

統一思想要綱(統一思想要綱)に記述された 東洋の宗教観に対する再照明 - 仏教観を中心として -

ユン・ヨンホ
東国大学

= 目次 =

- I. はじめに
- II. 『統一思想要綱』上における“仏教”の用例
- III. “神様”[根源者]の仏教的表現は、“真如”なのか
- IV. 神様の「真の愛」の仏教的表現は、“慈悲”なのか
- V. 最後に

I. はじめに

統一思想の目的は、人類の父母であり、すべての宗教を設立した最高の中心である神様の真の愛によって、対立するすべての民族とすべての宗教を和解させて、「神様の下の一つの家族」(One family under God)の理想世界を創建することにある。¹ したがって統一思想は、神様の真の愛と真の真理で宗教統一・思想統一をなして、統一世界実現のための理論的土台を提示しなければならない。² このような目的を中心として統一思想は、原相論・存在論・本性論・価値論・教育論・倫理論・芸術論・歴史論・認識論・論理学・方法論などの総 11 章で構成されており、各章ごと統一思想で提示している理論と共に、同一の主題に関する従来宗教・思想についての紹介と統一思想的観点における比較と批判が提示されている。しかし、『統一思想要綱』に記述されている従来宗教と思想を綿密に検討してみれば、実際、その大部分が西洋哲学と西洋宗教であり、東洋哲学と東洋宗教に関する統一思想的観点における比較と解釈は、総 11 章 817 ページの膨大な分量の中のごく一部分に過ぎない。これは統一思想の究極的な目的が統一世界の必要条件である宗教統一・思想統一であることを想起するとき、特に統一思想は韓国の宗教的遺産から少なからぬ影響を受けており、³ その宗教的遺産の根幹が仏教・儒教・道教⁴ 等の東洋哲学と東洋宗教であることを考えるとき、非常に惜しまれる点でないはずはない。したがって本稿で筆者は統一思想と東洋哲学・東洋宗教との比較のための基礎作業の一環として、『統一思想要綱』に記述されている仏教観について再検討しようと思う。

2. 『統一思想要綱』における“仏教”の用例

¹ 統一思想研究院、『統一思想要綱』(ソウル：成和出版社、1993)、2 参照。

² 統一思想研究院、480 参照。

³ キム・ヨンウン著、『統一組織神学』、キム・ハンジェ訳(ソウル：成和出版社、1998)、11 参照。

⁴ 韓国哲学思想研究会、『講座韓国哲学』(ソウル：礼文書院、2001)、13-23 参照。

『統一思想要綱』で‘仏教’という用語は下の図表を通して確認することができるように、大略31回(ハングル27回、漢字4回)登場し、‘仏教’だけを独自の節で編成して記述している所は、“第4章 価値論”で従来の価値観の中の“(3) 仏教価値観の脆弱性”(pp. 315-318)を説明する題目においてである。“(3) 仏教の価値観の脆弱性”の節を含め、『統一思想要綱』に記述されている31回の用例を綿密に検討してみると、歴史の文脈からの概要的・概括的記述を除外した場合、大部分を統一思想的観点から評価したとき、仏教の価値観が含んでいるその脆弱性に焦点を合わせている。このような理由から、『統一思想要綱』における‘仏教’の用例の大部分は、“価値論”に集中している。(『統一思想要綱』に登場する31回の用例の中で、21回(67%)が“価値論”に集中している。)本章では仏教の用例の中に筆者が判断するとき、再論の余地がない歴史の文脈における概要的・概括的記述を除外して、異論の余地があると思われるいくつかの内容がどのような内容なのか、その用例を中心に検討してみようと思う。

順	page	目次	ハングル	漢字
1	p. 290, p. 304	第4章 価値論	1	1
2	pp. 305-309	第4章 価値論：五. 現実的価値の決定と価値基準	7	
3	pp. 315-318	第4章 価値論：六. 従来の価値観の脆弱性	6	3
4	pp. 321-322	第4章 価値論：七. 新しい価値観の定立	3	
5	p. 445	第7章 芸術論：七. 芸術の統一性	1	
6	pp. 478-480	第8章 歴史論：2. 創造の法則	3	
7	p. 701	註	1	
8	p. 777	付録	3	
9	p. 793	付録Ⅱ	2	
小計			27	4
合計			31	

〔図表1〕 『統一思想要綱』における仏教の用例の分析

『統一思想要綱』で筆者が判断するとき、異論の余地があると思われる内容は、大体2つに大別できる。まず一番目は統一思想の原相論に基づいて‘神様’(根源者)の仏教的表現を‘真如’と評釈する内容である。紹介すれば次のようになる。

したがって各宗教の共通性を発見するためには、すべての宗教を立てた根源者がまさに神様であることを明らかにしなければいけない。宇宙万物の根源者をユダヤ教ではヤウェ、イスラム教ではアラー、ヒンズー教ではブラーマン、仏教では真如、儒教では天としているが、これはキリスト教という神様とすべて同一な存在である。しかるに、これら各宗教は根源者の属性については明確に明らかにしていない。例えば、儒教では天が具体的にいかなるものかは明らかにできていないし、仏教における真如やヒンズー教のブラーマンもそうである。またキリスト教の神様やユダヤ教のヤウェ、イスラム教のアラーにおいても同じである。それだけでなく、これら各宗教の根源者がなぜ人間と宇宙を創造されたのかについても明らかにしないでいるし、悲惨

な人類をなぜ一日も早く、また一時に救うことができなかつたかについても明確に言及していない。そのように各宗教の根源者はベールに隠されていて、漠然と認識されてきたのである。そして各宗教の根源者に関する説明はその根源者の一面だけを把握したにすぎなかつたために、各宗教を立てた根源者は互いに異なるように見えるようになった。⁵

神学的根拠の問題は宇宙の絶対者、すなわち、キリスト教の“神様”、儒教の“天”、仏教の“真如”、イスラム教の“アラー”などが実際に存在するのか、そしてその相互間の関係はどのようなかという問題である。⁶

上記引用文を通してからも確認することができるように、統一思想では宗教統一・思想統一の目的を成就するために、各宗教の共通性の発見を強調しており、その共通分母を仏教を含めてユダヤ教・イスラム教・ヒンズー教・儒教等のすべての宗教を立てた根源者がまさに‘神様’であるという前提から探している。すなわち、ユダヤ教の‘ヤーウェ’ (Yaweh)、イスラム教の‘アラー’ (Allah)、ヒンズー教の‘ブラーマン’ (Braman)、儒教の‘天’と共に、仏教の‘真如’を‘神様’と同一の存在と見なしているのだ。しかるに、一つ惜しいことは、『統一思想要綱』で‘神様’の仏教的表現を‘真如’と見なしているにもかかわらず、その具体的な理由について明確な記述がないということだ。それだけでなく、『統一思想要綱』では〈神様=真如〉の等式を成立させた後、統一思想〔原相論〕を物差しにして、この根源者〔真如〕の属性は何か、この根源者〔真如〕が何故人間と宇宙を創造したのか、そしてこの根源者〔真如〕が今日の悲惨なこの人類を何故一日も早くまた一時的に救援することができないのか、に対する解答が仏教に不在だという少し盲目的な批判を提起しているが、これらについての統一思想の明確な説明がないために、このような解釈は仏教の表現を借りるなら、一種の‘格義的’解釈と呼ぶしかないのである。したがって統一思想と仏教の2つの地平を比較・研究するために、特に新しい価値観として統一思想を定立するための“神学的根拠”を確保するために、これは必ず糾明されるべき先決課題なのである。

2番目は、神様の‘真の愛’の仏教的表現を‘慈悲’と評釈する内容である。紹介すると、次のようになる。

それでは 価値評価の絶対的基準となり得る共通性とは具体的にどんなものか。それがまさに、神様の真の愛(絶対愛)と神様の真の真理(絶対真理)である。神様は愛を通して喜びを得るために人間を創造なされたのだ。このような神様の愛は、キリスト教のアガペー、仏教の慈悲、儒教の仁、イスラム教の慈愛などと表現されるが、事实は、すべての宗教の愛は一人の神様から由来したものだ。神様の愛は、人間において家庭を通して、父母の愛、夫婦の愛、子女の愛という三対象の愛として現れる。キリスト教の隣人愛の実践、仏教の慈悲の実践、儒教の仁の実践、イスラム教の慈愛の実践などはその内容が全部この三対象の愛の実践であった。⁷

⁵ 統一思想研究院、307-308。

⁶ 統一思想研究院、321-322。

⁷ 統一思想研究院、309-309。

今日の社会がこんなに混乱するようになったのは、何故でしょうか？ 三主体の愛、すなわち天道を守らなかつたからです。…従来の宗教が愛を強調した理由はここにあったのです。仏教は慈悲を行なえと教えたし、儒教は仁を行なえと教えたし、キリスト教は愛を行なえと教えたのですが、何故そうすべきかが今日まで明らかでなかつたのです。それは慈悲や、仁や、愛の根が神様の真の愛であるためです。神様の真の愛であると同時に三大主体の愛であるためです。父母と子女関係を規定した儒教の三綱五倫も三大主体思想の中にすべて含まれます。仏教の修道に関する徳目も同じです。キリスト教の愛の徳目は、とやかく言う必要がありません。愛に関する聖賢達の主張や教えは、例外無くすべて三大主体の愛というカテゴリーの中に含まれます。⁸

統一思想では価値評価の絶対的基準となることのできる共通性を‘神様の真の愛’と‘神様の真の真理’から探しているが、この2つの中で仏教の‘慈悲’はキリスト教の‘アガペー’ (agape)、儒教の‘仁’、イスラム教の‘慈愛’などとともに、神様の‘真の愛’から由来すると見なされている。すなわち、‘慈悲’は一種の神様の‘真の愛’の仏教的表現である。しかし、『統一思想要綱』で‘慈悲’を神様の‘真の愛’の仏教的表現と見なしているが、‘真如’と同様に、どのような理由でそのように定義しているかに対する明確な記述は見えない。『統一思想要綱』で仏教を悟りのための修行の宗教と見做して、八正道と六波羅密などの修行徳目の根本を‘慈悲’とし、そしてその慈悲の基礎を宇宙の本体たる‘真如’として見なしているという点⁹を考慮するとき、‘慈悲’と‘真如’は統一思想的観点から仏教を理解する核心概念の中の一つである。したがって‘真如’と共に、‘慈悲’もやはり、‘統一思想と仏教の2つの地平を比較・研究するための先決課題として、必ず糾明されなければならない。

これまで『統一思想要綱』に登場している‘仏教’の用例を2種類に大別して、その内容を概略的に検討した。上に紹介した用例のほかにもいくつかの用例¹⁰がさらにあるが、仏教を理解する統一思想の根本的な観点ではないと思われるので、本章では省略する。筆者が判断するとき、以上の内容と“(3) 仏教価値観の脆弱性”のいくつかの内容¹¹を除けば、統一思想の仏教についての概要的・概括的記述は、比較的正確に

⁸ 統一思想研究院、793。

⁹ 統一思想研究院、317。

¹⁰ 例えば『統一思想要綱』777 ページでは“仏教の目的は、理想世界である蓮華世界が地上に出現するときまで 仏道を磨きながら仏法を守るのにある。”と記述している。しかしこの内容もやはり、仏教教学的観点からみると、異論の余地があると思われる。なぜかといえば仏教は共同体的観点における‘理想世界’より個人の修行的観点での‘解脱’ (vimoksa) と‘ねはん’ (涅槃, nirvāna) のような‘理想境地’を追求するためであり、特に大乘仏教に至っては、衆生の根気に従って自力信仰である難行道とともに他力信仰である易行道をその修行道として提示しているが、厳密な意味において仏教は理想世界である蓮華場の世界が地上に自然に出現するときまで、仏道を磨きながら仏法を守るのを目的とするのではなく、自力によって自ら悟って仏陀になるのを目的とするためだ。釈尊の最後の遺訓が“自燈明 法燈明、自皈依 法皈依”なのもこのような理由のためである。

¹¹ 例えば、統一思想では声聞・縁覚・菩薩の3乗を修行によって最終的に仏陀に至る一種の修行の段階的図式で説明しているが(統一思想研究院、315)、これは間違いだ。例えば『瑜伽師地論』ではこの3乗を段階的図式ではなく、当時流行した仏教教壇の多様な実践形態を大乘の立場から3つに分類したと見なしており、『法華経』では既存の部派仏教を含めた修行体系を声聞乗と獨각승??乗に、大乘の教壇を菩薩乗と見なして3乗の1仏乗への帰結を強調している。あ

見える。例えば、仏教教学の四諦・八正道・十二縁起・六波羅密等に関する記述は、仏教教学とその核心概念に対する統一思想の正確な理解を見ることが出来るようにしてくれる。しかし前述したように、統一思想の観点から仏教を理解する核心概念である‘真如’と‘慈悲’に対しては‘神様’と神様の‘真の愛’と規定するのが果たして妥当なのかについて、仏教教学の観点から必ず糾明されなければならない。

Ⅲ. “神様” [根源者] の仏教的表現は、“真如”なのか

仏教の教祖釈尊は、四門遊観¹² に代表される生老病死¹³ の人間の実存的煩悩を解決するために出家し、諸法の実相に対する明確な洞察を通して、このような煩悩を完全に解決して‘仏陀’(Buddha、覚者)になった。したがって仏教は生まれつき実存的・実践的傾向を持つ。これは‘毒矢の比喻’¹⁴ と、特に“世界は常住するのか無常なのか、如来は死後に存在するのか存在しないか”という問いを含めて10種類の形而上学的問いかけ¹⁵ に対して釈尊が無記だったという事実を通して確認することができる。このような理由から、これまで比較宗教学の観点から諸宗教と仏教との多様な比較作業が試みられて来たが、‘神’ [根源者] のような一種の形而上学的な問題を中心とした比較作業は、比較的多くなかった。仮に‘神’を中心に試みられたいくつかの比較作業があるととしても、その大部分が仏教の‘空’(sūnya)と‘法’(dharma)¹⁶などの概念と

わけて根本仏教の修行道である八正道と大乘仏教の修行道である六波羅密などの徳目の根本を慈悲と見做す統一思想の見解もやはり、若干の解釈的な無理があると考えられる(統一思想研究院、317)。むしろこの二つを貫通するのは、慈悲ではない仏教根本思想であり、仏陀の悟りの窮極と見なされる‘縁起’や‘空’と見るほうがより妥当な解釈と考えられる。

¹² 伝説に従えば、釈尊は出家する前、東の門で老いて苦しむ老人に、南の門では病気に苦しんで苦しがる病人に、西の門では死んだものを葬儀する行列に、そして北の門では出家修行者に会って、彼の崇高な姿に感動して出家したと伝えられる。

¹³ ‘生老病死’の中で仏教の出発点であり終着点は、何よりも‘死’に対する問題だ。釈尊は、どのようにみれば人間の最も実存在的问题である‘死’の問題を解決するために出家したし、この‘死’の問題を克服することによって仏陀になった。このような理由から仏教で‘不死’は‘涅槃’同様の意味で理解できる。より詳細な内容は、ユン・ヨンホ、「良く死ぬ (well dying) 文化形成のための仏教の死観研究」『哲学研究』(大韓哲学会、2014)、参照。

¹⁴ ある人が毒矢に当たったなら、ただちにその毒矢を抜いてこそ生きることができる。ところが毒矢を抜かないで、もしその毒矢を撃った人の階級、出身地域、人種等を知らない限り抜かないと固執するなら、彼は毒矢のためにすぐ死んでしまうだろう。このように苦しみの世界に生きている衆生達は、今ただちに苦しみを消滅しなければならず、このような努力をしないで世界が常住するのか常住しないのか等の、全く無意味な戯論である形而上学的質問等に執着すれば、決して現実の苦しみを克服できないという比喻だ。

¹⁵ 俗に“四類十種難”と命名されるが、当時インド思想家たちが論議した問題だ。10無記は①世界は常住するのか無常か、②世界は有限か無限か、③身体と靈魂は同じものか、別物なのか、④如来は死後に存在するか、あるいは存在しないのか、存在して、また存在しないのか、存在することでも存在しないことでもないのか、などを含んだ10種類を言う。この10種類の質問に対して釈尊は、答えを拒否したのだが、俗にこれを‘10無記’、あるいは‘捨置記’、あるいは‘置答’と命名する(藤田コタツ他、『初期・部派仏教の歴史』、コン・オミン訳(ソウル:民族社、1992)、69参照)。

¹⁶ 例えばCantwell Smithは‘神様’を仏教の‘法’の概念と(Wilfred Cantwell Smith, Faith and Belief(Princeton University Press, 1979)、阿部正雄は‘神様’を仏教の‘空’の概念と比較している(阿部正雄著、『善と現代神学』、ピョン・ソンファン編(ソウル:デウォン

の比較・研究であり、統一思想のように‘神様’と‘真如’を等値して、比較する事例は前例がない。したがって統一思想の概念規定は、比較宗教学の観点からも非常に独特な視覚と思われる。しかし前述したように、統一思想で‘神様’の仏教的表現を‘真如’と見なしているにもかかわらず、それについての具体的な説明が不在なために、『統一思想要綱』の内容自体だけではこのような主張の妥当性を確認し難い。したがって論者は仏教で規定している‘真如’の概念を同時に考察して、その内容を土台に、間接的にでも『統一思想要綱』の概念規定の妥当性を論究しようと思う。

‘真如’は Skt. ‘tathata’ の漢訳語で、“事物のあるそのままの姿”¹⁷ すなわち“諸法の実像”という意味を含蓄しており、‘如如’、‘如実’、‘如’などを含め、多様な異名¹⁸がある。‘真如’は仏教史において、通時的観点から考察する場合、その記表は同一であるが、地平ごとにその起義に開きがある。例えば、初期仏教の經典である『阿含經』では、‘真如’の名称は登場するが、それに関する具体的な解釈は見えず、¹⁹ 部派仏教の論書である『異部宗輪論』では化地部の9種類の無為の中に5～9番目の無為をそれぞれ‘⑤善法真如’・‘⑥不善法真如’・‘⑦無記法真如’・‘⑧道支真如’・‘⑨縁起真如’などと紹介しているが、²⁰ これは善法・不善法・無記法(⑤～⑦)の3性と8正道(⑧)、そして縁起法(⑨)などがすべて無為の特性のように、永遠不滅の真理という事実を‘真如’として規定しているものと思われる。大乘仏教に至ると、‘真如’の意味はより具体化・広義化する。『仏地經論』では諸法の実像を‘真如’と規定しており²¹、『大般若波羅蜜多經』では言語と文字のすべての戲論(prapanca)をなくして、分別妄想のすべての心縁の相を絶縁したものを‘真如’と規定している。²² 『成唯識論』では諸法の実像を‘真如’と規定しているが、ひとつ特異なのは虚妄分別をなくした人無我・法無我の本性である三性(遍計所執性・依他起性・円成実性)の中で原成実性を‘真如’と見なして²³ ²⁴ 10種類の真如²⁵ を提示している。このよ

ジャン社、1996))。

¹⁷ ‘真如’の原語の Skt. ‘tathata’ は“そのように”の意味をもった‘thata’に追名辞‘ta’を付けて名詞化した言葉で、“そのようにあるもの”、“あるがままのもの”という意味を内包している。

¹⁸ 『大般若波羅蜜多經』第3巻(T. 5, 13b)では、‘真如’の異名で‘法界’・‘法性’・‘不虛妄性’・‘不變異性’・‘平等性’・‘離生性’・‘法定’・‘法住’・‘實際’・‘虛空界’・‘不思議界’などを紹介しており、『大乘阿毗達磨雜集論』第2巻(T. 31, 702b)では、‘真如’・‘空性’・‘無相’・‘實際’・‘勝義’・‘法界’を、『妙法蓮華經玄義』第8巻(T. 33, 782b)では、‘実相’・‘妙有’・‘真善妙色’・‘實際’・‘畢竟空’・‘如如’・‘涅槃’・‘虛空’・‘仏性’・‘如来藏’・‘中実理心’・‘非有非無中道’・‘第一義諦’・‘微妙寂滅’などを紹介している。

¹⁹ 『雜阿含經』19巻(T. 2, 139a)。“有一乘道、淨衆生、離憂悲惱苦、得真如法。”；『雜阿含經』20巻(T. 2, 143b)。“說一乘道淨諸衆生、離諸惱苦、憂悲悉滅、得真如法。”

²⁰ 『異部宗輪論』1巻(T. 49, 15a)。“無為法有九種、一摺滅、二非摺滅、三虛空、四不動、五善法真如、六不善法真如、七無記法真如、八道支真如、九縁起真如。”

²¹ 『仏地經論』7巻(T. 26, 322c)。“經曰：一切法真如、二障清淨相。論曰：有義、此顯清淨法界、謂一切法空無我性所顯真如、永離二障本性清淨。今復離染、能為一切善法所依、是故說名清淨法界。一切法者、謂世出世有漏無漏蘊界處等。真如、即是諸法実性、無顛倒性。与一切法不一不異、体唯一味。”

²² 『大般若波羅蜜多經』567巻(T. 7, 929b)。“世尊！何謂諸法真如？天王当知！真如深妙、但可智知非言能說。何以故？諸法真如、過諸文字、離語言境、一切語業不能行故、離諸戲論、絶諸分別、無此無彼、離相無相、遠離尋伺、過尋伺境、無想無相、超過二境 …”

²³ 『成唯識論』9巻(T. 31, 48a)。“此中勝義依最後說。是最勝道所行義故。為簡前三故作是說、此諸法勝義亦即是真如。‘真’謂真實顯非虚妄、‘如’謂如常表無變易。謂此真實、於一切位常如其性故、曰‘真如’。”

うな真如の意味は中観仏教と唯識仏教を総合・回通して、これを土台に新しい観点を提示することで、以後、仏教思想史に新しい思想的淵源の一つの軸となったと評価される『大乘起信論』²⁶に至るようになれば、より拡張されるのだが、これについてはより詳細に検討する必要がある。

『大乘起信論』では衆生心の一心の本体を‘真如’と見なしている。『大乘起信論』に従えば一心には2種類の門があるが、一つは心真如門で、2つ目は心生滅門だ。この2種類の門は、それぞれ独立した実体でない、互いに離れられない[不相離]一種の相互依存的関係なので、2つの門はそれぞれ一切諸法を包摂する。²⁷ この2つの門の中で‘心真如’は心の本性の不生不滅を意味するが、一切諸法を含め、その総体的な姿となるために、法界の‘大総相’と命名し、一切諸法が生じる門になるために、‘法門の体’と命名する。心真如の世界は差別のない世界だ。一切諸法は、単に妄念によって差別があるだけで、もし妄念がなくなれば一切諸法の境界相は無くなり、言語と文字のすべての戯論と心の分別妄想による攀縁の相を離れるようになって、究極には平等で変異・破壊されなくなる。したがって真如の体は捨てるに値するものではないので、一切諸法がすべて真実[真]であり、また押し立てるようなことでもないで、一切諸法がすべて同じ[如]である。²⁸ したがって一切諸法は、話すことも考えることもできないために、‘真如’と呼ぶ。²⁹ところが『大乘起信論』では話すことも考えることもできな

²⁴ 『唯識三十頌』でも‘真如’を‘怨声錯乱’と見なしている。『唯識三十頌』1巻(T. 31, 61a)では、三性(遍計所執性・依他起性・円成実性)によって三無性(相無性・生無性・勝義無性)を立てて、このなかで原性実性について、“この諸法の勝義はまた真如である。つねにそのようにするのがその性であるため、すなわち唯識の実性である(此諸法勝義、亦即是真如、常如其性故、即唯識実性。)”と言及している。このような『唯識三十頌』の真如に関する理解は『解深密経』や『瑜伽師地論』における〈原性実性=真如〉理解の継承と思われる(竹村牧男、『唯識三性説の研究』(東京:春秋社、1995)、51参照)。

²⁵ 『成唯識論』10巻(T. 31, 54b)で紹介している10真如は①遍行真如、②最勝真如、③勝流真如、④無摂受真如、⑤類無別真如、⑥無染浄真如、⑦法無別真如、⑧不増減真如、⑨智自在所依真如、⑩業自在等所依真如だ。参考に、同じ唯識系統の論書の中のひとつである『解深密経』第3巻(T. 16, 698b)では、①流転真如、②実相真如、③了別真如、④安立真如、⑤邪行真如、⑥清浄真如、⑦正行真如などの7真如を紹介している。

²⁶ 『大乘起信論』は、6世紀ごろに作られた論書と推定されるが、大部分の仏教経論たちの原典を確認することができるというのとは違って、現在までもSkt. 原本はもちろん、Tib. 訳本も発見されないでいる。このような理由から、『大乘起信論』の著者を『大乘起信論』の2つの漢訳本である真諦(paramārtha)訳と実叉難陀(Śikānanda)訳で馬鳴(Aśvaghosa)菩薩と明記しているにもかかわらず、‘インド著述説’と‘中国著述説’に大別されて、現在も論争の争点となっている。現存資料と研究成果を総合すれば、『大乘起信論』の著者は紀元前1世紀または2世紀に実存した馬鳴菩薩と見るのは難しく、インド著述で見た場合には馬鳴菩薩と同名人物の著作でもなければ、その名前を馬鳴菩薩にかこつけたものと推定され、中国著述で見た場合には成立と同時に馬鳴菩薩の名前にかこつけたものと推定される。参考に、『大乘起信論』の注釈書では、慧遠の『大乘起信論義疏』と元暁の『大乘起信論疏別記』、そして法蔵の『大乘起信論義記』を‘起信論三疏’として3大注釈書に数えるのが通例であるが、このなかで元暁の注釈書は法蔵が依存したほど優れた注釈書と評価されている。

²⁷ 『大乘起信論』1巻(T. 32, 576a)。“顕示正義者、依一心法、有二種門。云何為二 一者、心真如門、二者、心生滅門。是二種門、皆各総摂一切法。此義云何 以是二門不相離故。”

²⁸ 『大乘起信論』1巻(T. 32, 576a)。“顕示正義者、依一心法、有二種門。云何為二? 一者、心真如門、二者、心生滅門。是二種門、皆各総摂一切法。此義云何 以是二門不相離故。”

²⁹ 『大乘起信論』1巻(T. 32, 576a)。“心真如者、即是一法界大総相法門体、所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別、若離妄念、則無一切境界之相。是故一切法從本已來、離言説相、離名字相、離心縁相、畢竟平等、無有變異、不可破壊。唯是一心故、名真如。以一切言説假名無

い真如自体を‘離言真如’と命名して、このような真如自体を言語を通して説明したことを‘依言真如’と命名する。依言真如はまた、‘如実空’と‘如実不空’に大別されるが、‘如実空’は、‘如実’すなわち‘真如’には煩惱が空だという事実を、‘如実不空’は、‘如実’すなわち‘真如’には無漏の性功德が整っていて、空ではない[不空]事実を言語で現したものだ。³⁰ 衆生心である一心にはこのような真如門と共に生滅門があるが、生滅門は、煩惱との関係の中で如来蔵の自性清浄心を解明するために無明の縁によって染と浄の二元論的現象として現れる。³¹ このような理由から生滅門は、煩惱と知恵の関係において心の生滅する状態を説明する‘染浄生滅’と煩惱と知恵が協力する状態を説明する‘染浄相資’の2つの部分に大別されるが、³²真如門が心の本体[体]についての記述とすれば、生滅門は心の生滅的な部分、すなわち発生的な側面の作用[用]についての記述と見ることができる。³³ このような理由から真如門を‘不変真如’と、生滅門を‘随縁真如’と命名し、一切諸法の生気をこのような真如の不変・随縁によって説明するが、これを‘真如縁起’（あるいは如来蔵縁起）という。このように見ると、真如門は本体的側面[理、真諦]から、生滅門は現象的側面[事、俗諸]から把握されたものと思われる。³⁴ 言い換えれば、不生不滅の真如は生滅する現象世界の本体である。

以上の‘真如’に関する定義を総合してみれば、‘真如’の意味は大体4種類に整理される。1つ目は縁起法などと同じ仏教理法の永遠不滅性を指称する意味、2番目は分別妄想と言語・文字の戯論を離れた心の本体を指称する意味、3番目は諸法の実像を指称する意味、4番目は生滅する現象世界の本体を指称する意味である。論者はこのような‘真如’の意味を、統一思想で規定している‘神’と隔意的に比較・解釈する場合、ある程度類似性を共有できると考える。

まず仏教理法の永遠不滅性を指称する‘真如’の1番目の意味は、統一思想の原相論で神の属性を指称する神性（心情・ロゴス logos・創造性）の中のひとつである‘ロゴス’（logos）の意味と類似する。統一思想で‘ロゴス’は神の‘み言葉’または‘理法’を意味する。ロゴスを神の‘み言葉’というときは、神の‘思考’・‘構想’・‘計画’を、ロゴスを‘理法’というときは‘理性’と‘法則’を意味するが³⁵、み言葉と理法は、別個のものではないみ言葉の中に、そのみ言葉の一部として理法が含まれている。³⁶ 論者は縁起法などの仏教理法の永遠不滅性を示す‘真如’の意味がロゴスの概念の中の‘法則’に近いと考える。統一思想で法則は、自由性や目的性が排除された純粋な機械性・必然性だけを持った規則を意味するが、この法則は時と場所を超越して同

実、但随妄念不可得故。言真如者、亦無有相、謂言說之極因言遣言。此真如体無有可遣、以一切法悉皆真故。亦無可立、以一切法皆同如故。当知。一切法不可說、不可念故、名為真如。”

³⁰ 『大乘起信論』1巻(T. 32, 576a)。“復次、真如者、依言說分別、有二種義。云何為二 一者、如実空、以能究竟顯実故。二者、如実不空、以有自体具足無漏性功德故。”

³¹ 『大乘起信論』1巻(T. 32, 576a)。“心生滅者、依如来蔵故有生滅心。所謂不生不滅与生滅和合、非一非異、名為阿梨耶識。此識有二種義、能撰一切法、生一切法。云何為二？ 一者、覺義、二者、不覺義。”

³² 界環僧侶、『大乘仏教の世界』（ソウル：雲住社、2005）、156-157 参照。

³³ 石吉庵、「真如・生滅 二門の關係を通して見た元曉の起信論觀」、『仏教学研究』第5号（2002）：133 参照。

³⁴ 『華嚴遊心法界記』1巻(T. 45, 644a)。“言心真如者、是理即真諦也、心生滅者、是事即俗諦也。”

³⁵ 統一思想研究院、64-65。

³⁶ 統一思想研究院、71-72。

様に現れる規則的な現象だ。³⁷ 仏教で定義している縁起法などの理法もやはり自由性や目的性が排除された機械性・必然性を持った規則であり、時と場所を超越して同様に現れる永遠不滅の規則的な現象だ。このような理由から、仏教では縁起法などを含めた理法たちを釈尊の‘発明’ではなく‘発見’と見なして、法自体の超歴史性・普遍性・永遠性を強調する。³⁸ これは釈尊が最後の遺偈が“自燈明 法燈明”だったという事実を通してからも確認される。すなわち、縁起法などの理法は、仏陀が世の中に出現しようが出現しまいが変わらない法則なのである。

心の本体を指称する‘真如’の2番目の意味は、統一思想で人間を生心と肉心の二重心の統一と説明し、生心の本体を‘神’と見なしている内容と類似する。³⁹ ⁴⁰ 『大乘起信論』で考察したように衆生心である一心には真如心[真如門]と生滅心[生滅門]があり、この2種類の心の中で衆生心である一心の本体は正に真如心であり、生滅心は不変なこの真如心の随縁によって生起する。この2つは、それぞれ独立した実体ではなく、互いに離れられない一種の相互依存的関係で衆生心である一心を形成する。統一思想でも人間の心[本心]は、霊人体の心の‘生心’と肉体の心の‘肉心’がそれぞれの授受作用を通じて合性一体化することで形成される。ところが統一思想によれば、生心は‘神’が臨在される霊人体の中心部分をいい、⁴¹ したがって霊人体と肉身において、霊人体が主体であり、性相であるように、生心と肉心との関係においても生心が主体であり、性相だ。⁴² したがって‘真如’が衆生心である一心の本体であるように、‘神’は、人間本心の主体である。

諸法の実像を示す‘真如’の3番目の意味は、神に似た実体対象である被造世界の特性と類似する。前述したように、仏教で心真如の世界は差別がない世界であり、一切諸法は単に妄念によって差別があるだけである。したがって妄念がなくなれば一切諸法の境界相とすべての戯論、そして分別妄想による攀縁の相を離れるようになって、諸法君そのものが実像となる。統一思想によると、神によって創造されたこの世の中は、息子が父母に似るかのように神の性相に似ている。すべての被造物は、神の神相の中の普遍相の性相・形状・と陽性・陰性の二性性相に似ており、神性の中の一つである神の心情を動機として、この世の中が創造されたため、程度の差はあるものも無生物・生物・人間等すべての存在にこの心情が含まれている。神と被造世界は性相と形状の関係と同じで、内・外、原因・結果、主体・対象、縦・横など、二性性相の相対的關係を持っている。⁴³ このような被造物の中で墮落したのはただ人間だけ、人間以外の万物は墮落せずにすべて完成し、程度の差はあるものの、神様の属性にそれぞれの次元で似ている。⁴⁴ したがって‘真如’で縁起されたために、諸法がそのまま実像であるごとく、‘神’に似て創造されたために、被造世界もやはりそのまま実像である。

³⁷ 統一思想研究院、71-72。

³⁸ 平川彰・梶山雄一・高崎直道 編、『大乘仏教概説』、鄭承碩 訳（ソウル：金英社、2001）、210-211 参照。

³⁹ 統一思想研究院、233。

⁴⁰ 統一思想では人間が神様の性相と形状に似たということを人間が心と体の二重体、すなわち、性相と形状の統一という事実を通して説明しており、人間の性相と形状の類型を4種類に大別している。1番目に、人間は宇宙を総合した実体相であり、2番目に、人間は霊人体と肉身の二重的存在、3番目に、人間は心と体の統一をなしている心身統一、4番目に、人間は生心と肉心の二重心の統一である（統一思想研究院、233 参照）。

⁴¹ 世界キリスト教統一神霊協会、『原理講論』（ソウル：成和出版社、1994）、66 参照。

⁴² 統一思想研究院、234 参照。

⁴³ 世界キリスト教統一神霊協会、28。

⁴⁴ 統一思想研究院、77 参照。

統一思想の‘神’と‘真如’を比較する場合、私達の関心を集中させるのは、正に‘真如’の4番目だ。生滅する現象世界の本体を指称する‘真如’の4番目の意味は、被造世界の本体を指称する‘神様’の存在的位相と類似する。『大乘起信論』で一切諸法の生気を真如の不変と随縁によって説明する真如縁起（あるいは如来長縁起）についてはすでに考察した。したがって生滅する現象世界の本体は不生不滅の真如である。仏教における‘真如’のように、統一思想における‘神’は、自身の性品のように、象徴的な実体対象である被造世界と形象的な実体対象である人間を創造した本体であられる。ところが神様は有形の被造世界だけでなく、無形の価値世界、すなわち生命・愛・真理・善の本体⁴⁵でもある。したがって神の属性をどのように理解するかによって、人間観・社会観・歴史観が変わり、それに沿って現実問題解決の方法が変わる。このような理由から統一思想では正しい神観と正しい本体論を立てることによって、現実の人生問題・社会問題・歴史問題を正しく、そして根本的に解決できると考えて⁴⁶、このような脈絡から統一思想で本体論と規定される‘神の属性に関する理論’⁴⁷である‘原相論’が『統一思想要綱』に最初に登場する。⁴⁸ 仏教で不生不滅の真如が生滅する現象界の本体であるように、絶対・唯一・不変・永遠の4大属性を持った‘神’⁴⁹は、生滅する現象世界である被造世界の本体であられる。⁵⁰

IV. 神様の“真の愛”の仏教的表現は“慈悲”か

⁴⁵ 世界平和統一家庭連合、『天聖經 増補版』（ソウル：成和出版社、2013）、38 参照。

⁴⁶ 統一思想研究院、164 参照。

⁴⁷ 統一思想研究院、29。

⁴⁸ 統一思想研究院、164-165 参照。

⁴⁹ 世界平和統一家庭連合、49。

⁵⁰ ところで一つ熟考する内容がある。それは本体と現象に区分するとき、この二つの関係に関する規定だ。大体、現象論（phenomenalism）には2種類の形態がある。一つ目は、すべての認識は現象界に制限され、私達はその裏面にある実在そのものを明確に把握するのが難しいという主張で、現象裏面に別途の実在を秘密裏に前提とする立場をいう。二つ目は、私達が認識するものがすべて現象であり、実在とは、直接的であれ、反映的であれ、さまざまな関係上の存在であるだけである、という立場だ（D. Kalupahana, *Causality: the Central Philosophy of Buddhism* (University of Hawaii Press, 1975)、86 参照）。したがって‘現象する’のは‘条件的に相互依存して現れる’もので、このような関係的本性が現れることが、すなわち現象なので、現象は本性的本体と別途のものではなく、現象が本体と相即する。本体である法性の生気がまさに生滅の現象である。現象の背後に根拠的基体や物自体があるのを否認しないが、人間が認識できるのは、ただその現象だけだと主張する1番目の形態が‘基体容忍的現象論’ならば、現象が本体と相即するのを認めて、その背後にあるという物自体や基体を虚構に過ぎないものとする2番目の形態を‘基体不容忍的現象論’と命名できる。基体容忍的現象論における現象は、つねに基体を中心とした‘何かの現象’だ。ところが現象を‘何かの現象’と見なすこのような考えは、属性的性質にはそれらを統合的に所有する求心的基体があり、この中心の基体から遠心的に広まる状況が現象になるという、この上なく実体論的な発想といえる。このように属性の保持者であり、術語の主語となる実体が現象裏面の基体あるいは根拠の本体となる。これに比べて仏教で‘現象する’とは‘条件的に相互依存して現れる’ということ、すなわち、生滅するということは縁起するということであり、このような関係的本性の法性の現れがすなわち、生滅の現象なので、仏教的現象は裏面の‘何’が無くても展開される現象であり、自性ない縁起[無自性縁起]として実体のない過程で、中断のない空化のプロセスだといえる。このような現象観は、現象裏面の基体による‘何かの現象’ではなく、現象自身がそのまま本体となる‘現象即本体’の非二元性を主張するものという点で、体用相即現象論である（キム・チョンウク、「本体と現象の空属」、『仏教学報』第62輯（2012）：37-39 参照）。

前述したように、統一思想では価値評価の絶対的基準になることができる共通性を‘神の真の愛’と‘神の真の真理’から探している。仏教の‘慈悲’はキリスト教の‘アガペー’、儒教の‘仁’、イスラム教の‘慈愛’などととも、神の‘真の愛’に由来したものと見なされている。すなわち、‘慈悲’は一種の神の‘真の愛’の仏教的表現である。しかし‘真如’と同様に、‘慈悲’もやはりどのような理由でそのように定義したのかに関する具体的な説明が不在なために、『統一思想要綱』の内容だけではその妥当性を確認し難い。したがって、筆者は‘真如’と同様に仏教で規定している‘慈悲’の概念を同時に考察して、その内容を土台に間接的だとしても、『統一思想要綱』の概念規定の妥当性を論究しようと思う。

漢訳経典で術語として使われている‘慈悲’という用語は Skt. 原語では発見されない。‘慈悲’は‘慈’と‘悲’の複合語で、‘慈’は Skt. ‘maitr’ の漢訳語で、‘悲’は‘karunā’ の漢訳語だ。Skt. 原典でこの二つが複合語に使われた用例は見つからず、二つの単語の意味が似ているので、漢訳家たちがこの両者を実際的に区分せず、習慣的に付けて使っているところから‘慈悲’という術語が生まれたと推測される。⁵¹ Skt. ‘maitrī’ は‘慈’・‘友情’・‘親愛之念’・‘愛’などに漢訳されるが⁵²、仏教経典では“他者に喜びをあたえることを望む心”と定義している。そして Skt. ‘karunā’ は‘同情’・‘悲’などに漢訳されるが、⁵³ 仏教経典では“他者から苦痛を除去してあげようとする心”と定義している。したがって‘慈悲’は“他者の苦痛を除去してやり、喜びをあたえることを望む心”と定義することができる。しかし‘慈悲’は‘真如’のように同様な観点から考察する場合、記票は同一か地平ごとにその記意に開きがある。

まず、初期仏教の経典である『阿含経』では‘慈悲’についての明確な規定は見られず、‘慈悲’という術語も四無量心（無量心：慈・悲・喜・捨）を説明するなかに登場する。⁵⁴ ところで四無量心は、伝統的に禅観や諸宗の実践修行のための一種の補助修行である‘用心之道’と見なされたが、⁵⁵ したがって『阿含経』における‘慈悲’は用心之道の一種で修業の方便と見なされた。部派仏教に至るようになると、‘慈悲’の意味はより深層化・具体化されるが、部派仏教の初期論書の中の一つである『法蘊足論』では四無量定を説明するなかで‘慈’を“有情たちがすべて殊勝な楽しみ〔勝楽〕を得ることを望むこと”⁵⁶ と、‘悲’を“有情たちが皆苦しみを離れることを望むこ

⁵¹ 中村元、『新仏教語源散策』（東京：東京書籍、1986）10-11 参照。

⁵² 鈴木学術財団編、『漢訳対照梵和大辞典』（東京：講談社、1987）、1066。参考に‘maitrī’は‘mith’という語根から派生した。‘mith’は“結合する”（to unite）、“会う”（to meet）などの意味を含蓄している。このような事実を通して類推してみると、‘maitrī’という言葉は、もともと“結合”や“出逢い”などの意味を持っていたのだが、その意味が拡張されて、“慈”（愛）・“友情”・“親愛の念”などと定立されたものと思われる（Williams, Monier, Sanskrit-English Dictionary (Motilal Banarsidass, 2011)、816, 834 参照）。

⁵³ ‘karunā’は‘kr’という語根に派生されるが、‘kr’は“注ぎ出す”（to pour out）、“撒き散らす”（to scatter）、“自分自身から抜け出す”（to throw off from one’s self）などの意味を含蓄している（Williams, Monier, 255, 308 参照）。

⁵⁴ 『雑阿含経』27 卷（T.2、197bc）。“沙門瞿曇為諸弟子、說如是法不断五蓋惱心慧力羸為障分、不趣涅槃。尽撰其心住四念处、心与慈俱無怨無嫉亦無瞋? 广大無量善修充滿、四方四維上下一切世間心与慈俱。無怨無嫉亦無瞋? 广大無量、善修習充滿、如是修習悲喜捨心俱亦如是說。”

⁵⁵ 金東華、“原始仏教思想”（ソウル：仙文出版社、1983）324 参照。

⁵⁶ 『法蘊足論』7 卷（T.26、485b）。“云何為慈? …願諸有情、皆得勝樂。”

と”⁵⁷ と定義して、‘慈心定’と‘悲心定’を‘狭小’と‘無量’に区分して、その解釈を試みている。すなわち、『法蘊足論』では‘狭小慈心定’・‘無量慈心定’、‘狭小悲心定’・‘無量悲心定’に区分していたのだが、この時‘狭小’の対象範囲は‘我と同分⁵⁸にある存在’を、‘無量’の対象範囲は‘我と同分にある存在を越えた一切有情’を指称する。しかし『法蘊足論』の定義は‘狭小’と‘無量’に対する、新しい解釈的試みはあったにもかかわらず、慈悲と悟りを証得するための四無量心の修行方便、すなわち‘用心之道’として規定しているという点で、『阿含経』の基本的枠を継承していると思われる。部派仏教の論書の中で代表的論書の中の一つである『俱舍論』では、『法蘊足論』のこのような論議がより拡張されて、既存の四無量心の中に‘用心之道’として説明された凡夫たちの慈悲と、悟りに基盤して、一切有情を対象とする仏陀の慈悲に対する本格的な解釈的試みが成される。まず、四無量心の修行的方便としての‘慈悲’に対する説明は、既存論書と類似する。しかし仏陀の‘慈悲’に対しては、‘大[慈]悲’⁵⁹と指摘して、凡夫の‘慈悲’と区分して、ただ仏陀だけが所有する功德の18不共仏法⁶⁰の中の一つに規定する。特に『俱舍論』では‘大[慈]悲’が凡夫たちの‘慈悲’と異なる理由を、①自性・②行相・③所縁・④依地・⑤依身・⑥証得・⑦救済・⑧哀愍の8種類で説明するが、⁶¹ 注目する内容は‘行相’を説明するところで、‘世俗智’を自性とみなすために、仏陀の‘大[慈]悲’が凡夫の‘慈悲’と違ふと説明する所だ。⁶² ここで言う‘世俗智’は‘世俗において所有している知恵’を指称するのではない‘現象界・差別界・生死界と命名される世俗の相對世界を知る知恵’を指称する。これは唯識学派の表現を借りるのなら、悟りを意味する‘無分別智’以後に獲得される‘後得智’、すなわち‘無分別智後得智’に該当する。したがって仏教で‘大慈悲’を成就するためには必ず無分別智、すなわち悟りを証得しなければならない。なぜなら、悟りを証得する時、はじめてその悟りを通して‘慈悲’の基本土台である‘自他一如’の体化と一切衆生たちに対する‘慈悲’を可能にする知恵である無分別智後得智を証得できるためだ。

57 『法蘊足論』7卷(T. 26, 486c)。“云何為悲? …願諸有情、皆得離苦。”

58 ‘同分’(sabhāgatā)とは、バイセシカ(Vaisesika)学派の6句義の中で普遍[同、sāmya]と特殊[異、visera]に該当する概念で、たとえば有情を有情であるようにしてくれるすべての有情の同類相似性・普遍性・一般性ないし是非有情と区別する固有性・特別性をいう。参考に、『入阿毘達磨論』下巻(T. 28, 987b)では、同分を同一の目的を欲求する根拠と定義している(“諸有情類同作事業、同樂欲因、名衆同分”)。

59 ‘大悲’はSkt. ‘mahākaraṇā’の漢訳語で、‘maha’は“偉大な”、“大きい”などの意味を‘karaṇā’は“同情”・“悲”の意味を含蓄している。‘大悲’という術語は初期仏教文献にも登場するが、その用例を検討してみると、ただ‘悲’[karaṇā]を強調するための修飾語によって‘大’[maha]を付加しただけで、意味上‘悲’と大きな差はなかった。‘大悲’と‘悲’の区分と、それに対する本格的な解釈は、‘仏陀の教えに対する解釈’を教学の第1次的課題としたアビダルマ仏教(Abhidharma Buddhism)であった。アビダルマ仏教では‘悲’を一般凡夫にも有り得ることであるのに比べて、‘大悲’は声聞・縁覚などの2乗や菩薩には共有されないただ仏陀だけが具有した功德である18不共仏法の中の一つに規定している。

60 ‘18不共仏法’は、‘大悲’を含め、‘10力’、‘4無所畏’、3念住をいう。

61 『俱舍論』27卷(T. 29, 141a)。“此与悲異由八種因。一由自性、無癡無瞋自性異故。二由行相、三苦一苦行相異故。三由所縁、三界一界所縁異故。四由依地、第四靜慮通余異故。五由依身、唯仏通余身有異故。六由証得、離有頂欲証得異故。七由救済、事成希望救済異故。八由、平等不等哀愍異故。”

62 『俱舍論』27卷(T. 29, 141a)。“諸仏大悲云何相別 論曰：如来大悲俗智為性。若異此者、則不能縁一切有情。亦不能作三苦行相、如共有悲。”

大乘仏教に至るようになれば、このような‘慈悲’に関する解釈はより具体化されるが、大乘仏教の初期論書に分類される『大智度論』では、‘大慈’を“一切衆生に楽しみを与えるもの”で、‘大悲’を“一切衆生に苦しみを抜いてあげること”⁶³と規定して、四無量心の中で用心之道として修行方便の慈悲を“小慈小悲”に、仏陀の18不共仏法としての慈悲を“大慈大悲”に区分する。⁶⁴ さらにこのような‘慈悲’思想は、大乘仏教の菩薩 (bodhisattva) 思想と結合して、すべての仏道の根本と説明されるが、⁶⁵ これは“自覚”だけではない“自覚覚他 覚行窮満”を通して一切衆生を成仏に至らしめようとする大乘仏教の論理のためだ。特に『大智度論』では‘智慧’と‘慈悲’の中で、慈悲がより上位の徳目のような印象まで持たせる記述が登場するが、この訳詩も個人的な解脱 [自覚] よりも、個人はもちろん、他人に対する解脱 [自覚覚他] を究竟の目的とする大乘仏教の目立った特徴と考えられる。これは仏教の出発である釈尊の人生で、自利に基盤をおいた‘自覚の過程’ [智慧] と、利他に基盤をおいた‘覚他の過程’ [慈悲] の中で、後者の過程により重心を置いた解釈の結果と考えられる。これまで通時的に考察した‘慈悲’に対する仏教地平の内容を図式化すると次のようになる。

区分	凡夫の慈悲	仏陀の慈悲
定義	“他者の苦痛を除去してあげて、楽しみをあたえることを望む心”	
名称	小慈小悲 (狭小)	大慈大悲 (無量)
範囲	私と同分の存在 (家族・友人・親戚)	私と同分を越えた一切有情 (衆生)
証得	4 無量心の修行方便 [用心之道]	悟り [覚] の果報

【図表 2】 ‘凡夫の慈悲’ と ‘仏陀の慈悲’ 比較

筆者はこのような‘慈悲’の意味を統一思想で規定している神様の‘真の愛’と隔意的に比較・解釈する場合、‘真如’と同様に、ある程度類似性を共有できると考える。まず『統一思想要綱』で言う‘慈悲’は上記2種類の慈悲の中の‘仏陀の慈悲’すなわち‘大慈大悲’であることは明確だ。したがって‘慈悲’を“他者の苦痛を除去してやって、楽しみをあたえることを望む心”と定義するときの‘他者’の範囲は‘一切有情’ (衆生) を意味するが、仏教で‘有情物’は、動物以上の存在を指称し、したがって草・木・水などの無情物は含まれない。ところが他者に対するこのような心は、そんなに日常的な状態から自然に起きるのではない。これは自分を完全に空けて、真実の‘他者になること’を通じてこそ可能なことだ。すなわち、他者の楽しみと苦痛に対する真実の理解は我執を抜け出て、自己中心的でない、他者中心的な関係に転向されるときようやく起きることだ。言い換えると、‘私’と‘他者’が一つ [自他一如] という自覚があるとき可能だ。これはすべての存在 [法] の‘相依相関性’を現す仏教教説の精髓であ

⁶³ 『大智度論』27 卷 (T. 25, 256b)。“大慈、与一切衆生樂、大悲、抜一切衆生苦。”

⁶⁴ 『大智度論』27 卷 (T. 25, 256b)。“問曰：大慈大悲如是、何等是小慈小悲 因此小而名為大答曰：四無量心中慈悲名為小、此中十八不共法次第說大慈悲名為大。復次諸仏心中慈悲名為大、余人心名為小。問曰：若爾者、何以言菩薩行大慈大悲 答曰：菩薩大慈者於仏為小、於二乘為大、此是假名為大。仏大慈大悲、實最大。”

⁶⁵ 『大智度論』27 卷 (T. 25, 256c)。“問曰：若爾者、何以但說慈悲為大 答曰：慈悲是仏道之根本。”

る縁起法の核心内容だ。把握する主体〔能取〕と把握される対象〔所取〕は、相互依存した縁起の関係の中で考慮されなければならない。独自の実体として存在すると考えられる‘私’と‘他者’あるいは‘主体’と‘客体’に対する間違っただ観念〔妄想〕は、人間の苦しみの原因となって、結局は崩壊するほかない。縁起の理法を正確に理解して、これを人生の中で体化させるとき、‘私’と‘他者’を区分する間違っただ観念は克服出来る。このように見るとき、‘慈悲’は仏陀が内証した縁起法の外証化である。

統一思想で言う‘真の愛’は、このような‘慈悲’の意味と親縁関係を形成する。統一思想によれば、‘真の愛’は受けることではなく、他のために、全体のためにまず施すことである。与えたという事実自体を記憶せず、絶えず施す愛をいう。⁶⁶ 真の愛は、自分の生命までも完全に投入した所に生じて、愛して忘れてしまってもまた愛して、投入して忘れてしまってもまた投入する所に生じる。⁶⁷ ⁶⁸ このような真の愛は、心情にその根をおいているのだが、統一思想によれば、心情は“愛を通じて喜ぼうとする情的な衝動”で、“愛の源泉であり、愛さずにはいられない情的な衝動”を意味する。⁶⁹ このような心情には、父母の心情、夫婦の心情、兄弟の心情、子女の心情の四大心情がある。したがって、このような心情に基盤をおいた真の愛も、やはり父母の真の愛、夫婦の真の愛、兄弟の真の愛、子女の真の愛がある。⁷⁰ ところがこのなかで最も根源的な愛は、父母の心情に基盤をおいた父母の真の愛だ。父母の真の愛は、真の愛の中で最も縦的で最も標本的な愛で、どの愛よりも最も大切な愛である。⁷¹ 神は、人類の縦的な真の父母であり、したがって神様の真の愛は、父母の心情に基盤をおいた父母の真の愛だ。このような理由から、統一思想ではこのような‘真の愛’を神の本体として⁷²、このような真の愛の根である‘心情’を神の属性〔原相〕の核心と規定している。⁷³ ところが統一思想によれば、神の心情は創造・墮落・復帰の過程の中で3つの形態で表現されているが、正に、希望・悲しみ・苦痛の心情だった。‘希望の心情’とは、宇宙創造においての神の心情で、無限の愛を施すことができる最も愛する最初の子どものアダムとエバを得ると期待と希望に満ちた喜びの心情を言う。そして‘悲しみの心情’とはアダムとエバが墮落して死亡圏内に落ちたときの神様の感情を、‘苦痛の心情’とは復帰摂理を推進する過程で、摂理歴史の中心人物たちがサタンとその手先たちから迫害をされながら苦痛を受けるのをご覧になるときの神様の痛みの感情をいう。⁷⁴ 神の心情が創造・墮落・復帰の過程の中に、このように3種類の形態で表現されるために、『統

⁶⁶ 世界平和統一家庭連合、277。

⁶⁷ 世界平和統一家庭連合、276。

⁶⁸ 仏教でも‘与えたという事実自体を記憶しない’真の愛と類似した愛をいう。例えば『金剛般若波羅密經』上卷(T. 25, 782a-782b)では、与えたという事実に対する執着無く布施しなければならないという‘無住相布施’を強調するが、無住相布施は‘施物’・‘受者’・‘施者’に対する相を作らないで、布施しなければならないことを強調する。『道行般若經』1卷(T. 8, 427c)の“菩薩摩訶薩は、無量無数の衆生たちを完全に涅槃に入るようにする。[しかしそこには]涅槃に入った人がひとりもなく、[また彼らを率いた人もない] (菩薩摩訶薩度不可計阿僧祇人悉令般泥。無般泥一人也。)”は内容もこのような内容と脈絡を共にする(平川彰・梶山雄一・高崎直道 編、31 参照)。

⁶⁹ 統一思想研究院、242-243 参照。

⁷⁰ このような4種類の真の愛の他に‘祖父母の真の愛’もある(世界平和統一家庭連合、306 参照)。

⁷¹ 世界平和統一家庭連合、310。

⁷² 世界平和統一家庭連合、38、43、50、51 参照。

⁷³ 統一思想研究院、164、243 参照。

⁷⁴ 統一思想研究院、354-356 参照。

一思想要綱』における直接的な記述は見つからないが、このような心情に基盤をおいた真の愛もやはり、3つの性向を帯びると類推できる。すなわち、創造のときには希望の心情に基盤をおいて人間と被造万物に喜びを与えて、喜ぼうとされたが、墮落と復帰の過程の中では悲しみと苦痛の心情に基盤をおいて、ご自身の息子たちの悲しみと苦痛を除去しようとした。このように見ると、神の‘真の愛’は、仏教の‘慈悲’、すなわち“他者(=一切有情)の苦痛を除去してあげて、楽しみを与えることを希望する心”と相通じると考える。あわせて仏教の‘慈悲’が縁起法に基盤をおいた自他(私-他者)一如にその根をおいているならば、神の‘真の愛’は、父母の心情に基盤をおいた自他(父母-息子)一如にその根をおいている。父母の心情にその根をおいているために、真の愛は慈悲よりもっと具体的であり、愛の目的と動機もやはり、より積極的だと考えられる。あわせてその適用の範囲においても‘真の愛’は、‘慈悲’よりもっと広範囲だと考えられる。なぜかといえば、‘真の愛’は人間だけでなく被造万物をその対象としている反面⁷⁵、‘慈悲’[大慈大悲]は有情物にその対象の範囲が限定されるためだ。しかしひとつ念頭に置かなければならない点は、統一思想で規定する‘真の愛’が、神様が所有した愛を意味した反面、仏教で規定する‘慈悲’は‘真如’が所有した愛ではない‘真如’に基盤をおいた愛ということだ。

5. 結び

これまで『統一思想要綱』に記述された東洋宗教観の再吟味のために仏教観を中心に考察した。全部で31回(ハングル27回、漢字4回)登場する‘仏教’の用例の中で、統一思想の観点から仏教を理解する核心概念の中の一つの‘真如’と‘慈悲’をそれぞれ‘神’と神の‘真の愛’の仏教的表現として評釈するのが妥当なのかを論究した。たとえ論者の恣意的な解釈かも知れないが、‘真如’と‘慈悲’が含んでいる多様な意味は、統一思想で規定している‘神様’と神様の‘真の愛’とある程度類似性を共有していることを確認することができた。それでも『統一思想要綱』自体の明確な説明がない状況で、2つの地平の核心概念を中心とした本稿の比較が果たして妥当なのだろうかに関する疑問は、相変わらず解決すべき課題として残っており、特に‘神’を認めない一種の無神論的な性向が強い仏教に〈神=真如〉の等式を前提に根源者[真如]の属性は何か、根源者[真如]は何故人間と宇宙を創造したのか、そして根源者[真如]は現在の悲惨なこの人類を何故一日も早くまた一時に助けることができないのかに対する返答が不在だという統一思想の批判と、‘慈悲’を神の真の愛から由来したという選言的命題に対する妥当性は、これからも持続的に研究されるべき課題だと思われる。

比較哲学の作業は、比較される哲学や哲学的伝統に対する深い知識を前提とする。そうでない場合、比較は各自の論議たちが特定の問題意識の中に批判的に相互補完されることによって、より発展的な哲学産出の機会となるよりは、どちらか一方の優越性を自慢する教権守護的になったり、2つの体系の類似性と差異性だけを単純羅列する無味乾燥な対比となって、むしろ混乱を加重させるようになる。したがって2つの地平の生産的対話のためには、各自の論議領域の中で展開されてきた特定の問題意識と意図を比較することによって、批判的に相互補完して、より豊富な議論を形成する端緒を準備しなければならない。特に神様の真の愛と真の真理で宗教統一・思想統一をなして、統一世界実現のための理論的土台を提示しなければならない統一思想の目的を考慮するとき、統一思想は宗派的だったり、教祖的談話ではない諸思想との対論を通じて、絶えまない再解釈の力動的な議論になるべきであり、ここには前述したように、西洋哲学と西洋宗

⁷⁵ 世界平和統一家庭連合、283

教はもちろん、東洋哲学と東洋宗教に対する深度ある研究と検討が必ず必要である。このような脈絡から、本稿は『統一思想要綱』に記述されている東洋宗教観を再検討する終論ではなく、力動的な議論の始まりなのである。⁷⁶

・略号

T. 『大正新脩大藏経』

参考文献

- 『雑阿含経』 (T. 2)
- 『大般若波羅蜜多経』 (T. 5, T. 7)
- 『道行般若経』 (T. 8)
- 『解深密経』 (T. 16)
- 『金剛般若波羅密経』 (T. 25)
- 『大智度論』 (T. 25)
- 『大乘阿？達法蘊足論』 (T. 26, ‘法蘊足論’)
- 『仏地経論』 (T. 26)
- 『入阿毘達磨論』 (T. 28)

⁷⁶ 本稿は『統一思想要綱』に記述された東洋宗教観に対する再照明のためのシリーズとして企画した。本稿では『統一思想要綱』に記述された仏教の用例を中心に統一思想の評釈に対する妥当性を考察したが、今後論文では『統一思想要綱』の11個の章の中で、現在仏教教学で定立されていて、統一思想と比較・研究が可能だと思われる存在論・本性論・価値論・倫理論・認識論・論理学などを中心に検討しようと思う。あわせて論者は東洋宗教観の中で仏教と共に統一思想に一定部分の影響を与えたとされる儒教を中心に、統一思想の解釈とその批判などに対しても再照明しようとする。なぜならば、儒教もやはり統一思想の豊富な談論を形成する端緒を作ってくれたためだ。一例として、儒教の人性論は統一思想の本性論と比較するとき、非常に類似した内容たちを共有している。人性論は、人間の本質と属性に関する儒家の代表的な理論体系で、春秋時代“愛人”あるいは“重民”思想などを背景に次第に理論化され始めたのだが、本格的な論議の触発を起こしたことは、孔子の“性は互いに近いが、習によって互いに遠ざかる。”(『論語』〈陽貨〉、“性相近也、習相遠也。”)は一節だ。孔子以後、儒家の人性論は人間が共通的に持っている先天的“本性”と人ごと互いに違うように形成された後天的な“習俗”が話題になって、善・悪の問題を軸に展開されたが、このような理論は大きく①性には善も不善もないという理論[性無善無不善説]、②性は善を行うことも不善を行うこともできるという理論[性可以為善可以為不善説]、③性に善なことも悪なこともあるという理論[有性善有性不善説]、④性は善良だという理論[性善説]、⑤性は悪だという理論[性悪説]などで、大体5種類に大別される。このような理論たちは、戦国時代に孟子と荀子によって、より体系的な理論に整理されて以後、数千年の間中国で強力な影響力を維持した(ユン・ヨンホ、「孟子と荀子の人性論研究」、『靈性研究』第3集(2011):195-226参照)。このような人性論は、‘新儒学’という別称を得た宋代の朱子学に至るようになれば、統一思想で本体論である原相論によって人間の本性論が規定されるように、本体論の理気説によって決まる。すなわち、本体論の所以然の‘理’によって人間心性から所当然の‘性’が成立すると見たことだ。言い換えると、‘性’自体は内在された所以然で、このような理由から朱子学では‘本然之性’を‘理’に、すなわち‘性即理’と見なした。ところがこのような本然之性は、自身がこめている‘気’によって制限を受けるが、これを‘氣質之性’という。このような人間心性の二重的構造は、統一思想の生心と肉心の二重的構造と比較してみるに値し、特に儒教で‘性即理’を土台に‘存天理 去人欲’するための修養論は、統一思想の実践論に豊富な談論を形成してあげることができると思う。

『大乘阿毗達俱舍論』 (T. 29, ‘俱舍論’)
『大乘阿？達磨雜集論』 (T. 31)
『成唯識論』 (T. 31)
『唯識三十頌』 (T. 31)
『大乘起信論』 (T. 32)
『妙法蓮華經玄義』 (T. 33)
『華嚴遊心法界記』 (T. 45)
『異部宗輪論』 (T. 49)

世界キリスト教統一神靈協会。『原理講論』。ソウル：成和出版社、1994。
世界平和統一家庭連合。『千聖書増補版』。ソウル：成和出版社、2013。
統一思想研究院。『統一思想要綱』。ソウル：成和出版社、1993。

金東華。“原始仏教思想。ソウル：仙文出版社、1983。
金瑛運著。『統一組織神学』。キムハンジェ訳。ソウル：成和出版社、1998。
計環僧侶。『大乘仏教の世界』。ソウル：雲住寺、2005。
アベマサオ著。『善と現代神学』。ピョンソンファン編。ソウル：大園定社、1996。
韓国哲学思想研究会。『講座韓国哲学』。ソウル：例文書院、2001。
藤田コタツ他。『初期・部派仏教の歴史』。コン・オミン訳。ソウル：民族社、1992。

鈴木学術財団編。『= 訳対照梵和大辞典』。東京：講談社、1987。
中村元。『新仏教語源散策』。東京：東京書籍、1986。
竹村牧男。『唯識三性説の研究』。東京：春秋社、1995。
平川彰・梶山雄一・高崎直道 編。『大乘仏教開設』。鄭承碩 訳。ソウル：金英社、2001。

D. Kalupahana. *Causality: the Central Philosophy of Buddhism*. University of Hawaii Press, 1975.
Wilfred Cantwell Smith. *Faith and Belief*. Princeton University Press, 1979.
Williams, Monier. *Sanskrit-English Dictionary*. Motilal Banarsidass, 2011.

キム・チョンウク。「本体と現象の空属」。『仏教学報』第62輯(2012)：9-43。
_____。「元暁思想の存在論的解明：ハイデガの存在事件と元暁の真如一心を中心に」。『哲学思想』48巻(2013)：3-29。
ソッキルアム。「真如・生滅二門の關係を通じて見た元暁の起信論観」。『仏教学研究』第5号(2002)：124-155
ユン・ヨンホ。「良く死ぬ (well dying) 文化形成のための仏教の死観研究」。『哲学研究』(2014)：161-186。
_____。「孟子と荀子の人性論研究」。『靈性研究』第3集(2011)：195-226。