「武士的な絶対信賴や献身の情」に助けられているといふのである。

このように博士は、鎌倉仏教の核心を「慈悲」に見、それを大きく取りあげるのであるが、わが国の仏教が大乗仏教の流れを汲むものである以上、それは十分首肯されるであろう。事実仏教がわが国に渡來し根づいて以来、簡単にふりかえつても、例えば、既に法隆寺金堂に安置の玉虫厨子には「捨身飼虎」の図が見られるし、平安時代の「源氏物語」（「蜻蛉」）に「人の心を起させんとて、仏のし給う方便は、慈悲をも隠して、かやうにこそはあなれ、と思ひつつけつつ、行ひをのみし給ふ」と、仏の「慈悲」による救済を述べておるところからすれば、^二仏教が「慈悲」としてとらえられていることは出家者以外にも浸透し、殆ど定着しているといつてよいからである。

それはとも角として、武士社会に形成された武者の習いとしての「献身の道德」と関連させながら、その中からあるいはそれと並行して創出された鎌倉仏教「から流れ出る慈悲の道德がこの時代の道德思想の基調となつてくる」といふのが博士の所説の主旨であらう。

ところでその取り扱いにおいて、小論の当面の問題にとって注意を引くのは、博士が鎌倉仏教と武者の習いを對比するのに、慎重であることである。すなわち博士は、「しかしこれらの宗派は、武者の習いのように、主從關係のなかから出て來たのではない。それらはむしろ主從關係というごとき人間關係の超克を本質的な条件としていた。」尤も「武者の習いは、武士の主從關係を縁として自覺せられた無我の実現であり、鎌倉仏教は、仏教本来の課題たるこの

無我の實現を、現實の生の體驗から新しくつかみなおし、新しく自覺にもたらしたにほかならない。そのいみで両者は近似し、関連するであろうが、しかし「もとより仏教は、人と絶対者との關係に着目するのであって、主従關係のような狭い人間關係に閉じこめるのではない。」したがって「ここに道德の立場と宗教の立場との重大な相違が存するであろう」とはっきり断っていることである。

そうであれば、鎌倉仏教の「慈悲」と武者の習いとしての「献身」を直ちに對置し、つまり同一次元で問題にすることはできない。「鎌倉仏教の慈悲」は「慈悲の宗教」であり、武者の習いとしての「献身の道德」と對比せらるべき「慈悲」は鎌倉仏教「から流れ出る慈悲の道德」でなくてはならないであろう。宗教の特質が超道德的なところにあるとすれば、道德と同等の位置に並べて問題にすることは許されない道理である。このように宗教の宗教的なところは、道德に対して独立しているところにある。しかしながら、宗教は道德を超え、善惡の彼岸という道德的価値をいわば顛倒するところにその固有の領域があり、したがって独立的でもあるのであるが、他方それと共にまた宗教は道德的でなければならぬという側面があるように思われる。宗教は道德に自らを媒介し、道德と結合しなければならぬ、とでもいってよい側面が他方にあるように思われるのである。要するに宗教は、超道德的でありながら、それと共に道德的でなければならぬのである。ところがそういえば、今度は、そのようなことがどうして可能なのか、またどういう仕方で宗教が道德に結びつくのであるか、といった問題が起ってくるであろう。

その点に関して、和辻博士の鎌倉仏教論をもう少し跡付けてみよう。

註一、以下の叙述は「和辻哲郎全集 第十二卷」三〇四頁～三〇七頁参照。

二、中村元『慈悲』三頁。

尤も当面の問題から云って、念仏・禪・法華の各宗全部にわたる必要もないと思われるので、最初の念仏宗に限ろうと思う。博士によれば、鎌倉仏教には世界の三大宗教の類型が見られ、念仏宗はキリスト教と対応させられているのであるから、ここでは念仏宗に、それも主として法然の場合に限って問題をとり出してみよう。^{*}

博士は、法然の専修念仏の教義のなかに「武士社会の気分が反映している」として、殊に和文の著書（『往生大要抄』『浄土宗略抄』など）をとりあげ、そのなかに出てくる「ちかひ」と「たのむ」という言葉を先ず重視する。「ちかひ」とは阿弥陀仏の誓願であって、「絶対慈悲者の与える慈悲の約束」であり、「たのむ」とは「この約束に対する信者の態度」を云い現わす言葉であるが、ところでこの「たのむ」は当時の戦記物語に見られ、その用法に従えば主従関係において相互に生命を賭するほどに強い信頼関係を現わす言葉である。それで「法然はこの言葉をとって仏への絶対信頼をいい現わすに用いたのである」とする。われわれは先ずここに道徳——「献身的な主従関係」——と宗教——「絶対慈悲への絶対信頼の関係」——の具体的な一つの結びつきのあり方を知りうるように思われる。次に浄土門における行、いわゆる「安心起行」に関して、先ず至誠心、深心、回向発願心の安心において、最初の二つが心底から誠の心をもって仏を信ずること及び煩惱具足罪惡生死の凡夫たる自己認識に立って仏の誓願を「たのむ」「うたがう心のない」ことであるのに対して、三番目の回向発願心のみは純粹に宗教的とみられるものではあるが、しかし要するにこの三心は法然によって「まことの心ありて、ふかく仏のちかひをたのみて、往生をねがはんずる心なり」（大正蔵八三、一九九頁）と云われるものであってみれば、「仏のかわりに主を置き、往生のかわりにこの世の生の満足を置けば、そのまま献身の道徳の説明となる」ものである。この「安心」と主従関係たる武士社会の「安堵」

とは関連がないといえるであろうか。尤も「有限にして無常な主君」と「絶対的な慈悲の仏」には絶大な相違があり、また「この世の生に背を向けて、あの世の生の方へ向きなおることも、百八十度の方向転換」であって、そこには断絶と飛躍があることは云うまでもない。しかし「構造的に」は「安心」と「献身」とは同じと云ってよいのである。そうであれば、雑行と區別して正行を、更に正行のなかでも助業を捨てて念仏の行だけを正定の業として立てる「起行」も、それはいわば念仏の立場で行を純化した絶対信頼の実践化として、「絶対慈悲への献身」といってよい。このようにして「安心起行」と「献身の道德」との間には「相通するもの」があるとするのである。

ところで、しかし、「安心起行」と「献身」が「構造的に同視せられ得」て、両者に「相通するもの」があるとしても、そのことは両者が全く相い覆い一致することではないであろう。法然の説くところは「ただ専修念仏のみ」であり、「この専修念仏の行は、ただ絶対者に向かう方向を示すのみ」である。事実「法然自身は、その教説のなかで、少しも道德にふれていない。」

「ただわが身一人、まづよく／＼往生をねがひて、念仏を上げみて、位たかく往生して、いそぎ返りきたりて人々を引導せんと思ふべきなり。」（大正蔵 八三、二〇〇頁）

他人を化するのは、法然にとって、たゞ仏の力であって、人の力ではない。したがってまた「仏教が模範的な人倫組織として実現しようとした『和合』（僧伽）の組織についても、あまり望みをかけることができない」とすれば、法然の次のような言葉も当然といわなくてはならない。

「予ノ没後、各ヨロシク別住スベシ、一所ニ共居スベカラズ。共居ハ和合ニ似タリトイヘドモ、マタ恐ラクハ闍諍ヲ起サン。シカズ、静処ニ間居シテ、独リ念仏ヲ行ゼンニハ。」（大正蔵 八三、一六七頁、原漢文）

このように「彼の問題は人と絶対者との関係であって、人と人との関係ではない」とすれば、この立場からは「道

徳は出て来ない」のである。それでは法然においてはその宗教がいに道徳に媒介されることがないのか、「慈悲」の宗教性のみが問題になってその道徳性は問題にならないのであろうか。否、法然の説く「悪」及び「悪人」の問題は充分これに答えている。そしてその道徳は「宗教を根拠とした」道徳として、独特な道徳となるものである。とに角そこに「慈悲」の道徳性が大きく開示されるのであるが、いまその追跡をする前にここでキリスト教の「愛」の立場を考慮しておこう。

註※ 以下の叙述は『和辻哲郎全集 第十二卷』三〇八頁～三一頁参照。

三

さてキリスト教において「愛」とは、何よりも「神の愛」であろう。

キリスト教においてその宗教性と道徳性との問題は、「福音」と「律法」として考えることができる。^一いまこれを「義認」の問題としてみれば、パウロによって「人の義とせらるるは、律法の行為によらず、信仰に由るなり」(ロマ書三・二八)と云われるように、信仰によって、あるいはルター的に云えば「信仰によってのみ」(*sola fide*)義とされるのであるが、その義と認めるものとはより神である。そしてその場合、例えば人間の道徳的功績が神によって義認されるというものではなくて、義なる神によって人間の罪の宥しが与えられ罪人として救われるというのがその意味であらうし、したがってそのような神の義が「福音」といわれるものであろう。そこで「義認」(すなわち神の前に義とされる)は、これを「律法」の立場でいえばその遵守によって与えられることになるが、「福音」の立場からすれば信仰によって、すなわちパウロに従えば「律法なくして」(ロマ書三・一二)与えられる、あるいはルター的に「律法を超えて」「律法に反して」^二与えられるのであって、そこでは「福音」と「律法」の立場が否定的な

対立関係にあるといえよう。しかしまた両者の関係は他方肯定的関係にあるともいえる。それはイエスによって「われ律法また預言者を毀つために来れりと思ふな。毀たんとして来らず、反って成就せん為なり。誠に汝らに告ぐ、天地の過ぎ往かぬうちに、律法の一点、一画も廃ることなく、悉とく全うせらるべし」(マタイ伝五・一七、一八)といわれるように、「福音」は「律法」の成就完全の意味も認められるからである。しかもパウロによって「我は神に生きるために、律法によりて律法に死にたり」(ガラテヤ書二・一九)といわれることからすれば、「福音」に生きるために「律法」に死ななければならぬが、それはどこまでも「律法」に媒介されてのことである。すなわち「律法」は「福音」に至る否定的媒介の役目を果たしているのであることが分る。そこで「福音」と「律法」の関係は、前者は後者を否定するところに成立するのであるが、しかもその成立は同時に後者を肯定するものでなければならぬ。つまり否定を通しての肯定、これを止揚といえば、要するに両者の関係は弁証法的な関係にあるといえるであろう。したがってまたこのことは「宗教」と「道徳」の関係としてとらえることができる。尤も「律法」は何よりも神の「律法」であるからそれを以て直ちに道徳の掟、法則とすることはできない。道徳法則は人間の自己立法として人間性に内在的自律的であるが、神律としての「律法」は超越的他律的である。しかしキリスト教における「律法」は旧約に由来し、エホバ神とイスラエルの民の間の契約としての性格をもつことからいって道徳的といつてよく、それ故にまた「律法」はそもそも宗教と道徳の間すなわち弁証法的なのである。そこで「福音」と「律法」の関係を「宗教」と「道徳」の関係としてみれば、宗教は道徳を否定しながら肯定する、宗教は道徳を否定的に媒介するといつてよいであろう。ところでパウロは「愛は律法の完全なり」(ロマ書一三・一〇)というが、それは「福音が律法の成就完全」と同じこと、したがってその「愛」は「福音」として神の義したがってまた「神の愛」のことであるといつてよいであろう。そうであればキリスト教の「愛」は先ず「神の愛」として、「あらゆる律法的立場を超出しながら、したがっ

て徹底的に宗教的でありながら、しかもそのことによって、より高次元において律法的であることをやめず、したがって宗教的に道德的であり続ける」という性格、要するに「福音」と「律法」にみられた関係、弁証法的性格をもつといえよう。

キリスト教の「愛」が先ず「神の愛」としてこのように「宗教的に道德的」であるとすれば、次に道德問題として「隣人愛」に引き入れることになるであろう。「隣人愛」の命題は「おのれの如く、なんじの隣を愛すべし」(マタイ伝二二・三九、マルコ伝二二・三二)という誠命である。ところでこの「隣人愛」の意味するところは、前述の「愛は律法の完全なり」という側面であるが、しかしそれはもう一つの側面「律法なくして」あるいは「律法に死んだ」という「律法」の否定を踏まえてのことである。キルケゴールのように、「律法」はその成就以前において強い要求を掲げるが、所詮その要求は満たされず否定される。そして成就と共に再び現前するが、しかしそれは成就以前の要求と性格を異にし、「したがってそれはもはや要求ではなくなる」といえるかも知れないが、むしろ成就において現前する「律法」は「汝なすべし」という強い要求をもってわれわれに迫るのが「隣人愛」と見るべきである。しかしそのキルケゴールがルターに反対してこの「愛」の義務的、当為的性格を強調した「愛のわざ」を説くとすれば、「愛」が「律法」の超克であると同時に完成としての高次の「律法」として依然その義務的、当為的性格を喪わず否一層發揮するといわなくてはならない。そうであってこそ「律法」の否定即完成としての愛の弁証法といえるのではあるまいか。「隣人愛」の命題は旧約の「レビ記」からとられたものといわれるが、その古い誠命が古くありながらキリストにおいて根本的に古さを否定されて新しくなることによって誠となった、つまり普遍人類性を獲得した。このように「隣人愛」は道德の場面のことであるが、しかしキリスト教的徳としてもはや普通の意味での徳ではない。それは「通常の意味での徳の否定に成り立つ徳」「逆説的徳」の性格をもつことも上述のことから首肯される。更に「隣人

「愛」がキリスト教的愛として宗教的・道徳的性格を担うが、そこからE・ブルンナーやR・ブルトマンにみられるように存在倫理か、当為倫理かの問題を呼ぶことにもなるが、^五「隣人愛」が「キリストの律法」「高次の律法」であることからすれば、存在倫理と当為倫理両者の弁証法的相即関係にとらえられねばなるまい。「隣人愛」は数多くの問題を抱えるが、いずれにしても「隣人愛」が「高次の律法」であることが重要であると思われる。

キリスト教の「愛」の特徴として次にとりあげねばならぬのは、「神への愛」ということであろう。実はこの特徴は福音書では「隣人愛」の前に掲げられているものである。すなわち律法学者がイエスに向かって「律法のうち孰れの誡命が大なる」との質問を發したのに答えて、『なんじ心を尽し、精神を尽し、思を尽して主なる汝の神を愛すべし』これは大にして第一の誡命なり。第二もまた之にひとし『おのれの如く、なんじの隣を愛すべし』律法全体と預言者とは此の二つの誡命に拠るなり（マタイ二三・三七～四〇、マルコ一二・二九～三一）といっているのである。したがって「神への愛」はむしろ「隣人愛」の前提、根拠となっているといつてよいのではあるまいか。そしてこの「神への愛」は全身全霊の信仰であるが、しかし「義認」でみたようにその信仰に対する保証はない。そこでは反って自分の罪が自覺させられ、悔い改めて信仰に駆りたてられる。信仰によって義とされても罪人であることには変わりがない、罪の宥しは罪人の許容ではないのである。そこに「義であると同時に罪人」ということが出てくる。とに角「神への愛」はもろもろの自然的愛、人間的愛と次元を異にした愛として人倫的・道徳的愛を否定した宗教的愛、「絶対者への絶対帰依」であるということである。

以上でキリスト教の「愛」の特徴の概観を終り、ここで明らかとなったことを基礎に仏教の「慈悲」と対比してみようと思う。

註一、以下の叙述は、武藤一雄「宗教と道徳の間」（人文書院版『講座哲学大系 第七卷』所収）参照。

- 二' 同右三九頁。「律法なく」(ohne das Gesetz)。「律法を超え」(über das Gesetz hinaus)。「律法に反」(gegen das Gesetz)。
- 三' Kierkegaard, *Leben und Walter der Liebe*, übers. v. A. Dörner u. Chr. Schrempf, I, Abt. IIIa, 武藤・芦津訳「愛のわざ」白水社版「著作集」15 一六六頁。
- 四' detto IIa, 邦訳五三頁。
- 五' R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Das christliche Gebot der Nächstenliebe.

四

キリスト教の「愛」と仏教の「慈悲」と対比するに当って、キリスト教の「愛」の「神の愛」と「神への愛」は仏教の「慈悲」においては、先述の法然の場合でいえば、「絶対慈悲者への絶対帰依」としてまたそのためには「煩惱具足罪惡生死の凡夫」たるの徹底的自己認識が開示されることによって、特別大きな問題もないと思われるので、キリスト教的徳としての「隣人愛」の側面を、つまり徳の面に限ってとりあげることになろうと思う。

ところで「隣人愛」に関しては多少近代や現代神学の助けを借りて見た傾向があるので、これを福音書にもどして整理してみると次のようになるのではないかと思われる。すなわち、

「隣人愛」は通常の人間の愛とは異なるものである。したがって先ず人間的自然的愛情といった「愛」の抛棄を呼びかける。福音書の言葉でいえば「それ我が来れるは人をその父より、娘をその母より、嫁をその姑嬢より分たん為なり。」(マタイ伝一〇・三五) また「人もし我に來りて、その父母・妻子・兄弟・姉妹・己が生命までも憎まずば、我が弟子となるを得ず」(ルカ伝一四・二六)である。家族への愛情は人間の最も自然な愛情であるが、これが先ず否定される。次いでこの呼びかけは家族から国家にも及ぶ。「カイザルの物はカイザルに、神の物は神に納めよ」(マタイ伝二

二・二二）これは神にかかわる世界以外の一切の人間の自然的社會の否定の表明である。もはや人には人間關係が存在しない。人間は社會的國家的一切の自然的結合から解き放されてバラバラな個人としてそれぞれに神と直面させられる。ところでこの人々相互の關係から切り離された神と人との關係とはどういう關係であるかというに、例えば虚偽や欺きが人間關係ではあってはならないことではあるがしかも通用しうるのに対して、神は絶対者として人の心の隅々まで見通しであるが故に絶対に通用しない、そのように神に対する塵のような不信も許されないそのような關係である。これこそ西歐の個人主義、個人的人格の思想を誕生せしめるものであろうが、とに角徹底した個人がここにとり出される。ところでこの父なる神と子の關係が、また新しく同胞關係を打ち建てることになる。「天にいます我が父の御意を行うものは、即ち我が兄弟、我が姉妹、我が母なり。」〔マタイ伝二二・五〇〕しかもこの新しい同胞關係の樹立は神への絶対の服従、したがって自己否定を媒介にしている。それが「なんじ心を尽し、……主なる汝の神を愛すべし」であり、これによって「なんじの隣を愛すべし」の「隣人愛」が通常の人類愛とは違った、それ故にまた「逆説的徳」といわれる仕方であらわれてくることになるのである。

以上は専ら福音書に即して「隣人愛」を見たのであるが、同じことが仏教の「慈悲」にも見られるか。そこでこれを初期キリスト教に対する初期仏教にみると、『長老偈』Theragathaには、「母の」愛しき一人児に、慈悲を垂るるが如く、等しく総ゆる処に於て、総ゆる有情に対して、慈悲を垂れよ」（国訳大蔵經第十二卷六〇七頁）とあり、『スッタニパータ』には「あたかも、母が己が独り子を身命を賭しても護るように、そのように一切の生きとし生けるものどもに対しても、無量の（慈しみの）ところを起すべし」（中村元訳『ブッダのことば』三三頁）と「慈悲」を説く言葉に出会うのである。そうしてみると、ここでは「慈悲」が母の愛情に即して説かれているのであるから、キリスト教で「隣人愛」が先ず何よりも人間的自然的愛情、それに基づく社會の否定にあったことを考えると全く異質のように見

える。「隣人愛」が人間的自然的立場を否定した神と人との関係を再び人と人との関係に及ぼした、すなわち宗教の立場を道徳に媒介したものであるのに、ここではそのような操作がなされず、自然的人間的愛情の拡大として直接的であるように見える。しかし実はよく見ると、これら仏教の原始教典の言葉はアン・ジヒでなく否定を否定した肯定、つまり絶対否定即肯定の側面をいったものと解さるべきであるように思われる。すなわちそれは丁度「隣人愛」の「おのれの如く」に対応するものではないかと思われるのである。仏教の原始教典にも人間的自然的愛情を断ち切る言葉が見られないのではない。『法句経』には「人若し現世に於て愛を断ち、家を捨てて遍歴し、愛の存在を尽せば、彼を我は婆羅門と謂ふ」（荻原雲来訳註、岩波文庫版、一〇五頁）という言葉が見られるし、また「他を利することは如何に重大なりとも、己を益することを廃むべからず、己の本分を識りて恒に本分に専心なれ」（同上四九頁）という「慈悲」と相反するように見える言葉にすら出会う。また先ほどの『スッタニパータ』には「子や妻に対する愛著は、あたかも枝の茂った竹が互いに相絡むようなものである。筍が他のものによりつくことのないように、犀の角のようにただ独り歩め」（岩波文庫版、一七頁）といった言葉も見られる。この「犀の角のようにただ独り歩め」で終る言葉は一括して「犀の角」として一節をなしているほどである。そもそも出家とは自然的人間関係からの離脱であってみれば、「釈尊の道にしたがい行かんとする者は、まづ自己に向って行かねばならぬ」ことは当然である。そのようにして『相应部経典』の次の言葉となるのであろう。すなわち「人の思いは何処へゆくことも出来る。だが何処へゆくことも、自己よりも愛しいものは見出されぬ。それと同じく、他の者にとっても自己は愛しい。されば自らを愛する者は、他の者を害してはならぬ」（南伝大蔵経、第二卷一三〇頁）と。また「隣人愛」が一塵一毛の不信も許さぬ徹底した神への愛を道徳に媒介したものとすれば、この仏教の原始教典で「無量の慈しみ」といっていることにそれは対応させるのではあるまいか。それは「身命を賭して」向かうもので、「慈悲の無限性」を意味する。さてこれらのことは後

の仏教においても変ることがないであろう。例えば先述の法然において、その「専修念仏」が「ただ絶対者に向う方向を示すのみ」で、すなわち「ただわが身一人」の往生を願うだけに終って、したがって純粹に宗教的でそこに道德に触れるところがないのではないかとして問題を後に残したまさにそれに関連するのである。

そこで次に法然のこの問題を中心に、「慈悲」の道德性を考えてみよう。

註一、矢島羊吉「西洋の倫理思想」（毎日ライブラリー、『現代の倫理』所収）

二、増谷文雄『仏教とキリスト教の比較研究』二六〇頁。

三、中村元、前掲書、三七頁以下参照。

五

法然の道德思想としての「悪」及び「悪人」の問題とは、要するに悪肯定の考えに決着をつけ道德の立場を生かさんとするものである。すなわち法然に従う門弟のなかから次のような考えが出てきたのである。弥陀仏は絶対慈悲者として一切を平等に救いとる。したがって有限な人間のつくる悪業など弥陀仏の前では物の数でもない、反って弥陀仏の誓願は罪惡生死の煩惱具足の凡夫である人間を摂取するためのものであれば悪をつくることこそ弥陀の誓願になうことである。実に「罪をつくらじと身をつつしみてよからんとするは、阿弥陀ほとけの願をかりしむるにてこそあれ。」「弥陀ノ本願ヲ憑ムモノハ、タトヒ五逆トイヘドモ懼ルル勿レ。欲スル所ニ從ツテコレヲ造ツテ可ナリ」(大正藏一八九頁、一六九頁)と。これは自力作善の聖道門に対して他力憑依を宣揚する浄土門の立場の「論理的徹底」である。その限りこの思想には間違いはないであろう。法然はしかしこの徹底を許さなかったのである。何故か。われわれは次の法然の答えのなかに道德の立場を生かし、したがって宗教と道德の立場の断絶とそれと共に両者の関連を興

味深く見るのである。

さていま法然が数々の起請文、訓条の類で道德否定の立場と戦う論拠を先述のように和辻博士に従ってたどってみよう。それによると、門弟のなかの論理的徹底者の思想すなわち「欲スルトコロニ従ッテコレヲ造ッテ可ナリ」とする立場は一見法然同様因果応報の関連を断ち切っているかに見えるが、「実は因果応報の関連に頼って善惡の区別を消している」のである。すなわち「惡業は善果を伴ない得るゆえに、もはや惡業ではない」とかれらはする。ところが法然にとっては「惡業が惡業であるのは結果のゆえではない。また惡業をなしたものが弥陀に救われるのは、ただ絶対慈悲の現われであって、惡業の果報なのではない。」その点で法然は因果応報の関連を完全に断ち切っている。更に惡人が救われるのは「それは絶対慈悲の恩恵なのであって、惡業が惡業でなくなったのではない。」「善惡無差別の立場は絶対者の立場においてのことであって、われわれ有限者の立場でのことではない。われわれにとっては差別は依然として存する。惡は依然として惡である」と。もし阿弥陀仏の「慈悲」についての法然の真意がここにあり反駁の論拠がこのようであるとすれば、われわれは先にキリスト教の「愛」について見たことと甚だ似かよったものがあることを感ぜずにはいられない。すなわちそこでは「義認」はどこまでも義なる神において行われ人間の罪の宥しが与えられるのであるが、しかし罪の宥しは罪人の許容ではなく、したがって罪人として救われるのであったからである。また「惡をも救う弥陀の慈悲は、惡を是認するのでなく惡を制する慈悲」だとされるならば、弥陀の「慈悲」は宗教的のみならず道德的でもあり、丁度キリスト教における「宗教と道德の間」としての「律法」が罪を自覺させたように、「慈悲」の道德性が人間に「罪惡生死煩惱具足の凡夫」たる自覺を生起させるのではないかと思われるのである。尤も発生的には浄土門の「罪惡深重煩惱具足の凡夫」の自覺は仏教の末法思想を地盤にしており、キリスト教の罪人は原人アダムに由来するというそのような相違はあるであろう。がとに角法然においてこの「惡」及び「惡

人」の思想は道徳の立場を生かすものであり、そこからまた「念仏者の間の同朋思想」も意味をもってくるであろう。

これは仏教が実現しようとした「僧伽」（和合）として人倫組織であり、これによって法然の「専修念仏」の思想が「ただ絶対者へ向かう」宗教の立場に止まって「そこから道徳は出てこない」とされたことを覆すものである。確かに法然は先に見たように「ただわが身一人、まづよくよく往生をねがひて、云々」とか『没後遺誡文』に「各ヨロシク別住スベシ、一所ニ共居スベカラズ。云々」と述べてはいる。しかしこれは原始教典である「犀の角」といわれた「釈尊に従う者は自己に向う」という立場、したがって「隣人愛」での神と直面する個人の立場ではないであろうか。だからその「わが身一人」の念仏によって往生して「いそぎ返りきたりて人々を引導せん」という論理に展開するのではないであろうか。しかしもとより人々を引導するのは自己の力ではなく仏の絶対慈悲の力である。そうであればこれは人間関係の絆を断ち切って個人として神と直接しこの関係を再び人間関係に生かす「隣人愛」と対応するといつてよい。したがって両者はまことに道徳的である。法然の念仏者間の同朋関係とは敵をも含めて念仏を共同にする団体である。

さてそれでは「専修念仏」が人と絶対者との関係で宗教の立場であるものがどうして同朋関係のことにもなるのか、つまり「慈悲」の宗教性と道徳性の関連の理論的根拠は何かが問われなくてはならない。和辻博士はこれにこう答えている。「一般に愛の神を説く立場がそうであるように、絶対慈悲への専心帰依は、同時にその慈悲を人倫の道となさざるを得ないであろう。たとい『わが身一人』が専心に弥陀仏を念ずるのであるとしても、その弥陀仏が絶対慈悲であるならば、念仏そのものは絶対慈悲の現われとなり、従って『わが身一人』のことではなくなるのである」と。ここに小論が追求してきた「慈悲」と「愛」における宗教性と道徳性の関連の論拠が答えられているように思われる。そして「慈悲」といい「愛」といえその母胎である宗教は異なるが、内容的には殆ど相覆うといつてよいように思

われるのである。しかしそういえば、小論の「慈悲」の解説が専ら和辻博士に従っており、しかも博士はキリスト教の考え方を適用しているのではないか、そうであれば一致するのも当然であるとの反論がなされるかも知れない。確かに博士は鎌倉仏教の創出のニュークな点を世界の三大宗教と典型的に一致する点に認め、殊に浄土門をキリスト教に比している。その点からキリスト教を念頭に置いて法然のまた親鸞の念仏を見ていることは否定できないと思われる。しかし博士が法然の教説から「もし他力への絶対帰依が人間の慈悲を可能ならしめる点に着目するならば、自力の放擲を功績とする道德の立場が成り立ち得るであろう。それは絶対慈悲を媒介とする慈悲の道德であって、単に人間の道德ではない。がそれは、宗教を根拠とする愛の道德として、道德たることを失わないのである」と読みとるとすれば、たといキリスト教を念頭においたとしてもその真理性は少しも損傷されないのではあるまいか。ここでは「人間の道德」すなわち人間に内在的な自由意志の根拠に立ち自力で善を実現しようとする立場と人間的意志の不自由を根拠とした他力に憑依する立場、換言すれば「汝なすべきが故になし能う」という立場といわば「汝なし得るが故になすべきである」という立場の二つの道德の立場が認められて、両者には深淵が横たわり両者は異質的であって、後者は前者を否定した彼岸に成り立つものであるが、しかし道德の立場でないのではない。それは「宗教を根拠とする愛の道德」の立場として宗教が道德に媒介された宗教的道德の立場である。凡そ絶対と相対の関係において、絶対は相対を絶している意味で絶対であるが、しかし両者はいかなる意味でも無媒介的であるのではない。勿論相対の側からの絶対への道は閉ざされている。相対の側からの内在的生起はありえない。両者の媒介はただ絶対の側から生起する。絶対が絶対であるのは相対を絶しながらも、相対に自らを媒介し相対を相対たらしめるがためである。ここに「慈悲」の、また「愛」の宗教性が道德性と断絶しながらもしかに関連する故がある。しかも絶対から相対への媒介の生起に当って、その媒介にうながされながら相対は相対に徹し、自己の相対性の深刻なる自覚から自己を否定し

て絶対の媒介を実現する。「愛」や「慈悲」において「隣人愛」や「念仏者間の同朋」がより高次の道德として一層力強く問題にされる理由も実にここに根拠がある。更にこのことは中村元博士の所説に照らしても確めることができる。

博士は「慈悲」の理を次のように要約する。^二「慈悲とは自己を捨てて全面的に他の個的存在のために奉仕することである。それは現実の人間にとつては容易に或いは永久に実現されたいことであるが、しかも人間の行為に對する至上の命法として実行が要請される。他の個的存在のための全面的帰投ということは、自己と他者との対立が撥無される方向においてのみ可能である。そうしてそのことは自己と他者との対立が、実は究極においては否定に裏づけられているということを前提としてのみ成立し得る。対立は空なのであり、空においてのみ対立が成立する。」

これは絶対者の側からの「慈悲」というよりは人間における「慈悲」を主として説いたものであるが、それだけに「慈悲」の道德性の側面の何たるかをよく教えられる。博士によれば、「慈悲」の理論的根拠は「自他不二」にあり、更に進んで「空」観につき入るという。そこで自他の関係の問題であるが、要約の後半によく示されているように、対立する自と他は相互依存の關係にある。すなわち自は他に依存し他は自に依存している。したがってそれはまた自は他の否定他は自の否定という相互否定の關係でもある。このことは自も他もその真相は「空」ということである。そうであれば自も他も「空」の現象形態としてあるにすぎないのである。そうして「慈悲」とは丁度この「空」という「絶対的立場が、現象的世俗的立場のうちに開顯して来る」ことなのであるという。したがって前半において「慈悲」は先ず「対立する二つの存在のうち一方が自己を否定する」という運動において実現するものではあるが、しかしその自己否定は当事者にとってのことで、真相は自他不二に向って合一するところにあるのであるから、「自他の対立は否定に裏づけられ」「両者が共に否定される」のであるというのであらう。とに角ここでは仏教に特有な

「空」のいわば弁証法を以て「慈悲」の理論的根拠をたずねているのであるが、「慈悲」が「空」といえば絶対否定の否定運動の上でとらえられ、その否定運動の上で現象する自と他の相互否定に「慈悲」の道徳性を問題にしているといつてよいのである。したがってまた次のようにもいわれる。「すなわち現象的な自己を無に帰したとき、慈悲が絶対者からあらわれるのである。そうして慈悲行は個我のはからいではなくて、個我を超えた絶対者から現れ出るものなのである」と。そうしてみるとここでもその説くところはこれまで見てきたことと特別変っていないといふべきなのである。

註 一、以下の叙述は前掲『和辻哲郎全集第十二卷』三一頁～三一五頁参照

二、以下の叙述は中村元、前掲書、「第4章慈悲の理論的基礎づけ」参照。