

原始仏教における自由・平等・慈悲

石川脩男



一

「自由・平等・慈悲」について仏教の面から述べるようにと依頼されて、はたと当惑した。「慈悲」はともかく、「自由」「平等」は西欧の用語であり、仏教には元来そのような語彙は見当たらないからである。とすれば、西欧語である「自由」「平等」の概念でもって仏教を観るならば、そこにはどういう問題が生ずるかという比較思想の問題になるであろう。

「自由・平等・慈悲」と並べると大方の人々はフラン

ス共和国の標語、自由 *Liberté*・平等 *Égalité*・博愛 *Fraternité* を想い起すに違いない。なかでも「自由」「平等」ということになるラ・ファイエット *La Fayette* (1757-1834) が起草した「人権宣言」(1789) を思い浮かべるのも自然であろう。

「人権宣言」には、

第一条 人間は自由かつ権利において平等なものとして生まれ、また、存在する。社会的な差別は、共同の利益にもとづいてのみ、設けることができる。

第二条 あらゆる政治的結合(国家)の目的は、人間

の自然で時効により消滅することのない権利の保全である。それらの権利とは、自由・所有権・安全および圧制への抵抗である。

(井上義裕氏訳)

とうたわれている。

まさに「人権宣言」の名に恥じず、第一条では「平等」が「権利において平等」なのであり、第二条では「自由」が「所有権・安全および圧制への抵抗」とともに権利であることを明確に規定している。従ってこの場合の「自由」「平等」は、後に標語の一つとして付け加えられた「博愛」が多分に倫理的あるいは宗教的な色彩が濃いのに対して、(むろん根底には倫理性が横たわっているにせよ)優れて法的・政治的・経済的・社会的な概念なのである。

(ちなみに、liberty, liberté と freedom, Freiheit とは厳密に区別できない。研究社『新英和大辞典』(第五版)によれば、liberty は第一義として「幽閑・束縛・従属・圧制的支配などからの」自由・釈放・放免」とあり、第二義は「(社会的・政治的・経済的に国民が共に持つ、または自分で選べる権利としての)自由」と解説されている。一方、freedom は第一義「(政

治的または市民としての)自由・自主・独立(= liberty)」、第二義「(義務・負担・心配・欠点などから)免れていること」とある。私は、freedom, Freiheit を精神的な自由だと考えていたが、必ずしもそうはいえないようである。)

すでに述べたように、仏教——これから述べようとする原始仏教——のなかに西欧語の「自由」に匹敵するような語は当然ある筈もない。ただ、その意味内容はもとより違うけれども「自由」と訳すことのできる語を探すとすれば、それは serita であろうか。例えば『スタ・ニパータ』の中に

「あたかも林の中で、縛られていない鹿が食物を求めて欲するところに赴くように、智ある人は、独立自由をめざして、犀の角のようにただ独り歩め。」(39番の偈)

「同伴者の中におれば、休むにも、立つにも、行くにも、旅するにも、つねにひとに呼びかけられる。ひとの欲しない独立自由をめざして、犀の角のようにただ独り歩め。」(40番の偈)

(ともに中村元氏訳、傍点筆者以下同じ)とあって、serita を「独立自由」と訳しておられる。

serita は水野弘元氏著『バーリ語辞典』によれば、serin「独存の」「自意の」の抽象名詞形で、「独存」「自存の性」と訳されている。つまり、ただ独り単独者 sayam-bhi としてあることと同時に、その境地の中で自足し、自由無礙であることを意味しているといえよう。約言すれば「独りあつて無礙である」さまを表している。

釈尊は自らの修行と悟入との体験に基づいて右の偈のように修行者たちを論したのであるが、「独立自由」をめざすためには、まず一角獣の角のように一人 olo になれという。つまり、血縁関係や身分・財産に関わっている家庭生活や、地縁に基づく近隣社会から離れ、日常性を捨てて出家——文字通り家を出ることを——せよと奨める。釈尊の場合は、王族というクシャトリヤの身分とともに裕福な経済生活を放棄して一介の沙門になり、約束されている国王の権力や経済上の権利を放擲したのである。従って、政治的・経済的・社会的な権利追求としての「自由」を放棄し、日常性からの自由を求めたのであった。

その結果、カースト制の否定という政治的・社会的変

革や、カースト制に関わる貧富の差を打破する経済的変革思想が将来したにせよ、釈尊とその弟子たちがまず、探究したのは「独立自由」であり「自存の性」なのであって、「苦から脱却するためにはどうすればよいか」「人間とは何か」「自我とは何か」を求める存在論的な探究——西洋哲学的な存在論といえないとすれば「存在への問い」——だった点を忘れてはなるまい。なるほど「苦」には経済的苦、政治的に抑圧された苦しみも含まれていたであろう。

しかし、「苦」はそれらだけではない。いや、むしろ、人間はなぜ老い、死ななければならぬかという根源的で実存的な「苦」、限界状況としての「苦」への探究が中核だったのであり、それは「人間とは何か」「自我とは何か」の問いに緊結していた。

このことは、マルクス史観に対する一つの反証ともなりうるであろう。

釈尊は自らが属するクシャトリヤ階層の奢侈とシェードラの貧困との落差を意識し、経済的不条理を目の当たりにしたことは想像に難くない。しかし、そのような経

済的生産関係のなかから釈尊の思想が生まれたのではなかった。釈尊の存在論的探究が原動力になって社会変革思想が将来したのである。生産的基礎が上部構造としての意識形態を一方的に規定すると説くマルクスの立場は、釈尊の場合には当てはまらないというべきであろう。

さて、ここで見落してはならない問題がある。40番の偈に「同伴者の中におれば……話しかけられる。」という個処である。単独者として一人行くのは対話しないため、同行者であろうとも言葉によるコミュニケーションを断つばかりでなく、言葉そのものからも解放され自由であるために「犀の角のようにただ独り歩」むのだ。

このように、血縁・地縁・身分・財産、更には言葉からも自由である状態を、釈尊は「無所有」*akincana*と呼んでいる。「独立自由」は「無所有の自由」なのであって、西欧的自由、特に「人権宣言」にうたわれている権利獲得の自由が「所有の自由」であるとするならば、原始仏教の「自由」は権利追求の自由から自由であることとを意味している。

原始仏教の「自由」をこのように観るとき、私たちは

その「自由」が「宗教者の自由」、例えばルターの『キリスト者の自由』(1520)とある種の歩み寄りを見せていることに気付く。もともと、原始仏教が宗教であるかどうかは重要な問題として問われなければならないが。

ルターは『キリスト者の自由』の冒頭で、「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な君主であって、なにものにも従属しない。キリスト者はすべてのものに仕える僕であって、だれにも従属する。」(石原謙氏訳、現代仮名遣いに改め筆者)という。キリスト者は世人——ハイデッガーでいえば「ひと」*Das Man*、つまり日常に埋没している人と考えていいだろう——のなかにあって、人間が神の似姿に形造られ、イエスを仲介として神の言葉を聞きそれに応えることによって「自由」になり、世人の「君主」となりうるのである。なぜなら人間は、社会的・倫理的な自由に基づいてどんなに思索し決断し行動しても、神の言葉に応えることはできず、イエスを媒介として神の言葉を信じることで、神の言葉に示されている「すべてのものに仕える僕」となることによって「自由」になりうるからである。「自由を得させるために、キリス

トはわたくしたちを解放して下さったのである。だから、堅く立って、二度と奴隷のくびきにつながれてはならない。」(新約ガラテア人への手紙、五・一)、「兄弟たちよ、あなたがたが召されたのは、実に、自由を得るためである。ただ、その自由を、肉の働く機会としないで、愛をもって互に仕えなさい。律法の全体は「自分を愛するように、あなたの隣り人を愛せよ」というこの一句に尽きるからである。」(同、五・十三—十四)、この場合の「自由」は *ἐλευθερία* の訳である。

キリスト者の自由は、ルターによれば、神の愛の証として遣わされたイエスを通じて、神の言葉を全身全霊で信じ、神の言葉を収斂した隣人愛に生きてこそ「自由」になることができるのである。つまり、第一に絶対者に帰依すること、第二に「肉の働く機会」すなわち日常性の自由を超えて隣人を愛することによって「自由」は結実する。

翻って釈尊の説く「自由」をどのように理解したらいいか。

私はかつて「自由について」という小論(『仏教大学講座講義集三』、東洋哲学研究所、1976)のなかで、釈尊ない

しは原始仏教の「自由」と西欧近代思想の「自由」とを対比した。そして、原始仏教の「自由」は、カントの「自律的自由」とも異なり、サルトルの「個我中心主義の自由」とも袂を分かつものであり、言えるならば、G・マルセルの説く「自由」に類似性を持つのではないかと述べた。その根拠として、彼の『所有の現象学素描』(1935)の一節、

「この自律的でないという事態は、深く存在の中に、いいかえると、自我の手前(あるいは自我をこえたところ)に、持つという一切を超越した地帯に、ひそんでいるのである。私がこの地帯に到達するのは、瞑想の中にか、崇敬の中においてである。このことは、この自律的でないという事態こそ自由そのものである」ということを告げているように思われるのである。」

(渡辺秀・広瀬京一郎両氏訳)

を特に掲げた。

この考えは現在でも変わっていないので、多少重複するかも知れないが、その概要を述べ、いささか補足してみようと思う。

第一に、「持つということ一切を超越した地帯」に「自由」を見出している点は、原始仏教の「自由」、「無所有の自由」と共通性がある。第二に、「自由」に到るのは「瞑想の中」においてである点、単独者となり、更に言葉を拒否して坐禅瞑想する修行者たちの姿と重なっている。第三に、(この点は十分に考察を加えなくてはならないが)、「自律的でない」というこの事態こそ自由そのものである」という点はかなり、原始仏教の「自由」と歩み寄るであろう。

マルセルが批判した「自律的自由」は、カントの説く主観性としての自律的な意志、善意志を射程内に置いており、また、サルトルの個我的主體的選択の自由をも含むものであった。(コギトは根源ではなくて閉塞器)である。マルセルは言い放ち、デカルトのすべての出発点・根源であるコギトを懐疑した。そこには認識主体の自律性を主張するデカルト哲学を拒否する姿勢がみられ、更にはコギトを継承したサルトルをも批判している。)

それならばマルセルの言う「自律的でない自由」とは、すぐさま「他律的自由」と短絡していいだろうか。「キ

リスト者の自由」はまさしく神に帰依する「他律的自由」と言えるであろう。しかしながら、マルセルが「崇敬」と言うとき、その崇敬の対象をただちに実体としての、人格神としての神とは言い切れないのである。なぜなら、彼は『所有の現象学素描』のなかで「存在そのもの(神)」と述べており、神は万物を創造し万物を愛する人格神の姿ではなく、人格神的な要素を払拭した存在論的な神を考えていたのではなかったかと思われる。ここに彼が自らを正統的なカトリシズムではないと告白した理由を窺い知ることもできるし、存在論者・実存哲学者の面目如実たるものがあるといえるであろう。

私は原始仏教の「自由」が「宗教者の自由」、例えば「キリスト者の自由」とある種の接近を見せていると述べた。確かに日常的な自由から自由であること、それは原始仏教にも共通している。しかし、キリスト者の自由が神に依拠する「他律的自由」である以上、それは原始仏教の「自由」とも、マルセルのいう「自由」とも異なるのである。そうは言ってもマルセルの場合は必ずしも神の恩寵による「他律的自由」と一切無縁の「自由」ではない

であろう。マルセルは存在論者であると同時に紛う方なきキリスト者であつて、すでにみた第一、第二の点では原始仏教の「自由」との類似性は指摘できるけれども、第三点においては究極的に一線を画さざるをえないと言ふべきである。

二

「平等」という語を原始仏教経典から引き出すならば *saṃatā* であろうか。この語の語幹である *sana* が「寂・静・平靜」であることは示唆的である。

「髪についても……眼についても……生まれにもとづく特徴の区別は決してありません。人間のあいだで区別が説かれるのは、ただ名称によるだけです。」

(『スッタ・ニパータ』608—611)

「世に名として付けられているものは、通称に過ぎません。(人の生まれたその時々につけられて、仮に設けられ伝えられているのです。(これを)知らない人々にとっては、誤った先入見が長い間ひそんでいます。知らない人々は私どもに言います。『生まれによって

バラモンなのである』と。生まれによって高貴な人などではありません。生まれによって非バラモンなのでもあります。行為によってバラモンなのです。行為によって非バラモンなのです。」

(同、648—650、ともに私訳)

両偈から釈尊は、人種差別・階層差別を糾弾している。釈尊の教えが依然として現代にも通用することは誠に悲しむべきこと、恥ずべきことであろう。南アの人種差別ばかりでなく、私たちの身近でも差別意識が払拭されてはいない。釈尊は(現代人に向かって)当時とそれほど変らない差別意識に鋭い一矢を放っている。ここで注目すべきことは、カースト制の否定ということは何らろんではあるが、それに先行して「行為によってバラモンなのです。行為によって非バラモンなのです。」と説いている個処に注目しよう。

たとえ身分上婆羅門階層の人であろうと、その人の行いが正しくなければ「高貴な人」とは言えず、逆に隷民であつても、その行いによつては「高貴な人」になりうるのである。従つて、これらの偈の「バラモン」

brahma は二義的に使われていることが分かる。一つには、二十世紀の現在でも依然として受け継がれている身分上の婆羅門階層を指しており、他方、精神的に「高貴な人」を意味している。それでは「高貴な人」と呼ばれる条件は何であろうか。また、正しい行為とは何であろうか。例えば、人の財物を盗まない、吝嗇（りんさく）をしない、悪口を言わないなどの行為は確かに立派な行為ではある。しかし何故そのような振舞をしてはいけないのかを根源にまで遡（さかのぼ）って考えない限りは、正しく良い行為も断片的で根なしであろう。釈尊が論じているのは、盗み・吝嗇・悪口などが何故正しくないのかと根源にまで遡って洞察すること、人間存在の究極の理法——この「理法」という表現には、いささか抵抗があるけれども——「法（ダモ）」という表現には、いささか抵抗があるけれども——「法（ダモ）」を見据えることが必要であるというのである。そのためには、日常性を離脱し、「厚の角のようにただ独り歩め。」と奨めた。そして「自由（freedom）」を求めた結果はじめて演繹的に世俗道徳が断片的ではなく根をもつて蘇（よみがえ）ることを論じた。世俗道徳——のすべてではないが——「法」によって裏打ちされ、強靱なものとなるこ

とを示したのである。

私たちは所詮世俗の、日常性のなかでしか生きてはいけない。しかしながら、日常性の奥底を見極めようとするとき、日常性を支えている根源的な状況にぶち当たるであろう。釈尊は自らの思索の末に、それが「法」であることを悟り、修行者たちにそれを見極めよと奨めたのであった。

さて、キリスト教においては、神の前に人間は平等であるという。人間が平等であるのは、すべての人間が原罪を負っている点で平等だというのである。原始仏教の立場では、人間は「苦」の存在であるとは説いても原罪には無縁である。アダムとエヴァの失樂園の悲劇は仏教には無縁である。第一、原始仏教に絶対神の考え方はない。釈尊自身は絶対者でないし、神の仲介者としての役割を担ってはいない。あくまでも釈尊は生身の人間であり、人生の、そして世界の理法である「法」を発見し、人々に示した人間である。後代では釈尊が絶対化され、「仏」として崇敬の対象となるけれども、原始仏教時代では釈尊は人間であり、人間のなかでも優れた「師」

であつたに過ぎない。

それならば原始仏教が考える平等思想とはどのような内容をもっているであろうか。

結論から言えば、「法」のもとの人間の平等・無差別ということになる。しかし、「法」のもとの平等」と一口に言っても、そこには「法」とは何か、「法」のもととは何かという問題が横たわっている。

釈尊のいう「法」とは、端的に言えば、一切皆苦・諸行無常・諸法無我・涅槃静寂の「四法印」に集約されているといえよう。この四法印を論理的に構造化すれば、「一切皆苦」が日常の現状を表し、「法」のすべての出発点を示している。釈尊の出家の動機が「人生の「苦」とは何であろうか」「その「苦」から離脱するためにはどうすればよいか」を起点として、人間存在の存在論的な探究をめざした点はすでに述べた。つまり「一切皆苦」は出家の前からすでに多少とも感得していた問題であり、出家によって徹底的に追求され結論づけられたテーマとなった。しかし、「一切皆苦」と知ったにしても、「苦」からの脱却にはならない。むしろ、人生が「一切皆苦」

であると知ることには大変なことであり、日常性に流されている者にとつては測り知れない悲劇的な結論である。日常、人は人生のある場面ある場面では断片的に苦しいと思うかも知れないが、人生が「一切皆苦」とは思いも及ばないし、また思いたくもないであろう。「苦あれば楽あり」と言うではないか。人生は苦しみばかりではないと思いたいのも人情である。だが「楽あれば苦あり」なのであつて、人生が一貫して楽ではないことを厭でも知ることになる。そう知ったとき、一歩次の段階に上昇する。すなわち、「諸行無常」「諸法無我」という「法」に目覚める。「諸行無常」は、「この世のすべてのものは一定不変ではありえない」の意味であり、日本的無常感からして、「すべてのものは移ろい行き亡びるものである」ととってはなるまい。良きにせよ悪しきにせよ、存在者は変化するのである。つまり「楽あれば苦あり、苦あれば楽あり」というように原因・結果の連鎖のもとに、ものごとくは変化することを表現している。とすれば「諸行無常」は、この世の存在者の因果による時間的相互依存関係を表していることになる。

次に「諸法無我」だが、これは第一義的には「この世のすべての存在者には我なし」という意味である。釈尊は六年間の沙門としての修行のなかで、当時のバラモン教の奥義である「梵我一如」を求めようとした。宇宙の根源的実体である「梵」*brahman*が分有され（あえて言えばプラトンの分有論と類似性をもつではあるまいか）人間の本質である「我」*atman*を、苦行や禪定によって求めようとしたのである。バラモン哲学では、修行の結果わが内なるアートマンを見極め、アートマンを見極めること、即ちブラフマンを探り当てることであると主張し「梵我一如」を唱えた。そしてその境地に達した高僧もいたというのである。釈尊はそのような高僧を訪ねて遍歴し、激しい修行を繰り返したが、結局のところわが心の内にアートマンを見極めることができず、すなわちブラフマンも探求できず、遂にバラモン流の修行である苦行・禪定を捨てて、「この世のすべてのものには我なし」と宣言するに至る。「諸法無我」は第一義的にはバラモン教のいう、本質としての梵・我の否定だったのである。本質の否定ということは、この世のすべての存在者が

本質を分有しているのではなく、それぞれが存在理由をもち、なおかつそれぞれが無関係に存在してはならず、すべての存在者は空間的に相互依存関係をもちながら存在する」ことを主張する。「諸法無我」は、従って第二義的には、「この世のすべてのものは、それ一つだけで存在することはできず、相互に空間的に依存し合っている」さまを表現している。

「諸行無常」と「諸法無我」とを結合すれば、存在者の時空的相互依存関係を表現しているのであり、換言すればそれを「縁起」ということができる。そして「諸行無常」「諸法無我」という縁起の「法」を悟った境位が、第四の「涅槃寂靜」なのである。

こう考えてくると、釈尊は人々が「苦」の根源である「癡」——「諸行無常」「諸法無我」という「法」に対して無知であること——を自覚しない点を糾弾しているのであり、それより何より出発点として「一切皆苦」を知るべきことを指し示している。人間は「苦」なるが故に皆平等であり、「苦」の奥にある「諸行無常」「諸法無我」に支えられているために平等なのである。

原始仏教の平等観を、キリスト教における神のものと平等と比べるとどのようなことが言えるだろうか。

まず指摘できるのは、神が実体であり人間を超えた人格的絶対者であるのに対して、「法」は実体でも本質でもなく、存在者を貫通し包み込んでいる根源的な状況である点であろう。従って「法」は超越的な存在ではなく、存在者に現われた状況・条件である。釈尊が『大般涅槃經』のなかで「法帰依」と「自帰依」とをパラレルに並べているのもこのことを如実に示している。「法」を拠り所とするのは「自我」を拠り所とするのであり、「自我」を拠り所とするのは「法」を拠り所とすることと一枚に重なる。「法」と「自我」とは、神と人間のように隔絶しておらず、「法」は「自我」を支え、「自我」によって「法」が顕現されている。

従って、すでに述べたマルセルの「瞑想」の姿は——その「瞑想」の内容はともかく——原始仏教の坐禅瞑想と共通項を持つと言ってよからうが、マルセルのいう「崇敬」の点では同日に論することはできない。原始仏教では「崇敬」の対象はないからである。釈尊を尊敬し礼拝

する、それは弟子たちの当然すべきことではあったにしても、釈尊は神の子でもなく、神の媒でもなかったから「キリスト者のような崇敬」の対象ではなかった。原始仏教は、それ故、いわゆる宗教ではなく一種の存在論であり、同時に実践哲学だったというべきであろう。（儒教は宗教ではなく実践哲学だといわれるけれども、その「天」の概念をどう捉えるかによって原始仏教に近づくか、それとも宗教と言えるかに分かれるであろう。「天」を超越的な存在とみる限り宗教の範疇に入るだろうし、「天」を内なるものとすれば原始仏教に歩み寄る。）

三

「慈悲」こそ「自由」「平等」と違って仏教プロパールの用語である。しかし、原始仏教では「与樂拔苦」としての「慈悲」*metta*の意味は持っていない。正確に表現すれば「慈しみ」と言うべきである。「慈しみ」*metta*は「友情」*miti*, *metti* から派生し、*miti*, *metti* は「友」*mita* の派生語である。従って「慈しみ」は「友としての情」「友愛」である。

私たちは「法」のなかで平等である限り、すべて水平的であるのが本来の姿であろう。それが身分・経済的格差などの日常状況によって水平ではなくなる。

釈尊は、

「あたかも、母が自分の独り子を生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たちに對しても、無量の（慈しみの）こころを起しなさい。」

（『スッタ・ニパータ』149）

と論じた。

その「慈しみ」の対象はひとり人間に留まらず「一切の生きとし生けるものたち」に向けられている。ここに原始仏教に限らず仏教の特質が表れている。五戒の第一に不殺生戒が掲げられているのもそのことを雄弁に物語っている。キリスト教においては人間への愛は説くけれども、聖フランシスなどを除いて動植物までも広く愛する姿は見られない。人間は神の命によって動植物を統治すべき存在であり、動植物と人間との水平関係はない。私たちは東洋の——なかでも日本の——自然観の原点の一つを仏教に見るのである。そして昨今の人間と自然と

の関わりをみると、仏教の自然観の根底の一つをなす「慈しみ」の理想を考えずにはいられない。

ところで、フランス共和国の標語の一つとして掲げられた「博愛」とはどのような内容をもっているのだろうか。

「博愛」は「自由」「平等」より後に、両者を調和させるために付け加えられたという。西欧近世—近代的「自由」は個人の自由の拡張により自由競争をもたらしした。

「平等」の概念にとって自由競争の結果生ずる個人間の不平等は好ましからざるものであり、逆に「自由」の概念にとって「平等」は個人の自由競争の意欲を妨げるものとなった。「自由」と「平等」は「人権宣言」において並び立っていたけれども、実は相矛盾する内容を含んでいたのである。この両者を調和させ均衡をもたらしすものとして「博愛」がジョイントとして加えられた。

この「博愛」は申すまでもなくキリスト教の愛を根幹としている。神の愛アガペーに應えるべく隣人を愛する「博愛」によって「自由」と「平等」とを調和しようとする。しかしながら「自由」「平等」はともに政治的・

経済的・社会的な権利思想であり、「博愛」は超日常的な信仰に基づくものであるから、両者は手易く接点をもちえない苦しみもある。

一方、「慈しみ」は存在者同士の同格的・水平的な友爱であり、超越者を媒とし、地上的な愛である。誤解を招く恐れがあるかも知れないが、日常的な地平での愛と言えよう。修行者は「独立自由」をめざして日常性を捨てる。単独者として共同体を離れて自らの心央を見据える。永い坐禅瞑想の結果、わが心の内にアートマンなどという本質がないことを悟り、自我が「諸行無常」「諸法無我」という「法」、縁起の「法」に支えられていることを識る。縁起の「法」とは、すでにみた通り、存在者の時空的相互依存関係を意味した。修行者たちは生・老・病・死の時間的關係を見極めると同時に、自己があらゆる存在者に支えられていることを心底から悟る。彼らはもはや単独者ではない、いや、単独者であつてはならない。捨て去つて来た日常性の真の意味が分かったからである。彼は再び日常性のなかに躍り出る。彼が観る日常性は昔日の日常性ではなく、輝ける日常性、縁起の「法」

に、貫かれた輝ける日常性である。つまり彼の輝ける日常性は「慈しみ」の行為によって支えられている。

従来、原始仏教をカント倫理学になぞらえて説かれることが多かった。しかし私は、すでにカントの「自律的自由」と原始仏教の「自由」との違いを述べたし、修行者たちの日常性から輝ける日常性へと転換するダイナミックな意識の変革、意識革命の姿はカント倫理学とは異質のものと考える。そして、カントよりもヘーゲルの思想との類似性をみることでできるのではないかと考えている。

『法哲学講義』によれば、ヘーゲルは「自由」をカントのような「自律的な意志」ではなく「自分自身の許にあること」das *Bei-sich-selbst-sein* と規定する。これは、自分が他に依存しているならば、当然他から離れないから、「自分自身の許にある」ととき、真の「自由」が存在するということである。「自分自身の許にある」とは、一見カントの「自律的自由」と同じようにみえるが決してそうではなく、自己が単なる主観性を離れて、

家族・市民社会・国家と発展し、人倫共同体の最高形態である国家において「自由」が獲得され「自分自身の許にあること」ができるというのである。

むしろ原始仏教では弁証法など説かれていないし、従って家族・市民社会・国家と発展して行く図式は語られてはいない。しかし、修行者が単独者として縁起の「法」を悟ったとき、彼は人倫共同体（それは国家ではむしろなく、いや、国家を超えた人、類、共同体であるが）の中で「自由」であり、「自存の性」を得て「自分自身の許にある」のである。

あるいは、ヘーゲルがカントの「道徳性」を批判したさまも、原始仏教との歩み寄りを見せているのではないか。

カントの「道徳性」は言葉を換えて言えば単なる主観性、あるいは無規定的な（人倫という客観性に規定されていない）主観性であった。そしてこの主観性は、たとえ感覚的・恣意的なものではなく、実践理性といううしろだてを持った主観性であっても、いや、そうであればあるだけ空疎で形式主義的なものに過ぎないとヘーゲルは

言う。そして、個人が人倫共同体のなかで、自己のうちに客観性・普遍性をとり込んで、「即自且対自」*an und für sich*の立場に立つてこそ、真の主観性も結実し、「道徳性」も真の「道徳性」となる、というのである。

修行者が「犀の角のように独り」行き、その果てに縁起の「法」という真実を悟ったにしても、依然として独り居るならば、それは静止的・自己完結的な、いわば死せる真実であるに過ぎないが、その存在論が、再び還ってきた日常性、人倫共同体のなかで活々と実るのだ。共同体のなかで「慈悲」の実践によって、死せる「法」ではなく真実の縁起の「法」となる。存在への問いとしての「法」は、「慈悲」の実践によって活きるのである。

（いしかわ いつお・東京学芸大学教授）