

## 最終講義

# 発心といふこと

兵 藤 一 夫

### はじめに

本日はお集まり頂きましてありがとうございます。ただいまは学科主任の織田先生から過分なご紹介を頂きました。そして、その中で思い出として一緒に大蔵経の用語索引を作っている頃のことをお話になりましたので、私もちよつとタイムスリップをして、「ああそうだったな」と、二十五年以上も前になりますが、その頃のことを思い出していました。

定年という時になって、退職後のことも含めていろいろと考えるようになりました。特に、これまで私自身の核としてきた「仏教の学び」をどのような形で続けていくべきかということが、折々に心に浮かんできました。その過程で、「発心」ということが改めて大事なこととして見えてくるようになっていました。そういう中で、仏教学科では定年退職する教員が最終講義をすることが伝統となっており、私もその責を免れられないなと思っておりましたので、では何をお話しようかと考えた時、やはり、今、私が大事に思っていること、「発心」ということをお話することにしました。仏教において「発心」とは、ことばの通りに言えば、菩提心を発すことです。ですから、仏教を学ぶ最初の段階

のことと、このように考えられますので、最終講義に発心ということはいささか奇異に思われるかもしれませんが。しかし、「発心」は仏道を歩むには、どの段階においても大事なことであり、折々にその時その時の自分の中で確認すべきことでもあり、仏教にとっては出発点でもあると同時に、ある種、ゴールまで続くようなものと考えられていると思います。今日はそういう視点を持ちながらお話してみます。

## 一 釈尊の伝記に見られる発心

まず、釈尊の伝記の中で発心というものがどのような形で描かれているかを見ておきます。それは、皆さんもよくご存知のように、「四門出遊の伝説」の中に表れてくるものです。生きることの苦しみを自覚したり、生きる意味を考えることが仏教の出発点であるとされますが、私たちはどんな苦しみにしる、その苦しみを解放されたいと思います。苦しみに肉体的なもの・精神的なものなど様々なものがありますが、仏教では苦の代表として生・老・病・死の四苦が挙げられます。

「四門出遊の伝説」は、青年時代の釈尊（シッダールタ王子）がそれら老・病・死の苦を順に自覚した後、それらの苦から解脱する道を求めて出家するまでが象徴的に描かれています。すなわち、シッダールタ王子は人生において誰もが避けられない苦（輪廻の苦）を自覚しますが、このことが出家して覚りへの道を歩んでいこうとする、そもそもの出発点になったと捉えてよいと思います。苦というものの自覚が先ずあったということは、私たちにも共感できるところです。そして、王子は、出家という形で快樂を中心とした現世の生活を捨てて、まず苦行を始めます。しかし、やがて、その苦行では解脱は得られないことを自覚して、快樂でも苦でもないあり方である「中道」にこそ目指すもの、苦からの解放につながるものがあることに気づき、苦行も捨てて、菩提樹の下で瞑想に入り、覚りを得る（成道する）こととなります。その時の覚りは、四聖諦とか縁起とか無我とかと表現される真理を証得することとさ

れ、それによって苦からの解脱が得られる、あるいはそれがそのままに苦からの解脱であることを確証するわけです。ここに、輪廻の苦しみからの解脱という大事が解決されていく道が出現したことになります。

ここで大切なことは、釈尊の課題であつた苦からの解脱の達成が、最終的には真理を証得すること（仏教では智慧と呼ばれる）によってなされたということです。このことは、仏教の最も重要な特質であり、仏教が「智慧の宗教」と言われる所以でもあります。そして、この智慧の重要さは後の多くの仏教文献の中でも明示されていきます。例えば、私たちが仏教を学ぶ時に伝統的に重要な基礎的典籍とされる『俱舍論』の冒頭にも、そのことが「煩惱によって世間は輪廻的生存に漂っているが、諸法を決択すること（すなわち智慧）を除いては煩惱を寂靜にする勝れた方法はない」という形で、非常に明確に、智慧によってしか苦の原因である煩惱は断ぜられないということが述べられています。

そういうことから考えてみますと、仏教というものの特質が少しはつきりしてくるのではないのでしょうか。仏教は、哲学や科学などのように「真理とは何か」と真理そのものの探究を課題とするのではなくて、「どのようにすれば苦から解脱するのか」を探究する中で、苦の根本原因は真理を知らない無知（無明）であることを突き止めて、真理を知ることによってだけ、すなわち智慧によってだけ、苦の根本原因が除去され、苦からの完全な解放が達成されるとします。このことは仏教の最も重要な特質だと思えます。これによって初めて、誰もがそれぞれ覺りを得る（智慧を得る）こと、仏に成ることが可能になります。

釈尊の伝記の中でもう一つ大事なことは、説法に關したことです。それは有名な「梵天勸請の伝説」の中に見られます。釈尊は成道して、しばらく平安な境地を享受した後、自らが覺つた法（真理）は深遠で難解であるから世間の者たちには覺り難いであろうと考えて説法を躊躇します。そのことを知つた梵天は釈尊の所にやって来て、「輪廻の苦しみに沈み流されている衆生たちをご覧ください。そして彼らに法を説いてください。やがて法を覺る者があるで

しょう」と懇願します。これが「梵天勸請」と言われるのですが、もし釈尊がそのまま説法をやめてしまえば衆生たちは苦しみ続け、私たちは仏教による苦からの解脱の仕方を知らないままということになるため、やはり説法ということには大きな意味があります。伝承の中には、出家の当初から釈尊は自らだけでなく他の衆生たちをも苦から解脱させることの願いを強く持っていたことを伝えていますが、いずれにしても、「梵天勸請の伝説」は説法ということを通して、仏教における利他行ということ、すなわち、他の衆生たちに苦から解脱する方法（教え）を示し、覚りへと導くことの大切さを明確に示していると思います。したがって、この段階に至って初めて、釈尊において仏であることの意味、あるいは仏に成ることの意味が明確になったとも言えます。

そうすると、釈尊の伝記から次のような流れが明らかになってきます。

苦の自覚↓苦からの解脱の探究↓智慧による解脱（覚り）の獲得↓説法の決意

この後、釈尊は八十歳で入滅するまで、遊行をしながら説法を続けることになりました。このことから、仏であるということ、仏に成るということは、自らが苦から解脱する（覚りを獲得する）だけでなく、他の衆生たちをも苦から解脱させる（覚りへと導く）ために説法をすることが不可欠なこととして見えてきます。

以上のような釈尊の伝記を踏まえると、仏教、特に大乘仏教の目ざすものはつきりとしてきます。大乘仏教は仏になること（成仏）、無上の覚りの獲得を目ざすとされ、それは、皆さんもよくご存知のように、智慧と慈悲（あるいは慈悲が具現化した方便）を兼ね備えたものであるとも言われます。

仏教が単に真理を知ることを目ざす知的探求にすぎないものであるならば、慈悲ということはそれほど必要ではないでしょう。しかし、輪廻の中に生きながら、「自分も苦を受けているが、他の衆生も皆同じような苦を受けている」というこの自・他の苦しみの自覚はある意味で仏教の出発点であつてとても重要ですが、ことはそれほど簡単なものではありません。特に、他者の苦しみを自分と同じように自覚することはとても難しいことですが、それこそが

「慈悲」の根底でもありません。

説法ということは、今お話したように、他の衆生を苦から解脱させるためのものですから、「慈悲」ということと直結しています。逆に言えば、仏教では慈悲の具体的な現れとして布施等の多くの利他行が説かれていますが、慈悲の目ざすものは最終的には他者を苦から完全に解脱させること（覺りを獲得させること）ですから、結局は慈悲の最善の形は説法ということになると思います。

このことを踏まえた上で、では、大乘仏教では慈悲や利他ということがどういうふうに表示され、どういうふうに捉えられているのかを「発心」という語を通して考えてみたいというのが本日の「発心ということ」という講題の意図です。その辺りのことを考えるための重要な資料となるものに、チベットの勝れた学僧であるツォンカパの『菩提道次第大論』（以下『道次第大論』と呼ぶ）という大部な著作がありますので、今日はその中の「大士の道の次第」章を手がかりにしながら話を進めたいと思います。ツォンカパという人はみなさんもよくご存知でしょうからここでは紹介しませんが、多くの著作を残しています。ここで取り上げる『道次第大論』は彼の主著とも呼び得るもので、これまでも部分的な翻訳が出されています。今日のお話の箇所に関しては、ツルティム先生と小谷先生の共著『仏教瑜伽行思想の研究』（文栄堂、一一九二、四七〜七五頁）の中に部分訳を含めた解説がありますし、その後、ツルティム先生と藤仲さんが共訳の形でこの部分の翻訳（『法談』第五三号、成田山新勝寺法談会、二〇〇八）を出されていますので、それらを参照していただければと思います。私自身もそれらを参照させていただきながら、自分なりに読解したものを基にして、今日はお話していきます。

## 二 大乘仏教における発心

### (一) 発心の定義

先ず、「発心」が大乘においてどのように考えられているかを、幾つかの論書の中で見ておきます。「発心」は「発菩提心（菩提心を発すること）」の略称形ですが、もう少し詳しく語義を説明すれば、「この上ない覚り（無上菩提）の獲得に向けて心を発すること」と言えます。この「発心」ということが、『大乘莊嚴經論』（初期の唯識の文献）には具体的にもう少し詳しく定義のような形で次のように示されています。

これ（発心）は悲を根とし、いつも衆生を利益する意樂を有し、「大乘の」法を信解し、同じく、その「大乘の法の」智を探求することを対象とすると認められる。（四一三偈）

発心にとって特に重要と思われる利他に關する部分に傍線を引きましたが、ここには、発心が他者（衆生）への慈悲を根底とした利他への強い願い（意樂）を有することが述べられています。

次に『現觀莊嚴論』（般若経を道の立場から注釈したもので、インドやチベットで重視される）にも簡潔で明確な定義がなされているので紹介しておきます。

発心とは利他のために正等菩提を願うことである。（一〇一八偈前半）

ここにも利他のためにということが明確に示されています。この『現觀莊嚴論』の註釈を書いているハリバドラ（八世紀のインドの学僧）は、発心について

苦の海に溺れている救いのない世間の者たちを見て、そ〔の者たち〕を救おうとする意志を有した者は、善法を欲する願望がある時、仏たることへの心を発す。（『大註』荻原本、二四頁）

と説明しています。この「仏たることへの心を発す」、これが発心ですが、先程の『現觀莊嚴論』ではそのことを

「正等菩提を願う」と言われています。仏になりたいという願いを発すことです。そして、その時に、何のために仏になりたいのかということが、これら『大乘莊嚴經論』や『現觀莊嚴論』には、発心の際の要件として示されており、それがまさに利他であるとされています。

このように、大乘仏教では、覚りを獲得したいという心(菩提心)を起こすことの中に衆生への慈悲(利他行)が必須のものとして求められています。またこのことは、発心の具体的な表明でもある菩薩の誓願の中にも明確に示されています。例えば、四弘誓願(衆生無辺誓願度、煩惱無数誓願断、法門無尽誓願学、仏道無上誓願成)の最初は「無辺の衆生を彼岸に度したいという誓願」であり、また、法蔵菩薩の本願なども、衆生への慈悲を根底に据えたものとなっています。

## (二) 菩提心と智慧

菩提心には慈悲(利他)が必須なものとすれば、もう一つの重要な要素である智慧はどのように位置づけられているのでしょうか。大乘では、智慧と菩提心(あるいは慈悲)は重要で不可欠な二つの要素として考えられており、それらは母と父に喩えられたり、鳥の両翼や車の両輪に喩えられたりします。その中、母と父に喩えることが智慧と菩提心の違いと関係を判りやすく示してくれるので、簡単に紹介しておきます。先ず、智慧は母に喩えられます。般若経等は仏の母(仏母)とか世尊の母(世尊母)とも言われますが、般若(智慧)は仏を生み出す母であるとされます。もう一つの、菩提心(あるいはその根底にある慈悲)は父であるとされます。ツォンカバは『道次第大論』の中で、

水や肥料や温度や土等は稲の種と合集する時、稲の芽の因となり、小麦や豆等の種と合集する時はまた、それらの芽の因となるので、それ(水等)は「すべての芽の」共通の因である。大麦の種はどんな縁と合集しても稲等の芽の因としては不適當であるから、大麦の芽の共通でない(不共)因であり、それ(大麦の芽)によって受け

取られた水や肥料等もまた大麦の芽の因となる。そのように、無上菩提心は仏の芽の因の中で、大麦の種の如くに、不共の因であり、空性を証得する智慧は水や肥料等のように三乗共通の因である。(中略)菩提心は父なる種、無我を証得する智慧は母の如くである。(北京No.六〇〇一、一五〇上―五)

と述べて、植物の種から芽が生ずることと関連づけて、菩提心は種である父に相当するとしています。大乘の覚りと(無上菩提)を結実する芽が生ずるためには大乘の種が必要です。その種になるのが慈悲に基づく菩提心であるとするのです。一方、智慧は、先に述べたように、仏教は智慧によって煩惱を断ずるとされていますので、智慧は特に大乘だけのものではありません。三乗(声聞乗・独覺乗・大乘)の智慧はまったく同じというわけではありませんが、大きくは共通するものと考えられます。したがって、大乘の覚りを生み出していくのは、種である菩提心、あるいはその根になる慈悲ということになります。ですから、私たちは、一般的には仏教は智慧によってすべてのことが成就していくと言いながらも、大乘の覚りということに特定すると、そこにはどうしても必須なものとして慈悲(利他)ということが求められることになります。(ただ、後に詳しく述べますが、慈悲を増大し完成させるには智慧が不可欠となります。)

### (三) 慈悲について

このように、大乘において発心するためには慈悲というものがとても大事なものとされていますが、一般的に仏教の中でどのように捉えられているかを少しだけ述べておきます。ここまでは慈悲として一まとめにして述べてきましたが、細かく言えば慈と悲は区別されています。一応、「慈」は他者に楽を与えること、そして「悲」は他者の苦を取り除くことと言われています。そして、この慈と悲とは、仏教の中では相当に早くから、四無量心ということと関係して説かれています。四無量心とは慈・悲・喜・捨の四つの想いを無量の衆生たちに向けて起こす心で、禪定の中



で修習するものとされています。この中に、慈無量心と悲無量心という形で慈と悲が含まれています。四つはどれも大事なのですが、ここでは、主に慈と悲について話していきますが、「捨」は四つの中でも特に重要な働きをしますので、後にそのことは詳しくお話したいと思います。

ところで、慈悲や利他という大仰に聞こえますが、私たちに身近な言い方をすれば、「自分自身と同じように他者の苦しみにも想いを向け、その者を苦しみから救いたい」という願いや意思」であるとも言えるでしょう。そしてこのような願いや意思は、現代の私たちの社会においてとても大切なことであり、私たちに要請されていることでもあります。ですから、ここでお話している慈悲は大乗における発心において根底になるものではありますが、そういう限定を離れて、今の私たちにとって非常に大事なものとすることもなりますので、そういう視点をもって聞いていただければと思います。

#### (四) 慈悲の修習

苦しみを自覚することは発心への重要な契機となりますが、自らの苦しみを自覚するだけでは、私たちは自利的な立場に止まってしまいます。そこからさらに利他へと展開するために他者の苦しみを自分のことのように思いやることが求められます。この思いやる心は誰にでもあります。一般にはそれほど大きいものではありません。そこで、それを増大させなければならぬこととなりますが、自らの中の慈悲を増大させることは、これまでお話ししましたように、大乘の発心において最も重要なことです。古来の勝れた学僧たちの著作の中にその方法を具体的に書き残してくれているものがあります。ツォンカパの『道次第大論』もその一つで、彼は主にインドの二人の学僧、シヤンティ・デーヴァとアティシャの著作を引用しながら説明していますので、ここではそれを紹介しながら考えてみます。

## 《シャーンティ・デーヴァの方法》

シャーンティ・デーヴァは七〜八世紀頃のインドの中観派の学僧で、彼には『入菩提行論』という有名な著作があります。この著作はインドだけでなく、チベットにおいて大いに受け入れられたもので、ツォンカパを初め、チベットの主流の宗派であるゲルク派の重要な所依の論書となっています。『入菩提行論』では菩提心から般若波羅蜜そして功徳の廻向に至るすべての菩薩行が説かれています。ここに紹介するのは、その禪定波羅蜜（瞑想）の中で菩薩が修習すべきこととして説かれているものです。その中、菩提心の修習を説く中で次のようなことが述べられています。

初めに、他者と自分が平等であることを次のように努めて修習すべきである。すべての者たちは〔私と〕同じ苦と楽を有し、私によって、私自身のように、護られるべきである。（八一九〇偈）

自と他者を速やかに救おうと願う者は、自と他の転換という最高の秘密を實行すべきである。（八一二〇偈）

ここには、瞑想の中で自分と他者を置き換えて、他者の身になってその苦しみを受けることが言われています。シャーンティ・デーヴァは「自と他の転換」を最高の秘密というように言っており、これこそが慈悲を自分の中で養い増大させていく秘伝であると見ているようです。瞑想（禪定）などと言えば特別なことのようにですが、私たちなりの身近な形に捉え直せば、「心を静めてイマジネーション（想像力）を働かせ、他者の身になって考えてみる」ということにつながるように思います。他者の苦しみを想像してその苦しみを自分のことのように思うこと、それが慈悲を自らの中に育てていくことになるので、それを実践するように教えているのです。

このことに関して、ツォンカパは『道次第大論』の中で、カマラシーラ（八世紀の学僧でチベットにも招かれ大きな影響を与える）が考案したとする方法を紹介する形で具体的に説明しています。それを要約すると、

・ 慈の修習は、衆生には楽がないことの様子を繰り返し思い、安楽であればいいのに、安楽でありますように、

「安樂にさせよう」と想い願うのである。

・同様に、悲の修習は、衆生が苦によって苦しめられている様子を繰り返し想い、苦から離れればいいのに、苦から離れますように、苦から離れさせよう」と想い願うのである。

・それぞれの修習の順番は、先ず初めに親しい者に対して行い、それから中間の者、それから敵に対して行い、その後すべての者に対して行う。このように対象をそれぞれ区別して、順番に修習することが極めて重要である。

最初から対象を区別せずに慈悲を修習すれば、慈悲は生じたように見えても、個々に検討すれば誰に対しても慈悲が生じていないことがはっきりする。(『道次第大論』北京No.六〇〇一、一六〇下八～一六一上八)

このように、それぞれの者がどんな苦を味わっているか、瞑想の中でその者になり代わって味わうのである。他者の苦しみが自覚できれば自然と慈悲の気持ちが増大する。要するに、一般的に漠然と人に対して思いやり、人の苦しみを感ずるのは真の慈悲ではなく、具体的に個別の者に対して、しかも実践し易い順番に修習することによって初めて真の慈悲が生まれてくるとツォンカパは言っています。

ここで言われている修習の順番については、面白いことに、『俱舍論』第八章「定品」の四無量心の説明の中にも出てきます。慈・悲・喜・捨の四無量心は『俱舍論』でも禪定(瞑想)の中で修習すべきものとして説かれますが、煩惱の盛んな初心者は最初から無量・無辺のすべての衆生に対して慈等を修習することが困難な時、先ず友(ここではさらに親・中・疎に分ける)に対して、次に中間の者、そして敵(ここではさらに下・中・上に分ける)に対して、そして順次に、村、国…すべての衆生に対して、という順番に修習することが説かれています。したがって、インドではかなり早い段階から、四無量心の修習の仕方としてこのようなことが考えられていたようです。

このように、慈悲を育て増大させることが発心の段階で説かれますが、続いてこれと併せてとても大事なことが言及されます。これこそが仏教の立場と密接につながるものであり、これを欠けば仏教ではなくなると言って過言では

ありません。それは、すべての衆生に対して慈悲を起こすためには不可欠なもの、自他平等という立場です。そこにどの程度まで立てるか、どれだけ向かうことができるか、ということと慈悲の修習は密接につながっています。ですから、ツォンカバはそのことを示そうとして、続いて、自他平等性の修習を説くために、同じシャーンテイ・デーヴァのもう一つの著作『集学論』から引用します。

自他の平等性を数習することによって菩提心は堅固となる。自と他なることは相関している。むこう岸とこちら岸のように、虚妄なるものである。その岸はそれ自体でむこう岸ではない。何に親待してこちら岸となるのか。

〔それと同様に〕自己は自身で成立しない時、何に親待して他者となるのか。(Tadnya本一九一頁)

と説かれるように、自他の平等性を繰り返して修習することによって菩提心は堅固となります。自と他とは、むこう岸とこちら岸のように、相関（相對）してあるもので、それぞれが実体として存在するものではない、すなわち虚妄なものであるということです。自他平等とは、まさにそのような意味で自と他は平等であるということであって、いわゆる、現代の個人の实在を前提にした自他平等の思想ではありません。これは無我、無自性ということと直結しています。ですから、結局は、慈悲を修習していく時に、仏教においては、どうしても無我や空性などを了解することすなわち「智慧」が切り離せないものとして出てくるように思います。

この自他平等というのは、前述の四無量心（慈・悲・喜・捨）で言えば、最後の捨に相当します。「捨」という語は、「観察する、見る」という語根から派生した「無関心である、無視する、見捨てる」という動詞の名詞形です。仏教用語としては「心を平等・平静にする心作用（心所）」ですが、どちらにも偏らない意味として用いられます。ただ、仏教には、捨身・捨戒など文字通り「捨てる」という別な語もあって、それも「捨」と漢訳されるので注意が必要です。（ちなみに、最近話題になっている「断捨離」の捨は後者です。）仏教では、この「捨」という心作用は必ず善なる心において起こってくると考えられており、そこには仏教における善の意味が暗示されています。善とは平

等・平静な心やその心でなされるもので、その場合の自己と他者を区別しない、そして他者同士も区別しない、そういう自他平等の心のあり方がこの捨ということでは言われています。ですから、いわゆる他者への無関心や無視とはまったく異なります。

では、どうやって捨というあり方（自他平等）を実現していくのかといえ、それにはどうしても智慧が必要になってきます。したがって、仏教では、慈悲と智慧とは切り離せません。完全な慈悲を持つためには必ず智慧に依拠しなければならぬ、智慧の上に立たなければならぬということになります。

### 《アティシヤの方法》

アティシヤは一一世紀のインドの学僧ですが、チベットに招聘されて布教を行ない、『菩提道灯論』等の著作を通して、以後のチベット仏教の伝統に大きな影響を与えています。ツォンカバもアティシヤの『菩提道灯論』に大きな影響を受けて、自らの『道次第大論』を著作しています。

アティシヤは、成仏の根本が菩提心であると捉えた上で、その菩提心はどのようにして生ずるのかを探究して、次のような七つの経緯を明らかにしています。

円満なる仏は菩提心から生じ↑菩提心は増上意樂から生じ↑その増上意樂は悲から生じ↑悲は慈から生じ↑慈は報恩から生じ↑報恩は恩を念ずることから生じ↑恩を念ずることはすべての衆生を母と見ることから生ずる。

最初の、円満なる仏は菩提心から生ずるとは、円満なる仏というのは完全な、無上なる覺りを得た仏ということで、それは菩提心から生ずる、すなわち、菩提心を発すること（発心）から生ずることです。前述の父と母の喩えのように、慈悲を根にした菩提心がなければそれは大乘の覺りには至らない、ということと同じです。そして、その菩提心は増上意樂から生ずる、…として、結局、すべての衆生たちを自分の母と見ることが出発点であるとアティシヤは言います。

では、どうしてそのように言えるのか、そのことをツォンカパは少し詳しく説明してくれていますので、それを要約しておきます。

・輪廻には始まりがないので、自分の生にも始まりがなく、これまでに身として受けなかった境界は何もなく、その間に母や親族などにならなかつた衆生は誰もいない。しかも、彼らはかつて母だっただけでなく、未来にも母になり得るのである。

・そのように思惟して、すべての衆生を母として恩を念ずるべきである。(『道次第大論』北京No.六〇〇一、一五八上三―八)

無限の過去からの輪廻の中で私たちはあらゆる境涯・境遇を経験してきたので、その間に現在の衆生たちの中で母や親族などにならなかつたものは誰もいないと知ることによつて、現在の衆生たちは母や親族と同等であることが理解できます。その場合、母に対する恩ということが、私たちにとつて最も身近で強いものであるので、それを慈悲の出発点にしようというのです。

こうして、修習を始めていくのですが、この修習もやはり瞑想の中で行われます。ただ、この手順で修習をしていくとしても、それだけでは大乘の立場にまでは増大していかないとされます。衆生への慈悲である慈無量心などは声聞や独覚にもあるのですが、一切の衆生に対して樂を成就し苦を除去することを自分の責務として引き受けるのは大乘の者だけであると言われます。だから、そのためには、根本になつてゐる慈悲をさらに増大させないと大乘には至らないこととなります。そのために増上意樂、すなわち、衆生を覺りに導きたいという強大な意欲・意志がどうしても必要であることとなります。

その場合にも、やはりシャーンティ・デーヴァと同様に、「捨」を修習しなければならぬことが言われます。ある者を愛し、ある者を嫌悪するという分け隔てがあれば、慈と悲が生じてもそれは分け隔てを有したものであるので、

分け隔てのない心のあり方である捨が求められ、ここでも自他平等性（自他の無自性）が根底になっています。

以上のように、シャーンティ・デーヴァとアティシヤの二人の見解に沿って、ツォンカパは慈悲を増大させる修習の仕方を示し、発心へと向かう増上意樂を説いた後、続いて、これは大事なところですが、次のように言います。

そのように、衆生を救済する覚知が生じた時、自分のこのよう状態では一人の衆生の利益も完全になすことはできない、それだけでなく、「声聞・独覺の」二つの阿羅漢の階位を得ても、幾人かの衆生と彼らの利益としての解脱だけを成就することはできるが、一切智に立たせることはできないので、無辺の衆生たちと〔前述の〕彼らの一時的な利益と究極の利益のすべてを完全になすことは誰ができるのかと考える時、ただ一人仏だけにその能力があると知って、有情のために仏を獲得したいとの願いが生ずる。（『道次第大論』（北京No六〇〇一、一五六下五～八）

ここに至って、自然に眞の発心が起こってくると言います。ここまで慈悲が増大して初めて、「本当に衆生たちを救いたい、しかし、今の自分では一人の衆生をも完全に救うことはできない。仏だけがそれを行くことができ。だから仏になりたい」という願いが沸き起こり、それがまさに発心と言われるものです。発心とは利他のために仏になりたいと願うことと定義される通りですが、ここには、発心がどういう心の展開・流れの中で起こってくるかが生き生きと示されています。そして、このこと、すなわち、どんなことをベースにどんな心の流れの中で仏になりたいという発心が起こってくるのか、が今日、私の最も伝えなかったことでもあります。慈悲を増大した者には、どうしようもない想いとして発心が起こるのであり、発心をした者（菩薩）とはそのような者であるということです。そのことをツォンカパは見事に示してくれています。

このように考えていくと、『現觀莊嚴論』で「発心とは利他のために正等菩提を願うことである」という定義の背景として、発心と慈悲（利他行）との深い結びつきがはっきりと見えてくるように思います。

(五) 『歎異抄』に見える親鸞の発心

以上のように大乘の発心を見る時、『歎異抄』のことはが私なりにつながって見えてきます。ここには真宗学の方たちも来られていますので、ご批判、ご批評していただければと思いますが、それは第四条と第五条の親鸞のことはです。それらは、これまで述べて来たような意味で、親鸞自身の発心を示しているのではないかということです。こ  
とばの上からもそう理解されますし、仏になりたいというふうでもない想いも伝わってくるように思います。

先ず、第四条です。ここには聖道の慈悲と浄土の慈悲という形で慈悲が対比的に述べられています。第四条全体の中で、読む者の心に最も強烈に入ってくる文章は、

浄土の慈悲といふは、念仏して、いそぎ仏になりて、大慈大悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり。

ではないでしょうか。ここには、「念仏して、いそぎ仏になりて」という親鸞の発心が表明されているように思われます。そして、その前提として、

聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐること、きはめてありがたし。

と述べており、聖道の慈悲では思うがままに救済することはできないとされています。それに対して、浄土の慈悲（阿弥陀の慈悲）は私たち衆生がそれぞれ仏になってその仏の大慈悲心によって思うがままに他の衆生を利益することを願ったものです。その際重要なことは「仏になりて」という語であると思います。仏になろうとするのは、ここでは他でもない親鸞自身です。「浄土の慈悲」は阿弥陀仏の慈悲ですが、それは衆生を成仏させようとする願いですから、それに気づいてその願いを承けとる者（ここでは親鸞）はかならず仏になろうと発心するはずで

ここで付言すれば、親鸞の聖道門の理解は、時代的背景があつたかも知れませんが、偏つた狭いもののように思い



ます。これまでお話ししてきたように、たとえ聖道門であっても、大乘の発心というものは自他平等の所に立つて初めて起こってくるものですから、限界があるとしても単純に自力の慈悲と言うことはできません。ただここでは、聖道門の慈悲を自力というように捉えて殊更に聖道門の慈悲と浄土門のそれとを対比しているのかも知れません。

しかし、何れにしても、ここでは、聖道門であろうとあるいは浄土門であろうとも、仏にならない限り、完全には救えないということを親鸞は実感しているように思います。その場合、その実感がもし自力の聖道門を念頭に置いただけのものならば、自らが発心して仏になることまでは必要ないでしょう。浄土の慈悲は阿弥陀の本願そのもの（あるいはその等流のもの）であり、それは仏の大慈大悲心でもあるので、その中に身を置くだけで十分であるからです。しかし、親鸞にとつては、それで事足れりということではありません。もしそれで満足ならば、自らが仏になりたいという発心は起こらないでしょう。しかし、親鸞は、阿弥陀仏の本願の真意（衆生それぞれが仏になり大慈悲心によって他の衆生を思うがままに救けること）を知り、そして同時に今生の自らの限界を併せ知ることにより、「念仏して、いそぎ仏になりて」と語ったのであって、このことばは親鸞自身の強い想いの表明だと思われれます。

そして、自分が仏になってこそ初めて思うがままに救られるということは、その次の文章

今生に、いかにいとをし、不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。

とつながります。この文中の「この慈悲」とは、従来の理解では、聖道門の慈悲とされているように思いますが、「この慈悲」は聖道門だけでなく親鸞自身を含めた仏でない者の今生の慈悲、いくら阿弥陀の大慈大悲心を承けているとしてもこのままでは思うがごとく救げられない今生の自身の慈悲を示しており、それ故に、

しかれば、念仏まうすのみぞ、すえとをりたる大慈悲心にてさふらふべきと。

と述べられます。この中、「すえとをりたる大慈悲心」とは、浄土門において発心し菩薩として歩む中で浄土に往生して菩薩の行を成就して仏になるまでは、ずっと阿弥陀仏の大慈悲心を承けながら、自らが仏になった後は自ら仏と

しての大慈悲心を有する者となるので、その意味で「すえとをりたる大慈悲心」と言ったのではないかと思えます。次に第五条を見ると、これはアティシヤの所で述べたこととつながります。先ず、

親鸞は、父母の孝養のためとて、一返にても念仏まうしたること、いまださふらはず。そのゆえは、一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり。いづれもいづれも、この順次生に仏になりてたすけさふらうべきなり。わがちからにてはげむ善にてもさふらはばこそ、念仏を廻向して父母をもたすけさふらはめ。

とは、前述のアティシヤの言う菩提心ともつながっていきます。親鸞は今生の父母の孝養のために念仏したことはない、一切の衆生は輪廻の中ですべて自分の父母兄弟になった者であり、いずれの者もすべて同等に救うべき対象であるとします。ここには菩提心や発心という語は直接ありませんが、「この順次生に仏になりてたすけさふらうべきなり」と述べることにより、自らが仏になってすべての者たちを救いたいとの決意が示されています。したがって、こども、親鸞は一切の有情を救いたいという慈悲心を持つことで、仏になりたいという発心を表現しているように思えます。

また、「この順次生に仏になりて」という中、「この順次生」とは次の生まれであり、それは字義通りには来世に浄土に往生して、そこで菩薩の行をして仏になることを示しています。そして、もし念仏が自力の善であれば、それを廻向して父母を救けもするが、それは完全ではない。しかし、自らが仏になれば、すべてのゆかりある者たちを思うがごとく救うことができる。ですから、その後のところに、

ただ自力をすてて、いそぎ浄土のさとりをひらきなば、六道・四生のあひだ、いづれの業苦しづめりとも、神通方便をもて、まづ有縁を度すべきなりと。

と述べています。自力を捨てていそいで浄土に往ってそこで覺りを開いて仏になれば、どんな業苦しんで沈んでいる者をも、自在に救うことができる。だから仏になろうと述べており、まさに親鸞の発心が表明されています。

### 三 現代社会の諸問題との関連

このように、親鸞の場合を含めて大乘の発心には、すべての衆生に対する慈悲を増大することが不可欠であり、それが増大する結果として、衆生を思うがままに救けるには仏になるしかない、だから仏になろうとの思いが起ってくるということが明らかになりました。しかし、現実の私たちに照らした時、このような発心は容易なことではありませんが、慈悲やその修習の仕方に関しては、いろんな示唆を受けることはできます。特に、慈悲の修習は、瞑想の中で他者の身になって他者の苦しみを受けることができるという形で示されています。これらことは、その程度は深くはなくても、現代の社会の中で私たちに求められていることにつながります。私たちには、仏教の言うように瞑想に入って修習することは簡単ではありませんが、それに准ずる形として、想像力を働かせて他者の苦しみを思いやることはできるし、それを高めることはできます。その際に、仏教における修習方法は大きいには有用だと思えます。

現在、私たちの世界には貧困・環境破壊・民族や宗教間の争いなど様々な問題があり、その解決には、私たちがお互いに理解し合い、他者の身になって考えることが求められています。そしてそのためには、私たちは想像力が必要であるとされています。それは、今日お話ししてきました大乘の発心がその根底に要請している慈悲とその修習の仕方ともそのままつながっています。想像すること、想像する力が私たちには求められています。

「想像する (imagine)」と言えば、ジョン・レノンの『イマジジン』という歌が浮かんできます。この歌は、同時多発テロ以降、それまで以上に世界に共感されているように思います。そこでは「想像してごらん」という形で、想像することによって差別や争いを超えて世界が一つになっていく願いが歌われています。想像する内容は簡単なものから難しいものへと三段階に展開されています。歌詞を私なりに訳しますと、

天国なんかないと想像してごらん。しようとすれば簡単だろう。すべての人たちが今日を生きていると想像して

ごらん。

国なんかないと想像してごらん。することは難しくはないだろう。すべての人たちが平和に生活していると想像してごらん。

財産（所有物）なんかないと想像してごらん。できるかな。すべての人たちが世界を共有していると想像してごらん。

最後の無所有を想像すること対しては、その困難さを暗示していますが、そこへと向かおうとする想いは伝わってきます。

しかし、これは仏教とは大きく異なっています。無所有ということを経ジョン・レノン最後の段階に置いています。ところが、無所有は、仏教では、我所がない（無我所）、すなわち私のものがない、私に所属するものがないということに当たりますが、それは無我という所に立つて初めて了解できるとされています。ジョン・レノンは、人間にとって所有ということが争い等の諸問題を生む根本的要因であるとしているようですが、個人（自我）の存在を当然の前提としており、無我ということには目を向けていません。しかし、仏教ではこれまで見てきたように、他者への慈悲にはその根底に自他平等の立場があります。それも、自己と他者の存在を共に認めた上での自他平等や自他共存ではありません。実体・自性としては私は存在しない（無我）し、他者も存在しないということに立つて初めて、真の自他平等、仏教的に言えば捨ということが成立します。ですから、最終的には、自我や私というものそれ自身を正しく見定めて無我（無自性）であるとする「智慧」こそが根底になるように思います。

仏教から言えば、自我への固執こそがすべての苦の根本的な因であり、智慧によってその因を断つことで苦が断たれますが、一方で、その智慧は、これまでお話したように、真の意味で慈悲（利他）を可能にする立場でもあります。ですから、先ずは苦というものを断ずるために無我、空性、縁起などの智慧を獲得しようとはしますが、一方で、それ

は慈悲（利他）を完全な形で実践するためにも必要なものなのです。その意味で、大乘はまさに智慧と慈悲を両輪と  
している、あるいは両翼としていて、という言い方が首肯されると思います。

最後に、シャーンティ・デーヴァの同じ『入菩提行論』の中にそれを明解に示している偈頌がありますので、紹介  
して終わりにしたいと思います。

自我を捨てずして苦を免れること能わず。火を捨てずして火傷を免れること能わざるが如し。（八一―三五偈）

自我というものを持つている限り、私たちは苦の火種を持つています。だから、自我を捉え直し、無我、空性とい  
うように表現される智慧によつて自我を捨てない限り、苦の火種を抱えたままであつて苦しみを免れることはできま  
せん。そしてさらに付言すれば、他者に対して真の慈悲（利他）を実践することもできません。このことが、大乘に  
おける発心ということを考える中で、少し私に見えてきたことです。

以上で私の拙い話は終わります。ご清聴ありがとうございます。

（本稿は二〇一三年三月六日の大谷大学尋源講堂での最終講義を加筆訂正したものである。）