

仏教はケアに向いている思想なのか ——「梵天勸請」説話をめぐって——

坂 井 祐 円

1. はじめに

物事の性質や人の素質などに向き不向きといったものがあるように、思想にも向き不向きというものがあるように思う。ここに提示した「仏教はケアに向いているのか」という問いは、仏教思想のもつ向き不向きといった傾向について、ケアという問題の場合ではどうなのだろうか、ということの意味している。

とはいえ、すでにこの問い自体が愚問にすぎない、という反論がすぐさま返ってきそうである。というのも、ケアに関連する近年の学問には、仏教福祉学や仏教看護学、さらには仏教教育学といった分野が（少数派ながら）確立しつつあるし、あるいは仏教を心理療法やカウンセリングの実践体系として理解したり、仏教の理念に基づくターミナルケアの運動が盛んであったりと、およそケアの問題に深く関わる現代のいくつかの領域において、仏教思想に依拠しようとする動きがしばしば見られるからである¹⁾。

にもかかわらず、仏教がケアに向いているかどうか、などという奇妙な問いを投げかける理由は、《ブッダの教え》たる仏教の開祖、当のブッダ自身が、成道のあとに、その覚りのうちに安らかに留まることを願って、覚りの内容を人々に説法することを躊躇し、さらには説法するのは労苦であると考えた、というエピソードが仏伝に描かれているからである。原始仏典が伝えるように、ブッダの最初の説法である初転法輪の核心部分が、生老病死の苦しみの原因とその克服について（四諦八正道）であるとするならば、これは今日のケアの問題の根幹に通底する重要な提言に他ならないのであり、その意味で仏教思想が現代のケア論と密接な関係があると理解されるのも然るべきなのであるが、けれども、初転法輪に至る以前に、ブッダがその説法をためらったという事実は、言うなれば、ブッダは他者に対してケアすることを本来的に是としなかったということであり、ひいては仏教はケアに対して否定的である、という解釈も成り立つわけである。

しかしながら、仏伝によると、この物語の後半では、説法を躊躇するブッダのもとヘインドの最高神たるブラフマー（梵天）が登場して人々に説法するように懇請し、これを受けてようやくブッダは教えを説くことに踏み切った、という展開となっている。この一連の説話は「梵天勸請」と呼ばれており、仏教の性格を印象づける有名な説話である。説法という行為を宗教的ケアの一つと捉えるならば、「梵天勸請」説話には、おそらく仏教とケアとの関係を考える上での仕掛けが多分に盛り込まれているはずである。

そこで、この説話に言及した最近の仏教学者の見解を参照してみると、「成道によって根本的な生存欲を減ぼしたブッダにとって、人々に教えを説いて行脚するその後の生き方は、真実には何の意味もないのであって、方便として暫定的にあたかも意味があるかのごとくみなして生きたのだ」²⁾とする見方や、「ブッダの覚りの真理には、そもそも他者の視座がなかったのであり、他者に対して説法するという慈悲の実践は覚りの智慧とは全く異なった原理を源泉としている」³⁾とする指摘などが目を引く。

これらの見解は、覚りの智慧と説法の慈悲との間には根本的な断絶があると見なしている点で共通している。覚りはあくまで自己の内界において証される真実であるのに対し、説法とは他者に向かって開かれる方便である。つまり、ブッダは、他者を必要としない覚りの智慧のほうが、他者を必要とする説法の慈悲よりも優位にあると考えていたことになる。ケアとは他者（対象）を必要とする行為である。すると仏教の考え方に即すならば、ケアとはすべて方便にすぎず、そこには真実は含まれないことになる。

このように仏教思想を、その出発点であるブッダの成道に遡って省察すると、ケアとは全く反対の方向性に本来の意義が見出されてしまうのである。その意味では、やはり仏教思想はケアには向いていないことになる。けれども、歴史の事実からすれば、ブッダが説法に踏み切り宗教的ケアを展開したことで、仏教は世界に開顕されたわけである。言わば、ケアには向いていない仏教が、ケアへと敢えて向かうことになったのだ。すると、「梵天勸請」説話というのは、仏教とケアという二つの矛盾する方向性を結びつける紐帯の役

割を担っていることになる。したがって、この説話について考察することは、むしろ「ケアとは一体何なのか」という問いを、改めて反省的に眺め、これを再び受け止めるための契機となるのではないかとも思うのである。本稿の意図はそんなところにある。

2. 「梵天勸請」の説話

それではまず、実際に「梵天勸請」説話⁴⁾はどのように描かれているのか、見てみることにしよう。舞台は、菩提樹下において、成道から七日を過ぎた頃のことである。

そのとき世尊は独り静かに瞑想に入っておられたが、心に次のような思いが生じた。

「私がさとり得たこの真理は、甚だ深く、見がたく、理解しがたく、寂靜であり、勝れており、知的考察の範囲を超え、微妙であり、賢者のみか知ることのできるものである。ところが、この世の人々は、アーラヤを楽しみ、アーラヤに耽り、アーラヤを喜んでいる。このような人々には、縁起の理法は見るのが難しい。また、すべての生生活動の静まること、すべての執着を捨て去ること、欲望を滅尽すること、食欲を離れること、煩惱を滅尽すること、涅槃の境地を経験することも、きわめて難しい。もし私が教えを説いたとしても、他の人々が私の言うことを理解してくれなければ、私はただ疲れ果てて、憂慮が残るだけであろう。」

このように考えて、世尊の心は、何もしたくないという気持ちに傾いて、説法しようとは思われなかった。

すると世界の主・梵天は、世尊の心中の思いを知って、次のように思った。

「ああ、この世は滅んでしまう。ああ、この世は滅んでしまう。実に修行を完成させた人・尊敬されるべき人・正しくさとした人の心が、何もしたくないという気持ちに傾いて、説法しようとは思われないとは！」

そして世界の主・梵天は、上衣を肩脱ぎ、右膝を地につけ、世尊に向かって合掌して、次のように言った。

「尊い方よ、教えを説いて下さい。幸ある人よ、教えを説いて下さい。この世には心の汚れの少ない人々がおります。彼らは教えを聞かなければ退歩しますが、教えを聞けば真理をさとする者となります。」

世界の主・梵天は、三度にわたって世尊に懇請した。

ついに世尊は、梵天の懇請を知り、また生きとし生ける者たちへの憐れみの情から、目覚めた眼で世間を観察された。世尊が目覚めた眼で世間を観察されると、汚れの少ない者たち、汚れの多い者たち、資質の優れた者たち、資質の劣った者たち、美しい心の者たち、醜い心の者たち、教えにくい者たち、教えやすい者たち、またある者たちは、来世と罪過の恐れを見つつ暮らしているのを見られた。

見終わって、世尊は世界の主・梵天に詩句をもって答えられた。

耳ある者たちに不死の門は開かれた。己れの信を捨てよ。

梵天よ、世の人々を害するであろうと思って、熟知した絶妙なる教えを、私は人々に向かって説こうとしなかったのだ。

そこで、世界の主・梵天は、世尊が教えを説かれるための機会を作ることができたと考えて、世尊に敬礼して、右回りして姿を消した。⁵⁾

以上が「梵天勸請」説話の概要である。この説話の構成が、前半にみる説法の躊躇と後半の梵天による説法の懇請の二つに分かれることは明らかであるが、このことを踏まえて次のような二つの問いが喚起されるように思う。

a) ブッダはなぜ説法を躊躇しなけりばならなかったのか。

b) にもかかわらず、ブッダはなぜ説法しようと決意したのか。

ところで、ケア論との関わりにおいてこの説話の意義を考える場合、ここに挙げた二つの問いはともにケアの前提を揺るがすような問題を提起していると思われる。というのも、まずもって「ケアとは躊躇しなけ

ればならない行為なのか」というケアへの欲求や動機に対する検討を迫るからである。また、さらには「躊躇するようなケアを取って行おうとする意義は何であるのか」といった、ケアすることの意義についても考慮する余地のあることを示唆しよう。

以下では、これら二つの問いをめぐる、現代のケア論に絡めつつ考察を進めていくことにしたい。

3. ブッダはなぜ説法を躊躇しなかったのか

この問いへの回答は、ひとまず説話の中から、いくつか拾い上げることができる。その理由を並べてみると、次のようである。

- ・覚りの真理があまりにも深すぎて、人々には理解することができないから
- ・人々は、アーラヤを楽しみ、アーラヤに耽り、アーラヤを喜んでいるから
- ・人々は、欲望や執着を捨て去って、涅槃の境地に至ることができないから
- ・説法しても、ただ疲れ果てて、憂慮が残るだけだから
- ・説法することで、人々を害するであろうと思ったから

さて、これらの理由から説法を躊躇したのだと仏伝は語っているわけであるが、よくよく考えてみると、説法の対象となる人々の側からすれば、まことに不愉快な理由ではないだろうか。ブッダは覚りを開いた偉大なる聖者であるとはいえ、なんとも傲慢不遜で嫌味な感じがする。もしも実際にこのような考え方をする宗教家に会ったならば、説法をお願いしたいなどという気持ちには到底なれないのではなかろうか⁸⁾。

確かに、この説話からは、これを伝承した仏教信徒たちのブッダに対する独善的な権威づけを強く感じさせるものである。当時のインドは、バラモン教の伝統勢力が形骸化していたため、多種多様な新興の実践思想が乱立していた時代であり、仏教もその一つであった⁷⁾。この説話が、ブッダの教えが他の教えよりも優れていることを誇示するための隠喩として用いられていた可能性は、十分にあるだろうと思う。

しかしながら、一方で、当時の修行者たちの中には、真理を覚り得たからといって必ずしも他者に説法するとは限らず、むしろ沈黙を守ってそのまま生涯を終えた人々が少なからずいたことに留意しておかねばならない⁹⁾。インドの宗教伝統では、真理というのは、むやみに語られるものではなく、むしろ秘匿されるべき聖なる沈黙の領域として捉えられていたのである⁹⁾。したがって、ブッダが説法を躊躇したというのは、宗教的に見れば決して珍しいことではなく、「沈黙こそが最高の徳である」とする伝統的な真理観に立っていたためだと解釈することができるのである。そして、この解釈からすれば、説法を躊躇したのは、ブッダの個人的な心理状態や性格上の問題¹⁰⁾ ではなく、むしろ真理のもつ特性自体が、ブッダをして説法を躊躇させしめたと言うべきであろう。

とはいえ、それでは、なぜ真理は沈黙しなければならないのだろうか。端的に言えば、真理とは語り得ぬもの、言葉によって表現できないものだからであろう¹¹⁾。仏教の説く真理概念は、「縁起 (pratitya-samutpāda)」もしくは「空 (śūnya)」といった表現でよく知られている。そのほかにも、「法 (dharma)」、「涅槃 (nirvāṇa)」、「真如 (tathatā)」などという表現がある。あるいはまた、「無為 (a-saṃskṛta)」とか「無分別 (nirvikalpa)」といった表現もなされる。これらの真理の表現は、それぞれに真理のもつ特性の一面を強調しているわけであるが、とくに「無分別」という表現は、言葉の問題と深く関わりがある。これは、言葉によって分節化された世界の、完全なる否定を意味しているからである。また、言葉によって分節化された世界は展開して様々な対象活動へと広がっていくわけであるが、「涅槃」や「無為」といった表現は、こうした状態が完全に静まっていく、吹き消されて、生起しないことを意味している。このように、真理は、言葉による分節が全く消え去ることによって初めて見出せるのであり、それによって、妨げがなく、静寂であり、純粹透明で、充足しており、完全なのである。したがって、真理をいったん言葉によって語ろうとすれば、すぐさまそれは真理ではなくなり、真理の完全性を破壊することになる。ゆえに沈黙によって真理の完全性を保とうとするのは、真理を体得した者からすれば当然の帰結となるのである。

しかも、真理を体得することによって、かえって世間の人々の有り様が、いかに真理から遠くかけ離れているのかが、ありありと見えてくるのである。「アーラヤを楽しみ、アーラヤに耽り、アーラヤを喜んでいる」世間の人々には、覚りの真理は理解しがたい。ここにいう「アーラヤ」というのは、文脈的にみると「欲望」や「執着」といった意味に解釈されるが、この言葉を通して説法躊躇のもう一つの意義が明らかと

なる。

「アーラヤ (ālaya)」という語¹²⁾は、原始仏教に説かれる「十二因縁説」¹³⁾にある「渴愛 (trṣṇā)」と同じ意味合いで用いられていると考えられる。「十二因縁説」は、人間の抱える苦しみや欲求がどのように成立するのかを明らかにするものである。仏教では、人間苦を四苦八苦 (生苦・老苦・病苦・死苦／愛別離苦・怨憎会苦・求不得苦・五蘊盛苦) としてまとめ、また、人間の欲求を五欲 (財欲・性欲・飲食欲・名誉欲・睡眠欲) としてまとめているが、それらの苦しみや欲求を引き起こすのは、六つの感覚対象 (六境：色・声・香・味・触・法) とこれを認識する六つの感覚器官 (六根：眼・耳・鼻・舌・身・意) によるのであり、突き詰めれば、こうした感覚の構造に深く執着する情念によるのだという。この情念が「渴愛」と呼ばれるものである。「渴愛」は、「私は～を欲する」、「～を自分のものになりたい」といった、対象への強烈な我執をベースとしている。「渴愛」の深層をさらに尋ねていくと、「私は～を見る」、「私は～と捉える」といった、自己と対象とを分けて認識する作用である「識 (vijñāna)」を見出すことができる。さらに、なぜ自己と対象とが分かれてしまうのかを探っていけば、最終的には、根源的な自己保存の欲求である「無明 (avidyā)」に辿りつくことになる。

このように、アーラヤ (= 執着・欲望) を楽しむ世間の人々のあり方は、表層的には「渴愛」によって成り立ち、その根底には「無明」が潜んでいると考えるのが、仏教の世俗の世界に対する基本的な見方である。つまり、世俗のあり方というのは、まさに真理の対極に位置しているのである。世俗は、執着と分別によって成り立っているのに対して、真理は、寂滅と無分別によって成り立っている。しかも、真理は世俗の完全なる否定において成立しているのだ。したがって、真理に立脚するブッダが、世俗に生きる人々に説法するということは、世俗の人々の生き方を真理において全く否定してしまうことを意味するのであり、そこには対立的な構図が常につきまとうことになってしまう。説話の終わりにおいて、ブッダが梵天に向かって唱えた詩句の中に、「己れの信を捨てよ」「世の人々を害するであろうと思って、説法しようとしなかった」とあるのは、そうした真理と世俗との緊張関係を示唆したものであらうと思う。

4. 誰かをケアしたいという内的な動機について

ブッダの説法が、真理から世俗へと移行することを意味し、それによって真理の完全性が破壊されてしまうのを危惧するのだとすると、このことは、日常の中で、人が誰かをケアしようとするときの動機や態度とは、ずいぶん異なっているという印象を受ける。

誰かをケアしたいという思いが起こるとき、そのケアする人の内的な動機について、現代のケア論はどのように考えているだろうか。たとえば、ノディングスによれば、ケアの起点となるのは、愛情などの「自然な心の傾向 (natural inclination)」¹⁴⁾であるという。それは、母子関係に典型的に見られるもので、赤ん坊が泣いているときに、母親がわが子をなだめに行くという場面を想像してみるとよい。このとき、母親は赤ん坊の泣き声にตอบสนองして、「なんとなく気持ちが悪い」などといった赤ん坊の思いを感じとる。そして、その思いを母親はすぐさま受け入れて、分かち合う¹⁵⁾。この母親にみる自然な衝動こそが、誰かをケアしようとする原初的な動機であるというのである。これは要するに、〈他者との素朴なつながりを求めようとする感覚〉が、他者へのケアの通路となる、ということであらう。そもそも社会的存在である人間は、この世に生まれ落ちたときから、誰かにケアされ、誰かをケアするという記憶を重ねながら成長する¹⁶⁾。そのような相互扶助的な生育環境が、誰かをケアしたいという自然な欲求を作り出すというわけである。

次に、メイヤロフの考え方を見てみよう。メイヤロフは、ノディングスとは対照的に、父親のわが子に対するケアを想定する。父親は、「わが子が成長したいという要求に応えることによって、その子が成長するのをたすける」¹⁷⁾のだという。人は、思春期から青年期にかけて成長する中で、社会集団の中へと巣立っていく、その中で自分らしさを獲得して自己実現していく、という発達過程がある。そのようなときに、うまく社会集団の中へと誘う手助けをする役割が、父親ということなのだろう。この父子関係に寄せてケアを考える場合、「最も深い意味で、その人が成長すること、自己実現することをたすけること」¹⁸⁾が、ケアの基本的な指標となる。このとき、「私は、他者が様々な可能性と成長する欲求をもっているものとして身を感じる。……そればかりか、私は、他者がその成長のために自分を必要としている、と感じとるのである。……それは、ある種の信頼感の中で、私が他者から必要とされていると深く感じとっているのである」¹⁹⁾という。

ここからは、〈他者の自己実現への可能性やその成長欲求を信頼すること〉、そして、〈自分が他者にとって必要な存在であると感じること〉、といったケアの動機を見出すことができる。

母子関係をモデルとするノディングスと、父子関係をモデルとするメイヤロフ。それぞれにケアの基本図式を提出していると思われるが、どちらも人間に対する素朴な肯定や信頼感を基調としている点で共通していると言えるだろう。同時にまた、他者へのケアを通して自己の存在意義が確認されるという、ケアへの欲求の本質も捉えている。

さて、こうして見ると、現代のケア論が前提としている人間観は、無明の闇に覆われ欲望や執着に拘泥していると思える仏教の人間観とは、全く反対である。また、真理のうちに安らいで、他者へと関心を向けることに何らの意義も見出すことがなかったブッダの態度は、現代のケア論からすれば驚くべきことではないかと思う。

5. ケアにおける関係性について

そもそも、ケアというのは、自己が他者もしくは対象に対して関心や配慮を向け、何らかのはたらきかけや影響を与えることである。つまりは、自己と他者もしくは自己と対象とが分離しているところにケアの出发点がある。当たり前のことであるが、他者や対象物がなければ、ケアは成り立たないわけである。そうすると、ケアというのは、仏教から見れば、分別の次元としての世俗の問題ということになる。

ところが、ケアというのは、自己と他者とが分かれたところから始まるにもかかわらず、その目指すところは、自己と他者とが互いに結びつこうとする力動にあると考えられるのである。再びノディングスに戻ろう。ケアするとき、その関心は自分ではなく専ら他者のリアリティに及ぶことになる。そうすると、他者のリアリティは、かえって自分にとってのリアリティとしてありありと感じられることになる²⁰⁾。このとき、ケアする人は他者に対して深く没入 (engrossment) している²¹⁾、とノディングスは述べる。他者へのこの深い没入は、自己意識を対象へと傾ける分析的・客観的な思考の様態ではなく、自己意識が対象の中に浸透して同化していくような受容的・直観的な様態であり、その対象が現れるままに静かに身を委ねている状態なのだという。こうした状況を、ノディングスは「関係 (relation) の世界」と呼び、評価や計算に基づく道具的な世界を全く超え出ていると述べる²²⁾。

ノディングスが言わんとする問題を、メイヤロフはより明確に位置づけている。すなわち、十分に包括的なケアが行われているとき、その対象となっているはずの他者は、私にとって「補充される他者 (appropriate others)」となる²³⁾、というのである。それは、音楽家が音楽を演奏することで初めて音楽家たりうように、ケアする私とケアされる他者とが、十分に満たされ、完全になることを可能にしてくれるような関係を指している。補充される他者は、私自身の延長として身に感じとられ、その成長と同一化する。私と他者とが互いに肯定し合っているという意味で、他者は私の一部なのである²⁴⁾。しかし、だからと言って、この関係は、不健全に依存することや、ある信念に教条的にしがみつくような寄生関係とは区別される。また一方で、他者は、その本来持っている固有の権利ゆえに尊重されるべき確かな存在であり、その成長する欲求において独立した存在でもある²⁵⁾。

こうした関係を、メイヤロフは、「差異の中の同一性 (Identity-in-Difference)」とも呼んでおり、次のようにまとめている。

ケアにおける同一性の感覚には、差異の意識を含んでいるのであり、他者と自分たちとの間の差異の意識は、両者の間の一体感も含んでいるのである。そこには、私たちと一緒に包んでくれている何ものに、私たち双方がともにかかわっているという感覚があるのである²⁶⁾。

ここでは、ケアというあり方が、自己と他者とに分かれていながら、同時に自己と他者とが同一性の感覚のもとで一体化していこうとする動態であることを、端的に伝えている。しかも、こうしたケアの関係性においては、自己や他者といった意識を超えた「何ものか」に包まれており、その「何ものか」に両者がかかわっている感覚があるという。

この「何ものか (something)」が具体的に何を指すのかについては、直接には言及されていない。しか

し、別の箇所でメイヤロフは、ケアが包括的で十分に機能しているときには、ケアする人もケアされる人も、「場の中にいる (In-Place)」ことが可能になる²⁷⁾と述べている。このことが、おそらくは、「何ものか」に包まれている事態なのではないかと思う。この「場 (Place)」とは、固定的・実体的な入れ物ではなく、絶えず新しくなりそのつど再認識される力動であるという²⁸⁾。また、ケアの関係性を生きる者がそれぞれに自身を満たして、生の意味を十全に感得するための源泉であるともされる²⁹⁾。ケアにおいて、自己と他者とが、その差異ゆえに一体感を求めようとするとき、そこには包括的で意味の生成を喚起するような何らかのはたらきを認めざるを得ない。メイヤロフが示唆する「場」のはたらきとは、そうした問題³⁰⁾を扱っていると言えるだろう。

さて、以上のように見てくると、ケアというのは、〈自己－他者が分化している世界〉において、〈自己－他者を統合し包括する世界〉を希求していく運動である、と捉えることができそうである。ここで、これら二つの世界について、仏教思想の概念に結びつけて考えるならば、〈自己－他者が分化している世界〉とは、分別＝世俗の世界であり、これに対して、〈自己－他者を統合し包括する世界〉とは、無分別＝真理の世界である、と解釈することが可能であるように思う。そして、そのように解釈するならば、ケアとは、言わば、世俗から真理へと向かう方向性をもった概念であり、真理から世俗へと向かう説法とは、逆転の構図を示していることがわかるのである。

すると、やはりケアと説法というのは矛盾するのであろうか。けれども、世俗から真理へと向かうケアと、真理から世俗へと向かう説法とを対置させてみると、これらは、円環的な接合点をもっていることに気づかされる。ならば、ケアと説法とは、むしろ相互補完的であって、これらを行き来する運動を通して、真理と世俗とが次第に深く結びついてくるのではなかろうか。実は、ブッダが説法を決意することになった理由とは、この辺りの展開と関わりがあるのではないかと思うのである。

6. ブッダはなぜ説法しようと決意したのか

説法を躊躇したブッダが、にもかかわらず説法することを決意したのは、ひとまず梵天からの勧請を受けてのことである。とはいえ、梵天のはたらきかけは、一つのきっかけであったかもしれないが、決定的な理由にはなり得ないだろうと思う。というのも、梵天はあくまで外からの刺激であって、ブッダの内的な動機というわけではないからである。ここでは、ブッダが説法を決意した内的な動機は何であったのかを、説話の後半の流れを追いながら検証してみることにしよう。

まず、梵天が登場してからの流れを順序立てて並べてみると、次のようになる。

- ① 梵天は、ブッダが説法しないことを知り、この世が滅びてしまうと憂慮する。
- ② そして、この世には汚れの少ない者もあり、教えを聞けば真理を覚る者もいるが、教えを聞かなければ退歩してしまう、とブッダに訴える。
- ③ 梵天が三度にわたって懇請をする。
- ④ ブッダは、梵天の懇請を聞き入れ、憐れみの情から、生きとし生ける者たちの種々様々な能力や資質を観察する。
- ⑤ 観察し終わってから、ブッダは人々に説法することを、梵天に対して宣言する。

詳しく見ていこう。ここではまず、梵天の憂慮や訴えを通して、ブッダが人々に説法することの意義が、はっきりと位置づけられている。それは、この世が滅びてしまわないようにするため (①) であり、また、汚れの少ない者に真理を覚らしめるため (②) である。ブッダが説法しないとなぜこの世が滅びしまうのかについては、言及はされていないが、これは、真理の対極にある世俗の状況が暴発していけば、人々は執着と欲望にまみれ、混迷の中で争いや荒廃を招いて、滅びの道を突き進んでしまう、といった終末論的な発想³¹⁾に基づくものであろう。そして、だからこそ、ブッダの説法を通して、人々は真理に目覚めなければならないのである。ここには、宗教特有の人類救世思想が色濃く反映されており、そのために、ブッダが救済者の象徴として描かれていることが見て取れる。加えて、「憐れみの情」から、ブッダが生きとし生ける者たちを観察する (④)、という表現も、このことを強調する形となっている。したがって、説話作者の意図を素直に汲むとすれば、ブッダが説法を決意した理由は、人類救世のためであったということになる³²⁾。しかしながら、この理由はいかにも独善的で浅薄である。もともとこの説話自体にそうした雰囲気は漂って

いるわけであるが、ブッダが人々に説法をしようとした真意は、説話作者の意図を超えて、もっと深い含蓄があるように思われてならない。

とりあえず、考察を続けていこう。今一度、梵天の訴えに注目してみると、それは、この世には汚れの少ない者もいて、ブッダの説法を聞けば真理を覚ることもできる(②)、というものであった。これは、ブッダが説法を躊躇した際に、人々が欲望や執着を捨て去って涅槃の境地に至ることは難しいと考えた、という記述に呼応している。そこで、梵天の懇請を聞き入れたブッダが行ったのは、人々の能力や資質、心の有り様、教え易さ難しさ、人々の暮らしている状況などを観察した(④)ことであった。ここで注意したいのは、当初は、欲望や執着を捨て切れず、ひいては分別の世界を住处として無明の闇に覆われている人々を、絶望的に見て信頼も期待も全く感じていなかったブッダが、翻って、人々の覚りの可能性に対して、何らかの信頼や期待を抱いたかのように描かれている点である。ということは、ブッダの内面において、ケアへの欲求と同じく、他者の自己実現の可能性や成長欲求を信頼しよう、といった思いが湧き起こったということなのだろうか。さらには、世間の人々とのつながりを求め、自分の覚った真理を人々と共有し、分かち合いたいと考えたのであろうか。そして、欲望の中に彷徨し苦しんでいる人々にとって自分は必要な存在であるとして、人々に説法する生き方に自己の存在意義を見出したのだろうか³³⁾。このような人間愛に満ち溢れた慈悲者としてブッダ像は、しばしば散見されるものである。そして、その限りでは、ブッダとはケアする人の理想であり、現代のケア論の中にも組み込まれるべき重要な歴史的先駆者であろう。

しかし、本当にケアへの欲求と同じような理由から、ブッダは説法を決意したのであろうか。仮にそうであるとすると、ブッダは、沈黙を最高の徳とする真理を捨てて、語りと分別の世界、すなわち世俗の世界に埋没することを選択したことになりはしないだろうか。ならば、この世俗と真理との相容れない矛盾をどう説明したらよいだろうか。たとえば、この矛盾を、説法に生きるブッダはあくまで「方便」である、というような割り切りによって説明することも可能かもしれない³⁴⁾。けれども、ひたすら「方便」に生きるブッダとは、いかにもニヒリスティックであるようにも感じられる。

やはり、ブッダは、人々に対する信頼感を抱いたためであるとか、あるいは説法する生き方を方便として不自然に肯定したわけでもないだろうと思う。説法することに何らかの必然性があったからこそ、世俗の世界へと踏み込むことになったはずである。

では今度は、視点を変えて、説法の躊躇から説法を決意するその転換は、いつの時点でなされたのかを検討してみよう。この説話を普通に読むならば、人々を観察した(④)後に、説法することを宣言する(⑤)わけであるから、つまりは④と⑤の間に、説法を決意したと考えられよう。しかし、人々を観察した内容というのは、人々が覚りに至ることができるかどうかの能力や資質についてである。これは、仏教の用語でいう「機根」の問題を指している。ブッダの説法のことを「対機説法」と表現することがあるが、その意味は、それぞれの「機根」に應對して説法する、というものである。ブッダは説法する際に、相手の機根を観察して、その機根に合わせて言葉や対応の仕方を変えていったと伝えられる。よって、「機根」とは、ブッダが説法するにあたって、最初に問題にする事柄であると言えよう。このように見ると、ブッダが人々の機根を観察するという時点では、もうすでに人々に説法することが前提となっていることがわかるのである。つまり、説法を決意した後だからこそ、ブッダは人々の機根を観察するに至ることができたのだ。ということは、ブッダが説法を決意したのは、人々を観察する前の時点ということになろう。それは、梵天が登場して、この世の滅びを憂慮し(①)、説法すれば真理を覚る者もいると訴えて(②)、ブッダに説法を三度にわたって懇請した(③)という、まさしく梵天勧請のエピソードに他ならないのであるが、これについては再三考察を繰り返してきた。そうすると、ブッダが説法を決意した理由というのは、結局のところ、説話の流れの中には直接は見出せないということになる。

それならば、原点に帰って、そもそもブッダに説法を懇請したのが、なぜ他の神々や人間ではなく、梵天であったのか、と問うてみてはどうだろうか³⁵⁾。この説話において、梵天が何を象徴しているかを明らかにすることで、ブッダが説法に踏み切った真意を考える手がかりが見つかるかもしれない。

さて、その梵天=ブラフマーとは、インドの伝統宗教たるバラモン教の最高神であり、バラモン聖典(ヴェーダ)の秘奥義であるウパニシャッドにおいて宇宙の根本真理とされるブラフマンを人格化したものである。端的に言えば、仏教以前のインドにおける伝統的真理の担い手が、梵天ということになる。ヴェーダにおけ

る究極の解脱とは、輪廻の苦しみを生きる個我＝アートマンが、宇宙に偏在する原理ブラフマンと一体化すること、すなわち「梵我一如」であるとされる³⁶⁾。こうした考え方は、ブッダの覚りの体験に大きな影響を与えている。当初、ブッダが沈黙の真理のうちに安らかに留まらんとしたのは、おそらくはヴェーダの説く究極の解脱に到達したと実感したからであろうと考えられる。インドの宗教伝統からすれば、この解脱こそが最高の完成であり、これ以上を求める必要はないからである。しかしながら、ブッダの覚った真理は、実はヴェーダの説く伝統的真理を大きく逸脱していたのではないだろうか³⁷⁾。

ここで、もう一度、仏教の真理概念について検討する必要があるだろう。真理概念のうち、「無分別」「涅槃」「無為」などという表現は、言葉や行為による世界の分節化が立ち消えた沈黙の様態を表しており、静態的であると言える。ところが、「縁起」や「空」といった表現は、必ずしも静態的であるとは限らないのである。すなわち、「縁起」とは、「物事は様々な因縁（原因や条件）に依って起こる」ということであり、世界の関係性のあり方を示している。また、「空」とは、「即の論理」によって説明され、肯定即否定、絶対即相対などというように、二項対立が同時に成立するあり方を示した用語である。「縁起」や「空」は、思想史的に見れば、原始仏教よりも数世紀後に興起する大乘仏教において強調される真理概念³⁸⁾であるが、その萌芽はブッダの覚りの体験のうちに存していたに違いない。つまり、ブッダの覚った真理は、静態的な沈黙のうちにありながら、動態的な語りや他者との関係性の問題が含まれていたのではなかろうか。しかも、だからこそ、ブッダは説法を躊躇したのだとも言えるだろう。もしブッダが静態的な真理に満足し切っていたのであれば、真理を説くか否かなどといった問題はそもそも浮上しないはずである。

すると、このときに伝統的真理の担い手である梵天が登場するのは、皮肉ながらも、まことに穏当であると言えよう。梵天がブッダに説法を懇請するということは、ブッダの覚った真理が伝統的真理のうちに納まることができずに、これを超えていくものであったことを暗示しているからである。それは、伝統的な《沈黙の真理》から、革新的な《関係性の真理》へと転換していく、真理の動態的な展開を示唆していよう。すなわち、ヴェーダの思想伝統からすれば、真理というのは、個の自内証として顕現し、それゆえに沈黙のうちにたらくわけであるが、けれども、ブッダは、個の自内証を超えて、個と個とが交感しあう世俗の世界においても普遍的に開かれるはたらきとして、真理を捉え直したのではないだろうか。そして、この《関係性の真理》に促されたがゆえに、ブッダは世俗の世界へと説法することを決意したのでないかと思うのである。

7. ブッダの説法にみるケアの実践——キサーゴータミーの説話

ブッダの覚った《関係性の真理》とは、換言すれば、《世俗のうちに生き生きとはたらき出す真理》の発見であろう。このことは、たとえば、有名な「キサーゴータミーの説話」³⁹⁾において、見事に描かれていると思う。

幼いわが子を亡くし悲しみのどん底につき落とされたキサーゴータミーは、その亡骸を抱えながら、藁にもすがる思いでブッダのもとを訪れ、わが子を何とかして生き返す方法はないかと尋ねた。彼女の話を聞いたブッダは、辛子の種を持ってくれば生き返すことができるだろう、と伝える。一縷の望みを得たキサーゴータミーは、早速辛子の種を探しに向かおうとした。そのとき、ブッダは、ただし誰も死者の出ていない家から持ってこなければならぬ、と付け加えた。

そこで、キサーゴータミーは、街中を歩きまわって、死者の出ていない家を懸命に探した。しかし、ついに見つかることなく、ブッダのもとへ再び戻ってきた。そのとき彼女は、わが子だけが死んでしまったという思いに執られていたことに気づき、わが子の死をありのまま受け止めて、出家することを決意した。

この説話は、現代風に言えば、グリーフケアの実例であろう。幼いわが子を亡くした母親は、その情愛の深さゆえに、その死の悲しみの淵を乗り越えることができないでいる。そこにブッダの機転を通して、なぜわが子だけが死んでしまったのかという、わが子への愛情ゆえに苦しみの垣根にはまっていった自身の姿に気づかされていく。

このような死の受容のプロセスにおける気づきの転換に際して、母親の内面に変容を起こさせたのは、果たしてブッダであろうか。確かにブッダの機転は、「誰も死者の出ていない家」という巧みな示唆であったのだが、しかし、それはただ一つのきっかけを与えたにすぎないであろうと思う。キサーゴータミーにわが子の死の受容をもたらしたのは、キサーゴータミー自身の内面を通じて開かれた真理のはたらきではなかっただろうか。つまり、わが子への愛着とその死への激しい悲しみや痛みの渦中において、その苦悩の深刻さゆえに、かえて真理は顕現したのではないかと思うのである。大乘仏教では、しばしば「煩惱即菩提」「生死即涅槃」といった表現によって、覚りの転換を指し示すことがある。煩惱の只中にこそ覚りの智慧（菩提）が宿っているのであり、生死輪廻に彷徨する中にこそ覚りの境地である涅槃が現出する。まさにこのような矛盾の同一の転機にこそ《関係性の真理》の本質があると言えよう。

ところで、こうしたブッダの説法の実践は、メイヤロフの言う、相手の自己実現の可能性や成長欲求への信頼感から起きてくるケアのあり方とは、決定的な違いがあるように思える⁴⁰⁾。わが子の亡骸を抱いたキサーゴータミーがブッダを訪れたとき、おそらくブッダは、キサーゴータミーの置かれている状況と彼女の機根（＝能力や資質）を冷静に鋭く観察したことであろう。この観察は、キサーゴータミーの自己実現の可能性に信頼を寄せたがために行われているわけではないはずである。そうではなく、むしろ真理に照らし合わせて行われているのである。そしてそれゆえに、相手の機根に合わせた的確な示唆が出てくるのであろう。さらに、ブッダの根幹には、人間を包み込む真理に対する深い信念があるがゆえに、キサーゴータミーの内的な気づきを促すことができたのではなからうか。言うなれば、個々の人間は、我執と煩惱の波濤に揺れ動く無明存在であるとしても、これを転換して乗り越えていく真理のはたらきが、今ここに差別なく現成しているという確信こそが、ブッダの説法の実践を支えているのである。

このように見るとき、ブッダの説法というのは、果たしてケアと言えるのだろうか。ケアという行為が、単に相手のニーズや成長欲求を満たすことに終始するものであるとすれば、真理を根拠とするブッダの説法は、ケアとは異なるであろう。しかし、すでに前節で考察したように、ケアとは、世俗から真理へと向かう運動である。そして、ブッダの説法は真理から世俗へと向かっている。まさにこの円環的な接合点のうちにケアの真相が隠されているのである。ケアが十分に包括的であるとき、そこには「何ものか」に包まれる感覚があるとメイヤロフは指摘した。メイヤロフ自身は自覚していなかったかもしれないが、実はこの「何ものか」こそが、ブッダが確信していた真理のはたらきではなからうか。すなわち、われわれはケアという営みを通して、ブッダの覚った真理に世俗の方向から逆説的に迫り着くことがあるのである。このとき、われわれは、ブッダのような真理の体現者として、ケアの現場に立つことはできないかもしれないが、われわれを包み込む真理に照らして苦しみの現実を受け止めていくことはできるのではなからうか。そして、そのような受け止めが、ケアを最も深く充足させるのではないかと思うのである。

8. おわりに

本稿は「仏教はケアに向いている思想なのか」という問いから始まったわけであるが、結論的に見れば、仏教は確かにケアへと向かっている思想⁴¹⁾ではあろう。とはいえ、仏教は単純にケアに向かうことのない思想でもある。

真理を体得したブッダの眼には、誰かをケアしたいという欲求⁴²⁾は、その良心的な思いとは裏腹に、他者をケアすることで自己の存在意義を確認しようとする我執として映るのではないだろうか。この我執は、普通には、マイナスなものとは捉えられない。しかし、自己の存在意義を確認するためのケアは、他者に向かっているかのように見えて、結局は自己のために他者を利用しているにすぎないのである。他者の苦しみや不幸の現実に関わることで自己の生きがいを見出すというあり方は、表面的には両者の利得になっていても、いったん利得性が崩れれば、すぐにも助け合う関係から憎しみの関係に変わってしまう。真理から乖離した世俗の有り様には、常にこのような結末がつきまとうのである。

ブッダの説法躊躇のエピソードは、そうしたケアの欺瞞性に対する深い反省を投げかけているように思う。そして、にもかかわらずブッダが梵天の勧請によって説法を決意したというエピソードは、本来的なケアが、誰かをケアしたいという欲求に由来するのではなく、真理に基づいて行われなければならないことを、われわれに教えていよう。このように見ると、仏教とは、ケアに向いている思想というよりは、くケアの関係性

はいかにあるべきか」を根本的に見つめ直すための思想であると言うべきかもしれない。

◆註

1) ケアの関連領域において、仏教思想の観点から論じている研究書をいくつか挙げておきたい。福祉学との関連：吉田久一他『日本仏教福祉思想史』法蔵館、2001 新保哲『仏教福祉のこころ』法蔵館、2005/看護学との関連：藤腹明子『仏教と看護』三輪書店、2000/教育学との関連：斎藤昭俊編『仏教教育の世界』溪水社、1993/心理学との関連：Dockett, K.H. (ed.) "Psychology and Buddhism: From Individual to Global Community", Springer, 2002・安藤治『心理療法としての仏教』法蔵館、2003/ターミナルケアとの関連：水谷幸正編『仏教とターミナルケア』法蔵館、1996・田代俊孝『仏教とビハール運動』法蔵館、1999・田宮仁『「ビハール」の提唱と展開』学文社、2007

2) 宮元啓一『ブッダが考えたこと：これが最初の仏教だ』春秋社、2004、120-121 頁

3) 末木文美士『仏教 VS. 倫理』ちくま新書、2006、41-42 頁・末木文美士『日本仏教の可能性』春秋社、2006、106-107 頁

4) 「梵天勧請」説話の史料に関しては、中村元『ゴータマ・ブッダ I』（中村元選集第 11 巻）春秋社、1992、457 頁、および、阪本純子「梵天勧請の原型」『印度学仏教学研究』41-1、1992、67-72 頁に、ほぼ網羅されている。本稿は、文献研究を目的としないため、史料に対する詳細な解釈には立ち入らない。本稿で取り上げた説話の文面は、『サンユッタ・ニカーヤ：マハーヴァッカ』（『パーリ律』『大品』）をベースにしている。

5) ここでの現代和訳は、主に中村元訳『ブッダ 悪魔との対話——サンユッタ・ニカーヤ II』第 VI 篇「梵天に関する集成」岩波文庫、1986、83-87 頁を参照した。なお、下田正弘「「梵天勧請」説話と『法華経』のブッダ観——仏教における真理の歴史性と超歴史性」『中央学術研究所紀要』28 号、1999 において、原文（92-93 頁）および下田訳（72-74 頁）が掲載されており、これも考慮した。「アーラヤ」を原文のままにしたのは、筆者の故意である。

6) この点に関連して、仏教学者の宇井は「……特に梵天勧請を描写して説法教化の最初を誇張し潤色する計画の脚色としては、躊躇の理由があまりに幼稚に過ぎて不調和に失すると思う」と述べている。[宇井伯寿「阿含に現れたる梵天」『印度哲学研究第三』岩波書店、1965、79-80 頁]。

7) 中村元『インド思想史（第 2 版）』第三章 都市の興隆と自由な思索の出現 岩波書店、1968、39-67 頁

8) 仏典には、帝釈天から説法を懇請されたにも関わらず、これを拒否し生涯を通じて沈黙を守り続けたという「バクラ比丘の物語」が描かれている。[岩田明子「梵天勧請説話に於けるブッダの沈黙に関する一考察」『印度学仏教学研究』53-2、2005]。また、覚りを得た修行者が、その覚りが一時的なものにとどまり再び元に戻ってしまうことを恐れて自殺を図ったという物語もある。[三枝充恵『阿含経を読む（下巻）』青土社、1989、664 頁]。

9) 伝統的なインド思想は「ウパニシャッド (upaniṣad)」と呼ばれるが、この言葉の語源は「近くに座る」とされ、これが転じて「秘密の奥義」「秘教」「秘説」などの意味をもつ。[中村、1968、23 頁]。この言葉が示す通り、真理は秘匿されるべき事柄であり、覚者の近くに座ることのできる、選ばれたごく少数の者にしか奥義は伝えられない。

10) ブッダが説法を躊躇した理由を個人的な心理状態として理解する学者もいる。たとえば、平川は、「これは「大事」を達成したあとの心の空虚を示すものであろう。人生の最高の目的を達成すれば、それ以上生存する意味は見出しがたいからである」と述べている。[平川彰『インド仏教史（上巻）』春秋社、1974、43-44 頁]。

11) 「真理が語り得ぬものである」ことについて言及する仏教の概説書は少なくない。たとえば、ベックは、「最高の事物に対して沈黙するというのは、仏教の純潔さであり、それは言葉では表現できず、思考によっても把握できないものに対する畏敬 (Ehrfurcht) の沈黙として感じられる」と述べている。[Beckh, H., "Buddha und seine Lehre", Verlag freies Geistesleben, Stuttgart, 1958, p. 116.]。また、下田は、「ことばは伝統によって保持された社会の共有財産であり、もしかりにある体験が伝統的常識を超えたものであることを認めたなら、その体験は通常のことばで表現することは不可能になる。ことばに託した途端に、その内容はすでに伝統的に使用されている意味の平面に凝着せざるを得ないからである。こう考えるならブッダの危惧は当然のものである」と述べている。[下田、1999、75 頁]。

12) 「アーラヤ」と言えば、大乘仏教の唯識思想における重要なタームである「アーラヤ識」が連想されよう。説話に出てくる「アーラヤ」の語は、唯識の「アーラヤ識」と決して無関係ではない。「アーラヤ」には「蔵」や「蓄積」の意味があるが、その他に「執着の対象となるもの」という意味がある。唯識思想では、アーラヤ識は、「マナ識」(＝深層の自我意識)によって自己の本体(実我)として執着される対象である。しかも、マナ識の根源は「無明」である。このように、唯識思想におけるアーラヤ識とマナ識の関係から無明に至るまでの分析は、十二因縁説を構造的に捉え直したものと見ることができるのである。また、唯識思想の代表的論書である『撰大乘論』には、「アーラヤ識」の典拠がこの「梵天勧請」説話の一節にあることを示唆する一文が説かれている。[長尾雅人『撰大乘論——和訳と註解（上巻）』講談社、1982、117-120 頁]。

13) 十二因縁説は、原始仏典の中でも古層に属するものに説かれており、ブッダの覚りの具体的な内容として伝え

られている。「十二支縁起」とも呼ばれる。十二因縁の要素は、1. 無明（根源的な無知）、2. 行（形成作用）、3. 識（識別作用）、4. 名色（感覚対象）、5. 六処（感覚器官）、6. 触（接触作用）、7. 受（感受作用）、8. 渴愛（執着）、9. 取（執着が持続すること）、10. 有（存在すること）、11. 生（生まれること）、12. 老死（老いと死）、である。十二因縁説は、過去世から現在世・未来世への輪廻の連鎖を説示したという解釈や、心理構造としての解釈など多岐にわたっている。（本文の中で考察している苦と欲望の構造分析は、唯識思想の解釈をベースにしている。）

14) Noddings, N., "Caring: A Feminine Approach to Ethics & Moral Education", University of California Press, 1984, p. 5 = 立山善康他 4 名訳『ケアリング 倫理と道徳の教育 — 女性の観点から』見洋書房、1997、7 頁

15) *Ibid.*, p. 31 = 同上、48 頁

16) *Ibid.*, p. 104 = 同上、162 頁

17) Mayeroff, M. "On Caring", Harper & Row, 1971, p. 1 = 田村真・向野宣之訳『ケアの本質 — 生きることの意味』ゆるみ出版、1993、13 頁

18) *Ibid.*, p. 1 = 同上、13 頁

19) *Ibid.*, p. 8-9 = 同上、20-21 頁

20) Noddings, 1984, p. 14 = 1997、22 頁

21) *Ibid.*, p. 16-17 = 同上、26-28 頁

22) *Ibid.*, p. 34 = 同上、52-53 頁

23) Mayeroff, 1971, p. 72 = 1993、124 頁

24) *Ibid.*, p. 72-73 = 同上、124-125 頁

25) *Ibid.*, p. 7-8 = 同上、18-19 頁

26) Mayeroff, M. "On Caring", "International Philosophical Quarterly", vol. 5, pp. 462-474, 1965, pp. 464 = 同上、187 頁（この論文は、邦訳書に付録 I として収録されている。）

27) Mayeroff, 1971, p. 68 = 同上、115 頁

28) *Ibid.*, p. 69 = 同上、117 頁

29) *Ibid.*, p. 76-77 = 同上、132-133 頁

30) 心理臨床においてしばしば語られる「間主性（inter-subjectivity）」の問題は、メイヤロフの考える「場（Place）」の問題と親和性があると言ってよいだろう。間主体において生み出される様々な体験は、多くの臨床家が証言している。たとえば、次の心理臨床の概説書などは参考になろう。Ogden, T.H., "Subjects of Analysis", Karnac Book, 1994・横山博編『心理療法と超越性 — 神話の時間と宗教性をめぐって』人文書院、2008

31) 終末論的発想と言っても、ユダヤ・キリスト教に源泉をもつ直線の時間軸を基本とする終末論（eschatology）とは、大きく異なる。古代インドの神話では、円環的時間軸を基本として、宇宙が創造・持続・破壊を周期的に何度も繰り返すことを説いている。この世界期を表すユガ（Yuga）は 4 つに区分され、第 4 の終末期であるカリ・ユガでは、世界は争いや虚偽に満ち溢れ、真理を知る者はほとんどいないと描写される。[アーサー・コッテル『世界神話辞典』柏書房、1993、130 頁]。

32) ブッダが人類の救済者であるとする思想は、ブッダ亡き後に信徒たちがその人格を慕って神格化を進めたことによって強調されるのであるが、この説話がその神格化の流れの中で生み出されたのだと仮定すれば、〈救済者ブッダ〉というイメージは当然の結果であろうと思う。

33) 斎藤は、説法を決意する動機として、ブッダの心に「覚りのすばらしさを他の人々とともに分かち合えたい」という他者へのまなざしが生まれたためではないか、と推察している。また、メイヤロフの思想に依りつつ、ブッダは、成道後の人生に対して、他者をケアすることに新たな意味を見出したのであり、そのために、勇気を出して他者を信頼して立ちあがるというプロセスが必要であった、それが梵天勸請説話の意義なのだと結論づけている。[斎藤仙那「梵天勸請についての一考察 — ケア論との関係から —」『東北福祉大学研究紀要』第 32 巻、2008]。

34) これは、本稿の「はじめに」で紹介した宮元（註 2）を参照）の見解に寄せて述べたものである。宮元は、真実と方便とを対置させうえて、成道後のブッダの生き方そのものが方便だとしている。ここでの方便の用い方には何ら積極性は見出せない。もともと終わりを迎えるはずであった人生を、やむを得ず引き延ばしているかのようである。しかし、本来の〈方便（upāya）〉とは、人々を覚りへ導くための手段や方法のことを意味し、まさしく説法のことをいうのである。したがって、方便は真実と不可分の関係にあり、そこにニヒリズムを投影することは妥当ではないように思う。

35) 説法を懇請した梵天をめぐるのは、学者の間で相反する見解が見られる。たとえば、高崎は、「説法を勧めるのは誰であってもよいが、その役目をヒンドゥーの最高神にさせているところに、仏教徒の意図が見られる。いわばインド世界における布教公認の願いである。さらに言えば、梵天より上に立ち、梵天に代わって世の崇拜を受ける者としてのブッダの強調である」と述べている。[高崎直道『仏教入門』東京大学出版会、1983、33 頁]。一方、宇井は、当時の仏教徒や新興の修行者たちは、梵天の信仰を全く信じていなかったことに言及し、「この梵天勸請

の脚色をこれら不信仰者の前で述べたとしたら如何であろうか。多少の詩的興味を引き起こすであろうが、仏陀の法の尊厳性に加うるに資する所が幾所あるか。否却って嘲笑をすら招くことのあるべきは当時の事情上あり得ることである」と述べ、梵天の登場とは、後世の凡俗な信徒たちによる脚色にすぎず、極めて拙劣であるとしている。[宇井、1965、81-82 頁]。

36) 中村、1968、16-27 頁

37) このことに関連して、次のような見解を紹介しておく。中村は、「この伝説のうちには、さとした真理は深遠であるけれども説かれねばならぬということが前提とされている。それは、人生の真理の実践は、社会から切り離された個人において実現されるものではなくて、他人との連関において、すなわち社会的連関においてなされねばならぬという思想を前提としている」と述べている。[中村、1992、449 頁]。また、下田は、仏教によって開かれた真理（超歴史性）の特徴が、ブッダという歴史的個人（歴史性）において宣揚された点にあるとして、「バラモン教では、真理が特定の歴史上の個人によって左右されることはない。真理は言うなれば世界成立時より永遠に存在し続けているものであり、司祭バラモンはその表現にたずさわるにすぎない。……この古代インドに伝統的な真理観からすれば、仏教のように、特定の個人によって真理が開かれるという理解は、とうてい受け容れられないものであろう」と述べている。[下田、1999、77 頁]。

38) 大乘仏教の真理概念は、『般若経』の思想や竜樹（ナーガルジュナ）の『中論』などをもとに発展してきたものである。「縁起」は、原始仏教では十二因縁のことを指し、「これが有るときに、それは有る」という一方向的な縁起論によって説明されたが、竜樹は「これ」や「それ」の実在性を否定して「無自性空」の立場を打ち立て、相依相関的な縁起論を提出した。また、『般若経』に説かれる「空」は、「色即是空、空即是色」の句に代表される「即の論理」を基調としているが、これは二項対立を止揚し、事物の対象性を破壊するところに特徴がある。

39) 「キサーゴータミーの説話」は、原始仏典の中でも最古層に属する『ダンマパタ』（『法句経』）の注釈書（B.C. 5 世紀の前半頃成立）に初出する。[赤松孝章「キサーゴータミー説話の系譜」『高松大学紀要』34 号、2000、1-15 頁]。ここに取り上げた説話の内容は、概略であって、全文ではない。

40) 筆者は、ブッダが人間に対する信頼感や人間愛など微塵もなかったという見解をもっているわけではない。そうした感情がブッダの実践の背景にあったとしても、それは必ず真理に基づいたものであったと言わなければならない。そうでなければ、その信頼や愛とは、単なる独善的な情念となってしまう、我執であろうと思う。

41) 本稿の冒頭にある「仏教思想の向き不向きといった傾向」という表現は、仏教思想がケア論にとって役に立つのかどうかといった有用性を問うているようにも受け取れる。しかし、実際には「仏教思想がケアに向いている／向かっている」という表現を通して、仏教思想のあるべき方向性を問題にしているのである。

42) 純粋な意味での「ケアしたいという欲求」とは、仏教からすれば「慈悲」ということになる。ただし、慈悲には、「捨」すなわち「こだわりを捨てる」という態度が必ず伴うことになる。また、慈悲は、衆生縁・法縁・無縁の 3 つの区分があり、特定の対象に向けられるわけではない絶対平等の「無縁の慈悲」が最高とされる。

(さかいゆうえん 京都大学大学院教育学研究科博士後期課程)