

【新版】●●●野崎至亮

境涯革命

自分を見つめる仏法入門



目次

序

第I部

第一章 境涯は革命できる……………11

「命を革める」実感12 「境涯」とは14 境界との関係17 境涯は自分がつくる20 境涯は革命できる24

第二章 どこに人生の根拠を置くか——仏法の出発点・四苦八苦について……………29

釈尊の問題提起30 老・病・死を自分の問題と捉える33 人間の限界性への視点38 四苦八苦の根本的な問い44 「自分・人・もの」は生きる根拠にならない50

第三章 絶対の根拠を求めて——仏法の九識論をめぐる……………53

人間の心の構造54 「自分」はNo.7にすぎない61 アラヤの心とは67
なぜ「自分」が根拠にならないか71 No.9の領域こそ絶対的な基盤76
末法の御本仏・日蓮大聖人の仏法78

Ⅱ部

第一章 日蓮大聖人の御境涯に学ぶ——佐渡期のお手紙を拝しつつ——……………85
佐渡流罪の状況86 事件当初の教え98 外側から内側への変化104 「佐
渡御書」の重要性111 諸天の加護への視座123 三か月間の激烈な思索131
御本仏の御境涯を示す153

第二章 境涯革命への道——日蓮大聖人のお手紙に学ぶ——……………165
日蓮大聖人の凡夫観166 “人身”より“賢人”へ182

第三章 日常生活と信心……………203
日常生活と仏道修行204 「心の師」となるとは209 真我と小我212 人生
と愛221 自己完成に向けて232 仏法原理からみた実証論240

第I部

第一章

境涯は革命できる

あらた

「命を革める」実感

今、私たちが生きつつある日本の社会は「日進月歩」という言葉の通り、大変な勢いで、めまぐるしく変化しております。

とくに、科学技術分野での進展ははげしくその激変のスピードを表現するためには、普通の言葉では間に合わないらしく、やたらと「革命」なる言葉がテレビ、新聞、雑誌などに登場するようになりました。

「エレクトロニクス革命」「マイコン革命」「生化学革命」「医療革命」などなど、数えあげればきりが無いぐらいです。

本書にかかげた「きょうがいかくめい境涯革命」は同じ「革命」なる言葉を使っても、こうした世の中の急激な変化にあやかかって名づけたものではありません。

前者は、私たちの心や生命の「外側」である社会環境の激変を表わしているのに対し、後者の「きょうがいかくめい境涯革命」は、どこまでも、私たちの「内側」である心や生命の変化を表わそうとした言葉です。その意味では文字通り「いのちあらた命を革める」なのです。もっとも、中国に発する「革命」の

原語的な意味は「天命が革まること」で、「前の王統がくつがえって、他の王統が代って統治者となること」と、「広辞苑」には説明されていますから、「命を革める」と読むのは、いわばこちらにひきつけた解釈でしょう。

しかしながら、この「境涯革命」なる言葉は、創価学会の庶民の仏法運動のなかからおのずと生まれてきたもので、日蓮大聖人の仏法を信じ行ずる人々にとっては、自らの五体の底に「命を革める」との実感を抱くことができるのです。それで、「命を革める」と読んでおくことにします。

もちろん、「境涯革命」には、「革命」のもう一つの意味である、「激変」の意味でも使っております。わが命を革めていく、というからには、当然、そこには、命の急激な変化がなければなりませんし、また、「命は変化すること」を前提にしていなければなりません。

現実に、日蓮大聖人の仏法を信じ行じて創価学会の仏法運動に参加した人々の体験談には、自分の命が激変したことを喜びのなかで語るものが多いのです。

そこに、日蓮大聖人の仏法の絶大なる偉力が表現されています。この仏法の絶大なる功力を表わすには、やはり「革命」なる言葉に勝るものはないでしょう。この点については、本書のな

かでじょじょに説明していくことになりますが、さて「境涯きやうがい革命」の「境涯きやうがい」とはどういう意味なのでしょう。

「境涯」とは

少し辞典をひもといて、「境涯きやうがい」の表わす内容を調べてみましょう。

まず『広辞苑』によれば、「この世に生きてゆく上で置かれた、人それぞれの立場。身の上。境遇。」と、簡潔に記されています。

要するに、境涯きやうがいとは、まずは、境遇とか身の上にあたる言葉なのです。

そこで、今度は「境遇」の意味をみますと、「或る人のめぐりあわせた運命または事情。身の上。まわりあわせ。境涯。」と記されております。

さらに「身の上」をみますと「①人の一身に関する事柄。境遇。しんじょう。②人の運命。一生の運命。」とあります。

『広辞苑』により、境涯きやうがい、境遇、身の上、の三つの言葉をみるかぎり、どうも運命的なめぐりあわせで、人間がある状態や立場におかれた場合、その状態や立場を指して「境涯きやうがい」といって

いるようです。

これがおそらく、一般的に、常識として使われている意味でしょう。

「彼は良い境涯きやうがいに生まれた」「彼女の境遇は悪すぎた」などと、日常的に語られる場合、そこには、幸・不幸、善・悪を問わず、何か、人間の努力や才能などを超えた運命的な力が働いて、その力によって、人間の状態や立場が決まるというような響きが感じられます。しかも、「境涯きやうがい」に含められる内容は、物質的経済的なもの、身分・地位・出身などの階層的なもの、家庭妻子眷属けんぞくや仕事における人間関係など、どこまでも、一人の人間の外側に関する事さらに中心があるようにみえます。

それもそのはずで、「境」も「涯」も、ともに、何か空間的な場所や環境に関する言葉であるからです。

たとえば『新選漢和辞典』（小林信明編）によって、「境」の意味をみますと、もともと、土地の切れめを表わす漢字で、国境などとして使われる「くぎりめ」、仙境、異境などとして使われる「ところ。場所。」それに、逆境、順境などとして使われる「めぐりあわせ。状態。身分。」の三つがあげられています。

同じく「涯」の意味をみますと、もともとは、水ぎわの切り立ったがけを表わす漢字で「岸」や「終わり、かぎり、きわみ、はて」などの内容を表わしています。

で、「きようがい境涯」について、同辞典では「①さかい。くぎり。②身のおきどころ。境遇。」としております。

同じく、境遇の「遇」をみますと、もともとは、二人が互いに進んで行き会うことを表わす漢字で、そこから、遭遇、奇遇などと使用されるのでしょう。

「境遇」となると、二人が互いに進んで行き会うことが転じて、一人の人間と「境」とが、互いに引き合うように進んで行き会うことを意味するようになったものと思われます。

「境」が、さきにみたように「場所。ところ。状態。身分」を表わしますから、一人の人間と何らかの場所、状態、環境とが、人生を生きてゆくなかで、互いに引き合うようにして行き会うことが「境遇」の意味するところとなり、そこから、「めぐりあわせ」とか「運命」などの意味も含ませていわれることになったのではないでしうか。

このように、一般的に今日、使われる「きようがい境涯」はほぼ「境遇」や「身の上」などと同じ意味ですから、幸・不幸や善・悪を問わず、ある環境や身分、状態に、人がたまたま行き会い、出

会った後の結果を指していつているのです。いわば、人が人生の途上において、運命の糸に導かれるようにしてある状態や環境にはまり込んでいったときの、その状態や環境を「境涯」といつているわけです。

まず、「境涯」を、以上のような一般的な意味にとると、「境涯革命」なる言葉は、「境涯」と「革命」とが互いに相反し合うことになるでしょう。

なぜなら、「境涯」が運命のめぐり合わせにより置かれた人の状態なり環境なりを指して、偶然的で受身的なイメージであるのに対し、「革命」は、さきに説明したように、積極的で、能動的なイメージであるからです。

しかし、そこに、本書のあつかう「境涯革命」の一つの意味内容が含まれています。一見すると、変更することが不可能に思える「境涯」や「境遇」であっても、「革命」していくことができる——何と積極的な人生への取り組みを表現していることでしょうか。

境界との関係

しかし、本書の「境涯革命」は、もう一つのより重要な意味内容をもっており、それこそが

本書全体を通じて追及しようとするものにほかなりません。

それは、仏法の専門用語で「境界^{きやうがい}」という言葉と密接な関係をもっているものです。

そこで、今、『仏教語大辞典』（中村元著）で「境界^{きやうがい}」の項をひいてみましょう。

「①境地。②対象。諸感覚機官による知覚の対象。認識の及ぶ範囲。認識対象。③領域。場所。④心持ち。さとした人の心のありよう。心の状態。心のさとした境地。⑤状態。⑥果報として各自が受けている境遇。善惡の報いとして各自の受ける環境。自分の勢力の及ぶ範囲で、自己のものとして執着しているもの。⑦対象の世界。環境として認識される対象。⑧できる事から。⑨自己の専門の範囲内。⑩身分のほどあい。さとのほど。⑪禁戒を破る縁となるもの、およびそれのある環境。⑫妻子眷属。」と、まことに多くの意味があります。

これらを見て、さきほどから述べてきました一般に使われる「境涯^{きやうがい}」の意味とあまり変わらない、場所、領域、状態、環境、境遇、妻子眷属^{けんぞく}などの、いわば人間の外側の事が多いことに気づかれた方もあるでしょう。

その通りです。

表面的にみれば、仏法の「境界^{きやうがい}」と、一般に使われる「境涯^{きやうがい}」とは、その意味に大きな違い

がないように思われるのです。

しかし、それはあくまでも表面的にみれば、のことです。よくよく比較してみますと、互いにかんがりの違いがあることがわかってきます。

その違いの一つとして、「境界」きょうがいには、たしかに、領域、場所、状態、環境などの、人間の外側の事がらを表わす意味もありますが、同時に、人間の内側の事がらである、悟りや心の状態、心持ち、自分、などに関する意味もあるということです。

もう一つの決定的な違いは、「境涯」きょうがいの場合には、人間の外側の環境、状態を表わすさい、そこに運命的な響きがありました。が、今の「境界」きょうがいには、運命というような人間の力を超えたものを一切含んでいないのです。この一点こそが、世にいう「境涯」きょうがい「境遇」と全く異なるところなのです。

この点について、もう少し説明を加えてみましょう。

もう一度、『仏教語大辞典』の「境界」きょうがいの意味をふりかえってみますと、⑥の意味として、次のようにありました。

「⑥果報として各自が受けている境遇。善悪の報いとして各自の受ける環境。自分の勢力の及

ぶ範囲で、自己のものとして執着しているもの。」

この⑥の意味をよくみますと、境遇や環境などの外側の事がらについて「果報として各自が受けている」とか「善悪の報いとして各自の受ける」とか、というように、自分が、むしろ、環境や境遇を引き寄せる、あるいは引き受ける、という意味あいの強いことがわかります。

ここには、およそ運命的な力によって、自分が動かされて、たまたま、ある環境や境遇にめぐり会うという考えはなく、仏法でいう「自業自得」の考えが貫かれているのです。

境遇は自分がつくる

「自業自得」といえば、今日では、何か悪事ばかりを重ねてきて最後に破滅するような悪人に対して、被害者が投げかけるの、しりの言葉としてよく使われますが、仏法本来の意味は、自ら業をつくって自らその報いを得ることです。そのさい、「業」とは行為のことですから、良い行為であれ、悪い行為であれ、自分が行なった行為の報いを自分が受けることをいう言葉です。

したがって、仏法の「境界」で境遇や環境、状態などの人間の外側の事がらがいわれていて

も、それはどこまでも、その人がかつてつくった自分の「業」、すなわち、善悪の行為により、その報いとして自分が受けてきたものであり、他の誰にも責任をとってもらうことのできないものなのです。

このように書いてきますと、次のような反論があるかもしれません。

たとえば、今、あまり良くない境遇の真只中にいるとして、それを、かつて自分のつくった行為の報いを受けていると捉えよ、といわれても、いったいどの行為の報いが現われたのか、はつきりわかるものではないし、それに、たとえ、どの行為の報いであるかわかったとしても、わかったから、その境遇が良くなるものでもない、そうになると、現在の境遇や境遇を運命の力によるものと考えようと、自分のかつての行為の報いと考えようと、結果としては同じことになるではないか、と。

しかし、仏法の考え方は、たんに現在の結果をかつての自分の行為（業）の報いと捉えるだけでなく、現在、為しつつある行為（業）がまた未来の自分の境遇や状態をつくっていくと考えます。

たしかに、現在の結果から、自分の過去の業ばかりをせんさくし、分析しても、現在の結果

としての境遇や状態は変わるものではありませんが、しかし、ともかく、自分の問題であり、責任であると考えるほうが、運命として自分以外の他の力や事からに責任を転嫁^{てんか}し、あきらめたり、不平や愚痴ばかりをいつているよりも、はるかに健康的で積極性があり、いさぎよいのではないでしょうか。

そして、少なくとも、自分のかつての行為に問題があるとすれば、現在から未来に向けて、自分の行為を少しでも良き方向に切り換えていこうとする、自己変革のきっかけがそこから生まれてくるように思えます。

現在の境遇や状態を通し、かつての自分の行為を見ようとすることは、本書のサブテーマである「自分を見つめる」ことにつながってくるでしょう。

仏法の説き明かす世界は、自分を見つめようと志し、自分を一步でも二歩でも高め、良き行為を為^なそうとする人にとってはかぎりない知恵と教えに満ちています。

人間の行為というものは、つまるところ、心や生命のあり方の問題に帰ってきます。

人間の心や生命のあり方を仏法は非常にくわしく分析し、そこから、人間いかに生きるべきかとか、人間はいかに変革し、向上していくべきか、などの大問題への数多くの指針が説

かれてくるのです。

さて、ともかく、本書のテーマである「境涯きやうがい革命」の「境涯きやうがい」は仏法の「境界きやうがい」の意味を含んでいることを述べてきました。

その結果、一般的な意味での「境涯きやうがい」の表わす運命的な響きに対して、きわめて、主体的に捉とらえるところに特徴があり、同じ境遇や状態を表わしていても、その境遇や状態は各人の自分の行為や心、生命のあり方がつくり出すというように考えていくことが明らかになったのです。ここで、再び反論があるかもしれません。

たしかに、これまでの話を聞いていると、誰が見ても悲惨なかわいそうな境涯きやうがいになっている人に対しては、運命としてあきらめるよりは、自分の問題と責任と、捉とらえて積極的にその境涯きやうがいを変えていこうとするほうがよいことはわかるが、もともと、誰が見ても、恵まれた良い境涯きやうがいにいる人にとっては、自分のかつての行為や心が良かったので、その報いとして現在の姿があることになるわけですから、自分の過去の行為を誇りこそすれ、反省したり、現在から未来にかけて良い行為をしようとしなくてよいことになるのではないかと。と。

しかし、さきに述べたように、この反論は、半分のことしか述べていません。後の半分、つ

まり、現在、為^なしつつある行為と心がけによって未来の境涯^{きやうがい}や状態がつくられてくる、という部分をみていないのです。

現在、恵まれた境涯^{きやうがい}にあるからといって、自分の心、生命のあり方や行為を良くしようと思わず、自己満足の生き方をしていますと、やはり、その報いは確実に、その人の上にはね返ってくるというのが仏法の説く厳しい法則なのです。

境涯は革命できる

ここから、いよいよ、本論に入りますが、ここまでは、「境涯^{きやうがい}革命^{かくめい}」の「境涯^{きやうがい}」をめぐって、一般に使用されている常識的な意味での「境涯^{きやうがい}」や「境遇^{きやうがい}」と比較しながら、本書であつかう境涯^{きやうがい}が何を表わそうとしているのかについて述べてきたわけです。

ここまでに明らかになったように、本書でいう「境涯^{きやうがい}」は一般的な意味での「境涯^{きやうがい}」や「境遇^{きやうがい}」を、そのなかに包みこんではいてもはるかに、人間の内側の心や生命のあり方にかかわる部分が大きく、むしろ、内的境涯^{きやうがい}、心理的境涯^{きやうがい}、生命的境涯^{きやうがい}といったほうがよいぐらいです。

その点では、仏法でいう「境界^{きやうがい}」の意味を含んでいるのであり、さきの『仏教語大辞典』の説

明でいえば、①の境地、や④の心持ち、心の状態、の意味内容を当然、含んでいるわけです。

では、なぜ、「境界革命」^{きょうがいいかくめい}とか、「心理的境涯革命」^{きょうがいいかくめい}とせず、「境涯革命」^{きょうがいいかくめい}としているのか

といえ、私たち、創価学会の仏法運動に参加している人々の体験や実感においては、たんに、心持ちや心の状態が変わるのみではなく、一般的な意味での「境涯」^{きょうがい}「境遇」も変わってくるという確たる現実の証拠があるからなのです。

つまり、私たちの外側の状態、環境、境遇としての「境涯」^{きょうがい}も、内側の心や生命の状態としての「境涯」^{きょうがい}（仏法語にいう「境界」^{きょうがい}）も、ともに日蓮大聖人の仏法を信じ行ずるなかで、変革されてくるという現実の姿を表現するために、内と外、ともに含んで「境涯革命」^{きょうがいいかくめい}としているのです。

したがって、あえて「境涯革命」^{きょうがいいかくめい}としたところに、私たちの信ずる日蓮大聖人の仏法が、たんなる心の気休めや精神の慰めで事足れりとするような宗教ではないことを示しているのです。むしろ大聖人の仏法を信じ行じて、「命を革める」^{いのちあらた}ことが、自らの置かれた現実の状態や環境、境遇を変えていく根本的な原動力になっていくのです。

すなわち、各人の心や生命のあり方としての「境涯」^{きょうがい}が変革されることが、各人の置かれた

状態や境遇としての「境涯^{きやうがい}」をも変革していくことを「境涯革命^{きやうがいかくめい}」と名づけているのです。

そして、そのことを可能にするものこそが、日蓮大聖人の仏法なのです。

冒頭に述べたように、日蓮大聖人の仏法を信じ行ずる者にとって、わが「命を革める^{いのちあらた}」という意味での「革命」は日夜、各人の五体に実感している厳然たる事実であり、その「命を革め^{いのちあらた}」るという事実にもとづいて、各人の内的、外的な「境涯^{きやうがい}」が革命されてくるのです。

では、なぜ、日蓮大聖人の仏法を信じ行ずる者に、「境涯革命^{きやうがいかくめい}」が可能なのでしょいか。これに応えるためにこそ、本書があるのですが、結論的に申し上げれば、末法の御本仏であられる日蓮大聖人が弘安二年十月十二日に顕^{あら}わされた御本尊に信心をささげ、南無妙法蓮華経と唱えるとき、わが五体全体に、「電撃的」に歓喜の生命のうねりを受けることができるからです。

この状態を、私たちは、「仏界の生命が顕現^{けんげん}した」といっています。

くわしくは、後に述べていきますが、ともかく、この仏界の生命の現われを五体に受けたとき、何よりも、まず、「生きている」ことそれ自体の意味と価値を発見し、人生への取り組み方に積極性と能動性が出てきます。

この、五体全体が、仏界の生命に包まれ、五体の「底」から、歓喜の生命が満ちあふれてき

たとき、実感として「命いのちを革あらためる」という事がらを理解することができなのです。

ここで、「生命」あるいは「命」という言葉を無意識に使ってしまいましたが、もし、一般的に言い方にするならば、少しむずかしくなりますが、「私たち人間の存在の基盤」「私たちの生きる根拠」といったほうがわかりやすいかもしれません。

私たちの存在の基盤、生きる根拠を、仏界という絶対的な状態において、そこから、現実の自らの心の境涯きょうがいや環境・境遇などの外的境涯きょうがいを変革していくこと、また、その変革の道程を指して「境涯革命」というわけです。

要するに、仏法は、現在の境遇や状態に幸・不幸、善・悪の差はあっても、今日から明日に向って、各人がどのように積極的、能動的に生きていくか、という、未来への視点が強調されているのです。後の第二章でくわしく述べますが、仏法の説き明かす世界からみるならば、通常の人生において、一人一人の境遇や状態の幸・不幸、善・悪の差は、小さなものでしかありません。仏法を信じ行じていくなかで、一人一人の生きる根拠が、「仏界」という絶対的な基盤に置かれたときの大歓喜と、幸福感に比べるならば、少々の物質的・経済的な豊かさや社会的立場、地位の良さなどからくる幸福感はとるに足らなくなる、といっても過言ではありません。

だからといって、そうした豊かさや幸福感を追求することを否定するものでないことはいうまでもありません。

ただ、私たちの生きる基盤、根拠を、絶対的なものに置かないと、一見、物質的な境涯きやうがいや社会的な立場が良くても、一個の、他には代えがたい、この自分という、かけがえのない存在にとっては、空むなしさとさびしさが残るばかりでしょう。

このように、仏法は、人間が絶対的な基盤を根拠にして、そこから、現在から未来に向けて、自らの内と外との境涯きやうがいを変革していくことをうながしているのですが、自分の過去の業ごうを見つめたり、現在の自分の心や生命のあり方を見つめるといっても、それはどこまでも、未来に、より良き境涯きやうがいを築き上げるための手段でしかありません。したがって、サブテーマの、自分を見つめるとは、本題の「境涯革命きやうがいかくめい」をなしとげるための、スプリング・ボードとして欠かすことのできない事がらといえるでしょう。

以上、かんたんにに、本書のテーマである「境涯革命きやうがいかくめい」の意味を述べてきましたが、これまでの説明はあくまで、入口にすぎません。

以下の各章で、さまざまな角度から、このテーマに迫っていききたいと思えます。

第二章

どこに人生の根拠を置くか

——仏法の出発点・四苦八苦について——

前章で、かんたんには、仏法は、人間一人一人が「仏界」という絶対的な状態を生きる根拠にすべきことを求めていると述べましたが、ここでは、さらに、この点について、掘り下げていきたいと思っています。

釈尊の問題提起

仏法（仏教）の歴史上の意味での開祖が、釈尊であることはいうまでもありません。

釈尊は、^{しゃくそん}ゴータマ・ブッダといい、ブッダ（仏陀）になる前には、シャーキャ（釈迦）族の王子として、次期の王となるべき定めのもとに、その青春時代を過ごしております。そのために、カピラヴァストウ（迦毘羅衛）の王城のなかで、それこそ何不自由なく生活を送っていたのですが、二十九歳（一説では十九歳）になったときに、絶対の真理を悟ろうとして、城をひそかに抜け出し、出家します。そして、難行苦行を続け、ついに三十五歳（一説では三十歳）で、ブッダガヤーの菩提樹の下での瞑想により、暁の明星のきらめく光とともに、悟りの境地に入り、ブッダ、つまり、仏に成ったのです。

仏に成ってからの釈尊は、^{しゃくそん}自らの悟りの境地に少しでも多くの人々を導くために、インドの

広大な大地を、説法して歩き続け、八十歳にして、クシナガラというところで亡くなるので
す。仏に成ってから、じつに四十五年間もただただ人々のために、自分を投げ出した貴き生涯
であったことがわかります。

今、あまりにもかんたん^{しやくそん}に、釈尊の一生にふれましたが、本章で、とくに問題にしたいの
は、釈尊^{しやくそん}が、何不自由なき王子の生活や次の王となるべき権力の立場を捨ててまで、出家にふ
みきった原因や理由であります。

この点を問題として深く考えていくとき、二千数百年前という、はるか昔に生きた釈尊^{しやくそん}が、
人間と人生に投げかけた巨大な問いが、今日の文明社会に生きている私たちにも、そのまま、
重くのしかかってくることに気づくでしょうし、かんたんには解答できない根本的な問題をは
らんでいることを知るでしょう。

釈尊^{しやくそん}が出家するに至った動機や理由を、今日の私たちに伝えてくれるエピソードに、有名な
「四門出遊^{すいゆう}」あるいは「四門遊観^{ゆうかん}」といわれる伝説があります。「四門」とは、カピラヴァス
トゥ城の東、西、南、北の四つの門のことであり、「出遊^{すいゆう}」あるいは「遊観^{ゆうかん}」というのは、王
子としての釈尊^{しやくそん}が、その四つの門のそれぞれから、遊ぶために出たことであり、そして、出た

後に、城の外の世界や人間の姿を観たということです。

さて、エピソードは伝えます。

釈尊しやくそんが、青春時代のあるとき、城の郊外の遊園に遊びに行こうとして東の門から出たのですが、そこに老人を見た、驚いた釈尊しやくそんが「あれは何か」と御者ぎよしゃにたずねると、「あれは老人です」と答えた、「老人とは何か」と釈尊しやくそんがたずねると、「人間は生まれたかぎり、必ず、年老いて老人になっていくのです」と答えた、さらに釈尊しやくそんが、「私もそうなるのか」とたずねると、「そのとおりです」との答えが返ってきたので、「今日は遊びに行くのはやめよう」といって、自分の部屋に戻り、じっと考えたといっています。

あるとき、南の門から遊びに出ようすると、そこに病人を見た、そこで老人を見たときと同じような会話を御者ぎよしゃとした後、最後に「私も病人になるのか」とたずねると「そのとおりです」との答えが返ってきて、同じように「今日はやめよう」といって、部屋に閉じこもり、じっと考えたという。

次に、西の門から出たとき、死人を見て、やはり、同じ問答をし、「私も死ぬ」ということを確認して、遊びに行くのをやめて、自分の部屋で思索したといっています。

最後に、北の門から出たとき、そこに出家の修行者を見た、「あれは何か」とたずねると、「あれは、老・病・死の苦しみのない世界を求めている人です」との答えに、「それこそ自分の求めているものだ」といって、出家の決意をした、といひます。

老・病・死を自分の問題と捉える

以上が、エピソードの内容ですが、ここでは、釈尊しやくそんが老人、病人、死人、出家修行者の一つについて、御者ぎよしやにたずねてはじめて知るといふように、あまりにも子供っぽく描かれているとともに、東、西、南、北のそれぞれの門から出て、老人、病人、病人、出家修行者と出会うというのもうまくつくられすぎているという感じがしないでもありません。

伝説というものの作り話は、がいしてこんなものですが、もし、この伝説のなかに、意味を見出そうとするならば、何といつても、若き釈尊しやくそんが、全く赤の他人である老人、病人、死人を見て、いずれは自分にも襲い迫ってくる問題として捉えたとらという点でしょう。つまり、普通の人の場合には、老人、病人、死人を見たとき、その瞬間には、心のなかを一抹いちまつの不安や恐れがよぎるのですが、一定の時間を過ぎると、たちまち、忘れてしまつて目前の仕事や遊び、人間

関係にかかずらってまるで自分には、老、病、死がないかのように時を過ごしてしまふのです。しかし、生あるものに、老、病、死はかくじつに訪れますから、必ずこれらに出会うときが誰にもやってきます。その時、人は不安と恐れをいただき、心が大きく動揺するのが常でしょう。釈尊しやくそんが偉大であるのは、青年時代、つまり、老、病、死の問題などおよそ関係のないような年齢にありながら、これらを自分の問題として捉とらえたところにあるといえるのではないでしうか。

ましてや、釈尊しやくそんは、次の王たるべき王子として生まれましたから、その青年時代は今日からみても相当、裕福で華美なものであったことが想像できるだけに、釈尊しやくそんの人間と人生への問いかけが、真剣で根本的で、生半可なまはんかなものではなかったことがわかります。

「四門遊観ゆうかん」あるいは「四門出遊すいゆう」の伝説をひとまずおいて、釈尊しやくそん自身が仏に成った後に、自分の青年時代をふりかえって、弟子たちに語ったとされる言葉を紹介してみましよう。

「わたくしは、いとも快く、無上に快く、極めて快くあった。わが父の邸には蓮池が設けられてあった。そこには、或る処には青蓮華が植えられ、或る処には紅蓮華が植えられ、或る処には白蓮華が植えられてあったが、それらはただわたくしのために為されたのであった。わたく

しはカーシー（Ilベナレス）産の梅檀香（せんたんこう）以外には決して用いなかった。わたくしの被服はカーシー産のものであった。

襦衣（しんい）（注・したぎ、はだぎのこと）はカーシー産のものであった。內衣はカーシー産のものであった。寒暑、塵、草、露がわたくしに触れることのないように、実にわたくしのために昼夜とも白い傘蓋（さんがい）（注・傘（かさ）のおおいのこと）がたもたれていた。そのわたくしには、三つの宮殿があった。一つは冬のため、一つは夏のため、一つは雨期のためのものであった。それでわたくしは雨期の四か月は雨期に適した宮殿において女だけの伎楽にとりかこまれていて、決して宮殿から下りたことはなかった。譬えば他の人人の邸では、奴僕・傭人・使用人には糖食に酸い粥をそえて与えるように、同様にわたくしの父の邸では奴僕・傭人・使用人には米と肉との飯が与えられた。」（筑摩書房・世界古典文学全集6『仏典1』中村元訳「仏伝」より）

仏典に特有の繰り返しの多い表現ですが、それでも青年時代の釈尊（しやくそん）が、何でも自由に思いのままに与えられ、最上の快い環境にあったことを十分に知ることができます。

普通の青年なら、王子として生まれた自分の運の良さに、いい気になり、何でも手に入る権力の座の美酒に酔いしれ、手のつけようのない傲慢（ごうまん）で思い上がった人間になっていくのでしょ

うが、^{しゅくそん}釈尊は全然、異なり、深く人間と人生の問題を思索する宗教的天才であつたのです。

さきの言葉に続けて、次のように、青年・^{しゅくそん}釈尊を捉えた苦悩と根本的な問いを語っています。少し、引用が長くなりますが、じっくり味わっていききたいと思います。

「わたくしはこのように裕福で、このように極めて快くあつたけれども、このような思いが起つた、——無学なる凡夫は、みずから老いゆくもので、同様に老いるのを免れないのに、老衰した他人を見て、考え込んでは、悩み、恥じ、嫌悪している。われもまた老いゆくもので、老いるのを免れない。自分こそ老いゆくもので、同様に老いるのを免れないのに、老衰した他人を見ては、悩み、恥じ、嫌悪するであろう、——このことはわたくしにはふさわしくない、と言つて。わたくしがこのように観察したとき、青年時における青年の意気は全く消え失せてしまった。

無学な凡夫は、みずから病むもので、同様に病いを免れず、病んでいる他人を見て、考え込んで、悩み、恥じ、嫌悪している。

われもまた病むもので、病を免れない。自分こそ病むもので、同様に病を免れていないの

に、病人である他人を見ては、悩み、恥じ、嫌悪するであらう、——このことはわたくしにはふさわしくない、と言って。わたくしがこのように観察したとき、健康時における健康の意気は全く消え失せてしまった。

無学な凡夫は、みずから死ぬもので、同様に死を免れず、死んだ他人を見て、考え込んで、悩み、恥じ、嫌悪している。われもまた死ぬもので、死を免れない。自分こそ死ぬもので、同様に死を免れないのに、他人が死んだのを見ては、悩み、恥じ、嫌悪するであらう、——このことはわたくしにはふさわしくない、と言って。わたくしがこのように観察したとき、生存時における生存の意気は全く消え失せてしまった。」(同)

前と同様に、非常に繰り返しの多い表現ですが、じっくり味わうと、青年・釈尊しやくそんを捉えた人間と人生への問い、すなわち、老・病・死の問題が、ひしひしと私たちに伝わってきます。

今の釈尊しやくそんの言葉を要約すると、人は誰であっても、他ならぬ自分が老いるのであり、病むのであり、死ぬのであり、誰一人として、老・病・死から免れることができないにもかかわらず、他人が老衰している姿や病んでいる姿や死んでいる姿を見て、「このことはわたくしには

ふさわしくない」といって、悩み、恥じ、嫌悪している、この凡夫^{ぼんぷ}一般の姿を観察して、若き釈尊^{しやくそん}は、自らの青年の意気と健康の意気と生存の意気とをまったく消失してしまった、といっているわけです。

この釈尊^{しやくそん}が自ら語ったとされる回想談のほうに、さきに紹介した「四門出遊^{すいゆう}（遊観^{ゆうかん}）」の伝説よりも、はるかに真に迫っていて、青年・釈尊^{しやくそん}が、王子の何不自由なき快い生活や次に来べき王としての権力の座を投げすててまで、出家しなければならなかった動機や理由を今日の私たちにはっきりと伝えてくれます。

人間の限界性への視点

では、青年・釈尊^{しやくそん}を捉えた人間と人生への問いとは何であったのでしょうか。

それは、一言でいってしまえば、むずかしくなりますが、人間の有限性、限界性、相対性などといった事がらではなかったでしょうか。いいかえれば、人間は絶対的ではない、ということとです。

このことは、多かれ少なかれ、人間が人生の荒波にもまれて、老境の域に入ってきてきますと誰

もが考えることなのですが、しゃくそん釈尊の場合は、人生がこれから始まるというような青年期に早くも、人間の限界性につきあたって、そのことに苦悩しているわけです。

回想談にもありましたように、老・病・死の三つは生きているものなら必ず出会うものであり、しかも、誰彼の差別なく平等に迫ってくるという点で、例外のない客観的な事実であり、法則といってよいでしょう。

また、人間にかぎらず、他の動物や植物にもあてはまるという意味では、これほど幅広い法則もありません。

青年・しゃくそん釈尊の問いが素晴らしいと思うのは、生あるものにかくじつに、平等に訪れるところの老・病・死という当り前の事実を、しかも普通の人間なら目前の喜びや快楽、そして忙しさにかまけて見逃してしまふ事実を、まんじりともせず見つづけて、そこに、人間の限界性や相對性を発見したということでしょう。そして、しゃくそん釈尊が自分の思索を通して、私たちにも、同じように、各自に襲ってくる老・病・死の当り前の事実を、目をそらさずに、じっと見つめて、人間の根本的な問題を考えぬくように教え示してくれているのです。

考えようによっては、他人の老・病・死を見て、いずれ自分にもかくじつに訪れるものであ

ると捉え、そこから「人間とは？」「人生とは？」と考え、思索するところにこそ、動物や植物といった他の生あるものと、人間との最大の違いがあるのではないでしょうか。

たしかに、生きとし生けるもののなかで、人間だけが、他でもない、この自分に、老・病・死が訪れることを知ることができる存在といえるのであり、この「自分を知る」「自分の問題として捉える」という心の動きがなければ、他の動物や植物とあまり変わらない存在になってしまうということ、青年・釈尊しやくそんの問いは私たちに教えているようです。

つまり、たとえば、犬も生まれ、老い、病み、そして死んでいきますが、犬が老・病・死を自分の問題として捉え、思索し、犬の限界性に悩んだ、などというと、笑い話になるに違いありません。誰も、犬にそれができると思っていないからです。

しかし、私たち人間も、自然の成り行きにまかせて生まれ、病を得て生理的苦痛にさいなまれ、老衰して精神的不安や苦悩に打ち倒され、そして恐怖の真只中で死んでいく、というように、ただ何となく一生を終えたというのでは、犬を笑えなくなるのではないのでしょうか。

犬ならともかく、人間の場合は、他人が病んだり、老いたり、死んでいくのをはつきりと知ることができるのであり、そして、その他人に訪れた老・病・死の事実が、自分にもかくじつ

にやってくることを知ることができ、しかも、実際に、老・病・死が自分に訪れたときはどんな最愛の人であろうと、友人であろうと、代わってもらえずに、自分がたった一人で、老いのさびしさや不安、病いの苦しみ、死の恐怖とつき合わねばならないことも知ることができるのです。

ところが、私たち凡夫^{ぼんぷ}は、さきの釈尊^{しやくそん}の回想談にあったように、他人の老・病・死を見て、自分にもかくじつに訪れるという事実をなるだけ見ないように、忘れようとするかのように生きていくわけです。しかし、そうして生きてきても、老・病・死はかくじつに訪れますから、その時になって驚きあわてても遅い、それではあまりにも人間としては恥ずかしい、というのが、青年・釈尊^{しやくそん}を捉えた問題であったようです。

したがって、釈尊^{しやくそん}が、老・病・死の現実を、自分がまだどれ一つにも出会っていない青年期に考えたということが、今日からみても、偉大なことなのです。

回想談にもあったように、自身が青年の意気盛んなときに「老」という現実を捉えて「青年の意気が消失し」、健康そのもののときに「病」という事実を見て「健康の意気が消失し」、人生はこれからだ、という血気盛んなときに「死」を避けることのできない厳しい現実としてとらえて「生存の意気が消失」してしまおうという体験をしているわけです。

まことに、すさまじい精神力と洞察力というべきでしょう。

普通の人間が、老・病・死のそれぞれが目前に迫ってきてはじめて体験することを、しゃくせん 釈尊は、老・病・死のどれ一つも迫っていないときに、先取りして体験しているわけです。

普通の人間ならば、だいたい、次のような人生をたどるのが一般です。

つまり、青年のときには、老人を見ても軽べつするかあわれむかして、やがて自分にくる運命とはつゆ思わず、健康なときには、病人を見ても、同情はするが内心では冷やかに見て、自分も病気になることがあるとは毛筋ほども思わず、また、生きる意欲に満ちているときには、他人の死を見ても、かくじつに自分にも訪れるという事実をなるだけ見ないようにして、生きていく……。

逆に、自分が老人になってみてはじめて、青年の素晴らしさと有難さとを、しみじみかみしめて、もっと青年のときにやっておくべきことがあった、と後悔し、自分が病気になってみてはじめて、健康であることの素晴らしさと有難さとを知るとともに、いかに健康な他人が、病気の自分の辛い気持を理解してくれないかを嘆き、自分が死に直面してからはじめて生きることのかけがえのなさとしなやかさに気づき、もっと、人間として充実した生き方をすべきで

あったと後悔をする……。

このように、普通の人間のたどる人生を大ざっぱにたどってみますと、要するに、人間は、人生を半分にししか生きていないことがわかるのではないでしょうか。

つまり、生と死、若さと老い、健康と病気、のそれぞれの半面しか生きていないということです。

生、若さ、健康なときには、死、老い、病いを知らず、逆に、死、老い、病いに直面したときにはじめて、生、若さ、健康の有難さと素晴らしさに気づく、というような半面的な生き方は、本当に“人間が生きる”ということの意味と価値を十分に発揮したことになるのであろうか、そうではなく、生のなかに死を、若さのなかに老いを、健康のなかに病いを、それぞれ、すでに含んでいるのが、本当の人間という存在のあり方なのではなからうか——こういう問いを前にした釈尊^{しゃくそん}が、王子の何不自由なき快い生活や次に来るべき王としての権力の座などに、いかなる魅力をも感じなかったであろうことは容易に想像がつかます。

なぜなら、目前の快楽や権力による栄耀^{えいよう}栄華^{えいが}をきわめ、たとえ、通常、私たちのいう幸せの頂上を登りつめても、しよせん、老・病・死、なかんずく、死を前にしたときに、必ず、裏切

られることは釈尊しやくそんには目に見えていたからです。

四苦八苦の根本的な問い

ここから、後に、「生・老・病・死」の四苦として、老・病・死の現実を「苦」と捉とらえる考え方が生まれてくるのです。この場合の「苦」は、普通にいう、苦しみや苦悩、苦痛などを当然、含んでいます。通常、私たちが「幸せ」と感ずることや「楽しみ」とすることも含めて「苦」としているのです。この、通常、私たちが感じる、幸・不幸、苦・楽をと共に「苦」とするところに、たんに「楽」と比較しての「苦」を超えた、あるいは「幸」と比較しての「不幸」を超えた、より根本的な意味があるのです。

今日的にいえば、仏法の「苦」は、人間の存在自体の限界性、有限性、不自由性、非主体性などと表現できるような事がらを指摘しているといえるでしょう。要するに、さきにもいいましたように、人間の存在は絶対的でない、ということを指摘しているのです。

ところで、この人間の有限性や不自由性を決定的にするものこそ、四苦の内の、「死」の苦であることはいうまでもありません。

たとえ、どれだけ、それまでの人生を何不自由なく気ままに生き、自分の力でできないものはないと豪語しているような人がかりにいたとしても、「死」を前にしたときには、全てが水泡に帰す空しさと、さしもの自分にも限界があり、自由にできないものがあると残念がるに違いありません。絶対的な権力を使って、不老長寿の薬を四方八方に探し求めたという秦の始皇帝の例を出すまでもありますまい。

このように、死苦は、老・病・死のなかでも決定的なもので、むしろ老苦も病苦も、死と直結しているとところに、その苦悩があるといってよく、ここに、生・老・病・死の四苦は、結局、「生まれたものは必ず死ぬ」「生あるものは必ず死ぬ」という、生と死の二苦に収まり、仏法とは、人間の生死の問題と対決し、これを解決せんとした宗教である、ということになるのです。

以上で、青年・釈尊しやくそんをして出家にふみきらせたところの、人間存在の根本問題というべき老・病・死の現実、あるいは生・老・病・死の四苦について、釈尊しやくそんの回想の言葉にふれつつ述べてきましたが、さらに、釈尊しやくそんは後になって、新たに四苦を加えて、より具体的に、人間の限界

性を明らかにしますので、ついでに紹介しておきましょう。

まずは「愛別離苦」です。これは、愛するものと必ず別離しなければならないという事実であり、限界性です。

どれだけ、永遠の愛を誓い合った相思相愛の仲であっても、また、永遠の友情を交し合った友人同士であっても、さらには、親子間、兄弟姉妹間の固い愛情に包まれた家庭であっても、必ず「死」の現実の到来により、別離していかねばならないという冷厳なまでの事実を指摘しております。同時に、別離の事実に伴う心理的不安、憂愁、苦悩をも指しています。この愛別離苦をめぐって、どれほどの文学作品の名作が書かれたことでしょうか。

次に「怨憎会苦」です。

これは、愛とは反対に、怨み憎んでいるものと一緒にいなければならないという人間の不由性、あるいはどこかで出会うのではないかという心理的な不安を示しています。

前者は、夫婦や兄弟がいがみ合いながら、同じ屋根の下で暮らしたり、仕事仲間と口もきか

ない関係にありながらも、同じ仕事をしなければならなかったり、のケースがあてはまりません。

後者は、絶交を宣言したり、二度と会うまいと決意するほど怨み憎んだ相手と、どこかで会うのではないかと、内心で、びくびくしたり、不安になったりするケースでしょう。

第三に「求不得苦」です。

これは、求めても求めても得られない、ということであり、人間の欲望には際限がないことを指摘しています。

つまり、Aなるものを求めてこれを手に入れても、人間の欲望はAよりもっと大きなBを求めるように働く、何とかBを手に入れても、さらに今度はBよりも大きいCを求め……というように、人間の欲望は果てしなくふくれあがり、結局、その人の一生の総決算においては、求めても得られない、という結果になる、という指摘なのです。

最後は「五陰盛苦」あるいは「五取陰苦」といわれるものです。

これは、なかなかむずかしい言葉なので、少し専門的になりますが、まず、「五陰」とは、人間を形造っている、色（物質的なかたち、身体）、受（感受作用、感覚や感情）、想（表象作用、心

にもものや対象を思い浮かべること）、行（形成作用）、識（識別作用、ものを認識し、あれこれと判断すること）の五つの要素をいいます。

もっとかんたんにいえば、人間の身体と心を五つの要素をもって明らかにしたもの、といえるでしょう。

色が身体と外界の事物、受・想・行・識が心の領域を示し、人間の身体が外界の事物を受け入れた後の、心の動きと働きを表わしています。そして、同じ心の領域にありながらも、行は人間の身体と心を統一し形成する力を意味しています。

要するに、五陰^{ごおん}とは、人間の身体と心を表わしていると同時に、その身体と心とが、外界の人やもの（環境）と密接にかかわり、交渉している状態をもあわせていつているわけです。

では、「五陰盛苦^{ごおんじやうく}」あるいは「五取陰苦^{ごしゆおんく}」とは何を表わしているのかといえ、人間が自分の身体と心、そして、この自分の身心を取り巻いている人やものに取^{しゅちやく}着^{しゆちやく}（執着）するという事実を指し、そこに人間の限界性、不自由があると指摘しているのです。

これで、新たに加わった四苦について説明を終わったのですが、さきにみた「生・老・病・死」の四苦と、今述べた四苦と合せれば、八苦になります。

ほんとうは「八苦」と呼んでよいのですが、仏法では、語呂ごろがよいので、「四苦八苦しくはっく」と呼びならわしてきました。

「四苦八苦しくはっく」と聞いて、「なるほど」と思われた方もあるに違いありません。

それもそのはずで、私たちは、この四苦八苦しくはっくの言葉を、日常の会話でよく使っているからです。

「試験問題に四苦八苦しくはっくした」「四苦八苦しくはっくして資金繰りをした」などというように、何らかの現実の諸問題にぶつかって、苦心さんたんしたときなどに知らず知らずのうちに私たちの口をついて出てくるようです。

それほど、四苦八苦しくはっくなる言葉は、現在の日本人の生活に溶けこんでいるわけですが、その本来の仏法上の意味は、これまでふれてきたように、人間と人生の根本的な問題を、私たちの前に投げかけているのです。

釈尊しやくそんの時代から、二千数百年の時が経過し、社会も世界も全く異なった、科学技術の高度に発達した現代文明に生活している私たちですが、青年・釈尊しやくそんを捉えた巨大な問いは現代の私たちにいまだに重くのしかかり、決して色あせていないばかりか、今日ほど真剣に取り組まねば

ならないことを痛感するものです。

「自分・人・もの」は生きる根拠にならない

さて、私は、この釈尊しやくそんの投げかけに四苦八苦しくはくを、次のように、私なりに捉とらえています。

さきにも見たように、釈尊しやくそんの問いには、どこまでも、人間の有限性、不自由性、相対性に気づき、そこから、人間によって立つ絶対的な基盤、根拠が必要不可欠であることを訴えようとしましたものであると考えるのです。

本章の「どこに人生の根拠を置くか」という、いかにも固苦しいテーマも、実は、釈尊しやくそんの投げかけた問いを、私なりにいいかえさせてもらったものにすぎません。

この「人生の根拠」という観点で、もう一度、四苦八苦しくはくの意味を捉とらえ直してみますと、まず「生・老・病・死」の四苦しくにおいては、人間の存在そのものが、はかなく、限りあることを示し、人間自体には生きる根拠や基盤を置けないことを暗示しています。

次に、愛別離苦あいべつりくと怨憎会苦おんぞうえくとは、愛と怨憎おんぞうとは正反対であっても、自分のかかわる他者（人）が、自分の思い通りにならない点では共通しています。

つまり、自分の全存在を投げ与えてもかまわないほど愛してる相手であっても、死によって無情にも必ず別離のときがくるし、また相手の心変わりで裏切られることもあるということ
は、他者（人）が、絶対的な生きる根拠にはならないことを暗示しています。

また、自分がどんなに怨み憎んでいても、どこかで会うのではないかという不安や、一緒に生活したり仕事をしなければならぬという苦痛にさいなまれるのは、自分の思い通りにならないという点で、自分もまた、生きていくうえでの根拠にならないということを示しているのではないでしうか。

さらに、求不得苦は、人間がどれだけ事物（もの）を得ようと求めてそれなりに獲得しても、それを上回る欲望があふれてきて、結局、得られない空しさをかこつことになることを教えていますので、要するに、事物（もの）それ自体も、人間の生きる根拠にはなり得ないことを示しているといえます。

最後の五陰盛苦は、以上の七苦をいわば総括するものといつてよく、身心をもつて生きている自分と、その自分がかかわる他人や事物（もの）が、人間が生きていくうえでの絶対的な根拠、支えにはならないことを示しているのです。

このように見てきますと、青年・釈尊しやくそんを捉えた、人間と人生への根本的な問いは、要する

に、「自分・人・もの」が生きるうえでの絶対的な基盤・根拠にならないことを知った後に、
いったい何を根拠にして人間は生きるべきか、という問いとして捉え直すことができます。

釈尊しやくそんの嘆きは、「自分・人・もの」が、人間の生きる根拠にならないことが明らかなのに、
通常、人々は、あいも変わらず、「自分・人・もの」のどれかにしがみついて、何とか自らの
生きる根拠、支えにしようとあくせくして、結局、どれにも裏切られてほぞをかむようなこと
ばかりを繰り返しているという点にあったようです。

仏に成り悟りを得た後の釈尊しやくそんは、この通常の人間ほんぶ（凡夫）の姿を「無明むみょう」（明らかなること無し）
と断じ、その無明むみょうなる人間のあり方を転換し、絶対的な基盤、根拠（これを、仏法では「法」と
も「仏界」ともいいます）にもとづいて生きるよう、うまずたゆまず、凡夫ほんぶに説き続けたのです。

では、いったい、人間の生きる絶対的な根拠、基盤とは何でしょうか。はたして、そんなも
のはあるのでしょうか。これに答えるためには、釈尊しやくそんの悟った「法」とは何であるかを明らか
にしなければなりません。それらについては、次章で述べたいと思います。

第三章

絶対の根拠を求めて

——仏法の九識論をめぐる——

人間の心の構造

前章で、釈尊しやくそんの提起した人生の根本問題、すなわち、「人・もの・自分」が、人間が生きていくうえで絶対的な根拠、基盤にならないことを述べてきました。これに対して、読者のなかには、「人・もの・自分」のうち、「人・もの」の二つが、絶対的な根拠にならないことはよくわかるが、もう一つの「自分」が根拠にならないとすれば、いったい、人間はどのように生きていけばよいのか、わからなくなるではないか、との疑問をもたれ、首をかしげられる方もあろうかと思えます。

たしかに、長年、人生の修羅場しゆらばをくぐってこられた豊かな経験の持ち主なら、「人・もの」には裏切られてばかりでこの二つが根拠にならないことは十分承知している、だからこそ、最後のよりどころとして「自分」しか信じられないという「哲学」をもって、以後の人生を送ろうとしているのに、その「自分」も根拠にならないとなると、仏法というのも、ずいぶん、残酷なことをいうではないか、と憤慨ふんがいされるかもしれません。しかし、これから述べる仏法の九く識論しきろんを、落ち着いて読んでください。そうすれば、仏法が決して、よい加減な教えではなく、

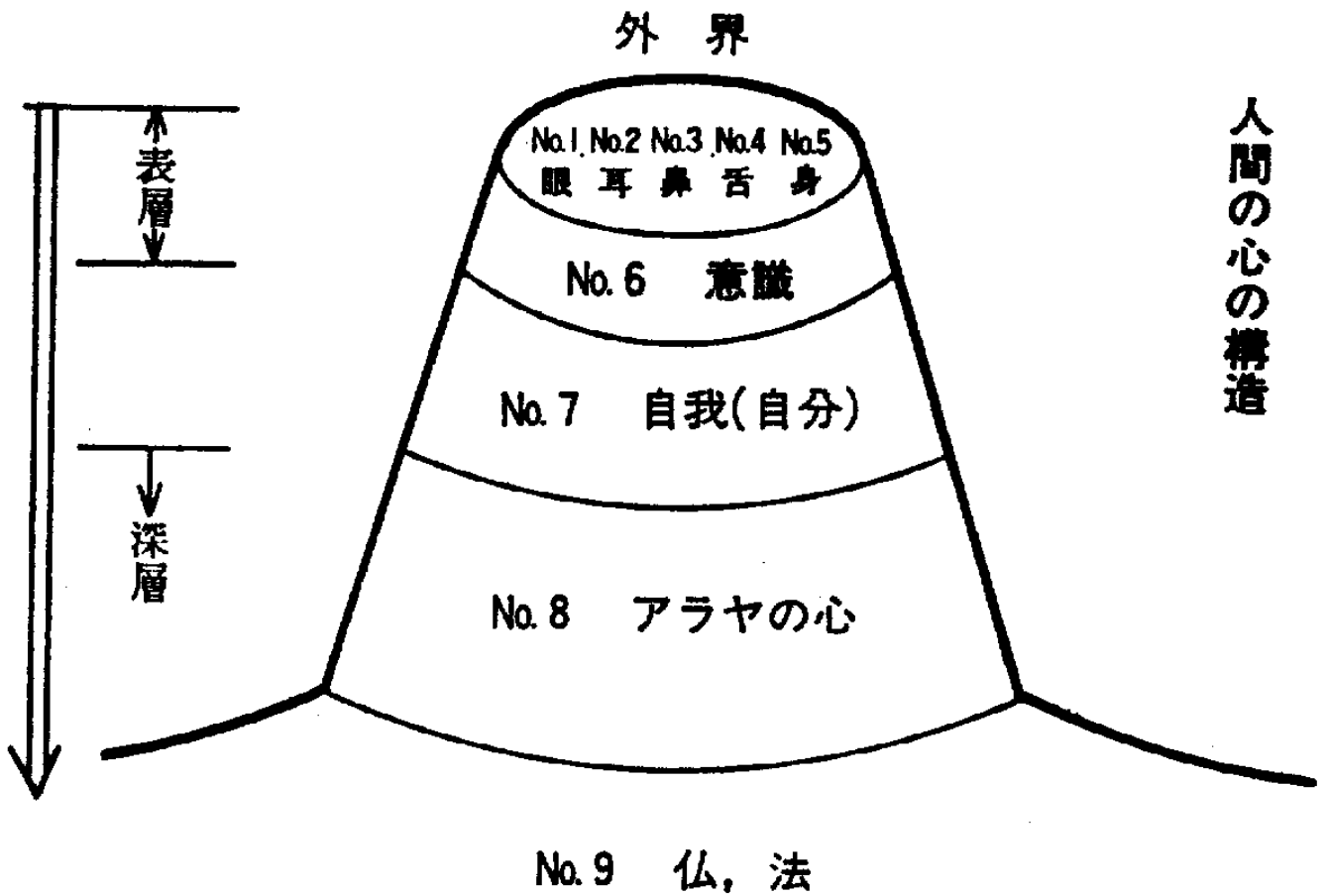
真剣に人間と人生の問題を思索する人には多くの教訓と知恵を与える深い哲学をもっていることに気づかれるでしょう。そして、本章を一読してから、もう一度、はたして、今まで思ってきた通り、「自分」が根拠になるかを、考え直してみられてはいかがでしょうか。

さて、仏法の九識論というのは、かんたんについてしまえば、人間の心に九つの心があるという理論なのです。

人間の心には、私たちが日頃、「自分の心」「私の心」などといっている、意識で捉えられる心のほかに、意識では捉えられない心もあり、かなり複雑で深い層をもっているのではないかという研究が、西欧では、ようやく二十世紀に入ってから、深層心理学などの学問によって解明され始め、今日では大きな潮流になっています。

しかし、仏法においては、釈尊が仏陀に成って以来、かなり早い時代から、人間の心の奥深い層について、さまざまな宗教的天才たちによって鋭く洞察されてきました。たとえば、インドのヴァスヴァンドウ（世親、または、天親）などは、四、五世紀頃の人ですが、すでに、今日の深層心理学の成果に比しても決してひけをとらないぐらい、人間の心の深い層を発見しております。このように、かなり早い時代から仏法では、人間の心の解明が行なわれ、その完成さ

人間の心の構造



れたものが、これから紹介する「九識論」というものです。

「九識」の「識」については、仏法の専門的な解説では、識別、認識、などの「識」として細かく定義されているのですが、ここでは、簡略化して、たんに「心」としておきます。

そうしますと、「九識」は、九つの心、を意味することになります。

では、九つの心とはいったい何でしょうか。

今、完成された仏法の九識論を、私なりにわかりやすくアレンジして、「人間の心の構造」として図示してみますと、上のようになります。

この図を見ながら、説明していくことにします。

まず、この図の形ですが、何とも奇妙な格好をしております。

ちょうど、私たちが幾何学で学んだ円錐台が、水面に浮かんでいる図といったらよいでしょうか。

そして、その円錐台が、大きく四つの層に分かれているわけです。

一番、左の矢印（↓）は、人間の心を、底へ底へと掘り下げて行く動きを示しています。

また、No 1～No 9のしるしは、人間の九つの心を数字で表わしたものです。

では矢印の動きにしたがって、表面から深層へと、順次、心の内容を説明していきましょう。

一番上の、円錐台の台上に、No 1眼、No 2耳、No 3鼻、No 4舌、No 5身、の五つの心が、ヨコに平行して記されています。

この五つの心は、人間の心のなかで、もっとも表面にあるもので、心の先端部分といえますか、心が外界と接触する窓口のようです。普通、感覚器官といわれるもので、五つあるところから、五官ともいわれています。

この五つの感覚器官は、同時に働くと考えられますから、図のように、円錐台上に、ヨコに並べて記しているわけです。

したがって、No. 1、No. 2、No. 3、No. 4、No. 5との番号をつけましたが、これはどこまでも、便宜上のものにすぎず、この順番に、感覚器官が働くというものではありません。

ただ、ここで注意していただきたいのは、眼・耳・鼻・舌・身（皮膚）の五官にも心があり、それぞれに識別する働きをもっているということです。

ともかく、人間が外界のさまざまなものや人に接するとき、まず、目でものを見、耳で音や声を聞き、鼻で香りや臭いをかぎ、舌で主としてとり入れた飲食物を味わい、身（皮膚）で、ものにふれたり、気候の寒暖や風の温冷を感じとります。感触、タッチなどはすべて、この身（皮膚）感覚からくるものです。

このように、私たちの生命活動は、五官を通して外界から物質や情報を取り入れ、これらを判断して、その判断にもとづいて外界に対応するという関係性を維持しながら営まれているわけです。

今、述べた眼・耳・鼻・舌・身の五官は、この私たちの基本的な生命活動の窓口にあたるの

です。

ここまでの説明はごく当り前のことで、誰もが納得できる常識といってよいでしょう。

そして、その常識的な説明は、次なるNo.6の意識においても同じです。

このNo.6の心は、図を見ていただければ明らかなように、これまでの五官の心が、ヨコに並べて記されていたのとは異なり、タテに重層的に深まっていく心の構造の一番上にあるものです。したがって、No.6から以下No.9までの番号は、順次に、心が深まっていく順番を表わしていることになります。

さて、No.6の意識とはどういう心であるかといえ、これまでの五官を窓口としてとり入れた種々の情報、感覚、つまり、目でものを見、耳で音を聞いたりしたことなどを総合し、それが何であるか、を判断し識別^{しきべつ}する心を指しています。つまり、五官の窓口の奥で、この五官を統一し、窓口から入ってくるものを受け止め、判断し、遠近法にもとづいて、それぞれを位置づける心がNo.6の意識であるように思われます。

私たちは、このNo.6の心の働きで、自分の生命自体を危険から護^{まも}っているといえます。

たとえば、道を歩いているときなどに、まず、どこかでエンジンの音がするのを聞いた、こ

の時、すでに、エンジンの音のする場所が自分の体から遠い所か近い所かをある程度、直感していて、あまりにも近いと、とっさに体をかわそうとの判断が働いているのです。そして、すぐさま目で音のする方向を見て、車が近づいてくるのを確認し、その位置を見定めながら、安全か危険かを判断しているわけです。もっとも、たんに耳、目だけではなく、鼻や身（皮膚）も同時に働き、それらを総合的に判断して、外界のものや人の位置、様子、形などをしっかりと捉えているわけです。こうして、捉えた後に、外界に向かって対応していく働きをもつのも、No. 6の心です。

以上、No. 1からNo. 5までの感覚の心とこの五官を統一するNo. 6の心を説明して、早くも九つの心のうち、六つまで述べてきたことになるのですが、ここまでのところは、日常的な心といえますか、誰もが共通に働かせて生きている心の層といえます。別な言い方をすれば、表面の心、表層の心ということになります。

したがって、このNo. 6の心までは、とくに仏法ではなくとも、一般の心理学や哲学などが指摘しているのと大差はありません。

「自分」はNo 7にすぎない

さて、いよいよ、No 7の心に入ります。この心あたりから、仏法が発見した独自の領域になります。

図には、No 7の心として自我（自分）と書き込んでいますが、まさに、前章で問題になっていた自分が根拠になるかどうか、という場合の、その「自分」がこのNo 7にあたります。

仏法の専門的な言葉では、この部分を、末那識まなしきといいます。末那まなとは、サンスクリットの言葉の発音にそのまま漢字をあてはめたもので、その意味は、思惟、思考、考える、ということです。

そこで、このNo 7の心は、自我意識じが、「自分がある」という考え、私が私わががと思い、おれが、おれがと考える心の領域です。

この自我意識じがは、日常生活のほとんどを支配しているといってよいぐらい、はげしいものです。もっとも、私たちが一日の生活をふりかえって自分の心の動きを反省してみても、それほど「おれが」「自分が」という心が極端に現われた場面は少ないかもしれません。しかし、仏

法では、私たちが日常生活で気がつかない間も、このNo.7の「自分がある」という考えが、始終つきまとい、表面に出よう出ようと、すきをうかがっていると説いています。

それゆえに、平穩なときには、べつだん「私が」と思わないのに、何か友人から侮辱されたとか、無視されたといった場合に、突如、「私が」「自分が」「おれは」といった心がむくむくと頭をもちあげるわけです。

逆に、人から誉められたとか、称えられたとかいった場合にも、同じく、No.7の心は威勢よく飛び出してきます。

このような例を考えてきますと、No.7の心は、いわゆる「毀譽褒貶」に弱いといえるように思えてきます。

どれだけ、表面は平靜をたもち、「自分」を出さないように見える人でも、意外に、この「毀譽褒貶」に接すると、日頃の平靜も、ものかは、たちまち、「自分」をむき出しにするような場面に出会った方も多いのではないでしょうか。

こうして、No.7の自我意識は、No.6の心の奥にあって、私たちの気づかない間にも働いている点では、何か深層の心のようですが、しかし、何か侮辱されたとか誉められたとかの機縁に

接すると、たちまち、私たちが意識できるところに出てきますから、わりあい、表層、表面の心に近いともいえます。それで、私は、このNo.7の心を、表層部分と深層部分の間に、揺れ動く部分として位置づけています。

図の一番左の矢印(↓↓)のすぐ右側に、そのことをしるしていますので参照してください。ところで、このNo.7の自我意識じががいかに強く働いているかの例として、仏教学者の玉城康四郎たまぎ こうしろう博士の話を紹介してみましよう。

「私の友人が胸を悪くしまして切開手術をやったのであります。かなり手のこんでおった病気とみえまして、四時間ぐらいその手術がかかったそうであります。その人は私の若い友人でありまして、いま元気に活動しておりますが、非常に温厚な、まじめな人であります。その人が、手術を始める前に麻酔をかけられた。全身麻酔をかけられるやいなや、全く意識を失ってしまふ、つまり、五感ごかんと五感ごかんを統一している心、ここまでの働きは全部なくなってしまう、麻酔によってわからなくなってしまうのであります。さて、ドクターがメスを取って手術を始めると、へいぜいは温厚なまじめな人が、ドクターに向かって悪口雑言を吐き、それがだんだんひどくなっていっていった。手術の間じゅう、そばにいた看護婦さんも聞くにたえないほどの雑言悪

罵を、ドクターに向かつてやったそうであります。もちろん本人は何も知らない。その手術が
終わりました、やっと麻酔から目が覚めた時に、看護婦さんが、実はあなたはこうこうい
とでありましたよ、という、本人はとたんにアッハッハと笑ったというのです。」（春秋選書
『宗教と人生』第二章「人間の心」より）

この話は、なかなか面白いことを私たちに教えてくれています。

つまり、全身麻酔をかけられますと、心の表層部分、すなわち、五官とこれを統一するNo.6
の意識、の働きは全くなっているのですが、No.7の自我意識だけは麻酔にかからずよく働
いていて、手術するドクターに向かつて、悪口雑言を吐かせているわけです。

No.7の自分という考えは、これだけ強くはげしく、表層の心の奥で働いていますので、仏法
では、汚れた末那識まなしきと呼んで、人間が乗り越え、克服しなければならぬ心としているわ
けです。

普通の場合、ここで、自我意識じがが強くはげしくとも、別に問題にしないところですが、仏法
では、この人間の自我意識をこそ問題にし、いわゆる煩惱ぼんのうの最たるものとして捉とらえていくので
す。そして、No.7の心を「我癡・我愛・我慢・我執」の四煩惱ぼんのうと捉とらえ、人間の克服しなければ

ならない壁とじているのです。

「我癡^{がぢ}」とは、我に関する無知、「我愛^{があい}」とは自分に対する愛着の心、「我慢^{がまん}」は、今日、使われているような「我慢強い」の我慢ではなく、おのれをたのんで心がおごること。「我執^{がしゅう}」とは、自分を中心としなければすまない心、ということです。

私は、これらをまとめて、No 7の心の問題点は、人間なら誰にでもある、自己中心性のはげしさ、と捉^{とら}えています。

今でもよく使われる言葉に「我利我利亡者^{がりがりもうじや}」というのがあります。これは、欲深い人や理不尽な人をののしっている言葉であることは周知のところでしょう。この「我利我利^{がりがり}」というのが他を省みず、自分の利益だけに目を向ける心のあり方をよく表わしていて、私はNo 7の心の本質を説明するとき、この「我利我利^{がりがり}」の言葉をよく引き合いに出しています。

つまり、No 7の心は、人間をして、我利我利^{がりがり}と自己中心的に生きることがを強制するはげしい煩悩^{ぼんのう}といってよいでしょう。

では、なぜ、仏法では、これほどまでに、自我意識^{じが}、自己中心性というものを、克服すべき壁として捉^{とら}えるのでしょうか。読者のなかには、この点をこそ早く明確にせよ、と思っておら

れる方もあろうかと推測しつつ、これまでNo.7の心について説明してきたのですが、その答えを出すためにこそ本章全体があるといつてよく、もう少し、つき合ってもらいたい。少なくともいえることは、図でも明らかのように、No.7の自我意識の奥に、No.8の心があり、さらに、その奥に、No.9の心が拡がっているという仏法の洞察からみれば、“自我”“自分”というのも、それほど安定したものではなさそうだ、ということでしょう。

さて、このNo.7の自我意識が、その上のNo.6の心に影響を与え、同じものを見たり、聞いたとしても、各人各様の捉え方が生まれ、そこに各人の違いが出てくると考えられます。

前述したように、五官と五官を統一するNo.6の意識までは、誰でも共通に働かせて、個体の安全を期したり危険から身を護ったりしているのですが、このNo.6の意識は、その奥にあるNo.7の自我意識により影響を受けますから、そのことにより、その人なりのものの見方、考え方、捉え方、一言でいえば、“個性”なるものが現われてくるわけです。

したがって、No.7の心まで降りてきますと、同じ人間のなかの、さまざまな相違、差異を説明できますし、大きくいえば、No.7の心の層には、お互いに他人からはうかがいしれない、人それぞれの世界観、人生観を生み出す源泉があるといつてよいでしょう。平たくいえば、人そ

れぞれの“色めがね”をかけるところともいえるでしょう。

アラヤの心とは

以上、かなりNo.7の心の説明にスペースをさいてきましたが、いよいよ、No.8のアラヤの心に入りましょう。

このNo.8の発見は、まさに、仏法の卓越したところであり、今世紀に西欧で発達した深層心理学や精神分析が改めて注目し始めた人間の深層の心です。

“アラヤの心”とはまた聞きなれない言葉ですが、無理ありません。

“アラヤ”とはサンスクリットの言葉で、“積もる、蓄える”を意味しています。

そうしますと、No.8のアラヤの心は、積もり、蓄えられている心ということになります。さて、何がいったい、このNo.8には積もっているのでしょうか。

仏法では、業が蓄えられていると説きます。

“業”とは何かといえば、今の言葉でいえば行為とか経験にあたるものです。

そうしますと、No.8の心は、行為や経験が蓄えられている心、ということになります。

行為や経験が蓄えられ、積もる、といってもなかなかわかりにくいと思いますが、行為の経験が後に残す印象、あるいは、行為や経験には必ず心の動きが伴いますから、その時の心の状態が消えずに残り、蓄えられていくといったほうが正確でしょう。

たとえば、子供のときに、大きくて荒々しい犬にかまれたとします。その時に感じた「犬は怖い」という心の印象が、いつまでもつきまとい、大人になってからも、どんな小さな犬を見ても、恐れ逃げようとする衝動が無意識のうちに出てくるといった例などはわかりやすいでしょう。

この例では、子供のときの「犬は怖い」という心の印象が、その人のNo.8の心に蓄えられていたことになるのです。

今、たった一つの経験を例として出したのですが、人間が生きるというのは、行為する、経験することと同じことです。それこそ無数といつてよいほどの経験をしているわけです。

とくに、仏法の場合は、身・口・意の三業といつて、身体での行為（身業）、口で語る行為（口業）、心でさまざまのことを思い考える行為（意業）の三つを考えますから、それこそ、生きることは、そのまま業といつてよいわけです。

身・口・意の三業を積み重ねることを除いて生きることができない人はいないと断言してよいでしょう。

したがって、この世に生を受けて以来、人は無数の行為と経験を積み重ね、それらが後に残す、これまた無数の心の印象がNo.8の心に蓄積されていくわけです。

今、三十歳の人、生まれてから三十年間に経験し行為したすべての印象がNo.8の心に蓄えられ、五十歳の人、五十年間の経験と行為のすべての印象がNo.8の心に蓄えられるということになるわけです。しかも、大事なことは、生きることがそのまま、業なので、三十歳の人、今日から明日と、一日一日生きていくなかで、行為し経験していくすべての印象がまたNo.8の心に蓄積されていくわけです。

このように答えてきますと、これまでNo.8の心に積んできた無数の印象とこれからNo.8の心に積んでいく印象との間には何らかの関係があるのかないのか、という問題が出てくるに違いありません。

この関係を明らかにすることにより、はじめて、No.8の心の恐ろしさに私たちは気づかされるわけです。

まず、各人がこれまで積んできた行為と経験の印象のすべてがNo.8の心に蓄えられるということですが、“すべて”ですから、善い行為と経験もあれば、悪い行為と経験もあり、その両方ともがNo.8の心に蓄えられていることになるのは当然でしょう。

しかし、仏法では、すでに述べたように、No.7の自我意識がつねに、自己中心的に、エゴイステックに、はげしく働いていて、このNo.7の心にもとづいて、私たちの身・口・意の三業はその大部分が自己中心的な、エゴイステックなものとなっていると考えねばなりません。

“自分さえよければよい” “他人がどんなに苦しんでいようと、私には関係がない” とそれこそ、我利我利と生きてきたわけですから、その行為と経験の後に残す心の印象は、大部分がマイナスの悪いほうになっていることになるのです。仏法では、自己中心的な心にもとづく行為や経験は悪と捉えていき、逆に人のためになる行為や経験は善と捉えます。そうしますと、今日では、自分さえよければよい、との考えにもとづく行為は誰もが行なっていて当然のことになっていきますから、ほとんどの人は、自己中心的な生き方でよいと思って生きてますので、No.8の心にはマイナスの印象が、どんどん蓄えられていくことになるでしょう。こうして、ほとんど無数といってよいぐらいのマイナスの印象が、No.8の心に蓄えられてきますと、一つの

大きなエネルギーのかたまりのようになってくるわけです。

エネルギーは、つねに解放を求めますから、このNo.8の心のアラヤのエネルギーも、つねに解放を求めて外に出よう出ようとするわけです。

さて、今まではアラヤの心をわかりやすくするために、私たちの、この世に生まれてからこれまでの行為と経験に焦点を合わせて述べてきましたが、仏法では、その人が過去世につくった業の蓄積もまたアラヤの心にあると説きます。過去世になりますと、過去にそれこそ無数の人生の繰り返しを経てきているわけですから、そのなかで築いてきたあらゆる経験、業というもの、業というものがNo.8の心に蓄積されていることになります。これを「宿業」というわけです。

なぜ「自分」が根拠にならないか

こうして、私たちがこの世で自分がつくった経験、業に加えて、今述べた宿業もNo.8の心に蓄積されているわけですから、いったい、No.8の心にどんなものが積もっているか、私たちの想像をはるかに超えることになるわけです。

しかも、このNo.8のアラヤの心は、No.7の自我意識も、さらには、五官とこれを統一するNo.

6の意識も、知ることのできない深層の領域ですから、私たちの不安も一層増大することになるわけです。

まさに、私たちの心の不安は、このNo.8の心にその根源をもっているといつてよいでしょう。人間にとって、*“何々である”*と明確にはわからないが、ともかく、何ものかがあるということほど不安なことはないからです。

私たちが、いつも自我意識^{じが}の底に、何か、ごそごそ、むずむずと、どす黒い衝動^{しょうどう}のようなものを感じながら日常生活を過ごしているのも、このNo.8の心に蓄えられたアラヤのエネルギーなのです。

通常は、このNo.8のエネルギーをそのまま解放したのでは、市民としての社会生活が破壊され、自分という存在がたもてなくなることをNo.7の自我意識^{じが}は無意識のうちに感じていますから、No.7の心はNo.8のアラヤの心をおさえ、抑圧^{よくあつ}することにより、*“かろうじて、自分というものを維持しているのです”*。

したがって、次のようにいうことができるでしょう。

私たちの日常生活は、No.7の自我意識^{じが}が、No.8のアラヤの心の衝動^{しょうどう}をおさえ、抑圧^{よくあつ}する力

と、No. 8の衝動しょうどうのエネルギーが解放を求めてNo. 7の自我意識じがを下からつき上げる力との相互に
対立する二つの力関係がかりうじて平衡状態へいこうをたもっているなかで、たもたれているというこ
とです。

だから、平凡な日常生活を送っている人であっても、その心の内面は、No. 7とNo. 8との葛藤かつとう
と戦闘の場になっているわけです。

しかも、その力関係がかりうじて平衡状態へいこうをたもっているときはいいのですが、いつ、何時なんどき、
No. 8のエネルギーの力がNo. 7の自我意識じがの力を上回って、ちょうど、火山が噴火するように、
そのどす黒い衝動しょうどうが解放を求めて、噴出するときがくるかもしれないのです。

もし、その状態が起こったときには、もはや、No. 7の自我意識などは吹っ飛んでしまって、
No. 8の衝動しょうどうにつき動かされるままになってしまふのです。この衝動しょうどうを受けたときの自我じがは何を
為すすべもないことは、私たちが「魔がさした」とか「あの時いたい自分はどうなっていた
のであろう」などと、ことが終わってしまってから思わず吐き出すセリフがよく証明してくれ
ます。

たとえば、卑近ひきんな例を出せば、大酒飲みの人が、酒を飲めば、経済的にも大変だし、女房

にも子供にも迷惑をかけるし、何よりも自分の健康によくないことを、Na 7の自我意識では百も承知していても、酒屋ののれんを見たたん、もういてもたってもいられなくなって、無我夢中で飲んでしまい、後は何もわからない時間を過ごす、というような場合、Na 7の自我意識がNa 8の衝動に負けてしまったわけです。

この衝動にひとたび負けると、もうNa 7の心ではどうしようもなくなり、ただNa 8の強烈な衝動に身をまかせるしかないのです。

俗にいう「わかつちやいるけどやめられない」という状態になるわけです。

そして、ことが終わってしまったから、Na 7の自我意識は、再び働き始め、やってしまったことを痛みと悔恨の情のなかで認識し、自分を護るために、やってしまったことをいかに正当化し、人に理論的に説明するかについて一生懸命考えるのですが、時すでに遅し、というところでしょう。

だから、私は、Na 7の自我意識までの心を、いわゆる「頭」にたとえ、Na 8のアラヤの部分いわゆる「心」にたとえ、非常に大ざっぱな言い方ですが、「頭」は「心」には勝てない、といっているわけです。

つまり、さきの大酒飲みの例でいえば、「頭」では、飲んではいけないことを十分知っていても、「心」の衝動しょうどうがつき上げてくると、もう、頭で知っていることなど吹っ飛んでしまい、さんざん飲んだ後に、つまり、事が済んでしまってから、やおら「頭」が働き出し、飲んでしまったことをいかに説得力をもって女房の前で正当化するか、あるいは、自分自身を納得させるかを、懸命になって考えるわけです。

それだけしっかり考えるのなら、飲む前に、飲まないよう自分を説得すればいいのに、それができずに、飲んでしまってから懸命に考え出すあたりに、「頭」つまり、No.7の心から上層の部分は、「心」つまり、No.8のアラヤの心には勝てないことを示して余りあります。

このように考えてきますと、「頭」の良し悪しなどは、No.8の心を前にしてはそれほど大きな差はなくなってくるように思えます。

現に、国立大学出身のエリートが、私たちが考えても「なぜ、あんな馬鹿なことを仕出かしたのか」と首をかしげたくなるような、お粗末や犯罪事件をやってしまうのを見れば明らかです。エリートの頭でも、No.8の衝動しょうどうには勝てず、逆に、「切れる」頭がNo.8の衝動しょうどうのままに、衝動しょうどうの道具として使われてしまうという事態が生ずるのです。

げに、恐ろしきは、No 8のアラヤの心です。

このアラヤの心をどのようにコントロールし、その衝動^{しょうどう}をいかにしておさえるかが、人間の一生を左右するもっとも大事な鍵^{かぎ}になってくるわけです。しかし、コントロールするといっても、今、述べてきたことから明らかなように、No 7の自我意識^{じが}は、No 8の衝動^{しょうどう}をおさえるのに精一杯で、その衝動^{しょうどう}自体を知ることができず、コントロールするどころか、逆に、衝動^{しょうどう}の道具として使われてしまいがちです。

ここに、「自分」が人間の生きていくうえでの絶対的な根拠、基盤にならないという、釈尊^{しやくそん}の提起した問題に対する、一つの理由を見い出すことができます。

No 9の領域こそ絶対的な基盤

では、いかにして、No 8のアラヤの心、すなわち、無意識の深層に動めいている宿業^{しゆくごう}やさまざまな得体^{たいてい}のしれない衝動^{しょうどう}のエネルギー、さらにはNo 7の自我意識^{じが}や、自己中心的なエゴイズムの煩惱^{ぼんのう}、を克服し、コントロールすることが可能なのでしょうか。

これを可能にする力こそ、No 9の領域にあるのです。

図をもう一度見ていただきたい。

No.9の領域は、No.8のアラヤの心のさらに深層にありますが、それまでの心と違って、末広^{すえひろ}がりに無限に広大な領域として描かれております。

これは、No.9の領域が、たしかに、個人の心の最下層にありながらも、個人を超えて宇宙大の拡^{ひろ}がりをもった巨大なエネルギーの無尽蔵^{むじんぞう}の宝庫であることを示しているのです。この領域を名づけて、サンスクリットで「アマラ」といい、その意味は、汚^{けが}れがない、根本の浄^{きよ}らかないのち、ということです。

この領域は、ほかに、さまざまな名称があり、「法」「仏のいのち」「仏性^{ぶつしょう}」などと呼びならわしてきましたが、私たちは、「仏界の生命」と名づけております。

いま、本章のテーマに即していえば、これまで求めてきた人間が生きる絶対的な根拠、基盤こそが、No.9の領域にあたるわけです。

釈尊^{しやくそん}が仏に成ったのも、このNo.9の領域を覚知^{かくち}したためであり、釈尊^{しやくそん}は自らの覚知^{かくち}したこの領域を「法」と名づけて多くの人を化導^{けどう}したのです。

しかし、問題はいかにして、現実の日常生活のなかで、このNo.9の領域を自らの絶対的な基

盤、根拠とすることができ、そして、No.9の領域にもとづいて生きることができるといふことです。No.9なる領域が、自らの内にあると知るだけでも大変なことです。ただ知っているだけでは何にもならないからです。

しかし、現実には、No.9の領域に到達するには大変な時間と特殊な修行を必要とするのです。たとえば、かの釈尊しゃくそんも、出家後、六年間もの苦行くぎやうと禪定ぜんじやうという瞑想めいそうを行ない続けて、ついに、このNo.9の領域の存在を覚知かくちし、宇宙大の生命の力が五体全体を揺るゆがす、歓喜と法悦ほうえつの瞬間を味わったわけです。

あの釈尊しゃくそんにして、六年もの歳月を要しているわけです。その六年も、ただ修行にのみ打ち込んで、他のことには目もくれなかった点を考えますと、生活者として、多忙な日々を過ごしている私たちがいかに、No.9の領域を自分のものにするのが困難なことであるかがわかります。しかしながら、この困難を克服する道が、七百年前、日蓮大聖人により切り開かれたのです。

末法の御本仏・日蓮大聖人の仏法

末法の御本仏・日蓮大聖人は、このNo.9の領域を御自身覚知かくちされて、南無妙法蓮華経と説か

れ、しかもこれを御本尊として顕わされたのです。

この御本尊が顕わされた結果、私たちのような生活者も、日常生活の真只中で、Na 9 の領域を顕わすことができ、人生の絶対の根拠、基盤にもとづいて、悠々たる人生道をおつ歩できるようになったのです。

私たちが、御本尊に帰命して南無妙法蓮華經と唱えることにより、私たちの心の最深層から、清浄なる仏界の智慧と慈悲のエネルギーを湧き出すことができます。

こうして、仏界の Na 9 の生命を、ちょうど、泉がこんこんと湧き出するように、心の最深層から汲み上げてきますと、Na 9 の力は、その上の Na 8 の宿業や衝動、さらに Na 7 のエゴイズムの心を包み込んで浄化しつつ、それらのもつ働きや動めきを私たちの幸福への方向に切り換え、轉換していくのです。

かくして、日常生活のなかで、Na 9 の仏界の生命を日夜、怠らず汲み上げていく連続作業を通して、私たちの人生の軌道は、絶対の根拠、基盤を獲得し、安定と確信に満ちたものとなっていくのです。そして、真実の根拠を得たもののみが知る、生きる充実感と歓喜に包まれた日々を送ることができます。

さて、これまででは、第二章、第三章を通して、「人・もの・自分」が、人間が生きていくうえで絶対的な根拠にはならないことを述べつつ、そのような根拠がはたしてあるのかとの問いに答える形で、説明してきて、ついに、人間の心の最深層に宇宙大に^{ひろ}拡がる生命エネルギーであるNa9の領域にたどりついたわけです。

今度はこの絶対的な根拠たるNa9の領域にもとづいて生きるとき、どうなるのかについて少し説明しておきましょう。

すでにわずかながら、その一端を述べましたが、Na9の絶対的な根拠にもとづいて生きるとき、自分という一個の人間存在、すなわち、第二章で述べましたように、限界性、有限性をもち、相対的な、この自分が、永遠にして絶対的な基盤につながる^{まな}ことにより、まず、有限・相対なる存在として必ずしのびよってくる不安感や孤独感から免れる^{まな}ことができます。

何が起るか予測のつかない人生のことゆえ、たとえば、不安感がしのびよることがあっても、必ず、帰るべき「生命の故郷」があることは、どれほど、人間に勇氣と希望を与えてくれることでしょうか。

さらに、普通なら、「人・もの・自分」の何れかしか根拠を見い出せないものですから、こ

これらのどれかにしがみつかざるをえないのですが、No.9の領域を絶対の基盤として生きる人は、しがみつく必要はなく、より高い次元から、人・もの・自分を見下ろすようにして、捉え（とら）ることができなのです。

「人・もの・自分」との間に一定の距離を置きつつ、しかも「人・もの・自分」に積極的にかわっていく——このような芸当ができるのも、絶対的根拠をもつ人にして可能なのです。この立場こそ、真の主体性といえるのではないでしょうか。

また、「人・もの・自分」のうち、人間の最大の弱点である「自分」を知り、見つめることも、絶対的根拠を得た主体性のある人にしてはじめて可能なのです。

ともかく、釈尊しやくそんの四苦八苦論から始まった、絶対的な根拠を求める心の旅路も、末法の御本仏・日蓮大聖人の仏法に到達して、いわば往路といえますか、片道を終了したといえます。その復路といえますか、御本尊を根拠にして人生の絶対的な基軸きじくを得た後の道は、私たちが日夜に実践しつつある「境涯革命きやうがいかくめい」なのです。

その点については、第Ⅱ部にゆずりたいと思います。

第Ⅱ部

第一章

日蓮大聖人の御境涯に学ぶ

——佐渡期のお手紙を拝しつつ——

私たちが自分の境涯革命^{きやうがいかくめい}を推進していくうえで、その範とすべき理想的な生き方を教えてくださったのは、日蓮大聖人であられることは改めて述べるまでもありません。

とくに、日蓮大聖人の御生涯において、もっとも厳しい苦難と試練の時期であられた佐渡流罪^{さどるざい}を含む足かけ四年の期間（五十歳―五十三歳）こそ大聖人御自ら仏法を根本にしていかに生きるべきかを、当時の門下に教えてくださっている点において、私たちの境涯革命^{きやうがいかくめい}の鏡にしていきたいものです。

本章では、その佐渡流罪^{さどるざい}を含むもっとも重要な期間にしたためられたお手紙を、年代順に拝読しつつ、日蓮大聖人の御境涯^{ごきやうがい}に迫っていきたいと思います。

佐渡流罪の状況

そこで、まず、日蓮大聖人の当時の御境涯^{ごきやうがい}をよりよく理解するためにも、佐渡流罪^{さどるざい}の外的状況をかんたんにスケッチしておきたいと思います。

大聖人は法華経第一主義ともいうべき、法華経への絶対の帰依^{きえ}と確信をもって、法華経以外の經典をよりどころとする既成仏教^{きせいぶつじょう}と対決されていたのですが、その熱烈な妥協を許さぬ情

熱に圧倒された保守・既成きせい仏教側が結束してこれを打ち砕くことに全存在を賭かけてきたのも、当時とすれば当然のことであつたといえましよう。

大聖人の仏教革新の力と既成きせい仏教の反動の力との対決がしだいに緊張関係を増し、ついにその爆発点に昇りつめていくのが、文永五年に蒙古国からの牒状ちようじようがわが国にもたらされてからのことです。牒状ちようじようというのは、外交文書のこと、日本が蒙古国の属国になるよう求めてきたものです。

この牒状ちようじようは、大聖人が日本国民、とくに為政者が法華経の正法ではなく、法華経以外の諸経をよりどころとしているかぎり、他国侵逼しんびつ、の難が来襲するであろうと予言された「立正安国論」の的中を示すものでありました。他国侵逼しんびつの難とは、日本が他の国から攻められ、侵略されるといふ苦難に襲われることを指し、大聖人はすでに、八年前に予言されていたのです。予言の的中に、いよいよ確信を深められた大聖人は、国家の諸要所へ「十一通御書じゅういつつごしよ」と称される一連の警告の書状を発せられるのです。

この間の事情については「種種御振舞御書しゆじゆおんふるまいごしよ」にくわしく述べられていますので紹介しますと、

「去ぬる文永五年後の正月十八日・西戎・大蒙古国より日本国ををそうべきよし牒状をわたす、日蓮が去ぬる文応元年太歳庚申に勘えたりし立正安国論今すこしもたがわず符合しぬ、此の書は白楽天が樂府にも越へ仏の未來記にもをとらず末代の不思議なに事かこれにすぎん、賢王・聖主の御世ならば日本第一の權狀にもをこなわれ現身に大師号もあるべし定めて御たづねありていくさの僉議をもいゐあわせ調伏なんども申しつけられぬらんと・をもひしに其の義なかりしかば其の年の末十月に十一通の状をかきて・かたがたへをどろかし申す」(御書九〇九頁)とあります。

ところで、蒙古が襲来するかもしれないという日本国家成立以来、未曾有の危機に直面して鎌倉の幕府権力は焦燥感と不安感にさいなまれつつ、国民あげての団結と結束をはかろうとしていたときでもありました。

この幕府のヒステリックな心には大聖人の警告を正当に聞く余裕すらなく、ただやみくもに、大聖人並びにその門下を幕府への反逆者ときめつけて、これをせん滅する方向へ動き出したのです。権力というものにつねにつきまといっている暴力性が露骨に表面化したといつてよいでしょう。

したがって、十一通による警告は、取り上げられるどころか、逆に既成仏教きせいと幕府権力との結合による反動勢力の暴発に火をつけた形となったのです。

その結果、「いよいよ・ふびんにをばへて名をもをします命をもすてて強盛かうじように申しはりしかば風大なれば波大なり竜大なれば雨たけきやうに・いよいよ・あだをなし・ますますにくみて御評定に僉議せんぎあり、頸くびをはぬべきか鎌倉ををるべきか弟子檀那等をば所領あらん者は所領を召して頸を切れ或はろうにてせめ・あるいは遠流すべし等云云」(御書九〇九頁)と述懐されている通りの事態になったのです。

この文永五年の頃から、しだいに日蓮大聖人の佐渡流罪さどるぎいとその門下への弾圧というシナリオはゆ着した既成仏教きせいと幕府権力とにより明確な形をとって、書き始められたといつてよいでしょう。

そして文永八年九月十二日、ついに反動勢力の実力行使となって表面化します。

「去文永八年太歳辛未いねるかのとひつじ九月十二日・御勘氣をかほる、其の時の御勘氣のやうも常ならず法にすぎてみゆ、了行りようこうが謀反ををこし大夫だいふの律師が世をみださんと・せしを・めしとられしにもこえたり、平左衛門尉へいのかさゑもんのかみ・大将として数百人の兵者つわものにどうまろきせてゑばうしかけして眼をいから

し声をあらうす、大体・事の心を案ずるに太政入道の世をとりながら国をやぶらんとせしに似たり、ただ事ともみへず、……さて平左衛門尉へいざえもんのかみが一の郎従・少輔房しょうぼうぼうと申す者はしりよりて日蓮が懷中せる法華經の第五の巻を取り出しておもてを三度さいなみて・さんざんとうちちらす、又九巻の法華經を兵者ども打ちちらして・あるいは足にふみ・あるいは身にまとひ・あるいは板敷いたじき・たたみ等・家の二三間にちらさぬ所もなし……」(御書九一一頁)と記されているようなやり方で、鎌倉幕府の侍所である平左衛門へいざえもんは大聖人を捕えたのです。いかに、大聖人を當時の権力者が恐れていたかは、この文からもよくわかります。

その十二日の夜が竜たつの口の頸くちの座となるわけです。この頸くちの座において不思議な光りものの出現によって、幕府の役人が大聖人の頸くちを切れなかったことや、さらには日蓮大聖人が凡夫ぼんぷの飯の姿をはらって、御本仏の本身を頸くちわされた発迹頸本はつしやくけんぽんの大転換がなされたことについては、その詳細な叙述は省略させていただきます。ともかく、その後、幕府は、大聖人を依智えち(現在、神奈川県厚木市)の本間六郎左衛門邸ほんまろくろうざえもんへ護送した後、約一か月近く手間どっていましたが、大聖人を佐渡流罪さどるざいに処すべく十月十日に依智えちを出発することになります。

ところで、日蓮門下への弾圧を策する幕府側はこの一か月の間も、虎視こしたんたんとその機会

をねらっていました。

偶然、頸くびの座から一か月の間に鎌倉で不審な火事や殺人事件がひん発したのです。これらの事件は念仏者たちのひき起こしたのですが、その念仏者たちが日蓮が弟子どもの仕業しわざであると讒訴ざんそした機会を利用して、幕府は門下の弾圧とせん滅の挙に出たのです。

鎌倉の弟子・檀那だんなのうち二百六十余人の名をあげて、所領没収、御内追放、流罪、斬首ざんしゅなどの刑に処しております。

この間の弾圧の様子は、大聖人にも知らされており、多くのお手紙に記されています。

「今度はすでに我が身命に及ぶ其上弟子といひ檀那といひ・わづかの聴聞の俗人など来つて重科じゅうかに行わる」〔開目抄〕御書二〇〇頁〕

「竜口たつのくちの頸くびの座、頭の疵きず等其の外惡口せられ弟子等を流罪せられ籠に入れられ檀那の所領を取られ御内を出だされし」〔如説修行抄〕同五〇四頁〕

「同文永八年辛かのとみづ未九月十二日佐渡の国へ配流はいりゅう又頭くびの座に望む、其の外に弟子を殺され切られ追出・くわれ過料等かずをしらず」〔聖人御難事〕同二一八九頁〕

「故聖靈しやうりやうは法華經に命をすてて・をはしき、わづかの身命をささえしとて、法華經のゆへ

にめされしは命をすつるにあらずや」(「妙一尼御前御消息」御書二二五三頁)など。

これら門下への弾圧の情報を次から次へと聞いておられた依智の大聖人の胸中はいかばかりであつたでしょうか、私たちの想像を絶するものであつたに違いありません。

依智における大聖人の御心境を知るうえで、こよなき資料は、土籠つちろうに閉じ込められている五人の弟子門下へ送られた文永八年十月三日付けのものと、十月九日付けのものと二通のお手紙でしよう。

前者は「五人土籠御書」と称され、次のように弟子の安否を気づかわれるとともに、激励されていきます。

「今月七日さどの国佐渡へまかるなり……今夜のかんずるにつけて・いよいよ我が身より心くるしさ申すばかりなし、ろう牢をいでさせ給いなば明年のはるかならずきたり給えみみへ・まいらすべし」(同二二二頁)と。

また、後者は依智出発の十日の前日、日朗一人に当てたもので「日蓮は明日・佐渡の国へまかるなり、今夜のさむき寒に付けても・ろう牢のうちのありさま思いやられて・いたはしくこそ候へ……天諸童子・以為給使・刀杖不加毒不能害と説かれて候へば別の事はあるべからず、籠を

ばし出でさせ給い候はば・とくとく・きたり給へ、見たてまつり見えたてまつらん」(「土籠御書」御書二二三頁)とあります。

前のお手紙では佐渡への出発が七日になっていますが、恐らく十日に変更されたのでしょう。いずれのお手紙も、大聖人の御自身のことよりも、土籠つちろうの中の寒さと悲惨さをおもんばかって弟子門下の安否を気づかわれた心温まる激励となつているところがまことに印象的です。

しかし、このはげしい弾圧が門下たちに影響を与えないわけはなく、信心を捨てる退転者たいてんが続出するという事態をむかえます。

「新尼御前御返事」には「かまくらにも御勘気の時・千が九百九十九人は堕ちて候」(同九〇七頁)と記され、「辨殿尼御前御書」では「弟子等・檀那等の中に臆病のものの大体或はをち或は退転の心あり」(同一二三四頁)と述べられているような事態が起こつたのです。

とくに具体的な退転者たいてんとしては、少輔房しょうぼう、能登房のとぼうなどをあげることができます。彼等は自身一人だけでなく、多くの同志を道連れに、退転たいてんしていったのです。このような退転者たいてんは佐渡期を通じて、続々と出てくるのです。

こうした嵐が吹き荒れるなかを、大聖人は依智えちより寺泊てらどまりに向かつて十二日間、歩き通される

のです。

寺泊てらどまりに着かれた大聖人がただちに認めしめたられたのが「寺泊御書てらどまりごしょ」です。その冒頭には、いかに

この十二日間の旅路が厳しいものであったかを推測させる御文ごもんが記されています。

「今月十月なり十日相州そうしゅう愛京郡あいきょうぐん依智いぢの郷ごうを起おこって武蔵の国久目河くめがわの宿に付き十二日を経て越後

の国寺泊てらどまりの津つに付きぬ、此れより大海を亘わたって佐渡の国に至らんと欲するに順風定まらず其の

期ごを知らず、道の間の事心も及およぶこと莫なく又筆にも及およばず但暗に推し度はかる可べし、又本より存知の上なれば始めて歎なげく可べきに非あらざれば之を止とどむ……」(御書九五頁・傍点筆者)

流刑の身としての十二日間の道中がいかに厳しく酷烈こくれつなものであったかは、この文中から十二分に察することができます。

こうして、日蓮大聖人にとっても、門下にとっても未曾有みぜうの苦難くるなんを強しいられることになるのですが、これまでのスケッチはあくまでこれからの本論のための外的状況について試みたのであって、したがって、きわめてラフな描写にすぎません。佐渡流罪さどるざいと門下の弾圧へと急傾斜していく時代的小説的背景に関する研究は、学問的にもかなり進んでいて、実のところ、私がここで述べるまでもないのですが、本章のテーマに関するかぎりにおいて、私が必要と考えた歴

史的事象を記述させていただきました。

ところで、これから日蓮大聖人の佐渡期の御境涯ごきようがいにできるだけ迫っていくことになるわけですが、その前に今一度、外的状況についてまとめておきます。

① いちばん外側の状況としては、文永五年の牒状ちようじようの来日に始まる、蒙古襲来という未曾有みぞの国難が日に日に迫りつつあったこと。

② これに対して、日本国の実質上の権力の中心たる鎌倉幕府が蒙古対策の一環として国内の結束を固めようとして、国内の不穩分子ふおんぶんしや反逆の徒さんぎく、山賊さんぞく、盜賊とうぞくの類いを鎮圧する挙に出た。このあおりを、純粋な宗教的確信から熱烈な諫曉かんぎよう（警告）を敢行されていた大聖人とその門下がこうむった。

③ もとより心よからず思っていた既成仏教きせいの徒は、この傾向に便乗し、日蓮教団のせん滅に手を貸す形となった。

④ 日蓮大聖人とその門下にとっては最大の危機をむかえる。大聖人が流罪るざいの身として佐渡へ、門下は流罪るざい、入籠にゅうろう、所領没収などの処分を受ける。そして、退転者たいてんが続出する。

ほぼ、この四点にまとめられるように思えます。

前述したように、竜たつの口くちの頸けいの座で御本仏の境地を顕あらわわされた日蓮大聖人が、以上のようなまことにきびしい逆境の事態のなかにあられながら、どのような御境涯ごきやうがいで事態を受け止められ、かつ、動揺する門下にいかなる生き方を教えようとされたか、を佐渡期のお手紙を通して、私たちはすなおに学んでいきたいと思ひます。

さて文永八年九月十二日の竜たつの口くち法難以来、文永十一年二月に佐渡流罪が赦免しやめんされるまでの足かけ四年、その間佐渡の流罪生活は正味二年四か月の間、書き遺のこされたお手紙は、六十編近くの多数にのぼっています。

そのなかには「転重てんじゆう輕受きやうじゆう法門ほうもん」「開目抄かいもくしやう」「観心かんじん本尊抄ほんぞんしやう」「当体義抄とうたいぎしやう」「諸法実相抄しやうほうじつそうしやう」「生死しやうじ一大血脈抄いちだいいけちみやくしやう」「如説修行抄によせつしゆぎしやう」「佐渡御書さどごしよ」「顯仏未来記けんぶつみらいき」など、重要な御書がたて続けに書かれています。

このなかから本章のテーマを展開するうえで不可欠のお手紙を選びながら御本仏・日蓮大聖人の御境涯ごきやうがいに迫っていくことにしたいと思います。

これから、佐渡期のお手紙を年代順に順を追って拝読していくことになりますが、ここでの拝読の仕方についてあらかじめ述べておきましょう。

いうまでもなく、これから拝読するお手紙は、日蓮大聖人が竜たつの口くちで御本仏の境涯きやうがいを顯あらわされた後のものばかりです。

しかし、お手紙というのは、当然のことながら、書かれる相手がいなければなりませんし、相手の仏法に対する理解の程度や、相手の生活状態、性格などを考慮しつつ書かれるものです。したがって、日蓮大聖人が御本仏の御境涯ごきやうがいをお手紙のなかに直接表わされない場合も多いし、また、逆に、御自身を門下と同じ凡夫ぼんぷの立場に置かれて、仏法のものの考え方、捉え方とらえを教えられる場合もあります。

右のことに留意しつつも、どこまでも御本仏の書かれたものという大前提に立ちつつ、お手紙の文面を忠実に拝読していきたいと思えます。

事件当初の教え

まず、日蓮大聖人は、文永八年九月十二日から始まった御自身と門下に対する幕府権力の弾圧を、事件当初においては、①法華經の經文に書かれた通りのことが起こったこと、②法華經に身命しんみょうを捨てることこそ本意であること、③諸天善神しよてんぜんじん（法華經を實踐する者を守護する神々）の加護は必ずある、との三点、いいかえれば、法華經の經文通りに事態が進展しているとお教えを門下に示されたように思えます。

元来、法華經には二乗作仏にじようさぶつ、十如実相じゆうじつそく、久遠実成くおんじつじようといった哲理的な方面をあえて除外して論ずれば、法華經を經文に書かれたままに修行する者に対して、二つの主要な思想を教示しているようにみえます。一つは、「現世安穩・後生善処げんせあんのんごじようぜんしよ」（法華經を真劍に信じ修行すれば、現在の一生は、安穩あんのんになり、来世は善い処に生まれることができる）の言葉に代表される功德と諸天善神しよてんぜんじんの加護を説いた利益面です。いま一つは、勸持品かんじほんに説かれているものですが、法華經を信じ修行する者をさまざまな形で迫害する三種の敵である三類の強敵に必ず出会うという厳しい面です。

事件当初の大聖人の教えを、お手紙を通して追ってみますと、竜たつの口くち法難直後の九月十四日

付の相模さがみえち依智ちから発せられた「土木殿御返事とぎどのごへんじ」では「御歎きはさる事に候へども・これには一定と本より期ごして候へば・なげかず候、いままで頸くびの切れぬこそ本意ほんいなく候へ、法華經の御ゆへに過去に頸を・うしないたらば・かかる少身せうしんのみにて候べきか、又数数見擯出さくさくけんひんずいととかれて度失とがにあたりて重罪をけしてこそ仏にもなり候はんずれば我と苦行をいたす事は心ゆへなり」
(御書九五二頁)と述べられています。

法華經を持たった以上、苦難をこうむるのは当然と心得れば嘆くことにはないはずであると激励され、大聖人御自身、法華經のゆえに過去に頸くびをはねられるような迫害にあわなかったのは自分の本意ではないと、強い不ふ惜身命しんみょう(身命を惜しまないこと)の決意を披瀝ひれきされています。そして、過去に法華經のために身命を捨てなかったがゆえに、「かかる少身」の身に生まれてきたのであると、現在の大聖人の姿を「少身」と述べられています。

いかなる姿をもつて「少身」とされたかはこのお手紙では定かではありませんが、以後のお手紙のなかでおいおい、その内容が明確になってきます。

また、このお手紙で注目すべきは、最後に「……度度失とがにあたりて重罪をけしてこそ仏にもなり候はんずれば……」とあるところでしう。

「度度失にあたる」というのは、竜の口の法難やそれまでの数々の迫害、今、大聖人が当面しようとしている佐渡流罪などを指しております。そして、これらのさまざまな迫害を受けることにより「重罪をけして仏になる」と述べられています。ここで「重罪」といわれているものが、具体的に何を指されているのか、このお手紙では明らかではありませんが、さきの「少身」と併せて、後のお手紙のなかで、しだいに明確にされてくるのです。

いずれにせよ、十四日付の「土木殿御返事」は、後にはっきりとその全体像を表わすことになる大聖人の御本仏としての御境涯の一端が叙述されていて、重要なお手紙であるように思います。

このお手紙の一週間後に書かれた二十一日付の「四条金吾殿御消息」は、法華経のゆえに大聖人とともに、身命を捨てる行為に出た四条金吾の振る舞いを大いに賛嘆されています。法華経のゆえに身命を捨てることを本意とされた大聖人の胸中からみれば、当然の賛嘆であつたでしょう。

また、このお手紙では、諸天の加護が強調されています。「三光天子の中に月天子は光物とあらはれ竜口の頸をたすけ、明星天子は四五日已前に下りて日蓮に見参し給ふ、いま日天子

ばかりのこり給ふ定めて守護あるべきかとたのもし、法師品に云く『則ち變化へんげの人を遣つわして之が為に衛護えごと作なさん』疑あるべからず、安樂行品あんらくぎょうほんに云く『刀杖とうじやうも加えず』普門品ふもんひんに云く『刀尋いで段段に壊おれなん』此等の經文きんぶんよも虚事そらごとにては候はじ、強盛の信力こそありがたく候へ』(御書一一四頁)とある通りです。

さらに十月に入ると、九日付の「土籠御書つちろうごしよ」では、土籠つちろうに幽閉されている日朗にちろうに対し、法華經を「色心二法しきしん共にあそばされたるこそ貴く候へ」(同一二二三頁)と、その身読しんどく・色読しきどく(たんに心のなかで知識として読むのではなく、經文の通りに身体で実践すること)の姿を称賛され、さらに「天諸童子てんよしどうじ・以為給使いゐきゆうじ・刀杖不加毒とうじやうふかどくふ不能害のうがいと説かれて候へば別の事はあるべからず」(同一二三頁)と諸天善神しよてんぜんじんの加護をもつて激励されています。つまり、法華經・安樂行品あんらくぎょうほんを引用されて、諸の天の童子どうじが日朗にちろうのところに来てつかえるがゆえに、天の童子どうじたちに守られて、たとえ、敵人が日朗にちろうに刀できりかかったり、杖でたたこうとしてもそれができなくなるし、毒をもつて殺そうとしても害することができないといわれているのです。

また、依智出発えちしゅつぱつの直前に円淨房えんじやうぼうに当てられた「佐渡御勘氣抄さどごかんきしやう」でも「既に經文のごとく惡口あくくち・罵詈めり・刀杖とうじやう・瓦礫がりがく・数数見擯出さうさくけんひんしゅいと説かれてかかるめに値い候こそ法華經をよむにて候らめ

と、いよいよ信心もおこり後生もたのもしく候」(御書八九一頁)と、佐渡流罪の勘気を、勸持品の経文の如く読みきった現実の証拠であると捉えられ、それゆえにこそ、ますます法華経への信心の炎が燃え上がると述懐されているのです。

ところで、このお手紙で興味深いのは、「日蓮は日本国・東夷・東条・安房の国・海辺の旃陀羅が子なり、いたづらに・くちん身を法華経の御故に捨てまいらせん事あに石に金を・かふるにあらずや」(同八九一頁)と述べられているところです。

ここにきて、さきほど「土木殿御返事」でふれた「少身」の内容がより明確に表現されています。つまり、辺国の旃陀羅が子であるという御自身の卑賤の出自を「少身」とされているように拝せます。

それゆえに、今度の弾圧に対して、いよいよ少身の身を法華経のゆえに捨てねばならぬとの御覚悟を、門下に語られて、大聖人の深い御境涯の一端を示されているのです。

石の如きわが身を、法華経に投ずることにより、金に変えるというお考えは、以後のお手紙においてもかなりの回数にわたって出てきます。

こうして、法難を、先述した①②③の三点をもって、いいかえれば法華経の経文に書かれた

通りに事態が進展しているとの観点をもつてまず門下を導かれた大聖人はしだいにその御本仏としての御境涯ごきょうがいを門下の前により大きく示されていきます。

一つは、「宿業しゆくごう」という観点です。宿業しゆくごうというのは、過去世（宿世）につくった行為のことで、

悪い行為をつくれば、それが原因となって、今生に悪い報いを結果として受けるといふ仏教の因果論です。もちろん、善い行為をつくって善い報いを受ける場合もありますが、宿業しゆくごうといえ

ば、一般には悪い意味に用います。このように、三世の生命観を根底の視座とする仏教にとって

は、宿業しゆくごうの思想自体は仏教一般のものであり、新しいものでないことはいうまでもありません。

しかし、大聖人が生涯の最大の危難と逆境に直面され、その真只中において宿業論しゆくごうを門下の前に示されたという点にこそ重要な意味があると思うのです。

いま一つは、はたして諸天善神しよてんぜんじんの加護はあるのかという、改めての問いが示されたことでし
よう。

この二つの観点が、それまでの観点である三点と微妙に交錯しながら、佐渡期の御書、なか
でも「開目抄かいもくしょう」と「佐渡御書さどごしよ」に示されてくるところに、佐渡期の大聖人の御境涯ごきょうがいの深さと巨
大さとがあるように思えてなりません。

この新たに示された二つの観点はそれぞれ別々にお手紙のなかに表現されていくのですが、この二つの流れを一つに切り結ぶところにこそ、佐渡期の大聖人が到達された御本仏の境涯ぎきょうがいの深い世界があり、そして本章で明らかにしたい究極の境地があるのです。

といっても、御本仏の御境涯ぎきょうがいそのものを明らかにできるものではなく、お手紙を通して、どこまでも御境涯ぎきょうがいの一端をうかがうにすぎないのですが……。

外側から内側への変化

さて、法華経の経文通りに事態が進展しているとして門下を激励されてきた、それまでの教えが、新たに門下に示された二つの観点によって、さらに深い展開を示すことになります。結論的にいえば、法華経という經典をもとに、いわば外側のあらかじめ設定された基準によって、法難を受け止めるよう指示された事件当初の教えから、しだいに、法難を自らの内側から把握はあくする方向へと教えの重心が移ってくるのです。

この法難を大聖人御自身の生命の内側から捉え直とらされていくなかで、じょじょに私たちの前にその全体像があらわになってくるその深い御境涯ぎきょうがいには一種の息詰まるような緊張感すら覚え

るのです。

二つの新たな観点のうち、最初の宿業論しゅくごうろんの導入は、すでに、依智在住えちの十月五日のお手紙に始まっています。それは、大田左衛門尉おおたさえもん、曾谷入道そやにゆうどう、金原法橋御房きんばらほつぎようごぼうの三人に当てた「転重軽受法門てんじゅうきょうじゆほうもん」です。

「涅槃經ねはんぎょうに転重軽受てんじゅうきょうじゆと申す法門あり、先業せんごうの重き今生こんじようにつきずして未来に地獄の苦を受くべきが今生こんじようにかかる重苦じゅうくに値い候へば地獄の苦みばつときへて死に候へば人天・三乗・一乗の益やくをうる事の候、不輕菩薩ふきやうぼさつの悪口罵詈あくぐまろせられ杖木瓦礫じようもくかりやくをかほるもゆへなきにはあらず・過去の誹ひ謗ぼう正法のゆへかと・みへて其罪畢已ございひつちと説れて候は不輕菩薩ふきやうぼさつの難に値うゆへに過去の罪の滅するかとみへはんべり」(御書一〇〇〇頁)とあります。

ここにみられる、涅槃經ねはんぎょうの転重軽受てんじゅうきょうじゆの法門と、法華經・不輕品ふきやうほんございひつちの其罪畢已ございひつちの説こそ、日蓮大聖人が、佐渡流罪さどるざいという苦難と逆境に当面されて、凡夫ぼんぷとしての御自身の宿業しゅくごうの問題に焦点をあてられたことをもつともよく示しています。

涅槃經ねはんぎょうの転重軽受てんじゅうきょうじゆとは、「重きを転じて軽く受く」と読みます。「重き」とは、過去世につくった宿業しゅくごうの重さであり、深い罪業を指します。その重き宿業しゅくごうを転じて軽く受くとは、さきに

述べたように仏法の因果論からいえば、重い宿業しゆくごうがあれば、今世に結果として悪い報いを受けることになることを、軽い報いを受けてすまうことができる、ということなのです。なぜ「軽く受く」ことができるのかといえ、それは今世に法難・迫害を受けるほど法華經の正法を信じ行じたためであるということです。「重きを転じて軽く受く」、その根源力は、まさに、正法たる法華經に帰せられるのです。

また、其罪畢ごさいひつち已おわは、「其の罪畢おわえ已おわって」と読み、不輕菩薩ふきようぼさつが、人々の迫害を受けたことにより、不輕菩薩ふきようぼさつ自身の、過去世につくった宿業しゆくごうや罪業を消滅させることができた、という意味です。

もっとも、ここでは転重輕受てんじゆうききようじゆの法門ぽうもんについて、その内容を紹介する形で書かれているにすぎません。転重輕受てんじゆうききようじゆ法門が、大聖人の受難といかなる関係にあるかについても、このお手紙では明らかにされていません。むしろ、このお手紙の重点は、後半にあり、大聖人御自身が佐渡流罪さどるざいという難を受けることにより、法華經の法師品ほうしほん、勸持品かんじほんなどに記された經文の通りに実践（身み讀よみ）されたことを強調されています。そして「今日蓮・法華經一部よみて候一句一偈げに猶受記なほうきをかほれり何に況や一部をやと、いよいよたのもし」（御書一〇〇二頁）と述懐されています。十月

五日付のお手紙だけに、法難を法華經身読しんどくの好機と捉えとらられる事件当初の教えが濃厚であることがわかります。しかし、それまでのお手紙にはみられなかった、涅槃經ねはんぎょうの転重輕受法門てんじゅうききょうじゆほうもんや不輕菩薩ふきようぼさつ、其罪畢已ごさいひつちなどの考え方が入り始めている点に注目しておきたい。

ところで、これが十月二十二日付の「寺泊御書てらどまりごしよ」になると、大聖人の教えに大きい変化のあることがわかります。このお手紙は、依智えちから十二日間歩き通されて寺泊てらどまりの津に着かれた翌日に、富木常忍ときじょうにんにあてられたものです。

このなかでは、涅槃經ねはんぎょうを重視されている点とともに、法華經の不輕品ふきようほんの位置が高く評価されているところが、それまでのお手紙との大きな変化を示して興味深い。

「法華經は三世の説法の儀式なり、過去の不輕品ふきようほんは今の勸持品かんじほん今の勸持品かんじほんは過去の不輕品ふきようほんなり、今の勸持品かんじほんは未来は不輕品ふきようほん為る可し、其の時は日蓮は即ち不輕菩薩ふきようぼさつ為る可し」(御書九五三頁)との表現は、それまで勸持品かんじほんの身読しんどくをもって法難を捉えとちるよう示されていた大聖人が勸持品かんじほんと同じ比重で不輕品ふきようほんの身読しんどくというお考えを新たに門下に教えられたことを示しています。では勸持品かんじほんと不輕品ふきようほんの関係はどうか。

勸持品かんじほんは末世に法華經を弘通する者が敵人により悪口をいわれたり、ののしられたり、刀で

切られたり、杖でたたかれたり、石つぶてを投げられたり、あるいは、権力者によって追放されたり、の迫害を受けるという、三類の強敵の様相を明らかにしたものです。これに対し、不^ふ輕^{きやう}品^{ぽん}は、さきほどの「転^{てん}重^{じゆう}輕^{きやう}受^{じゆ}法^{ほう}門^{もん}」で述べられていたように、不^ふ輕^{きやう}菩^ぼ薩^{さつ}が人々から惡口をいわれ、ののしられたり、杖でたたかれ、石つぶてを投げられたりの迫害をこうむったのは、ひとえに不^ふ輕^{きやう}菩^ぼ薩^{さつ}が過去に自分が正法^{ひぽう}誹^{はい}謗^{ぼう}（仏教の正しい教えをそしったという行為）を行なったことに原因があり、その罪を滅せんがために、それらの迫害に値^あったことを説いたものです。

さきの「寺^{てら}泊^{どまり}御^ご書^{しよ}」を讀^よむかぎり、勸^{かん}持^じ品^{ぽん}と不^ふ輕^{きやう}品^{ぽん}とは、横に、法華經第十三章と第二十章といった並列的な関係ではなく、縦に、時間的な因果関係になっていると捉^{とら}えられた点が大聖人独自の展開となっているようです。

勸^{かん}持^じ品^{ぽん}は未来末法において法華經の行者が法難を受ける様を、具体的に外側の圧力として、三類の強敵にまとめて述べたのに対し、不^ふ輕^{きやう}品^{ぽん}は、現実に三類の強敵に匹敵する難を受けた不^ふ輕^{きやう}菩^ぼ薩^{さつ}の内面にわけ入り、その生命の因果の上に、受難の原因を過去世の正法誹^ひ謗^{ぼう}に求めたものです。

簡略化していえば、勸^{かん}持^じ品^{ぽん}が未来末法における法難を外側の圧力として捉^{とら}えたのに対し、不^ふ

輕品きやうほんは威音王いおんのうぶつ仏ぶつというはるか昔の過去の時代の法難の原因を、受難者・不輕菩薩ふきやうぼさつの生命の内側に探りあてたものといえましよう。

九月十二日の竜たつの口くち以来、十四日付、二十一日付、及び十月五日付の、つまり依智えちにて書かれたお手紙はすべて、勸持品かんじほんに記されていた、法華經の行者が必ず迫害にあうという予言を大聖人が今日の時点において現実化したという覚悟と、法華經を身読しんどくしえたとの法悦ほうえつに包まれて書かれていました。その法華經に身命しんみやうを捨てることこそが本意であるとの覚悟は、むしろ当然の成り行きであつたといえます。

しかし、十月二十二日付の寺泊てらどまりにて書かれたお手紙には、不輕品ふきやうほんを勸持品かんじほんとの時間的因果関係の上に位置づけられて大きく評価されていることがわかります。「法華經は三世の説法の儀式なり」との言葉は、法華經を横に第一章から第二十八章までの展開と捉えとらえる視点に加えて、縦に時間的な三世の因果系列の上に捉えとらられようとされているのがわかります。大聖人が法華經を御本仏の立場から逆に捉え直されていく姿が、このお手紙あたりから明白になってきます。

さて、過去の不輕品ふきやうほんは今の勸持品かんじほん、今の勸持品かんじほんは過去の不輕品ふきやうほん、今の勸持品かんじほんは未来の不輕品ふきやうほん、といわれているのは、過去と未来との時点的差異を除けば、勸持品かんじほんと不輕品ふきやうほんとは、法難を

蒙^{こう}むる法華經の行者の外側と内側、表と裏との関係にあることを表明されているのです。

外側、表とは法華の行者に競^{きそ}い起こる三類の強敵という外の法難、内側、裏とは、法難を受ける法華經の行者の生命の内なる因果、ということになります。

「其の時は日蓮は即ち不^ふ輕^{きよう}菩薩^{ぼさつた}為^なる可^べし」との表現は、勸^{かん}持^じ品^{ほん}の身^{しん}読^{どく}を大聖人滅後の未來の時点から捉^{とら}え直すとき、必^{かならず}ず不^ふ輕^{きよう}品^{ほん}の不^ふ輕^{きよう}菩薩^{ぼさつ}にあたるとに違^{ちが}いないとの意味を表わされています。

ともかく、不^ふ輕^{きよう}品^{ほん}並^びに不^ふ輕^{きよう}菩薩^{ぼさつ}をお手紙のなかに示されたということは、宿^{しゆく}業^{ごう}という観^{かん}点^{てん}を、この頃からはっきりと門下に教^{しやう}え示^しそうとされたことを意味しています。

それも、不^ふ輕^{きよう}品^{ほん}の說^{しやう}相^{さう}の通^とり、過^か去^そにおける正^{しやう}法^{ぽう}誹^ひ謗^{ぼう}の罪^{つみ}が御^ご自^じ身^{しん}の生^{せい}命^{めい}に奥^{おく}深^{しん}く刻^く印^{いん}されているとの観^{かん}点^{てん}をはっきり打^{うち}ち出^だされているのです。

そして、その正^{しやう}法^{ぽう}誹^ひ謗^{ぼう}の宿^{しゆく}業^{ごう}が今日^{けふ}の佐^さ渡^ど流^{りゅう}罪^{ざい}という受^う難^{なん}として顯^{あら}われたのであると示されるところに、涅^ね槃^{はん}經^{ぎやう}の転^{てん}重^{じゆう}輕^{きやう}受^{じゆ}の原^{げん}理^りにより、その受^う難^{なん}すら転^{てん}じて輕^{きやう}く受^{じゆ}けているのであると示されています。なぜ「輕^{きやう}受^{じゆ}」になつたか——その要^{よう}因^{いん}として、今^け世^せにおける法^{ぽう}華^わ經^{ぎやう}護^ご持^ぢと修^{しゆ}行^{ぎやう}があげられていきます。そこから、法^{ぽう}華^わ經^{ぎやう}護^ご持^ぢの功^く徳^{とく}と法^{ぽう}華^わ經^{ぎやう}への賛^{さん}嘆^{たん}が、かつてのそ

れとは一重深まった立場からなされていくことになるのです。

こうした勸持品かんじほんと不軽品ふきようほんが表裏一体のものとされる観点は、十一月二十三日付の「富木入道とぎにゆうどう殿御返事どのごへんじ」にも「勸持品かんじほんに云く不軽品ふきようほんに云く、命限り有り惜む可からず遂に願う可きは仏国也云云」(御書九五五頁)と記されています。

さて、こうした正法誹謗ひぼうの宿業しゆくごうと其罪畢已ごさいひつち、そして転重軽受てんじゆうきようじゆといった法門が総合的に体系的に組み合わせられて、佐渡流罪さどるざいの真只中まじちゆうにおられる日蓮大聖人の深い御境涯ごきやうがいの全体像がくつきりと顯あらわれてくるとともに、その御境地を弟子たちの前にじゅんじゅんと開示かいじされていかれるお手紙こそ文永九年三月二十日付の「佐渡御書さどごしよ」なのです。

「佐渡御書」の重要性

その「佐渡御書さどごしよ」のなかで御境涯ごきやうがいの全体像を披歴ひれきされる文は中ほどにおいて、大聖人御自身があえて自らを凡夫ぼんぶの立場に置かれたうえで、自身の生命の不浄さを徹底的に暴露されるくだりを伴って表われます。

「日蓮も又かくせめらるるも先業せんごうなきにあらず不軽品ふきようほんに云く『其罪畢已ごさいひつち』等云云、不軽菩薩ふきようぼさつの

無量の謗法ほうぼうの者に罵詈めりちやう打擲うちやくせられしも先業の所感なるべし何いかに況や日蓮こんじよう今生には貧窮下賤びんやげせんの者と生れ旃陀羅せんたろが家より出いだたり心こそすこし法華經を信じたる様なれども身は人身に似て畜身なり魚鳥を混丸しやくふやくして赤白二滯やくにたいとせり其中に識神しきしんをやどす濁水じよくすいに月のうつれるが如し糞囊ふんのうに金こがねを包つづめるなるべし、心は法華經を信ずる故に梵天ぼんでん帝釈たいしやくをも猶恐なおしと思はず身は畜生の身なり色心不相応しんふそうおうの故に愚者のあなづる道理なり心も又身に対すればこそ月金つきこがねにもたとふれ」(御書九五八頁)

少し長い引用になりましたが、一種の独白を思わせるこの文は、大聖人がもう一人の御自分にじゅんじゅんと言ひ聞かせておられるような趣が感ぜられます。

私は、この御文ごもんを拝するとき、御本仏・日蓮大聖人が、あえて、正法誹謗ひぼうという宿業しゆくごうを背負ほうふつた凡夫ほんぶとして御自身を把握はあくされ、門下に仏法ぶつぽうのものの見方、考え方を教えようとされている姿に感動を覚えるものです。

まず、佐渡流罪さどるざいという御自身に外側から与えられた責苦を「先業せんごうなきにあらず」とされている。先業せんごうとは前述した宿業しゆくごうと同じ言葉で過去世に積んだ業ごうの報いとして佐渡流罪さどるざいを捉とらえられているのです。そして、その先例として、前述したように、多くの人々からのしられ、杖で

たたかれた不輕菩薩ふきやうぼさつも、その因はやはり先業せんごうにあったことをあげられています。この先業せんごうが正法誹謗ひほうごうの業であることはいうまでもありません。

その後の「何に況や日蓮……」からは、すさまじいまでの徹底した自己凝視じこぎやうしが始まります。それはちょうど、凡夫ぼんぷとしての大聖人御自身の表皮を一つ一つはいでいかれるような徹底性といつてよいでしょう。その果てに現われるのは、失うべき何物もないという境地に立たれた大聖人の本然の裸像です。

その過程を御文ごもんに即して追ってみましょう。

「何に況や日蓮今生こんじようには貧窮下賤びんぐけせんの者と生れ旃陀羅せんだらが家より出たり」として、不輕菩薩ふきやうぼさつという、人間の一つの理想像として描かれた法華經の菩薩ぼさつですら、先業せんごうがあつたわけですから、ましてや大聖人の出自しゆつじをみるとき、その先業せんごうの重さは計りしれないものがあるといわれています。今生こんじようにおいて貧窮下賤びんぐけせん（貧しくて身分的にも卑しい）、旃陀羅せんだらが家（殺生を生業とする家。大聖人は漁師の家の生まれ）に生まれ育つたという社会的、身分的な卑賤ひせんさはすでに最低位にあり、この報いこそ先業せんごうの罪の尋常じんじようならぬことを暗示されています。

ここには前述した「土木殿御返事とぎどのごへんじ」で表現された「少身」の意味が、さらに明確な形で述べ

られていることがわかります。ただし、「土木殿御返事」^{とぎどのごへんじ}では過去に法華經に身命^{しんみょう}を捨てなかつたがゆえに、「少身」の果報を受けたとなっているのに対し、ここでは明らかに、正法誹謗^{ひぼう}を犯したという徹底したマイナス面が強調されている点に注意していただきたい。それだけ、過去世の御自身の生命の行為をあえて厳しく見つめられているといえるでしょう。ここにも、大聖人の御自身の凡夫^{ぼんぷ}としての生命に対するより鋭い眼が光っていることを知ることができま

す。

この一行で、御自身の外的、社会的な立場が最低位にあり、失うべき物が何もないことを示された大聖人は、次に御自身の内面においても最低位にまで降りていかれます。

「心こそすこし法華經を信じたる様なれども身は人身に似て畜身なり……」とあるように、大聖人御自身、心ではこれまで少し法華經を信じてきたようだけれども、身体の方は一見、人間の姿をしているようで依然として畜生、つまり動物の身と変わらないのであると述べられています。大聖人が「身は畜身^{ちくしん}」といわれるのは、あくまで人間の身体^{しんみょう}の出来方の不浄さをいっておられるようです。それは次に「魚鳥を混丸^{しやくひやくにたい}して赤白二帝とせり」とあるように、人間の身体^{しんみょう}の出来方も、その根底においては、魚鳥のそれと選ぶところがないとの仰せです。

つまり、大聖人は凡夫ぼんぷとしての人間存在の基盤に横たわっている動物性、すなわち仏教的には畜生性に眼を注いでおられるのです。

とはいえ、人間と動物Ⅱ畜生とが明確に異なるのは「其中に識神をやどす」からです。識神しきしんとは物事を識別する働きしきべつ（神）を意味し、人間に備わった心、精神、意識の総称です。この三つは厳密には異なるのですが、ここではその相違をあえて問題にしません。

要するに、わずかに人間が動物と異なる点は心があるからであると述べられていることに注目すれば十分であるように思います。

そして、身は畜身ちくしんでありながら心を備えている人間の姿を、次のようにたとえておられます。

「濁水じよくすいに月のうつれるが如し糞囊ふんのうに金こがねをつつめるなるべし」と。

濁水じよくすいと糞囊ふんのうとを、畜生と選ぶところなき身体にたとえられ、月つきと金こがねはいずれも心にたとえておられる、しかし、心が月つきと金こがねという価値高きものにたとえておられるからといって安心してはならないでしょう。この文の少し後に「心も又身に対すればこそ月金つきこがねにもたとふれ」と、身が余りにも不浄であるがゆえに心が月つき、金こがねになると述べられているからです。したがって、重

点は身の不浄さを強調される点にあるのであって、心自体が勝れているがゆえに月、金にたとえられたのではないということに注意しておきたいと思います。

大聖人の人間観の一つとして、希有の福德によって、心を備えた人間として生まれてきた以上、その心によって、いかに勝れた価値ある人生を全うするか人間に値打ちをはかる基準があると思われることがわかります。

したがって、人間として生まれてきたから偉大のではなく、せっかく恵まれてきた識神によって、いったい何をなすかにより人間としての評価が決まると考えられていたといえるでしょう。

つまり、人間として生まれたというだけでは「人身に似て畜身にすぎない、との厳格なまでの捉え方をされているのです。

後にふれる「開目抄」の有名な「才能ある畜生」という言葉は、この厳格な人間観の一端を表わされたものです。人身に恵まれてきた識神に心をもち、人間としての踏むべき道を探索せず、妥協し安住してしまった人間のことをこのように呼ばれたのです。たしかに動物にはない心や意識といった才能をもっている、人間として生きること忘れてしまった場合、それ

はもはや畜生にすぎないとの叱責しつせきです。

ともかく、佐渡流罪さどるいに直面した大聖人は以上の如く、凡夫ぼんぷとしての自らの姿を動物Ⅱ畜生とすれすれのところまで降りていかれ、その地点から赤裸々せきららな御自身の姿を見つめられたといえるでしょう。

その結果、次の発見に至られるのです。

「心は法華経を信ずる故に梵天帝釈ぼんでんたいしやくをも猶恐なごしと思はず身は畜生の身なり色心不相応しきしんふそうおうの故に愚者のあなづる道理なり」

大聖人は御自身に恵まれてきた心をもって、これまで法華経を信仰してきたゆえに、梵天帝釈ぼんでんたいしやくという権力者や権勢家をも恐ろしいと思わぬ境涯きやうがいに達した、それゆえに、堂々と国主諫曉かんぎやうも敢行してきたといわれているのです。

ところが身体の方は可視的で、他人から見られる部分であるだけに、出自しゅつじの卑賤ひせんさは相変らずそのままの形で他の人々に受け止められ、また動物性、畜生性は依然として残存したままである、ここに身体と、高い境涯きやうがいに達している他人からは見えない心との間に、大きな相違が生ずるのです。この大きな隔へだたりを「色心不相応しきしんふそうおう」といわれているのです。この大聖人の色心間

(他者から見られる身体Ⅱ色と、高い境涯に達した心との間)のアンバランスをみてとった「愚者」が大聖人を軽べつし、あなどるのも無理はないと達観されています。言外に、その「愚者」どもが大聖人を佐渡流罪に処したのであるといわれているのです。この一文は何となく書かれているが恐ろしい文です。その恐ろしさは「愚者」とは、誰のことを指しているのかを深く思索したときに、私たちの実感となって迫ってくるに違いありません。

大聖人はこの「愚者」の一言でもって、当時の平左衛門を代表とする幕府権力者や権力とゆ着した既成仏教者たち、さらには弾圧により退転した弟子門下たちなど、の立っている基盤を根底から突いておられるのです。

すなわち「愚者」とは、自らのことを愚者とは金輪際思ひそうにもない人間ということでしょう。その意味で「愚者」の一語は大聖人独特の鋭い風刺のきいた逆説となっている点に意を止めねばなりません。

では、自分を愚者と思えない人間とはいかなる人間でしょうか。大聖人が御自身を徹底的に見つめられ、物質的にも社会的にも精神的にも「失うべき何物もない」という最底辺の地点にまで降りていかれた方向とは全く逆さまの方向をたどる人間のことです。つまり、出自の良さ

や階層の高さ、教養、才能、財産、地位、名誉など、少しでも他に勝る何物かを、自らの存在につけ加えなければ安住しえない人間のことです。

いいかえれば、大聖人と逆に「失っては困る」何物かを数多くわが身に付加することにより、やっと安心しえる人間なのです。そういう愚者は人間として生まれたから、己れは人間である、とうそぶく形式主義者でもあり、とても、わが身を大聖人のたとえられた濁水じよくすいとか糞囊ふんのうなどと省みることのできない人々といってよいでしょう。

このように、わが存在を上へ上へと浮揚ふようさせようとしている人間たちが、大聖人のように謙けん虚きよに、畜生とすれすれのところまで下降していかれ、御自身を見つめられている姿を見て、あなどるのは当然であると指摘されているのです。世界がちょうど逆だからです。

大聖人の胸中は、謙虚けんきよにわが身を不浄なものとして捉とらえ、幸運なことに恵まれてきた心をもつて、人間として真剣に生きようとしている誠実な人間だけにわかるのであると言外にほめかされているのです。

この自己の立場を最低位に置かれた大聖人の眼には、ほとんどの人間が根無し草の如く頼りなげに浮かんでいるように映ったに違いないでしょう。この最低位の立場に降り立たれた大聖

人にとっては、佐渡流罪の法難はむしろ当然の出来事であると捉えられたように思えます。

「愚者のあなづる道理なり」の文はそれを暗示しています。

大聖人の徹底した自己凝視はこれにつきずに、さらに、今生に貧窮下賤の者として、旃陀羅が家に出生した原因を過去世の正法誹謗に求められ、徹底して過去世の生命をも暴露されていられるのです。

「又過去の謗法を案ずるに誰かする勝意比丘が魂にもや大天が神にもや不輕輕毀の流類なるか失心の余残なるか五千上慢の眷属なるか大通第三の余流にもやあるらん宿業はかりがたし鉄は炎打てば剣となる賢聖は罵詈雑言して試みるなるべし、我今度の御勘気は世間の失一分もなし偏に先業の重罪を今生に消して後生の三悪を脱れんずるなるべし……」（御書九五八頁）

ここに列举された勝意比丘、大天、不輕輕毀の流類、失心の余残、五千上慢の眷属、大通第三の余流は、いずれも仏法への反逆者か、仏法に対して下根下機の者や無縁の者ばかりといつてよい。

そういった類いの人々の生命が、大聖人御自身の過去世の生命のなかに流れ込んでいると捉えられたのが、この御文なのです。

さきの文では、大聖人御自身の今生こんじょうにおける姿を徹底して見つめられ、最低位にまで降りていかれたのですが、この文では過去世の姿をも最低位にまでもっていかれようとされているのがわかります。勝意しょうい比丘びくなどの一連の衆生はまさに仏法修行者にとっては軽べつされるべき類いであり、その彼等の汚きたなき生命を自分の存在にあえて引き受けられているのです。

ところで、この文中で見落としてならないのは「宿業しゅくごうはかりがたし」と述べられているところでしょう。宿業しゅくごうつまり自分が過去世においていかなる行為をしてきたかはかりがたいものがあるとの言です。宿業しゅくごうはかりがたいがゆえに少しでも良いほうに考えたくなるのは凡夫ぼんぷの常ですが、大聖人は逆に最悪の悪業あくごうを重ねてきたに違いないとあえて決定されていくのです。

強しいて極悪の宿業しゅくごうを自身に引き受けられて、佐渡流罪さどるざいという逆境を捉とらえられたとき、この観点から、佐渡流罪さどるざいを当然の結果であるとする視点が形成されるのです。

「我今度の御勘気ごかんきは世間の失とが一分もなし偏ひとえに先業せんごうの重罪こんじょうを今生に消して……」云云うんぬんの文は、佐渡流罪さどるざいを当然の報いとして捉とらえられた表白であると同時に、そこから一步進められて、自己の過去世の宿業しゅくごうを消滅させるまたとなき良縁りやく（機会）と把握はくされています。すなわち、「其罪畢ごさいひつち已」の思想がこの奥に貫かれているのです。

さて、「佐渡御書」の最終部分は、大聖人に柔らかく弘ひろむべしと進言した弟子門下たちへの痛烈な指導となっています。これまで述べてきたように、大聖人が佐渡流罪さどるざいという逆境の只中で、御自身の現在の姿とその原因である過去世の宿業しゆくごうを徹底して見つめられ、寸分の妥協も許さず、そして、少しでも自らを立て、「良かれかし」と願わずにはいられない、凡夫ぼんぷの幻想を打ち破っていかれる御境涯ごきようがいの深さの前には、進言する弟子門下たちの生命の奥底にあるものはいっきよに崩壊せざるをえないでしょう。

退転たいてんした弟子、大聖人に進言してはばからなかった弟子などの立っている境位は、深まりゆく大聖人の境地からみれば笑いぐさでしかなかった、その意味で、「佐渡御書」の最終語たる「わらふなるべし」は象徴的な言葉です。

弟子たちがなぜ退転たいてんしたか、それは「失って困る」何物かを、あまりに多く自分の存在に付けすぎたからです。出自しゅつじの良さ、教養、財産、家名を初めとする名誉、社会的な地位などといったものは、この「失っては困る」物にあたります。弾圧という圧力がかかったとき、弟子たちの多くは、これらを失っては困るがゆえに、守ろうとしたのです。これらを守るとは即法華経からの退転たいてんと同義といえます。

では弾圧を免れた弟子たちはなぜ大聖人に進言したのでしょうか。それは、自らが「愚者」とは思えなかったからです。つまり、「愚者」ではない何か善き自分、勝れた自分といったよけいな自分を払しょくしきれなかったからです。

大聖人の立脚点の低さから見上げれば、「失っては困る」何物かも、またよけいな自分も、すべて凡夫ほんぶの幻想であり、夢にすぎません。

こうして「佐渡御書」の奥底に流れるものは、徹底した低みに立たれた日蓮大聖人の御境涯ごきょうがいと、逆に、自らを少しでも「善く」「高く」「勝れて」見せようとの誘惑の落し穴に落ち込んだ弟子たちの幻想的な上げ底の境地との対比を明らかにする点にあったように私には感ぜられます。

諸天の加護への視座

こうして、前述した二つの観点の内、「宿業」しゆくごうの観点、すなわち、日蓮大聖人御自身に宿業しゆくごうがあったとされる立場というか、むしろ、あえて御自身に宿業を引き受けられることにより、佐渡流罪さどるざいという苦難を、宿業しゆくごうの転換、其罪畢已ございひつち、転重軽受てんじゅうきょうじゆのまたとなき機会と捉えられてい

った方向についてはある程度明らかにしえたと思います。

さて、これから、いま一つの視点である、諸天の加護の問題をめぐって、お手紙を通し、な
かんずく「開目抄」^{かいもくしょう}を中心にみていくのですが、その前に、法難当初において、大聖人は諸天
の加護をいかに確信されていたかを確認しておきたいと思います。

諸天善神^{しよてんぜんじん}の加護への絶対の確信を述べられたお手紙は、九月二十一日付の「四条金吾殿御消
息」^{そく たつのくちごしよ}竜口御書」であり、次のように、語られています。

「三光天子^{さんこうてんし}の中に月天子^{がつてんし}は光物^{ひかりもの}とあらはれ竜口^{たつのくち}の頸^{くび}をたすけ、明星天子^{みようじようてんし}は四五日^{いぜん}已前に下り
て日蓮に見参し給ふ、いま日天子^{にってんし}ばかりのこり給ふ定めて守護あるべきかとしたのも
し、法師品^{ほうしほん}に云く「則ち変化^{へんげ}の人を遣わして之が衛護と作^なさん」疑あるべからず、安樂行品^{あんらくぎようほん}に
云く「刀杖^{とうじよう}も加えず」普門品^{ふもんほん}に云く「刀尋^ついで段段に壊^おれなん」此等の経文よも虚事^{そらごと}にては候
はじ、強盛^{ごうじよう}の信力こそありがたく候へ」(御書二二四頁・傍点筆者)。ここでは、三光天子^{さんこうてんし}の守
護があると述べられています。三光天子^{さんこうてんし}とは太陽、月、星のことであり、法華経の序品^{じよほん}におい
て靈山^{りようぜん}の会座^{えざ}に集う列座の大衆の中では、名月天子^{みようがつてんし}(月)、普光天子^{ふこうてんし}(明星)、宝光天子^{ほうこうてんし}(日)とし
て登場しています。

この三光天子さんこうてんしのうち、月天子がつてんしは竜たつの口くちの頸けいの座のときに、大聖人だいせいじんを守護した「光物ひかりもの」としてすでに現われ、明星天子めいようてんしは「四五日已前」(手紙の日付と照合すると九月十六、七日頃)に、大聖人の前に下ったといわれています。これはどういうことでしょうか。

「種種御振舞御書しゅじゆおんふるまいみづしよ」では次のように説かれています。

「九月十三日の夜なれば月・大に・はれてありしに夜中に大庭に立ち出でて月に向ひ奉りて、自我じが偈げ少少よみ奉り諸宗の勝劣・法華經の文あらあら申して抑そも今の月天は法華經の御座つらなに列りまします名月天子みようがつてんしぞかし、宝塔品ほつとうばんにして仏勅ぶつちよくを受け給い囑累品ぞくるいばんにして仏に頂いただきをなでられまいらせ『世尊みことの勅つふさの如く当に具に奉行すべし』と誓状をたてし天ぞかし、仏前の誓は日蓮なくば虚むなしくてこそをはすべけれ、今かかる事出来しゅつたいせばいそぎ悦びをなして法華經の行者にも・かはり仏勅ぶつちよくをも・はたして誓言ちげんのしるしをばとげさせ給うべし、いかに今しるしのなきは不思議に候ものかな、何いかなる事も国になくしては鎌倉へもかへらんとも思はず、しるしこそなくとも・うれしがをにて澄渡すみらせ給うはいかに、大集經だいしゆききやうには『日月明を現あらわせず』ととかれ、仁王經にんのうきやうには『日月度を失う』とかかれ、最勝王經さいしやうおうきやうには『三十三天各瞋恨しんこんを生ず』とこそ見え侍はべるに・いかに月天いかに月天とせめしかば、其のしるしにや天そらより明星の如くなる、大星下りて、前の梅

の木の枝に・かかりてありしかば・もののふども皆えんより・とびをり或は大庭にひれふし或は家のうしろ^後へにげぬ、やがて即ち天かきくもりて大風吹き来りて江の島のなるとて空のひびく事・大なるつづみ^鼓を打つがごとし」(御書九一五頁・傍点筆者)

長文の引用になりましたが、これによって明星天子が^{みやうじやうてんし}大聖人の眼前の梅の木の枝にかかった前後の様子を知ることができます。

ここでは日付が九月十三日の夜となっていて、さきの「^{しじようきんごどのごしやうそく}四条金吾殿御消息」の記述とは若干異なりますが、ともかく、依智^{えち}の本間六郎左衛門尉宅^{ほんま ろくろうざえもんぢやう}の庭の梅の木に、何らかの光物^{ひかりもの}が現われたことは間違いありません。そして、その光物^{ひかりもの}を大聖人は明星天子であると決定されました。

したがって、三光天子^{さんこうてんし}のうち、月光・明星の二天子はすでに現われ、残るは日天子^{にってんし}ただ一つとなったのです。「いま日天子^{にってんし}ばかりのこり給ふ。定めて守護あるべきかとしたのもし」と、日天子^{にってんし}の到来にこよなき期待とかぎりなき願いを寄せられています。

そして、法師品^{ほうしほん}の「則遣変化人^{そつけんへんげにん}、為之作衛護^{いしさえご}(則ち変化の人を遣^{つか}わして、之が為に衛護^{えご}と作さん)」(妙法蓮華經並開結三九七頁)という文に対し「疑あるべからず」と述懐されています。この文は、法華經の文脈のなかでは、その直前の「若し人惡^{みだ}りに、刀杖及び瓦石^{とうじやう がしやく}を加えんと欲せば」

という文を受けたものです。

仏滅後に、能く法華經を説く者に対して、みだりに刀で切りかかりたり杖でたたこうとしたり、石つぶてを投げようとする者があれば、仏が變化人を遣わして、法華經の行者を守護すると宣言した偈です。

また、普門品の「刀尋段段壞」というのは、次のようなくだりに出てくるものです。

それは觀音菩薩の力を念ずれば、免れることができるさまさまの苦難のうち、刀杖の難について述べた部分で、

「或は王難の苦に遭いて、刑せらるるに臨んで壽終らんと欲せんに、彼の觀音の力を念ぜば、刀尋いで段段に壞れなん」（妙法蓮華經並開結六三三頁）とあるところです。

まさに、大聖人の置かれた状況をそのまま表現したようなみごとに符合です。

竜の口の頸の座を乗り越えられたとはいえ、大聖人にとっては佐渡流罪もまた死罪にも等しき厳しい極限の状況であつたでしょう。その意味では「王難の苦（国家権力による迫害）に遭いて刑せらるるに臨んで壽終らん」とする事態が依然として大聖人の身には覆いかぶさつていたといえます。だが、それも法華經の功力、諸天の加護への絶対の確信のもとに、まさに「刀

尋段段壞^{じんだんだんね}の現象が起きると、大きな期待をかけられていたことがわかります。

さらには、安樂行品^{あんらくぎょうほん}の「刀杖不加^{とうじょうふか}」の文をあげられ、普門品^{ふもんほん}の經文とともに「此等の經文

よも虚事にては候はじ」と全幅の信頼を寄せられています。

この安樂行品^{あんらくぎょうほん}の文は、十月九日付、日朗^{にちろう}あての「土籠御書^{つちろうごしよ}」(御書一二三頁)にも記されています。

「是の經を読まん者は、常に憂惱^{うれう}無く、又病痛無く、顔色鮮白^{せんぱく}ならん。貧窮^{びんぐ}、卑賤醜陋^{ひせんしゅうる}に生れじ。衆生見んと樂^{ねが}うこと、賢聖を慕うが如くならん。天の諸の童子、以って給使を為さん。刀杖も加えず、毒も害すること能わじ」(開結四六八頁・傍点筆者)とある部分の一節です。

法華經の行者には、天の童子^{どうじ}がきたってつねにつかえているがゆえに、たとえ刀や杖を加える者があっても、毒を盛る者があっても、それらに害せられることなく、ゆうゆうと守られていくとの意味です。

大聖人御自身、それを確信されると同時に、土籠^{つちろう}に捕えられた日朗^{にちろう}に対しても、諸天の絶大な加護のゆえに「別の事はあるべからず」と激励されています。

ところで、問題はこれほどまでに確信し期待を寄せられた諸天の加護、とくに日天子にってんしの加護が、はたしてその後の大聖人の御身の上に現実化したのでしうか。

その後の日蓮大聖人のお手紙を見ても、どこにも、日天子にってんしの加護があつたとされる文も、逆に、なかつたとされる文も見あたらないのは不思議としかいいようがありません。

ただ、はるか後の身延山みのぶさんに入られてから記された『光日房御書こうにちぼうごしよ』というお手紙に次のようなことが書かれているのは注目しておいてよいでしょう。

それは、佐渡流罪さどるざいが幕府よりゆるされる直前、大聖人が、佐渡の高き山に登られ、天に向かつて大音声をもって「本国へ・かへし給へ」(御書九二七頁しつせき)と叱責しつせきされたとき、頭の白い鳥からすが大聖人の前に飛んできたという内容です。そしてそのしるしを見て、流罪のゆるされるときに近いことをさとられたといわれています。

この頭の白い鳥からすというのは、三光天子さんこうてんしのなかの日天子にってんしの使いとされており、また、このとき、鳥からすが出現したというのは流罪がゆるされることの前兆といい伝えられております(大石寺

日蓮大聖人正伝)。

すなわち、かの日天子にってんしは、佐渡流罪さどるざいの末期に、流罪赦免しやめんのときを大聖人に知らせる働きをし

たことになるのです。

その意味では、三光天子さんこうてんしの全てが、その守護の働きを現わしたことになるのですが、しかし、後にくわしく述べる「開目抄かいもくしょう」の内容を拝読するかぎりでは、日蓮大聖人は、日天子にってんしを含む諸天善神しよてんぜんじんが期待するほどにはめざましい守りと働きをしなかったとの立場を、あえてとられたように考えられるのです。

では、なぜ、その立場をとられたのでしょうか。大聖人が竜たつの口くちの法難を受けられ、佐渡流罪さどるざいに処せられるとともに、門下に対しても厳しい弾圧がなされるなかで、退転者たいてんや動揺する信者が多く出たことは前に述べました。これら動揺する信者の多くは、法華経を信じ行じて、も、諸天善神しよてんぜんじんに守られないし、現世が安穩あんゐんになるという御利益ごりやくがない、との理由から、法華経を疑い、さらには、日蓮大聖人の姿を見て大きな疑いに捉とらわれていたのです。

日蓮大聖人を見れば、五十歳という、当時でいえば晩年期に、佐渡流罪さどるざいの逆境にあり、およそ、御利益ごりやくを受けている人の姿ではないし諸天の加護を受けているようには見えない、大聖人は本当に法華経の行者なのであるか、ひょっとしたら違うのではないか——たとえば、こんな疑いを抱いて、多くの門下や信者は退転たいてんしたり動揺したりしていたように思えます。

この門下たちの疑いを晴らすことが、大聖人にとってもっとも急を要する大問題であつたことは明らかでしよう。

そのため、日蓮大聖人は、御本仏の御境界ごきょうがいを胸中深く秘められながら門下の疑いをあえて、自らの疑いとされようとして、諸天善神しよてんぜんじん、なかんずく、日天子にってんしの加護はなかったという立場をとられたように思えます。

そして、この立場に立たれて、門下に対して、仏法の原理の上から、じゅんじゅんと、疑いを晴らされていくのが、これから拝読していく「開目抄かいもくしやう」なのです。

三か月間の激烈な思索

さて、「開目抄かいもくしやう」ですが、「種種御振舞御書しゆじゆおんふるまいごしよ」で「去年こぞの十一月より勘かんえたる開目抄かいもくしやうと申す文二巻造りたり」(御書九一九頁)と回顧かいこされていることから明らかな如く、さきほどの問題は佐渡に到着されて、ただちに思索され始めたようです。

佐渡到着が十月二十八日、配所である塚原三昧堂つかはらさんまいどうに入られたのが十一月一日となっており、つまり、後に「開目抄かいもくしやう」となつて結実する内容は、佐渡到着と同時に、大聖人の胸中で真剣に

思索され始めたことがうかがえます。

実に、文永八年十一月以来、十二月、翌文永九年の一月と、三か月にわたるすさまじい思索を經過され、二月に「開目抄」^{かいもくしょう}として完成され門下一同に提出されていることになります。

ここでは、「開目抄」^{かいもくしょう}上・下二巻を、大聖人の三か月間の激烈な思索と葛藤^{かつとう}の精神的運動に重ね合わせながら、いわば完成へ結晶してくる過程として読んでいくこととしたいと思ひます。

すでに、佐渡到着直後から始まった思索の中心テーマが諸天善神^{しよてんぜんじん}の問題であったことは述べました。「開目抄」^{かいもくしょう}を大聖人の思想の運動として捉え^{とら}えるためには、その運動の起点を求めねばなりません。その起点こそ諸天の問題であったのです。いま少し、この起点について述べてみれば、次のようなことであつたに違いありません。

①なぜ、諸天は現われなかつたのか、そして、②現われなかつたということとは、大聖人御自身、法華經の行者ではないのか、③然^{しか}るに法華經を、とくに勧持品^{かんぢほん}の二十行の偈^げを、その經文通りに実践したのは大聖人唯一人である、④この矛盾の只中にいる大聖人自身とはいったい何者であるのか——不遜^{ふそん}を覚悟の上で佐渡到着直後に大聖人の胸中を捉え^{とら}えた問題を推測すれば、

ほぼこの四点になろうかと思われます。

これを出発点として始動し出した大聖人の激烈な思索は、一つ一つの問題を解決されながら、結局、最後の問いに対する答えをひき出されることによって終了し、門下の前に、末法の御本仏としての悠容迫らざる御境涯ごきやうがいを示されたように思えます。

さて、運動の起点が決まったわけですから、「開目抄」かいもくしょうの流れに即して、葛藤かつとうと思索の跡を追ってみましょう。

その部分は、「此に日蓮案じて云く世すでに末代に入つて二百余年……」(御書二〇〇頁)とのくだりから始まるのですが、それ以前のところをかんたん概説しておきます。

「夫れ一切衆生の尊敬すべき者三あり所謂主師親しゅししんこれなり、又習学すべき物三あり、所謂儒外じゆげ内ないこれなり」(同一八六頁)との、あまりにも有名な冒頭の文に始まり儒教・外道・内道(仏教)の教えに説かれた主師親しゅししんの三徳をめぐって展開されていきます。

そしていずれの教えに、真の主師親しゅししんの三徳が説かれているかを順次検討されていくのです。

その検討の過程で、五重の相対という独創的な大聖人の仏教批判の原理が成り立っていきま

儒教・外道と内道（仏教）とを比較されて、外道を捨てて内道を採られる、これが内外相對で
す。

内道の仏法に入って主師親三徳を論ずるにあたり、大聖人は冒頭からその内証を表わされま
す。

「一念三千の法門は但法華經の本門・寿量品の文の底にしづめたり、竜樹・天親・知ってしか
も・いまだ・ひろいいださず但我が天台智者のみこれをいだけり」（御書一八九頁）

日寛上人が、この文を三段に分ち、義に十門を開いて「三重秘伝抄」を著わされたことは、
われわれのよく知悉しているところです。

日蓮正宗第二十六世・日寛上人は、「開目抄」のこの文が、大聖人の内証の法門（南無妙法蓮
華經）を顯わされていると捉えられ、種脱相對の法門を明らかにされたのです。

その後、「開目抄」上の大半は、法華經と爾前經の違いをめぐって展開されていきます。

「此に予愚見をもって前四十余年と後八年との相違をかんがへみるに其の相違多しといえど
も先ず世間の学者もゆるし我が身にも・さもやと・うちをぼうる事は二乗作仏・久遠実成なる
べし」（同一九〇頁）とあるように、爾前經と法華經とを明確に区分する指標は、二乗作仏と久

遠実成おんじつじょうであると述べられています。

二乗作仏にじようさぶつについては、小乗教しょうぎょうで解脱げだつした声聞・縁覚えんかくなどの二乗にじようが、諸々の大乘經だいじようきょうでいかに彈だん呵かされ、永不成仏ようふじようぶつと嫌われたかを、大方廣たいほうこう仏華嚴經ぶつげんきょう、大集經だいしゅうきょう、維摩經ゐまきょう、方等陀羅尼經ほうとうだらにきょう、小品般だいほんはん若經にやきよう、首楞嚴經しゅりようこんきようなどの經典を引用しながら記述されています。それが法華經で百八十度転回して、二乗作仏にじようさぶつを説き明かした仏の説法のドラマチック性をダイナミックな筆致で描かれています。

次に、久遠実成くおんじつじょうについて説かれる段で、二乗作仏にじようさぶつの問題も含めて、いっきに法華經の諸大乘經しよきように秀れた点を示されます。

「此等の經經ききようきように二つの失とがあり、一には行布ぎょうふを存するが故に仍未だ權なごんを開せずとて迹門しやくもんの一念三千をかくせり、二には始成しじようを言うが故に尚未だ迹しやくを發せずとて本門の久遠くおんをかくせり、此等の二つの大法は一代の綱骨・一切經の心髓なり、迹門方便品しやくもんほうべんぽんは一念三千・二乗作仏にじようさぶつを説いて爾に前二種ぜんにしゆの失とが・一つを脱だつれたり、しかりと・いえども・いまだ發迹顯本はつしやくけんぽんせざれば・まことの一念一念三千もあらはれず二乗作仏にじようさぶつも定まらず、水中の月を見るがごとし・根なし草の波の上に浮べるに似にたり、本門にいたりて始成正覺しじようじようかくをやぶれば四教の果をやぶる、四教の果をやぶれば四教

の因やぶれぬ、爾前迹門にぜんしやくもんの十界の因果を打ちやぶって本門の十界の因果をとき顯あらわす、此れ即ち本因本果の法門なり、九界も無始の仏界に具し仏界も無始の九界に備そなわりて・眞の十界互具・百界千如・一念三千なるべし」(御書一九七頁)と。

この文についてのくわしい説明は本章の主題ではないので省略します。

問題はその後から、「開目抄かいもくしょう」下巻に及ぶ部分です。この部分は、「此に日蓮案じて云く……」(同二〇〇頁)から、「我法華經の信心をやぶらずして靈山にまいりて返ってみちびけかし」(同二三四頁)に至る、「開目抄かいもくしょう」全編の約三分の二以上に及ぶ長大なものです。しかも、ここにこそ、佐渡到着直後から大聖人の心を捉とらえたと推測される、前述の①②③④の問いと懷疑、ならびに、その解決を求めての生死を賭かけられた思索の全貌ぜんぼうをうかがうことができます。

この部分を中心に「開目抄かいもくしょう」を読むとき、冒頭の主師親しゅししん三徳を軸にすえた五重相對の仏教批判の原理も、「日蓮は日本国の諸人にしうし父母なり」(同二三七頁)を結論とする最終部分も、一にかかって、中間の三分の二の部分のために置かれているような印象さえ受けます。

「此に日蓮案じて云く世すでに末代に入つて二百余年、辺土に生をうけ、其の上下賤げせん、其の上貧道の身なり……日本国に此れをしれる者は、但ただ日蓮一人なり」(同二〇〇頁)とあるのは、大

聖人御自身の過去世の仏道修行を回顧されて、なぜ仏になれなかったかを検討されています。

人天の大王と生まれて権勢はなはだしかったときにも成仏できず、また大小乗経の修行をして大菩薩になり、不退の位に入ったときも強盛の悪縁に紛動されて成仏できなかった、さらには法華経を行じたときには、世間の悪縁や王難・外道・小乗経の難を克服したが、権実の大乘経を極めたような道綽・善導・法然などにだまされて、権教に堕ち、小乗教に堕ち、外道に堕ち、最後は悪道に堕ちたため成仏できなかったと述懐されています。

ここには、竜の口法難直後に書かれた「土木殿御返事」のなかで「法華経の御ゆへに過去に頸を・うしないたらば・かかる少身のみにて候べきか」（御書九五頁）といわれたことが、より具体的にくわしく説かれています。しかもここでは、なぜ過去に法華経のゆえに、頸を失うところまで徹しきれなかったかという理由を明確にされ、結局、権実二経をわきまえたと錯覚させた人師（道綽・善導・法然ら）の悪知識にだまされたからであるとして述べられているのです。

その結果、今生に「貧道、下賤」の身、つまり「少身」として辺土に生をうけたという、大聖人御自身の出身を明らかにされています。

「佐渡御書」の場合は、貧窮下賤の少身として生じてきた理由を、やはり過去世の正法誹謗の

宿業しゅくごうに求められ、その宿業しゅくごうがいかにも重く深いものであったかを徹底的に見つめられていったのですが、「開目抄かいもくしょう」のここにおいては、大聖人に極悪の宿業しゅくごうを積ませる縁となった悪知識に眼を向けられています。「佐渡御書さどごしよ」では、悪知識が誰であれ、だまされて法華経を捨て、正法誹謗ひぼうの罪を重ねた自己自身にすべての責任があるとされていてましたが、「開目抄かいもくしょう」では悪知識こそ最大の敵とされています。この相違は何に由来するのでしょうか。

それは次の文を読むとき、おのずから答えが得られるでしょう。

「これを一言も申し出すならば父母・兄弟・師匠に国主の王難必ず来るべし、いはずば慈悲なきにたりと思惟しゆいするに法華経・涅槃経ねはんぎょう等に此の二辺を合せ見るにいはずば今生こんじょうは事なくとも後生ごじょうは必ず無間地獄に墮おつべし、いうならば三障四魔必ず競い起るべしとしりぬ、二辺の中にはいうべし、王難等出来の時は退転すべくは一度に思い止まるべしと且しかくやすら休いし程に、宝塔品とうたうほんの六難九易ろくなんくいうこれなり……今度強盛の菩提心ををこして退転せじと願しぬ。」(御書二〇〇頁・傍点筆者)と。

ここに、大聖人が法華経を根底に、なぜ折伏行を推進されてきたかを、明かす文があります。

法華經（正法）を行じて、悪知識に値^あえば退転^{たいてん}して惡道に墮^おちると「深く此れ」をした大聖人、しかも、「日本国に此れをしれる者は但日蓮一人なり」との大確信に立たれた大聖人が、三障四魔^{さんしょうしま}を覺悟の上で悪知識の排斥に一步踏み出されたのは、ひとえに仏法の知識に暗い民衆を救われんと慈悲の念につき動かされたためであつたのです。

「開目抄^{かいもくしょう}」が題号からして、民衆の盲目を開かんと慈悲に貫かれていることを思えば明らかでしょう。ここに大聖人は、すでに、自己とはいったい何者であるか——あの四番目の問い——の検討を開始されていることがわかります。諸天の加護がなかったとの立場をあえてとられた大聖人が、最初に検討を加えられたのは、御自身のこれまでの思想と行動に対するそれであつたのです。

立宗宣言以来、はげしい折伏につぐ折伏を敢行されてきた実践行動について、大聖人は、その原点から問い直されているのです。

その検討の結果、大聖人の結論は、それがどこまでも民衆を思う慈悲の念から出、慈悲に支えられた行動であつたとともに、宝塔品^{ほうとうほん}の六難九易^{ろくなんくうい}の文を根拠に、「今度強盛^{ごうじやう}の菩提心^{ぼだいしん}をこして退転^{たいてん}せじと願しぬ」という、大聖人御自身の今生不退転^{こんじやうふたいてん}の誓願に貫かれたものであつたと

いうことです。

慈悲と不退転ふたいてんの誓願——この二つが佐渡以前の大聖人の実践を支える根本理念であったことが改めて確認されたのです。三か月間の大聖人の思索が、ここに結晶しているように私には思えます。御自身のそれまでの思想と行動に対する明確な対象化と理念化がこのわずか数行の文に凝結ぎようけつしています。

こうして、自らの実践行動の原点にあったものを的確に規定された大聖人は、以後二十余年間にわたる折伏の実践に対して、当初の予想通りに襲いかかってきた迫害と苦難をあげられていきます。

「既に二十余年が間・此の法門を申すに日日・月月・年年に難かさなる、少少の難はかずしらず大事の難四度なり二度はしばらくをく王難すでに二度にをよぶ、今度はすでに我が身命に及ぶ其の上弟子といひ檀那といひ、わづかの聴聞の俗人なんと来って重科に行わる謀反むはんなんどの者のごとし」(御書二〇〇頁)

「少少の難」は多数あり、「大事の難」は四度、そのうち「王難」は二度に及んだと述べられ

ています。二度とはいうまでもなく、伊豆伊東流罪と、竜の口法難を含む佐渡流罪です。

しかも、しだいに難のはげしさが増し、今度の竜の口から佐渡流罪にかけての難がもっとも強烈であると述懐されています。

その後、法華經の法師品の「況滅度後」の文、安樂行品の「一切世間多怨難信」の文、勸持品の二十行の偈などをひかれて、法華經の行者に難があることを經文の上から示され、釈尊・天台・伝教という法華經の正統な継承者たちがそれぞれ受けた難の例を、經文や他の文献によって明らかにされていきます（御書二〇二頁）。

さらに、釈尊在世、像法中期の天台、末期の伝教と年代が下るにしたがって、難がはげしくなっていくことを論じられ、「今末法の始め二百余年なり況滅度後のしるしに鬭諍の序となるべきゆへに非理を前として濁世のしるしに召合せられずして流罪乃至寿にもをよばんとするなり」（同二〇二頁）と説かれて、末法の大聖人の時代の難が、前三者に比し、はるかに大きくはげしいものであると論証されていきます。その根拠が「猶多怨嫉・況滅度後」（釈尊滅後、時代が下るにしたがい、法華經を弘通する者に加えられる迫害がはげしさを増すこと）の文にあることはいうまでもありません。

この検証の後に、かの有名な大聖人御自身の自己規定が厳然と言い放たれるのです。

「されば日蓮が法華經の智解ちげは天台・伝教には千万が一分も及ぶ事なけれども難を忍び慈悲のすぐれたる事は、をそれをもいただきぬべし」(御書二〇二頁)と。

法華經の理論的・学問的な探求、哲学的体系化については天台・伝教の深い研鑽けんさんを仰ぐにしても、身口意三業しんぐいにわたる法華經の經文通りの実践行動においては、独自にして未曾有みぞうの地点を切り開いた、とされているのです。

「千万が一分も及ぶ事なけれども」との言葉は御謙遜ごけんそんともとれるが、むしろ、難と慈悲が天台・伝教のそれにすぐれていることを強調されるための、大聖人一流の修辭とも考えられます。

ここに、法華經の正統を継ぐ弘經史くきょうし上における末法・日蓮大聖人の立場と役割についての御自身による位置づけが打ち出されたといえるでしょう。

いわば、「此に日蓮案じて云く……」から始まった、佐渡以前の思想と行動における原点を求めての思索は、一応の結論に逢着ほうちやくしたのです。再度、要約していえば、民衆を思う慈悲の念と、今生不退転こんじょうふたいてんの誓願との二つの信条を掲かげて出発された大聖人の果敢かかんな折伏実践は、ついに、

天台・伝教をはるかに凌駕する地点にまで至っていたことを確認されたわけです。

慈悲の念で出発した大聖人が天台・伝教に比し「慈悲のすぐれたる事」はむしろ当然の結果であろうし、今生不退転の誓願を立てられた大聖人が、比較的迫害の少ない像法時代の天台・伝教よりもはるかに大きく激烈な「難を忍」ばれたことも必然の道理であったでしょう。その意味では、まさに、法華経を字義通りに誰よりも実践し抜かれたのが大聖人であったわけです。

法師品、ほつしほん勸持品、かんじほん安樂行品などに説かれた、仏滅後の末世の予言を身をもって現実化されたのは大聖人ただ一人であったことは、末法における同時代人には「法華経の持者」はあっても「法華経の行者」と客観的に容認できる人物は他にはいない点からも証明できるわけです。大聖人こそが、末法唯一の法華経の行者なり、と決定されても問題のないところであります。

だが、ここにきて、大聖人はその決定を下されていないのです。決定を保留された背景として——佐渡に到着する以前の自分はたしかにそうであった。間違いなく末法唯一人の「法華経の行者」であった。だが、この「開目抄」を思索している時点においては、事態は全く新しい

局面を迎えているのだ。あの諸天の加護がついに現われなかったことをどうすればよいのか。

——といった大聖人の内なる声が聞こえてきそうな状況があったのです。

「定^{まだ}んで天の御計らいにもあづかるべしと存ずれども一分のしるしもなし、いよいよ重科に沈む、還って此の事を計りみれば我が身の法華經の行者にあらざるか、又諸天・善神等^{しよてん ぜんじん}の此の国をすてて去り給えるか、かたがた疑はし」(御書二〇二頁)からは、御自身がはたして法華經の行者なるや否やを問いかける息詰まるような検討、そして諸天の加護がなかったということに対する熾^し烈^{れつ}な懷疑が暴風雨の如く繰り返され、以後の叙述は、ただこの問題をめぐって展開されているといっても過言ではありません。

法華經の行者と諸天の加護との間に横たわるのっぴきならぬ問題が、大聖人の生死^{しか}を賭けた思索の最大の重点であったことはこの部分の長大さからもわかるのです。

さて、この問題を解決されようとして、まず、御自身がいかに法華經の説の通りの実践を行なったかを、いな、むしろ、法華經ならびに法華經を説いた釈尊^{しゃくそん}を助けたことになっているかを厳密に検討されていきます。

「而るに法華經の第五の卷、勸持品^{かんじほん}の二十行の偈^げは日蓮だにも此の国に生れずば、ほと^殆とをど世

尊は大妄語の人、八十万億那由他の菩薩は提婆だいばが虚誑罪こおうざいにも堕ちぬべし」(御書二〇二頁)。

この力強い発言は、それまでと同じ法華經の身業読誦しんごうどくじゆ(經文通りに実践し抜くこと)の立場からのものではあっても、力点が移行していることを表わしています。

竜たつの口くちの法難直後の身業読誦しんごうどくじゆの場合は、重点が法華經の經文のほうにあり、大聖人の実践がその經文にいかん忠実に従ったかという説き方であつたのに対し、ここでは逆に、大聖人御自身の実践のほうに重点があり、大聖人あればこそ法華經ならびに釈尊しゃくそんの言説の正しさを証明したという説き方になっています。

次に御自身の実践があつたればこそ法華經の所説が真説となつたとの観点から勸持品かんじほんの三類の強敵の文証一つ一つを検証されていきます。

そして、日蓮大聖人以外に身で読んだ者はいない、と決定された後に、必ず「日蓮なくば此の一偈の未来記は妄語もうごとなりぬ」(同二〇二頁)あるいは「今の世の僧等、日蓮を譏奏ぎさんそうして流罪せずば此の經文むなし」(同二〇二頁)、「但日蓮一人これをよめり」(同二〇三頁)などという積極的な発言で結ばれていきます。

一連の検証の後に、「当世・法華の三類の強敵なくば誰か仏説を信受せん日蓮なくば誰をか

法華經の行者として仏語をたすけん、……經文に我が身普合せり。御勘氣をかほれば、いよいよ悦びをますべし。……当時の責はたうべくもなけれども、未来の惡道を脱すらんとをもえば悦びなり」(御書二〇三頁)と、まとめて結ばれています。

ここまでの息詰まるような検討の結果から出てくる当然の結論は、大聖人こそ法華經の行者なりとの断定であるはずなのですが、ここに至っても、その断定はくだされていません。そして、再びあの諸天の問題が出てくるのです。

「但し世間の疑といふ自心の疑と申しいかでか天扶け給わざるらん、諸天等の守護神は仏前の御誓言あり。法華經の行者には・さるになりとも法華經の行者とがうして早々に仏前の御誓言をとげんとこそをぼすべきに其の義なきは我が身法華經の行者にあらざるか、此の疑は此の書の肝心、一期の大事なれば処処にこれをかく上、疑を強くして答をかまうべし」(同二〇三頁)との重要な懷疑と煩悶となつて……。

「此の疑は此の書の肝心、一期の大事なり」と述べられているように、まさに当然、あるべき諸天の加護がなぜなかったのかという疑いこそ「開目抄」の肝心であるとともに、大聖人一生の大事であると、その重大性を訴えておられます。

だが、「疑を強くして答をかまうべし」との言は、「開目抄」かいもくしょうを書きつつある時点では、その答えは大聖人の胸中に明々白々として存在しているとの悠揚迫らざる御境涯ごきやうがいを示されています。

すでに答えは出ているわけです。だからこそ「開目抄」かいもくしょうの筆を執られたともいえるのです。にもかかわらず、以後の壮烈な懷疑と煩悶はんもんの長文の描写は、ひとえに、答えの素晴らしさを鮮明に浮かび上がらせるためのものであると同時に、かの三か月間の熾烈しれつな思索の跡をうかがわせるに十分であります。

さて、大聖人はいかなる解答に到達されたのでしょうか。いま少し、「開目抄」かいもくしょうのその後の流れに即して拝読してみましよう。

まず、大聖人は、声聞しょうもん・縁覚えんかくの二乗、諸々の大菩薩や天人、総じて仏以外の衆生が、いかに法華経の恩をこうむっているかをくわしく述べられ、なぜ彼等が法華経の恩を報ずるために、大聖人を守護しなかったのであろうかと疑いを設けられ、その不知恩ふちおん（恩知らず）を非難されるのです。

最初は二乗です。「季札きさつといふし者は心のやくそくしをたがへじと、……」（御書二〇三頁）か

ら「……いかになりぬるやらんと、大疑いよいよつもり候」(御書二〇七頁)までの部分がそれです。

四十余年の爾前經で「永不成仏」と嫌われた舍利弗・迦葉などの二乗が救われたのは、ひとえに法華經の不死の良薬のおかげであり、それゆえ「いかでか此の經の重恩をばほうぜざらん」と二乗の不知恩ぶりを難詰され、次のようにいわれています。

「諸の聲聞、法華をはなれさせ給いなば、魚の水をはなれ、猿の木をはなれ、小兒の乳をはなれ、民の王をはなれたるがごとし、いかでか法華經の行者をすて給うべき、諸の聲聞は爾前の經經にては肉眼の上に天眼・慧眼をう法華經にして法眼・仏眼備れり、十方世界すら猶照見し給うらん、何に況や此の娑婆世界の中法華經の行者を知見せられざるべしや、設い日蓮惡人にて一言二言、一年二年、一劫二劫、乃至百千万億劫、此等の聲聞を惡口罵詈訾し奉り、刀杖を加えまいらする色なりとも、法華經をだにも信仰したる行者ならば、すて給うべからず」(同二

○四頁・傍点筆者)と。

諸々の聲聞は法華經の功力によって、法眼・仏眼を得ているはずなのに、どうして、誰が眞の法華經の行者であるかが知見できなかったものであろうかと問われ、さらに、たとえ大聖人が

悪人で声聞しょうもんを痛罵つうばしたとしても、法華經の行者であつたならば見捨ててはならないはずである

と、声聞しょうもんの不知恩性を難詰なんぎつされます。その大聖人の調子はしだいにはげしさを増していきます。

四大声聞しやうもんの領解りやうげの文では、声聞しょうもんたちは法華經を説いた釈尊しやくそんに対して、絶対の報恩を誓つてい

るのであるから、この大聖人の難詰なんぎつは当然の道理といつてよいでしょう。

さらに、諸々の声聞しょうもんが四十余年の爾前教にぜんきやうではいかに恥辱の煮え湯を吞のまされたかを、舍利しゃり

弗ほつ、須菩提しゆぼだい、迦葉かしやう、富樓那ふるななどの例をもつて述べられ、大恩の法華經によつて救われた経緯を

叙述されていきます。

「而るに四十余年の経經きやうきやうをば東春の大日輪・寒氷を消滅するがごとく……華光如来けこうにらふ・光明如

来等と舍利弗しゃりほつ・迦葉等かしやうを赫赫かくかくたる日輪、明明たる月輪のごとく鳳文ほうもんにしるし亀鏡ききやうに浮べられて

候へばこそ如来滅後の人天の諸檀那等には、仏陀のごとくは仰がれ給いしか」(御書二〇六頁〇

と、法華經により声聞しょうもんが救われたことを明かされ、声聞しょうもんは法華經にそれだけの大恩があるわけ

ですから、「法華經の行者あるならば、此等の聖者は大火の中をすぎても、大石の中をとをり

ても、とぶら訪はせ給う」(同二〇七頁)べきなのに、それがなかったというのはどういふわけか

——大聖人の懷疑は続きます。

「迦葉かしやうの入定もことにこそよれ、いかになりぬるぞ、いぶかし不審とも申すばかりなし、後五百歳ごひゃくさいのあたらざるか広宣流布の妄語となるべきか日蓮が法華經の行者ならざるか、法華經を教内と下くだして別伝と称する大妄語彫付の者をまほり給うべきか、捨しや閉へい闍かく拋ほうと定めて法華經の門をとちよ卷をなげすてよとありつけて法華堂を失える者を守護し給うべきか、仏前の誓はありしかども濁世くせの大難のはげしさをみて、諸天下り給わざるか、日月、天にまします須弥山しゆみせんいまもくづれず海潮も増減す四季もかたのごとくたがはずいかになりぬるやらんと大疑いよいよつもり候」
(御書二〇七頁)。

三か月間、大聖人の心を悩ませた問題の全貌ぜんぼうがここに表現されているようにみえます。——諸天を初め、法華經に大恩ある声聞しやうもんが大聖人を守護しなかったのは、法華經ならびに釈尊しやくそんの教説がいつわりなのか、それとも大聖人御自身が法華經の行者ではないのか、——「大疑いよいよつもり候」と仰せであります。

次に、諸大菩薩・天人については「又諸大菩薩天人等のごときは……」(同二〇七頁)から、「開目抄かいもくしょう」下に入って「……されば重ねて經文を勘かんえて我が身にあてて、身の失とがをしるべし」(同二一七頁)までの部分です。

ここでは、法華經の大恩の説き方が、二乗の場合と違って、師弟論の立場から展開されています。

法慧・功德林・金剛幢・金剛藏などの六十余の大菩薩は最初、釈尊の弟子ではなく、むしろ、爾前四十余年の釈尊と同じ境涯にあった菩薩でしたが、法華經に入り、迹門の一念三千の説法を聞いてはじめて、釈尊の弟子となったということです。

さらに、本門に入って地涌の菩薩が出現して、その師匠が釈尊であるとの宣言から、弥勒菩薩の疑いを呼び、これに答えて、寿量品の久遠実成の説法となり、ここに仏の永遠常住性が説き出されたのです。その結果「此の過去常顯るる時、諸仏皆釈尊の分身なり爾前・迹門の時は諸仏・釈尊に肩を並べて各修・各行の仏なり、かるがゆへに諸仏を本尊とする者・釈尊等を下す。……仏は久遠の仏なれば迹化他方の大菩薩も教主釈尊の御弟子なり。……今久遠実成あらはれぬれば東方の薬師如来の日光・月光・西方阿弥陀如来の観音勢至・乃至十方世界の諸仏の御弟子、大日・金剛頂等の兩部の大日如来の御弟子の諸大菩薩、猶教主釈尊の御弟子なり。諸仏、釈迦如来の分身たる上は諸仏の所化申すにをよばず何に況や此の土の劫初よりこのかたの日月・衆星等、教主釈尊の御弟子にあらずや」(御書二一四頁)となり、諸宗が本尊として奉

っている薬師如来、大日如来、阿弥陀如来、その他の仏菩薩を初め、日月、衆星などの諸天に至るまで、すべては久遠の釈尊の弟子であり、分身であると結論されたのです。

したがって、そこから次のような発言になるのです。「予事の由を、をし計るに、華嚴・觀經・大日經等をよみ修行する人をば、その經經の仏・菩薩・天等、守護し給うらん、疑あるべからず。但し大日經・觀經等をよむ行者等、法華經の行者に敵対をなさば、彼の行者をすてて法華經の行者を守護すべし」(御書二一七頁・傍点筆者)と。

それだけの責任を課せられた菩薩・天人などが、客觀的にみても法華經の行者である大聖人を守護しなかったのはなぜなのか。

「日蓮案じて云く、法華經の二処三会の座にましましし、日月等の諸天は法華經の行者出来せば磁石の鉄を吸うがごとく月の水に遷るがごとく須臾に來って行者に代り仏前の御誓をはたさせ給うべしとこそをばへ候にいままで日蓮をとぶらひ給はぬは日蓮・法華經の行者にあざらるか、されば重ねて經文を勘えて我が身にあてて、身の失をしるべし」(同二一七頁・傍点筆者)と述べられ、再び、法華經の經文にひき合わせて、大聖人御自身に失がなかったかを検討しているのです。

この大聖人の、寸分のあいまいさをも残されない徹底した検討には驚嘆するばかりであります。しかも、最後まで法華經の經文から眼をそらさずに、御自身の私見をさしはさまれない実証的な検証は現代的ですらあるといってよいでしょう。

御本仏の御境涯を示す

さて、この後、大聖人は、問答形式をふまえられながら、しだいに解答に向かって展開されていきます。

最初の問いは「疑って云く当世の念仏宗・禪宗等をば何なる智眼をもって法華經の敵人、一切衆生の悪知識とはしるべきや」(御書二一七頁)というものです。

これに対して、私見ではなくどこまでも法華經の經文を鏡にされながら、答えられます。もう一度、あの佐渡以前の思想と行動における原点にあったものをより深く掘り下げていかれるのです。その經文とは法華經の五箇の鳳詔ほうしりょうです。「此の經文は日本・漢土・月氏・竜宮・天上・十方世界の一切經の勝劣を釈迦・多宝・十方の仏来集らいじゅうして定め給うなるべし」(同二八頁)と答えられ、宝塔品ほうとうほんの儀式における三箇の勅宣ちよくせんの内容、提婆達多品だいばだつたほんにおける二箇の鳳詔ほうしりょうによつ

て、法華經が一切經の最高峰の經典であることを立証されています。

なかでも、大聖人にとって、とくに重要なのはほうとうほん宝塔品の「六難九易」と、法師品の「已今当いこんとう説せつさい最為第一」の經文です。

たとえば、念仏宗の所依しよえの經典・阿弥陀經あみだきようや大日經だいにちきようその他の諸經典が、自らの經文中に「諸經の王」と自賛していても、法華經の「已今当説いこんとうせつさい最為第一」にまさる表現はない、それだけ法華經の内容が嚴密な客觀性をもっている証左であると展開されていきます。大聖人が念仏宗や禪宗を一切衆生の惡知識と断定された根拠がこれで明らかになっています。

そしてかの有名な「日蓮は諸經の勝劣をしること華嚴の澄觀、三論の嘉祥、法相の慈恩、真言の弘法にすぐれたり、天台、伝教の跡をしるのぶゆへなり、……当世、日本国に第一に富める者は日蓮なるべし命は法華經にたてまつり名をば後代に留むべし、大海の主ぬしとなれば諸もろの河神皆したがう須弥山の王に諸の山神したがはざるべしや、法華經の六難九易ろくなんくういを弁わきまうれば一切經よまさるにしたがうべし」(御書二三三頁)といわれるのです。

大聖人にとって、「六難九易」の文がいかに重要な意味をもっているかが、これをもつてしても理解できます。

法華経は思想面においては、「い己今当説最爲第一」いこんとうせつさいだいいちと宣言しえる深遠な哲理を内包している

とともに、実践面においても「六難九易」ろくなんくういの説の如く、末代に弘通することの至難さを諸經典に群を抜いて主張しています。法華経の身業読誦を強調された大聖人にとっては「六難九易」ろくなんくういを弁わきまうれば一切経よまざるにしたがうべし」となるのは当然の帰結であつたでしょう。

その後、勸持品かんじほんの三類の強敵の文証を一つ一つ検討された後に、末法において法華経を身をもつて弘通する行者には、必ず三類の強敵がきたるといふ予言を再確認されます。三類の強敵は、法華経の行者を迫害する三種の敵人のことで、俗衆増上慢ぞくしゅうぞうじょうまん（仏法に無知な在俗の大衆で悪口をいったり、刀杖を加えたりする）、道門増上慢どうもんぞうじょうまん（悟ってもいないのに悟つたふりをし、法華経の行者を輕べつする僧侶）、僭聖増上慢せんしやうぞうじょうまん（社会的には生き仏のように尊敬されながら、内心では世俗の利欲に執しゅう着ちやくし、権力を利用して法華経の行者を迫害する僧侶）の三つをいいます。なかでも、道門増上慢の姿が、まさに大聖人当時の念仏宗の僧侶や禅宗のそれであることを明らかにされていきます。そして、それがそのまま、最初の問いの答えになっています。

このあたりの展開は、当然のこととはいえ、素晴らしいかぎりです。

つまり、大聖人が、一切経の勝劣を明らかに知られて、法華経を根底に、念仏宗や禅宗を破は

折しやくされながら進まれていったとき、当の念仏宗や禅宗の僧侶は、勸持品かんじほんの道門増上慢どうもんぞうじょうまんの文証通りしゆうたいの醜態しゆうたいをさらけ出してきたことを証明されているのです。いいかえれば、大聖人の実践が、どうもんぞうじょうまん道門増上慢の予言を現実化したということであり、むしろ、大聖人の実践があつてはじめて道門増上慢もんぞうじょうまんの具体的な姿が現われてきたといわれているのです。残りの二類についても同様です。

これで三類の強敵は、厳然と日本国に存在していることになります。

「仏語むなしからざれば三類の怨敵おんてきすでに国中に充滿せり、金言のやぶるべきかのゆへに法華経の行者なし、いかんがせん、いかんがせん、抑おさたれやの人か衆俗あつくゆりに悪口罵詈させらるる、誰の僧か刀杖とうじやうを加へらるる、誰の僧をか法華経のゆへに公家・武家に奏する、誰の僧か数数見擯さくさくけんひん出と度度ながさるる、日蓮より外に日本国に取出とりいださんとするに人なし、日蓮は法華経の行者にあらず天これをすて給うゆへに、誰をか当世の法華経の行者として仏語を実語とせん、仏と提婆とは身と影とのごとし。……法華経の行者あらば必ず三類の怨敵おんてきあるべし、三類はすでにあり法華経の行者は誰なるらむ、求めて師とすべし一眼いちげんの亀の浮木うきぎに値あうなるべし」(御書二三〇

經文の克明なる検討の結果、勸持品かんじほん二十行の偈げに説かれた三類の強敵が当時の日本に存在していることはここに明白な事実となったのです。残るは、その三類の強敵をうけた当の法華經の行者はいったい誰なのかということです。いよいよ、大聖人の懷疑は嚴密なる検証の結果、焦点はしだいに狭まり、大聖人御自身が法華經の行者なのか、もしそうなら、諸天の加護がなせなかったのかという、互いに背反する問題へと急速に迫っていきます。そして、大聖人が到達された解答へ向かって展開していきます。

ここでも問答形式をとられています。

「有る人云く当世の三類はほほ有るにいたり、但し法華經の行者なし、汝を法華經の行者といはんとすれば大なる相違おおいあり、此の經に云く『天の諸の童子もろもろ以て給使を為さん、刀杖とうじょうも加えず、毒も害すること能わざらん』……又云く『現世安穩にして後に善処に生ぜん』等云云。

……」(御書二三〇頁)

ここに有る人云くとしてかかげられている問いの内容がそのまま、日蓮大聖人の姿を見て、動揺し、あるいは退転たいてんしていった門下たちの疑いであることはいうまでもないでしょう。

この問いに対する答えのなかに、長大にわたった懷疑と検討をいっきに解決する日蓮大聖

人の御本仏としての御境涯ごきようがいが開かれるのです。その意味では、この答えの部分は重要です。

「汝が疑大おおいに吉よしついでに不審を晴はらさん」（御書二三〇頁）とされて、答えられていきます。

この答えのなかの最後の方で「詮ずるところ……」で始まる個所が二つあります。これこそ、大聖人の到達された結論なのです。ここに至っていきよに解答を打ち出されたといえるでしょう。

初めの「詮ずるところ……」の文は諸天善神しよてんぜんじんの加護なき理由を明かされています。

すなわち、①上品の一闡提人いつせんたいにんになると、順次生じゆんじしやうに必ず無間地獄に墮おつべき運命が決定しているので、現罰がないということ。②諸天善神しよてんぜんじんが此の国をすてたために現罰がないということ。

③は①②の理由が重なって、正法を行ずるものに加護のしるしが現われず、逆に大難に値あうのであること。以上の三点をもって、諸天の加護なきことと、その裏返しであるなぜ法華經の行者を迫害する者に現罰はないのかとを説明され、「具つぐさには立正安国論にかんがへたるがごとし」といわれています。

これです、大聖人の期待された諸天の加護がなかった理由を明らかにされました。

その次は当然、大聖人こそ法華經の行者であると決定される段になるわけですが、後の「詮

ずるところ……」の文において、御本仏の御境涯ごきようがいをはっきりと門下の前に示されるのです。

あまりにも有名なその全文をここに引用してみましよう。

「詮ずるところは天もすて給え諸難にもあえ身命を期ごとせん、身子しんじが六十劫の菩薩の行を退せし、乞眼こつげんの婆羅門ばらもんの責せめを堪えざるゆへ、久遠大通くおんだいつうの者の三五の塵じんをふる悪知識に値うゆへなり、善に付け悪につけ法華経をすつるは地獄の業なるべし、大願を立てん、日本国の位をゆづらむ、法華経をすてて観経等について後生を期ごせよ、父母の頸くびを刎はねん念仏申さずば、なんどの種種の大難出来しゆつたいすとも智者に我義わがぎやぶられずば用いじとなり、其の外の大難、風の前の塵ちりなるべし、我日本の柱とならむ我日本の眼目とならむ我日本の大船とならむ等とちかいし願やぶるべからず」(御書二三二頁)

この文はいったい、いかなることを意味しているのでしょうか。

この文の最大のポイントは「大願を立てん……等とちかいし願やぶるべからず」という大誓願を立てられたところであるように思われます。

しよてんぜんじん

諸天善神しよてんぜんじんの加護と法華経の行者との間に横たわる背反の難問を、大聖人は日本国の主しゅ(柱)

師し(眼目)親しん(大船)三徳たらんとの大誓願を立てられることにより、踏み越えられ、門下には

想像を絶する全く新たな境地を開き示されたのです。

ここに、私たちは御本仏としての立場を内外ともに宣言された大聖人御自身の^{ほつしやくけんぽん}発迹顯本の内容を知ることができます。

かの竜の口の^{たつぐち}発迹顯本、つまり、凡夫日蓮としての^{じようぎようさいたん}上行再誕から末法の御本仏への御境涯の飛躍的進化は、こうして、佐渡到着後三か月にわたる門下の疑いを晴らすための熾烈な思索の期間を経てついにここに至って、完全な形で表現化されたと私は見たいのです。

それは同時に、法華経の經文を外側の基準として、御自身の思想と実践行動とをそれにしたがわせようとされた、如来使としての^{じようぎようばい}上行菩薩の立場を踏み越えられて、末法において独創的な仏法を樹立された御本仏としての立場の^{けんげん}顯現といってよいでしょう。

末法において、独創的な法華経文底の^{もんでい}独一本門を樹立された大聖人は、その新たな地点から、逆に法華経を見直されることになります。

「詮ずるところは天もすて給え諸難にもあえ身命を期とせん、身子が六十劫の菩薩の行を退せし、^{こつげん}乞眼の^{ばらもん}婆羅門の^{せめ}責を堪えざるゆへ、^{くおんだい}久遠大通の者の三五の^{じん}塵をふる悪知識に値うゆへなり、善に付け悪につけ法華経をすつるは地獄の業なるべし」との言は、法華経を独自の立場か

ら捉え直されて、自在な御境涯ごきようがいから発せられたものです。

その後、あの誓願がほとぼし迸り出てくるのです。

誓願というとき、大聖人が折伏の實踐に入られようとした際に、やはり背反する難問に直面されたことが思い出されます。悪知識が民衆を不幸につき落とすことを、日本国で「但一人」知った大聖人がそれを一言でもいえば三障四魔さんしょうしまという迫害が必ず競い起る、しかし、いかなければ無慈悲になる、との二者択一の選択を迫られたとき、宝塔品の「六難九易」の文をよりどころに「今度強盛の菩提心をこして退転せじと願しぬ」(御書二〇〇頁)との誓願を立てられ、折伏の實踐にふみきられたのでした。

日本国の主師親しゅしんたらんとの大誓願は、立場と次元の決定的な相違があるとはいえ、同じ方程式にのっとっておられるように思えてなりません。

末法の御本仏としての大誓願に立たれた大聖人にとって、諸天の加護なきことも、諸難が競い起ることも、何ら問題となくなりましたのです。

そして、御自身の独創的な仏法の絶対性が宣言されます。「……なんどの種種の大難出来すとも智者に我義わがぎやぶられずば用いじとなり、其の外の大難、風の前の塵なるべし」——これ

は、誰か智者に、大聖人の仏法（我義）が打ち破られるような事態をむかえないかぎり、いかなる大難がきても用いないとの宣言です。

たとえ、それが、法華經を捨てて觀經（念仏宗がよりどころとする觀無量壽經のこと）に轉向したならば日本国の位をゆずろうとの、誘惑としては極限のものであっても、逆に念仏を唱えなかったならば父母の頸をはねるとの、脅迫の最たるものであっても、「我義」が破られぬかぎりそれらの誘惑と脅迫にしたがわないといわれているのです。

ここは、逆説になっていて、大聖人の義が絶対に破られるわけがないとの大宣言になっているのです。

この両極端の大難ですら全く寄せつけないのであるから、それより劣る苦難は「風の前の塵」のようなものだといわれています。

この強烈な迫力を伴った大聖人の宣言を拝読するたびに、その御境涯の巨大さと不動さに、歓喜の戦慄が五体を貫くのを覚えるのです。そして、大聖人の仏法の卓越性がこの宣言のなかに見られるのではないでしょうか。

なぜなら、「我義やぶられずば」とあったように、日蓮大聖人が我が義、つまり、自らの独

創的な仏法——思想・理念——に一切を賭け^かられているからです。これを、私たち人間一般にひきつけていえば、自らの信奉する仏法思想を貫くことこそが第一義であり、そのためには諸天の加護の有無や、誘惑・脅迫に動じない信念が大切であることを訴えておられることになります。

一個の人間の主体性の揺るがぬ根底を確立するという世界宗教の条件が、ここに満たされているのではないでしょうか。

諸天に守護されることや、現世安穩^{あんのん}の生活を目的とする宗教は世界宗教たりえない。

それは、いわば変転する現象を目的とするものであつて、いかなる事態・現象のもとにあつても、不動の自己を確立するという面が抜け落ちているからです。

今、期せずして述べた事柄は少し後に「我並びに我が弟子・諸難ありとも疑う心なくば自然^{じねん}に仏界にいたるべし、天の加護なき事を疑はざれ現世の安穩^{あんのん}ならざる事をなげかざれ、我が弟子に朝夕教^{ちようせき}えしかども疑ををこして皆すてけん、つた^拙なき者のならひは約束せし事をまことの時はわするるなるべし」(御書二三四頁)との、弟子門下への呼びかけとなつて出てきます。

この文の内容については、ここでは省略しますが、諸々の現象に左右されずに、自己が信じ

た仏法の道を徹底してつき進むことのできる主体の深化と確立こそ、大聖人の仏法の奥義であると教えておられるのです。

この御文ごもんの前に引用されている涅槃經ねはんぎょうのたとえ（御書二三三頁）は、およそ仏法を根底に生き抜こうとする者にとって、何が肝要であるかをみごとに示されています。

「解脱げだつを求めずと雖も、解脱げだつ自おのら至いたる」のです。自らの前に、解脱げだつ（悟り）、諸天の加護、現世安穩あんゐんの生、といった、何か善きもの、快きものを置いて、これを目的として信仰をするのではなく、ただひたすら自らの選択した信仰一筋に生き抜いたとき、その至誠しせいの一念に、逆に、解脱げだつ、現世安穩あんゐんの生などが獲得されてくると私たちに教えておられるのです。

つまり「念を一境にする、定じように似たり」（同二三四頁）といわれていますように、主体の信の念こそ根本であると強調されているのです。

この後、大聖人は「日蓮は日本国の諸人にしうし父母しゆしふなり」と主師親しゆししんの宣言をされるとともに、慈悲の大切さを強調され、大聖人の一切の折伏行動は、ただただ慈悲の念から出たものであるといわれて開目抄かいもくしょうは終わるのです。

第二章

境涯革命への道

——日蓮大聖人のお手紙に学ぶ——

日蓮大聖人が在家の門下に与えられた数多くのお手紙は、私たちが仏法を根拠にしつつ、人生を生き抜いていくうえで、当然のこととはいえ、珠玉しゆぎよくの如き指針に満ち満ちています。

今、そのなかから、私たちの目指す境涯きやうがい革命を推進していくうえで、欠かすことのできない指針を何点か選び出し、紹介したいと思います。

日蓮大聖人の凡夫観

まず、日蓮大聖人が、四条金吾しじようきんごという鎌倉の武士に与えられた「崇峻天皇御書」すしゆんてんのうごしよ（別名「三種財宝御書」さんしゆざいはうごしよ）に、次のような一節があります。

人身は受けがたし爪の上の土

人身は持ちがたし草の上の露

あまりにも有名な御文ごもんなので、御存知のかたも多いと思います。

さて、この御文で、大聖人は、私たち凡夫ぼんぷのことを「人間」あるいは「人」とはいわれずに

「人身にんしん」といわれていることに気づくはずでず。

大聖人はなぜ「人間」とはいわれなかったのでしょうか。

「人間」といわれようと「人身」といわれようと、そこに大きな違いがあるわけがないから、小さなことにこだわらずに拝読していけばよい、といわれるかたもあるだろうと思います。

たしかに、他のお手紙を読めば「或時は人間に生れて八苦をうく」（『聖愚問答抄』）とあって「人間」といわれている場合もあり、「人身」と「人間」、あるいは「人」「人界の生」など、さまざまに使われているので実は、私も初めは、そのように思っていたのです。

しかし、「佐渡御書さどごしよ」を拝読していたときに、次の一節につきあたり、考え直したのです。その一節とは、

何に況や日蓮今生には貧窮下賤びんぐげせんの者と生れ旃陀羅せんだらが家より出たり心こそすこし法華經を信じたる様なれども身は人身にんしんに似て畜身しよくすいなり魚鳥を混丸こんぐわんして赤白二滯しやくびやくにたいとせり其中に識神しきしんをやどす濁水じよくすいに月のうつれるが如し糞囊ふんのうに金を包めるなるべし、心こそ法華經

を信ずる故に梵^{ぼんてん}天帝釈^{たいしやく}をも猶^{なほ}恐^{おそ}しと思はず身は畜生の身なり色心不相応の故に愚者の
あなづる道理なり心も又身に対すればこそ月金^{つきごがね}にもたとふれ（御書九五八頁）

というものです。少々、引用が長くなりましたが、この御文^{ごもん}で私が傍点^{ぼうてん}を付した文が、それまでの私の考えを改めさせたのです。

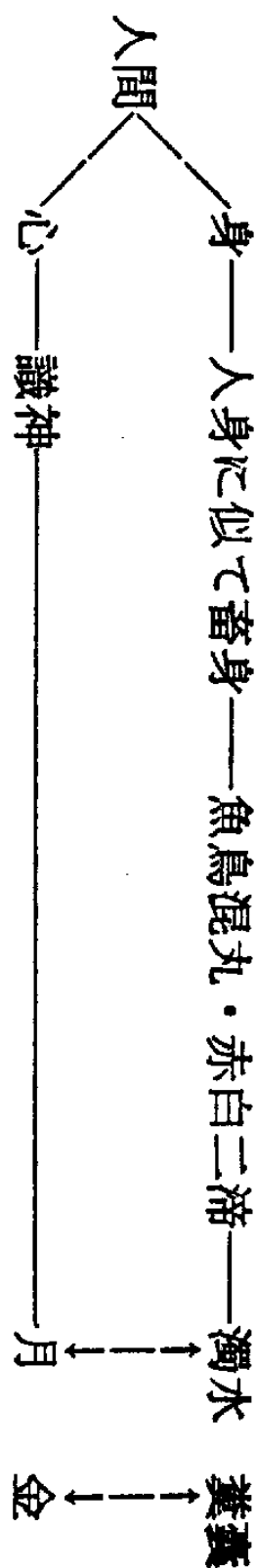
この御文^{ごもん}の全体的な意味については、前章で明らかにしたので省略しますが、ともかく、末法の御本仏・日蓮大聖人が門下を化導^{けどう}されるために、あえて、御自身の立場を凡夫^{ぼんぷ}の位置に置かれて、教えを説かれているくだりです。

さて、傍点を付した「身は人身に似て畜身^{ちくしん}なり」の文に始まり、「……月金^{つきごがね}にもたとふれ」に終わる一連の御文^{ごもん}を拝読したとき、私は強烈^{きやうれつ}な衝撃を受けたのです。

ここに、日蓮大聖人の凡夫^{ぼんぷ}観^{くわん}というか人間観なるものがたんに表明されていると思つたからです。ここに説かれている人間観にもとづくかぎり、さきの「崇峻^{すしゅん}天皇御書」の「人身は受けがたし爪の上の土……」の文は、やはり「人間」ではなく「人身」でなければならぬと深く確信したしだいです。

では、日蓮大聖人の凡夫観、人間観とは、いったい、どのようなものであったのでしょうか。

それはたんにきについて、本来は身心一如、色心不二の当体である人間を、身と心から成る二重構造として捉えられ、次に示す図のような形で把握されていたということです。



図を見ながら、さきの「佐渡御書」の一節を拝読していきましょう。

まず、大聖人は「心こそすこし法華経を信じたる様なれども身は人身に似て畜身なり」と、心と身を一往、分けて論じられています。

で、身のほうについては、人間の肉体、形をしているが、どこまでも「畜身」であるといわれています。「畜身」とは、まさに、読んで字の如く、畜生の身、ということです。

畜生ちくしょうは、いうまでもなく、牛、馬などの哺乳動物ほにゅうや魚、鳥などの生き物をいいます。

つまり、人間の身体は、一往、人間の形をしているが、それはどこまでも、人間の形に似ているにすぎず、その大部分は、畜生ちくしょうの身体と同じである、と断言されているのです。

その理由として「魚鳥を混丸こんがんして赤白二滌しやくびやくにたいとせり」とあるように、人身の出し方が、魚や鳥などの畜生の身の出し方と異なるものではなく、赤白二滌しやくびやくにたいから出生する点で、全く共通していると言われています。

「赤白二滌しやくびやくにたい」の「赤」とは母の血を、「白」とは、父の精を、それぞれ指し、この赤白の二滌にたいが結合することにより、畜身ちくしんが生れ出ずるのです。

では、人身と畜生ちくしょうとは全く同じなのか、といえば、わずかに相違するところがある、それが「其中に識神しきしんをやどす」といわれている文です。赤白二滌しやくびやくにたいから出生する点では、人身も畜身しんも同じであるが、ただ人身が他の畜身ちくしんと異なるのは、「其中に」、つまり、人身のなかに、識神しきしんすなわち、心を宿しているという点だけであるといわれています。

「識神しきしん」の「識しき」は物事を認識、分別する働きを指し、「神しん」は魂の意味で、要するに、精神とか心ということを「識神しきしん」というのです。

で、その人身に心を宿している姿を次にたとえられて「濁水じよくすいに月のうつれるが如し糞囊ふんのうに金こがねを包めるなるべし」と述べられています。つまり、人身に似て畜身ちくしんである身体しんたいのほうを「濁水じよくすい」と「糞囊ふんのう」に、識神しきしんのほうを「月つき」と「金こがね」にたとえられていることはすぐおわかりでしょう。

日蓮大聖人の眼を通して、凡夫ぼんぷを見られると、ちょうど、濁にごった池の水に月つきがうつっているようなものであったろうし、糞囊ふんのう、つまり、糞くそを入れるふくろのなかに金を包んでいるようなものであったのでしよう。

もう少しわかりやすくいえば、私たち凡夫ぼんぷの身と心の関係は、濁水じよくすい（身）に月つき（心）がうつっているようなものであり、糞囊くそぶくろ（身）に金こがね（心）を包んでいるようなものといわれているのです。さて、ここで、私たちの心が、月つきや金こがねにたとえられているからといって、安心してはなりません。大聖人はそんな甘い事をいわれているわけではありません。

そのことはもう少し後の文まで読んだときに明らかにになります。

すなわち、後の「心も又身に対すればこそ月金にもたとふれ」の文で、大聖人御自ら注意ちゅういされているように、心を「月つき」「金こがね」にたとえられたのは、どこまでも、身のほうの畜身性ちくしんせい、不ふ

浄さ、汚れ、に対していわれたのであって、心それ自体が、価値あるものという意味ではないことに、私たちも留意したいと思います。

むしろ、力点は、身体の不浄さのほうを強調されているのであって、身があまりに汚いから、その汚い身に対して、心をたとえるには、「金」と「月」を配するしかない、それほど、身は汚いのであるといわれているのです。

要するに、人間といっても、日蓮大聖人の眼を通して見るとき、人身に似た畜身のなかに、識神しきしんⅡ心をかろうじて宿した存在にすぎないのであって、「自分は人間様だ」といって他の犬や猫などの畜生ちくしやうに対して大きな顔はできるものではないぞ、といわれているのです。その犬や猫などの畜生とほとんど変わらないところにいることを自覚したとき、そこから、人間として生まれることの出した意味と価値を発見することができはすであり、人間らしい生き方ができるようになる、と大聖人は教えられているのです。

では、人間として生まれることのできた意味と価値とは何でしょうか。それは、他の畜生ちくしやうとのわずかな相違である、識神しきしんⅡ心を人身のなかに宿した、という一点に求めるべきでありましよう。しかし、ただ、識神しきしんⅡ心を宿したというだけでは何にもならない。後でくわしく述べま

すが、要は、人身にだけ恵まれてきた心をもって、どのように自分を向上させ、自分をみがいていくかにかかっているわけです。

それゆえに、この日蓮大聖人の人間観によれば、人間はただに生まれたただけであつたなら、それは、未だ識神しきしんⅡ心がみがかれていないから、人身に似た畜身ちくしんにすぎないし、生涯、心をみがかず自己の向上を果たさずに一生を送つた場合も、やはり、人身に似た畜身ちくしんにすぎないのです。

このように考えてきますと、日蓮大聖人にとって、人間とは、常に識神しきしんⅡ心をみがきつつ、自己の向上を果たしつつある過程の存在であり、英語でいえば「*being*」（しつつある）の動的存在であるということができるとしよう。

人間を、何かに成りつつある存在として捉とらえるとき、問題は「何」に向かつて、成っていくかということが次の課題になってきます。その点については、後に述べるとして、これまで述べてきたことを前提にして、もう一度、さきの「崇峻天皇御書すしゅんてんのうごしよ」の一節にもどってみましょう。

「人身は受けがたし爪の上の土」の文と「人身は持ちがたし草の上の露」の文とは、みごとに対照をなしていて、この二つの文をもつていったい、何をいい表わそうとされたのかを考え

るとき、私たちはそこに重要な指針を読みとることができます。

まず、本章の冒頭で述べたように、なぜ「人間」でなく「人身」なのかについて私なりの答えを出しておきましょう。

この二つの文は、「人身」としての存在そのもののなかにはなかった避けようのない矛盾を述べられているのです。

前の文で「人身は受けがたし爪の上の土」とあり、まず人間の身体を受けてくることはなかむずかしいことである、と説かれています。ここで「受ける」と表現されている点に注意したいと思います。

これは、当然のことながら、仏法で説く三世の生命観にもとづいてはじめていえることです。

過去、現在、未来と、私たちの生命は、生まれては死し、死しては生まれして、連続していくと説きます。その間、ある時は地獄界に生まれ、ある時は餓鬼界に、ある時は畜生界に、また、ある時には修羅界にと、大体、四つの領域を出たり入ったりしているといえます。これを四悪趣しあくしゅといつて、生命にとっては決して住み心地の良いものとはいえません。まれに、人界にんかい、

天界の比較的良い領域に生まれることがあります。しかし、人・天の二界に生まれることはなかなかむずかしいことであるといわれています。さきの四惡趣しあくしゅと、この人・天の二界を加えて、六道ろくどう（六界）になり、私たちの生命は、無限の過去から、この六道ろくどうの世界の何れかに生まれては死ぬということを繰り返してきたというのが、仏法の三世の生命観です。そして、六道ろくどうの何れかに生まれて死ぬということを飽あくなく繰り返してきた姿が、ちょうど、車の輪が飽あくなく回転する姿に似ているところから「六道輪廻ろくどうりんね」ともいうのです。

この六道輪廻ろくどうりんねの考え方に立てば、人身を「受ける」ということの意味が明らかになります。つまり、無限の過去から大半は、四惡趣しあくしゅの世界を生死生死と繰り返してきたなかであって、人界の生、人身を受けることができたということは希有けううなことであり、「爪の上の土」ほどのわずかな可能性を実現することができたという意味です。

六道輪廻ろくどうりんねの考え方では、前生に積み重ねた行為（業ごう）によって、次の生が、六道ろくどうの内どの世界の生を受けるかが決まるといいますから、「人身は受けがたし」というのは、よほど過去に良い行為（善業ぜんごう）を積み重ねないと、同じ六道ろくどうのなかでも、人身、人界の生を受けてくることはむずかしいということです。

逆にいえば、それほど、人身を受けてくることは価値が高いということでもありません。なぜ、価値が高いのかといえ、仏法でははっきりと、人身を受けると、必ず、心が伴ってくるからであるといえます。

心が伴ってきますと、四悪趣しあくしゅに生まれた場合には絶対にできないことができるようになるのです。それは、心をもつことにより、自分を見つめ、反省し、より高い自己や理想を目指して向上しようとする気持がわいてくるからです。

それゆえに、仏法では、人間のことを「聖道正器しょうどうしやうき」というのです。人界の心は、仏道を成ずる正器であるというのです。もっとも、これはあくまで、人間の心のなかにある可能性であって、逆に、心の欲望に負けて、とても人間として生まれてきた意味と価値を自覚しないで墮落する危険性も十分にもっていることを知らねばなりません。

したがって、心が伴ってきただけでは、自己向上の道を進むか、墮落だらくの道を進むか、何ともいえないわけです。

この意味から、大聖人は、「人身」と表現されているのです。「人身」といわれることによつて、人間らしく生きるか、否かの未だ不明確な状態を指し示されているのです。

しかし、ともかく、まだどちらの方向に行くかわからないが、心を宿した“人身”を受けてきたことは、やはり希有^{けう}なことであり、有り難いことであることを「爪上の土」とたとえられています。「爪上の土」とは、土を指の爪ですくったときに、爪の上に残る土のことです。数がわずかであることのたとえです。

つまり、他の四惡趣^{しあくしゅ}の生を受けることのほうが圧倒的に多いなかで、人界の生、人身を受けられたことへの感謝の気持が、この文にはこめられています。

普通、私たちは、感謝の意を表わすときに、「ありがとう」「ありがたい」という言葉を使いますが、その本来の意味は、この世に人身を受けて、人間として有ることが難い、有り難い、ということなのです。

たとえば、仏法の六道輪廻^{ろくどうりんね}の考えに立たなくとも、自分が人間として生を受けたことへの感謝の気持はいつももっていききたいものです。

ところが、せっかく希有^{けう}なる人身を受けてきても、残念なことに「人身は持ちがたし草の上の露」であるというのです。

六道^{ろくどう}のなかで、なかなか受け難き人身を幸運にも受けてこれたのですから、それだけに、人

身のまま、永遠に生き続けられたら、との願いをもつのが人情でしょう。

しかし、大聖人はその人身は持ちがたし、すなわち、人身をそのまま持続することもむずかしい、といわれているのであり、ちょうど「草の上の露」のようににはかないものであるといわれているのです。

「人身は持ちがたし」とは、具体的には、此の世に出生して間もなく死んでしまったり、あるいは、一般に、夭逝といわれる若死にのことを意味していると同時に、たとえ、天寿を全うしても、永遠からみれば草の上の露の如く、刹那に存在するにすぎない、との意味をも表わしているように、私には思えます。

ここに、人身を「受けること」と「持つこと」との間に、矛盾があるといえるでしょう。

その矛盾とは、刹那にしか存在できないものならば、どうして、此の世に人身として出生してきたのか、ということです。また、もし、受けがたき人身を幸運にも受けたなら、永遠に生き続けてこそ筋が通るわけですが、刹那にしか存在できないなら、筋が通らなくなります。これは、やはり、矛盾としかいいようがありません。人間の生にまつわる、生と死の絶対の矛盾といってよいでしょう。

あるいは、反論される方もあるかもしれない。生と死の絶対の矛盾は、何も人身に限らず、他の四悪趣しあくしゆ、たとえば、畜生ちくしやうの身も同じであると。

その通りです。

まさに、その反論のなかに、人身の、畜身ちくしんとは異なる特徴があるといつてよいでしょう。すなわち、人身のみが、この矛盾を矛盾として感じ、考える心をもっているということですよ。

日蓮大聖人は、対句になっている二つの文を通して、凡夫ぼんぷの心に、人身そのものにはらまれている矛盾を、しっかりと認識させようとされたに違いありません。

では、その矛盾を解決する道は何でしょうか。

それは、私たちが、人身として存在している短い間に、人身に伴ってきた心をもって、自己を鍛えきた、自己の向上につとめ、人間として生まれてきた意味と価値に目覚め、人間としての名を高めていくこと以外にありません。

対句の二つの文のすぐ後に、

百二十まで持ちて名をくたして死せんよりは生きて一日なりとも名をあげん事こそ大切なれ、……蔵の財より身の財すぐれたり身の財より心の財第一なり、此の御文を御覧あらんよりは心の財をつませ給うべし（御書二一七三頁）

と、日蓮大聖人は、御教示されています。

ここに、私たちが人身として存在している刹那の如き短い間に、何を為すべきかが、的確に説かれています。

まず百二十まで持ちて名をくたして死せんと、あり、これは「人身は持ちがたし草の上の露」の文を受けていることはすぐおわかりでしょう。

人身を、たとえ百二十歳まで長持ちさせて、生き抜いたとしても、「名をくたして死」んでしまつては何にもならない、と厳しくいわれております。もつとも、夭逝するよりは少しでも長生きしたほうがよいことは当然であり、それを含んでいわれているのですが、ここでは、むしろ、長生きするとか若死にするとかの次元を超えて、人生の質を問題にされているように、私には思えます。なぜなら、長生きや若死の次元は、さきに述べたように、永遠からみれば草

の上の露にすぎないからです。

問題は、その「草の上の露」の如き、はかなく短い人身の生の間に、何を為すべきか、ということにあったわけですから、当然、人生の質が問われているわけです。

その「人生の質」を、ここでは「名」とされているのです。所詮、しよせん人身を受け持たっている間に、「名」をあげるか、くだすかの問題です。

「名」というと、人の名前や名譽、名声などにつながるイメージを抱きますが、私はこれを、仏法上の意味である精神作用としての心の領域、として捉とらえたほうが、後の文へのつながりがよくなるように思います。

仏教用語のなかに「名色」というのがあり、「色」が、物質的存在や身体を指すのに対し、「名」が心を指す場合があるからです。

次の「生きて一日なりとも名をあげん事こそ大切なれ」の文は、まさに、人生の質を高め、心を鍛きたえ、自身の境涯きやうがいを高めていく一日一日を生きていくことがもっとも大切であるといわれています。

大聖人は、この文を通して、人間の真の生きがいがあるか、を簡潔に教示されている

のです。

生きがいの根本は「生きて一日なりとも名をあげる」ところにあります。一日一日、自分の心が高まり、^{きようがい}境涯が深まり、自己の向上を遂げつつあると実感している人の一日は、ひょっとしたら、「名をくたして」、つまり、心を高めず、自己の向上など夢にも考えないで百二十まで生きた人の百二十年間に、等しいかもしれません。

時計の時間と、心が感ずる時間とは全く異なっているということがここには示されているともいえます。

^{きようがい}境涯革命を目指す私たちは、当然、心が感ずる時間において、本当に充実し、生きがいに満ち満ちた時間を生きるために、心を鍛え、^{きた}自己の向上をはかっていきたいと思ひます。

“人身”より“賢人”へ

さて、私たちは、受け難き人身を受け、そのうえ、日蓮大聖人が末法の衆生のために御図顯になられた御本尊にめぐりあうことができました。

その点からいえば、私たちは、“人身”として生を受け、仏法に出会ったのですから、前述

したように、「人身」として生まれることのできた意味と価値である、「心」を鍛え、みがき、自己の向上を果たしていく為の、もともと根本的な原動力を得ることができたわけです。

では、御本尊を根底に、仏法の教えに従いつつ、いかにして、心を鍛え、自己の向上を果たしていくべきでしょうか。

この点を、順次、考えていきたいと思います。その前に、日蓮大聖人が、私たち凡夫に、いかなる人間に成ることを望まれたのでしょうか。これについて、お手紙のなかに、大聖人の教えを求めてみましょう。

前節でも、少しふれましたが、末法の御本仏・日蓮大聖人の眼を通したとき、人間とは、「人身に似て畜身」の立場から、「識神」心」を鍛え、みがき、境涯を向上させていく途上の存在であり、常に「何か」に成りつつある存在であったわけです。

では、「何に」向かって向上していくべきなのでしょう。

仏法を信じ行ずる私たちには、いうまでもなく、究極の目標として、「成仏」という到達点があります。日蓮大聖人も、諸御書で「一生成仏の信心・南無妙法蓮華経南無妙法蓮華経」(御書三八四頁)「而るに法華経を信ずる人人こそ仏には成るべしと見え候へ」(同二二三頁)

「いよいよ道心堅固どうしんけんこにして今度・仏になり給へ」(御書二一八四頁)などと、述べられています。

このように、成仏じやうぶつは私たち仏法を信ずる者の究極の目標であることは当然として、その前段階の到達点として、日蓮大聖人は「賢人」の位を置かれたように思います。私たちは究極的には「成仏じやうぶつ」の境地を永遠に求め続けねばなりません。ただ、自分の境涯きやうがいがはたしてどの程度まで向上したのか、今、どの辺りに自らの境涯きやうがいが位置しているのかを、自分なりに測定する目安、尺度として、具体的にわかりやすい目標を、大聖人は設定されたように思うのです。

もちろん、賢人の位は、到達するのに、それほど容易なものではありません。

しかし、大聖人の望まれた事柄として、成仏じやうぶつという、人間の最高の境涯きやうがいを目指す門下は、せめて、世人でも尊敬せざるをえない「賢人」の境地には到達すべきである、とのお考えがあられたように思えます。

そのことは、とくに四条金吾しじやうきんごに与えられた書簡集のなかに、顕著けんちやうにみられます。

いま、一、二の例をあげてみましょう。

さきの「崇峻天皇御書すしゆんてんのうご」(「三種財宝御書さんしゆざいほうご」)では、その一番最後のところで、

賢きを人と云いはかなきを畜といふ（御書一二七四頁）

と記されており、

また、はつふうしやう「八風抄」との別名をもつ しじやうきんごのてへんじ「四条金吾殿御返事」では、

賢人とははつふう八風と申して八のかぜにをかされぬを賢人と申すなり、うるおい利・おとろえ衰・やぶれ毀・ほまれ誉・たたえ称
・そしり譏・くるしみ苦・たのしみ楽なり、をを心は利あるに・よろこばず・をとろうるになげかず等の事なり、此のはつふう八風にをかされぬ人をば必ず天はまほらせ給うなり（同一二五二頁）

と説かれています。

この二つの御文をごもんつき合わせるとき、日蓮大聖人が、凡夫である私たちに、「じやうぶつ成仏」という究極の目標に至る道程における、当面の目印として「賢人」の位を置かれていることは明らかです。

なかでも、後の「八風抄」^{はつふうしやう}の文は、大聖人が、仏法の立場から「賢人」の意義を述べられて
いる点でまことに重要であると思います。

この御文^{ごもん}により、賢人の意味をともどもに考えてみましょう。

まず、賢人とは八つの風におかされない人であると述べられています。

八つの風とは、利（うるおい）、衰（おとろえ）、毀（やぶれ）、誉（ほまれ）、称（たたえ）、譏（そ
しり）、苦（くるしみ）、楽（たのしみ）をいいます。

この八つの風を一つ一つ、よく見ますと、プラス面とマイナス面とが、対照的になっている
ことがわかります。

利^{うるおい}と衰^{おとろえ}、誉^{ほまれ}と毀^{やぶれ}、称^{たたえ}と譏^{そしり}、楽^{たのしみ}と苦^{くるしみ}、というようにみごとに対照されています。

プラス面が、利^{うるおい}、誉^{ほまれ}、称^{たたえ}、楽^{たのしみ}、マイナス面が、衰^{おとろえ}、毀^{やぶれ}、譏^{そしり}、苦^{くるしみ}、であるのは一目瞭然^{いちもくりやうぜん}でし
よう。

では、このプラス面、マイナス面とともに含んだ八つの風におかされないということはどう
いうことでしょうか。

日蓮大聖人は、簡潔に「ををむねは利あるに・よろこばず・をとろうるになげかず等の事なり」と説明されています。

つまり、利・誉・称・楽のプラス面が、人生の途上に起こってきても、喜ばず、逆に、衰・毀・譏・苦のマイナス面が起こってきても、嘆かず、生きていく人を賢人といわれているのです。

まさに「言うは易く行ふは難し」です。だからこそ、私たちの境涯革命への具体的な当面の目標になるのではないでしょうか。

私たち凡夫の生きる姿は、大聖人の指し示された「賢人」の姿とはちょうど正反対になっているのが普通です。

通常、私たち凡夫というものは、利・誉・称・楽のプラス面に会おうと、大いに喜び、有頂天になり、得意になりますが、少し、人生の風向きが、衰・毀・譏・苦のマイナス面に傾くと、大いに嘆き、失意をいだき、悲観したり、絶望感に陥ったりしがちです。

また、それが凡夫の凡夫たるゆえんであります。読者のなかには、人生途上においては、苦しい時もあるれば楽しい時もあり、さらには、毀誉褒貶はつきものであるから、それに応じて、

人間も喜怒哀楽の感情をありのままに出して生きていけばよいのであって、へんに君子然と悟りすまず必要はない、とお考えの方もあるでしょう。

たしかに、その考えには一理あることを私も認めますが、少なくとも、日蓮大聖人の仏法は君子然と悟りすまず生き方はとりません。前章でも明らかにしました如く、大聖人御自身、現実の事象や出き事に、積極的にかかわり、そのかかわりのなかで、御本仏の境涯を顕現されたのですから、八つの風におかされない境涯を目指せとのこの指針も、決して、現実の人生の荒波から離れたところで君子然と悟りすまずことをすすめられたのではないのです。否、むしろ、逆であって、苦、楽や利、衰、毀誉褒貶の渦まく現実の人生の真只中で生き抜きながら、しかも、それらに影響や支配を受けない強靱な境涯を築きなさい、と教えておられるのです。で、このことを確認するために、もう一度、“八風”という言葉そのものに注意したいと思えます。利・誉・称・楽というプラス面も、衰・毀・譏・苦というマイナス面も、ことごとく“風”と表現されている点は、ともすれば見逃しがちですが、考えようによっては、非常に重要な意味があるように見受けられます。

“風”とは、恐らく、私たちが人生を生き、前に向かって突き進むとき、周囲に巻き起こ

る、さまざまくるしみ たのしみな苦、楽たのしみの事象、毀譽褒貶きよほうへんの起き事を象徴されているように思えてなりません。人生はつねに歩み続けるものであり、そのかぎりでは、私たちが道を歩くことと大差はありません。 “人生道” という言葉も、この類似から生まれたといえるでしょう。

歩み続ける以上、何らかの “風” が私たちの体に吹きつけることは拒みようがありません。ある時は、非常に快い風が体を包むようにして通り抜けるでしょうし、またある時は、厳しく体を突き刺すような寒風や冷風が吹き抜けるかもしれません。しかし、いずれにしろ、人生道を歩む私たちには、風そのものがなくなることはないと考えたほうがよいし、日蓮大聖人も、何らかの風が吹くことを前提にしたうえで、いかなる風であれ、それを受け止める私たちの姿勢がどのようなであらねばならないかについて、御教示くださったものと拝していきたいと思えます。

その意味では、最初から風のない所にいながら、悟りすましているのとは全く異なるというてよいでしょう。

ところで、大聖人が人生途上に巻き起こるくるしみ たのしみ苦、楽たのしみや毀譽褒貶きよほうへんを、どこまでも “風” であるといわれたなかに、風そのものが私たちの身体に外側から吹きつけるように、やはり、私たち

の外側の問題であるとお考えがあられたように思います。あくまで、外側の問題にすぎないプラス、マイナスの八つの事柄に左右され、内側の心まで一喜一憂し、動揺しては、決して高い境涯きやうがいとはいえない、との御教示なのです。

いま、外側と内側というように使い分けましたが、これを前節で掲げた図表にあてはめれば、外側が、身体、つまり人身に似て畜身ちくしんであり、比喻的にいえば、濁水じよくすいと糞囊ふんのうにあたります。そうしますと、内側が、識神しきしんにあたり、比喻的には、濁水じよくすいにうつる月、糞囊ふんのうのなかの金かねとなることはいうまでもありません。

このように、あえて、私たち凡夫ぼんぷの身体と心とを、外側と内側とに分けて考えるとき、“八風”の“風”の意味されるところが、より鮮明になってくるのではないでしょうか。

外側、つまり、身体の部分は、他人から見られる部分であり、見られるがゆえにこそ、他人があれこれ、批評したり、誉めたり、けなしたりすることができなのです。

しかし、内側の心の部分は、他人からは見えない部分です。

したがって、この内と外との立て分けをすっかりわきまえて、さきに述べましたように、仏法に出会った私たち凡夫ぼんぷが、御本尊根本に、内側の心を鍛え、みがき、自己の向上を為し遂げ

ていくという一点のみを見つめて境涯革命にまい進していくときには、八風が巻き起こってきても、その八風に内側の心までが支配されたり影響を受けたりすることはなくなるはずであるというのが、大聖人の御教示なのです。

たとえば、次のように考えてみてはどうでしょうか。

「誰かが私を褒め称えてくれた。たしかに悪い気はしない。だが、私の外側の見える部分を褒めてくれても、私の内側の心までを見ての評価ではない。どこか私のある部分を称えてくれたのであろうが、少しでも称えてくれたというのは、私に称えられる部分があったということなのであろう。それはそれで有難いが、しかし、今の私はその評価に酔っているときではない。ただただ自己の境涯の革命にまい進するのみである」

また、逆に、悪口をいわれたり、譏られたりした場合はどうでしょうか。

「誰かが私をそしった。陰で悪口をいう人もいるらしい。たしかに、良い気分ではない。だが、私の外側の見える部分を見て、悪口をいったり、そしったのであって、他人からは見えないう私の心までを見ての評価ではない。何しろ、他人から見える私の身体は、糞糞なのだから、そしられたり、悪口をいわれても、ある意味では当然であらう。そんなことにむきになって怒

ってみても始まらない。所詮、糞囊にあびせられた悪口やそしりであるからそれにかかずらっているいとまは今の私にはない。悪口やそしりを受ける部分を、十分、今後の境涯革命のための参考にしていくなしても、ともかく、今の私は、人身に恵まれてきた識神Ⅱ心の金を一段と輝かすべく、努力、精進する以外にない」

ものの考え方として、“八風”のなかの、称と譏の二つの風が私たちに吹きつけたときの場合を例にとって述べてみましたが、たとえばこのように考えて、ひたすら、自分の心を鍛え、みがき、少々のことでは動揺することなき境涯を目指しなさいと、大聖人は私たちに教えてくださっているように思えます。

そして、その途上において、“賢人”の境地が得られてくるのです。

さらに、“風”のもつ、もう一つの意味として、所詮、とりとめのない、移ろいやすいものの象徴、という点があります。

この意味によって、“八風”を考え直してみますと、人生における苦楽の事象や毀誉褒貶、上昇気運（利）、下降傾向（衰）などの事がらは、日蓮大聖人の眼からみれば、要するに、風の

ように、あるいは、水の流れにも似て、移ろいやすく、とりとめのないもので、時の経過とともに、変化していくものにすぎません。たとえば、自分に対する人の評価も、人それぞれに異なりますし、自分に対する同じ人の評価であつてもその時々で異なるというように、決定的なものは何一つないのです。

このように、毀譽褒貶きよほうへんといつても、他人が無責任に発する泡みあぶくたいなもので、自分にとってプラスであろうと、マイナスであろうと、どちらにしても、本来、風の如く、通り過ぎるものでしかないというのです。

私たちは、普通の風の場合は、快かろうと不快であろうと、一瞬、それを感じてもいつまでも、それにこだわりませんが、自分に関する毀譽褒貶きよほうへんの“風”が吹いてきますと、必要以上に気になり、こだわり、ひとたびこだわりだすと、そこからなかなか抜けきれないものです。

それは、なぜかといいますと、私たちの心には“自我”“我”という幻想があるからです。

“幻想”といったのは、仏法では私たち凡夫ぼんぷがたしかにあると思つてゐる“私”“我”というものは、それほど確かなものではなく、私たちが観念として無意識の内に思い描く幻にすぎないことを発見しているからです。しかし、現実の私たちは、その幻の如き“自我”“我”を、

確かなものとして錯覚するあまり、その“自我”が褒められたり、譏られたりすると、まるで自分の全てが褒められた気になって有頂天になったり、逆に、譏られると、自分の全てがだめになったような気がして悲嘆にくれたり、あるいは、激怒したりすることになるのです。

この“私”“自我”というものも、自分が思うほど確かなものではなく、移ろいやすい、それこそ、“風”のようなものであると自覚したとき毀誉褒貶にあまり左右されなくなるのです。

日蓮大聖人の“賢人”の意義は、まさに、“私”“自我”を幻の如く捉えて、八風に犯されないで、本当の自分の境涯の確立にいそしむ人のことをいわれているのです。

ところで、八風のなかで、称と譏、誉と毀、はこれまでも述べてきたように比較的わかりやすいのですが、利（上昇気運）と衰（下降傾向）、苦と楽とは、少々わかりにくいと思われま

す。何れも、共通していることは、人生道を歩む私たちの前に現われる移ろいやすい現象・事象であるという点です。その意味では、やはり、“風”には違いないのですが、称と譏、誉と毀に比べて、私たち凡夫の心をより強く支配し、影響力を行使し続けるようです。

しかし、これらも、より強靱な主体を築くことによって、自分の心の底まで影響を受けない

ですますことができるといわれているのです。

ここで、思い起こすのは、仏教の開祖、ゴータマ・ブツダ（釈尊）^{しやくそん}が最後に遺言として述べた言葉です。

もろもろの現象は滅びてゆくものである。怠ることなく、努めよ

さらに

汝らは自己を洲（または燈明）とし、自己を依り所とし、他を依り所とすることなく、法（真理、教え）を洲（または燈明）とし、法を依り所とし、他を依り所とすることなくして住せよ

というのがそれです。

ともに、含蓄深く、^{がんちく}私たち凡夫の目指すべき理想の境地が説き明かされています。

さきの言葉の「もろもろの現象は滅びゆくものである」との“もろもろの現象”というの

は、まさに、これまで述べてきた「八風」にあたるでしょう。ともかく、現象というのは、自分にとって良かろうが悪かろうが、生じては必ず滅するものであるという性質をよくみきわめ、私たち凡夫は、もろもろの現象や出き事にこだわらず、とらわれず、ただただ、自分の心を鍛え、自らの向上のため、境涯を高めるために「怠ることなく、努めよ」というのがさきの言葉の意味でしょう。

また、後の言葉も、私たち凡夫が、ひたすら注視し、人生の目的にすべきものは、一人一人の「自己」を確立することであり、「法」を根拠とすることであるとの意味です。「法」を根拠とすることについては、すでに私たちは、日蓮大聖人の悟られた南無妙法蓮華經を根拠にしていますので、ここではくわしく語ることを省略します。

「洲」というのは、「中洲」のことで川の中で、土砂などが積もり重なって水上に出ている所をいうのですが、「自己」を洲とするというのは、まことにみごとな比喻であると、私はかねがね思っていました。

人生途上において私たちに競い起こってくる毀誉褒貶、苦楽、上昇的傾向(利)、下降的傾向(衰)などのもろもろの現象、事象はとうとうと流れる川の水といってよく、一瞬たりとも止

まることなく流れ去るものです。

その川の流れの中にあつて、瞬時も、流されることなく、超然としている「洲」のように、私たち凡夫ほんぶの心も、この「洲」のような境地に立つよう、うながされたのが、後の言葉といつてよいでしょう。

しかし、この釈尊しやくそんの遺言には、現実の事象や出き事に対してどこか消極的で傍観者ぼうくわんしゃ的な立場に立つことをすすめているような感じがしないでもありません。

とくに、川の水の流れの中で超然としている「洲」のたとえば、たしかに、人生途上のさまざまな出き事や現象にとらわれず、こだわらず、という意味では私たちの目標とすべき境地を巧みにいい表わしていますが、しかし、日蓮大聖人の立場からは、理想の境地の半面をいっているにすぎません。

残りの半面とはいったい何かといえ、積極的に現象や出き事にかかわり、それらを、むしろ、自らの境涯きやうがいの拡大、自己の向上のための、またとなき機会、あるいはバネにしていくという点です。

この積極的な残りの半面をも含めたたとえとしては、川の中の「洲」では、全てをいいつく

することができないでしょう。

大聖人の「八風」^{はつふう}のたとえば、以上の両面、すなわち、移ろいやすい現象にとらわれずに、超然としているという静的な境地と同時に、積極的に、その現象から学び、かつ、自己向上のためのバネとして捉え^{とら}ていくという動的な境地、をともにいい表わされています。

「八風」^{はつふう}のプラス面、マイナス面を、まず、移ろいやすい、とりとめもない「風」と、捉え^{とら}て、これらにとらわれず超然としている境地が前者であり、今度は、その「風」を逆に追い風として、自らの境涯^{きやうがい}革命^{いかくめい}を推進する大きな機会と捉え^{とら}え、むしろ、そこから学んでいくという境地が後者です。

この両面を兼ねそなえることが、日蓮大聖人が私たちに望まれた「賢人」の境地なのです。

以上、述べてきたことから、私たちは「人身」の立場から、何に向かって、向上していくべきであるかについて、一つの具体的な目標を設定することができたように思います。

ところで、これまでは、人身から「賢人」への自己向上の道について、日蓮大聖人の教えを学んできましたが、逆に、自己向上を目指さず、「人身」から「畜身」^{ちくしん}に墮^おちる危険性について

ても、大聖人は私たちに、はっきりと警告されています。

それは、さきに挙げた、「崇峻天皇御書」すしゅんてんのうごしよ（別名「三種財宝御書」さんしゆさいほうごしよ）の最後の御文である、

賢きを人と云ひはかなきを畜といふ（御書一一七四頁）

との警句のなかに示されています。

「賢きを人と云ひ」との言葉は、これまで述べてきたように、「人身」より「賢人」を目標に、きようがい境涯を高め、自己の向上に努力し続けている過程にあるかぎり、その凡夫ぼんぶを日蓮大聖人は「人」というが、その努力がなくて、ただ「はかなく」生きている凡夫ぼんぶを「畜」というとの御教示でしょう。

この御文ごもんからも、凡夫ぼんぶを、「人」と「畜」との間」の存在として捉えとらられていることがわかります。

ともかく、私たち凡夫ぼんぶは、何度もいうように、「人身に似て畜身ちくしん」の姿にほかなりませんか、恵まれてきた「識神しきしん」心」をもって、「成仏じやうぶつ」、あるいは「賢人」を目指して、自らを鍛きた

え、境涯きやうがいを高める努力をしているときには「人」であり、少し油断し境涯きやうがいを高める努力を怠ったときには「畜」になっているということになります。

さて、「畜」とはいかなる状態を指しておられるのでしょうか。

さきの警句で「はかなきを畜といふ」とありましたが、その「はかなき（し）」とは、「広辞苑」によると、多くの意味が挙げられています。

——「①物事が変転して定まるところがない。不安定である。②しっかりしていなくて頼りにならない。③なすこともなく、むなし。とりとめない。④物事の度合などが僅かである。⑤ちょっとしたことである。かりそめである。⑥粗略である。⑦取りつき所がない。そっけない。⑧ばかげている。つまらない。⑨命が絶えたさまである。」——

これらの意味のなかで、とくに「畜」と大聖人が呼ばれる内容を探てみると、①②③⑧を総合したようなものと考えられます。

今、「八風はつふう」との関係で考えてみますと、「賢人」への方向とは全く反対の態度をとる姿を、「畜」といわれているのです。

すなわち、八風はつふうのプラス面に出会うと、得意になり、有頂天になって喜ぶが、逆に、マイナ

ス面に出会うと、とたんに、意気消沈し、悲嘆にくれたり、絶望感に陥ったりすることを“畜”といわれているのです。

いいかえれば、私たち凡夫ぼんぷの外側に吹きつけてくる“風”に全面的に支配される姿を畜と呼ばれているのです。

なぜ、“畜”かといえば、犬、猫ねこなどの畜生は、いわゆる主体性というものがなく、つねに、外界の刺激や内側の本能につき動かされて生きているからです。つまり、いつも受身の姿勢で生きているのが、畜生といってよいでしょう。

私たち凡夫ぼんぷも、八風はっふうのプラス面に、有頂天になり、マイナス面に、絶望しては、結局、主体性がない姿であり、外界の刺激や内側の本能につき動かされた受身の生き方になり、“畜生”と変わらないではないか、というのが、大聖人の厳しい指摘なのです。

“人身”をもって生まれてきた以上、他の畜生とは異なり、“心”を恵まれてきたのですから、その心によって、受身的な生き方をしている自らの姿を見つめ、反省し、一步でも自らを向上させていくよう努力していつてこそ“人”といわれるのです。

結局、仏法の観点からみれば、人間とは、自らの境涯きやうがいを、少しでも高めていくために、無限

に努力し続ける存在であり、その向上を忘れ、自己満足に陥った瞬間、自分も気づかぬうちに“畜”に墮^おちているのです。

読者のなかには、仏法とは、何と人間にとって辛いことを要求するものであろうかと思われる方もあるでしょうが、境涯^{きやうがい}革命^{いかくめい}への無限の努力という、一見、辛く思える道も、実は、その根本に大御本尊への信心によって、私たちの存在の奥底から湧^わき上がってくる仏界の歡喜の生命に支えられ包まれて、喜びと充実のなかで一步一步^な為^とし遂^とげていくことができるとの一点を思い起こしていただきたいのです。

第三章

日常生活と信心

日常生活と仏道修行

一般的に仏道修行といえますと、寒中に滝に打たれたり、断食だんじきをして山中を歩いたりといった、いわゆる「荒行あらぎょう」や、禪家に見られるような坐して瞑想めいそうにふける姿を思い浮かべますが、日蓮大聖人は、末法という現代にあつては、この種の修行が時の流れと民衆の心の傾向性に合致しないと、次のように破折はしやくされています。

すなわち「設たとい山林にまじつて一念三千の觀をこらすとも空閑くうげんにして三密の油をこぼさずとも時機をしらず摂折しやうしやくの二門を弁わきまへずば・いかでか生死しやうじを離るべき」(御書二三六頁)また、「昔の大聖は時によりて法を行ず雪山童子せつせんどうじ・薩埵王子さったは身を布施ふせとせば法を教へん菩薩の行となるべしと責しかば身をすつ、肉をほしがらざる時身を捨つ可きや紙なからん世には身の皮を紙とし筆なからん時は骨を筆とすべし(中略)千経・万論を習学すれども時機に相違すれば叶う可らず」(御書九五七頁)と。

そして、末法今時の仏道修行については「末法に入て今日蓮が唱る所の題目は前代に異ことなり自行化他ぎやうけたに亘わたりて南無妙法蓮華経なり」(同一〇二二頁)と明確に仰せです。つまり、大御本尊を

受持し、勤行・唱題に励む自行と、悩める人々に御本尊の偉大な仏力・法力を伝え、救っていく折伏の化他行（学会の諸活動を含む）とを、同時に実践していくことが私たちの仏道修行なのであり、これは日常生活のなかで可能な実践です。

では、何故に、私たちの仏道修行が日常生活のなかで可能なのでしょうか。それはひとえに、大御本尊の仏力・法力が絶大なるゆえであります。荒行や瞑想に見られるように、生活を断ち、生活から離れて修行しなければならないのは、それだけ「法」の力が弱く、自分が悟るために長期間の修行を必要とするからであり、したがって、自行のみで化他に及ぶ余裕がないのです。末法以前の正像二千年間の仏道修行が、苦行などの自行を中心とした摂受（自らの悟りのみを求める修行）であったのも「法」が低かったからにほかなりません。

これに対し、日蓮大聖人の仏法においては、御本尊（南無妙法蓮華經）の仏力・法力が絶大なために、わざわざ日常生活を離れて自行の修行を長期間にわたって行なう必要がなく、日常生活のなかで、自行化他の二行を車の両輪のごとく円滑に推進していくことができるのです。

このように、私たちの仏道修行が日常生活のなかで行なえるのは、御本尊の仏力・法力の絶大であることにもとづいており、この点を十分にふまえ、前提としたうえで、

留意しなければならぬ点は、御本尊への信心を根本に自行化他じぎょうけたに励む私たちの一念の姿勢を、どこまでも厳しく律していかねばならないということです。

御本尊の偉大な仏力・法力により、私たちはたしかに他宗で行なっているような「荒行あらぎょう」などを行なう必要はありません。

しかしながら、だからといって、私たちに厳しさが必要でないということではありません。

日蓮大聖人が私たち凡夫ぼんぷに求められる厳しさは、断食だんじきなどで自分の肉体を苦しめるような外見的な厳しさではなく、あくまでも自分の信心の一念という内面における厳しさであり「死身弘ししんぐ法ほう」（身を死して法ひろうを弘ひろむ）「身軽法重しんきやうほうじゆう」（身は軽く法は重し）などの言葉にみられますように、いかなる困難や不信の壁にもめげず、どこまでも折伏・弘教くわききやうを貫くとの決意の厳しさなのです。

この、自分の一念を厳しく律するという秋霜しゅうそうのごとき信心のほうが、外見上の厳格さより、考えようによっては、はるかに厳しいといえるでしょう。また、そのように考えていくべきでしょう。この一点をないがしろにして、御本尊の仏力・法力に甘える信心に陥ったとき、私たちの仏道修行はたちまちにして修行の意義を失い、形の上では自行化他じぎょうけたを行じているようであって、その内容は、五体の内からあふれる歓喜のない、充実感のないものとなってしまいうに違

いありません。その時は信心即生活の状態にならず、信心と生活がばらばらになり、緊張感のないものとなっているでしょう。

「何となく生活し」「何となく信心し」の状態は、信心即生活とはいえませんが。信心即生活とは安易な形で成り立つものではなく、厳しい信心の一念の姿勢で、自行化他じぎょうかたにわたる実践を展開した結果、わが五体にあふれてくる歓喜と知恵をもって生活、仕事に積極的にかかわり、挑戦するところにあります。

そして、その生活や仕事でのさまざまな出き事、経験が、今度は自分の信心を強靱きやうじんにしている縁になっていく——このようにして、信心と生活は、信心が生活に歓喜と躍動を吹き込み、生活が信心をより強固にする縁となっていく、という躍動的な関係にあることが、私たちの信心即生活の本来の姿なのです。

それゆえ、生活と信心を「即」として結びつけるものこそ、ほかならぬ私たちの一念の厳しさなのです。したがって、この一念を厳しく律していくことを怠りおこた「信心しているから何とかなるだろう」といった甘い受け身的な姿勢では、形の上では信心と生活が一体であるかのようにみえて、その内容は信心即生活になってはいないのです。また、御本尊に甘える信心として

“御利益信心”といわれるものがあります。御本尊に “功德や利益をください” と祈るだけで、その実現のために、自分としてできるかぎりの精進・努力を行なおうとしないのも、仏道修行としての厳しい信心の姿勢を忘れた安易さに陥っているといわなければならないでしょう。少なくとも修行というかぎり、一般的な武者修行、人間修行などの言葉においても、そこには自身を鍛え、現状の自分をより高い自分へと境涯を変革していくという、何らかの自己向上がその根本にあるものです。

ましてや仏道修行は、成仏という最高の境界を獲得するための修行であります。安易な姿勢であっていいわけがありません。そこには必ず、現在の自己の殻を打破し、より高き開かれた自己を目指して、精神を鍛練し、心をみがいていくという “内なる戦い” がなければならぬでしょう。この、内なる自己との戦いなくしては、仏道修行も生活即信心も、結局、有名無実にならざるをえないのです。

また、安易な姿勢とは逆に、前述の “死身弘法” “身軽法重” の真意を理解せず、生活を見、狂信的な弘教活動にまい進することも同じく生活即信心のあるべき姿とはいえません。これらの言葉はどこまでも、折伏・弘教への不拔の決意と厳しき姿勢を述べられたのであつ

て、自らの自行化他^{じぎょうふた}を行ずる信心が、惰性^{だせい}になり安易になつていないかを戒め、より厳しく律するものとして拝していかねばならないでしょう。

要は、仏道修行としての私たちの自行化他^{じぎょうふた}の活動には、必ず、自己の信心を厳しく問いつめ、惰性^{だせい}から覚醒^{かくせい}へ、現状への安住からその打破へ、閉じた自己からより開かれた自己へと、つねに自身の向上をはかる不断の精進がなければならないということです。この厳しい自己鍛^{たん}練^{れん}の過程がそのまま仏道修行になるのであり、五体に妙法の歡喜をみなぎらせての生活即信心を全うするたった一つの条件といつても過言ではありません。

「心の師」となるとは

「心の師とはなるとも心を師とせざれ」（御書一〇二五頁）——私たちの仏道修行にとって永遠に銘記^{めいき}しておきたい言葉です。人間の心は外界の縁にふれていかようにも変化、動揺する。仏法では、その変化の有様を「一人一日の中に八億四千念」（同四七一頁）と説いています。「八億四千念」とは、また、想像を絶する数ではないでしょうか。これは何を意味しているのでしょうか。一人一人にとり、もっとも自分に身近なはずの「心」が、じつは得体の知れない怪物

であることを教えてくれているのです。

そうになると「自分の心」などと、かんたんにいえなくなってきました。たとえば比喩的にせよ、八億四千念という無数の心がわずか一日の間に揺れ動いてるとすれば、いったい、どの心を「自分の心」と確信をもって断言できるというのでしょうか。かりに、ある瞬間の心を、自分の心と断言しても、それはまさに氷山の一角にすぎず、残りの無数の心は大海のなかに没していることになるはずです。

ここから「自分の心」などというものは一種の幻にすぎず、そんな幻に捉われず、ただひたすら、仏法の発見した永遠不変の真理（法）に則^{つと}って生きるべきことを仏法は教えています。心は千変万化の怪物と違ってよいのですが、しかしながら、そのやっかいな心を通してしか、仏法の真理——生命の法理——に到達できないところに、仏道修行の困難さがあるのです。冒頭の一節は、仏法の真理のもとに、千変万化の心をコントロールしてみごとに仏道を成就せよとの凡夫への戒めと拝^{いまし}することができます。

「心の師となる」——八億四千という無数の心を導き、コントロールする「師」となれ、との教えです。誰が「師」となるのでしょうか。私たちにとっては、本門戒壇の大御本尊であ

り、末法の御本仏・日蓮大聖人の教えであることはいうまでもありません。

大御本尊に南無妙法蓮華經と唱えたときに、生命（わが存在）の奥底から、心を突き抜けて顕現してくる仏界の生命こそ、得体の知れない心を導き、コントロールしていく力となっていくのです。そして、日蓮大聖人の御書にちりばめられた珠玉の如き指導や御金言を拝しつつ、わが心を、御本仏の生命にふれさせ、その絶対の確信と師子吼により蘇生させていく。この絶え間なき実践のなかで、私たち凡夫の心はしだいに縁に紛動されぬ不動の境界を獲得していくことができます。しかしながら、この仏道修行の過程にあっても、「心を師」とする誘惑がしのびこむのも、また、凡夫の悲しさであるといえるでしょう。

この誘惑との戦いこそがある意味では仏道修行の肝要ともいえるのです。また、この観点に立てば求道というのも、つねに、自分の心を師としたい衝動を振り切って「心の師」としての御本尊や大聖人の教えに、一步でも自分の心を近づけようとするにほかなりません。また、つぎのようにもいえるのではないでしょうか。

「心を師」とする姿は、無限の道程ともいべき仏道修行の途中で、自己満足し、求道心が止まった状態であり、それは増上慢に通ずる姿です。

これに対して「心の師」となっていくとは、いつも現在の自分を否定すべき自分と捉え、より一步高い境涯きやうがいの自分を目指す謙虚な心であり、求道の炎を絶やさない姿といえるでしょう。そして「心の師」となっていこうと、絶えず求道していく信心のみなぎった生命には、おのずから「心を師」にしようとする誘惑ゆうわくをも打破していく力が備わってくるのです。こうして「心の師」たらんとする求道心と「心を師」にしようとする衝動しょうどう・誘惑ゆうわくとの葛藤かつどう、相克そうこくを勝ち抜くなかに、豊かな高い境涯きやうがいが確立されてくるのです。

まさに仏道を行ずる者にとって、自己の境涯きやうがいを高めゆく道程は、緊張感と充実感に富んだ壮大なドラマというべきでしょう。

真我と小我

私たちはよく「生命力」という言葉を使います。「豊かな生命力を発揮して頑張りなさい」と、悩める友を激励したり、「この難局を、御本尊に唱題しょうだいして得られる生命力で突破しよう」と、自分自身に言い聞かせたりしているのをみますと、今や「生命力」という言葉は、御本尊を根本にして、荒波のごとき人生を生き抜いている私たちには、欠かすことのできない励みと

さえなっているように思われます。

では「生命力」という言葉のなかに、私たちはいかなる意味をこめているのでしょうか。

一度は、考えておいてよい問題であるように思います。たしかに「生命力」という表現は信心している私たちの間では実感としてよくわかる言葉です。朝夕、御本尊と対座して、朗々と勤行・唱題ごんぎょう しょうだいするとき、私たちの色心しきしんの奥底から、仏界ぶつがい即南無妙法蓮華經の大生命が涌現ゆげんする——その瞬間の歓喜と爽快さは信心している者のみが味わうことのできる醍醐味だいごみであるといつてよいでしょう。まさに「南無妙法蓮華經は歓喜の中の大歓喜なり」（御書七八八頁）と仰せの通りの状態を味わうことができます。

その時、私たちは、はっきりと自覚します——唱題しょうだいする以前の自分と、唱題後しょうだいに、確認される自分とのあまりにも大きな違いを。唱題後しょうだいの自分が何と大きく、あふれんばかりの力感と躍動感どうかんに満ちていることでしょうか。この実感こそが、まさに、私たちが理解している生命力というものの内容なのです。

だが、ここで注意したいことは、その時、唱題以前しょうだいの自分に、生命力なるものがついたので

はないという点でしょう。たしかに、私たちは唱題後^{しょうだいご}に、何か大きな力がついたように感じます。その感じは、唱題^{しょうだい}する者が一様に感ずるものであり、そのかぎりでは間違いないでしょう。しかし、理論的には、生命力なるものがついたものではありません。もともと自分の色心^{しきしん}の奥底に内在していた本来の力が現われてきたということなのです。そのことは、仏界^{ぶつがい}の生命の涌現^{ゆうげん}ということからも明らかでしょう。

では、もともと自分の色心^{しきしん}に内在していた生命力が唱題^{しょうだい}によって現われてきたということは、どういふことなのでしょう。逆にいえば、唱題^{しょうだい}をしないときには、なぜ、現われてこないのでしょうか。この問題を考えるとき、次のような結論に至るのです。

つまり、私たち凡夫^{ぼんぷ}は、大なり小なり「自分」「我^{われ}」「私」などというものがあって、それが私たちの生活や行動を命令し支配しているように感じているわけです。いいかえれば、自我^{じが}を中心として振る舞っていると、日頃、思っているわけです。仏法では、このような自我^{じが}を「小我^{しょうが}」といい、小我^{しょうが}を中心として生きるかぎり、生活や人間関係のなかで、お互いの、小我^{しょうが}と小我^{しょうが}とが角^つつき合わせて、いがみあいやいさかいが絶えず、互いに苦悩と不幸を感ずることになると説きます。こうして「智に働けば角^{かど}が立つ。情に棹^{さお}させば流される。意地を通せば窮屈^{きゆうくつ}だ。」と

かくに人の世は住みにくい」(『草枕』)という事態になるわけです。

仏法は、この小我しょうがに対して「大我たいが」「真我しんが」を説きます。この「真我しんが」は、もともと、凡夫ぼんぷの生命の奥底に内在しているのですが「小我しょうが」を中心に生きている凡夫ぼんぷには、なかなか、わからないのです。その理由は「小我しょうが」が「真我しんが」を覆おおい、その出現を妨さまたげているからです。ちょうど、鏡自体を真我しんがにたとえるならば、小我しょうがは鏡についた塵ちりやくもりのようなものといえるでしょう。もともと、鏡は何でもうつすことができるのに、くもりがかかっているために、はっきりとうつらないのと同じです。鏡自体を何でもうつすようにするためには、くもりや塵ちりをぬぐえばよいわけです。

私たちが御本尊に唱題しょうだいするのは、自我じが中心の自分を、ひとたび、ぬぐい去はなって、もともと内在ないざんしていた真我しんがを明らかに、顯あらわわしてくるということの意味いみしているのです。一生いつしやう成じやう仏抄ぶつしょうに「譬たとえば閻鏡えんきやうも磨あきぬれば玉たまと見ゆるが如し、只今いまも一念無明いちねんむみやうの迷心は磨かざる鏡なり是を磨かば必ず法性真如ほつしやうしんによの明鏡みやうきやうと成るべし、深く信心を發して日夜朝暮ちやうぼに又懈おこたらず磨くべし何様いかやうにして磨くべき只南無妙法蓮華經と唱へたてまつるを是をみがくとは云うなり」(御書三八四頁)

とある通りです。そのとき、小我しょうがを中心としてあくせくしていた自分を、唱題しょうだいにより真我しんがを顕あらわした本来の自分が、ゆうゆうと見下ろすような高い境涯きやうがいに立っているのです。この高い境涯きやうがいに立った自分を、小我しょうがのときの自分と比べて、何か力がついたように感じ「生命力」がみなぎる如き実感をもつのです。

このように考えますと、「生命力」の表わす内容は、小我しょうがをぬぐい去って真我しんがが顕あらわれてきたことと同じであり、日常生活の営みのなかでは隠れていた、本来の自分になりきることを意味し、したがって、境涯きやうがいが深まることを表現しているのです。

以上のように「生命力」を捉とらえますと、いかに自我じが中心じゅうしん的な、いわば我慢偏執がまんへんしゅうの心を、信心によって排はしていく努力が大切であるかが明らかになってくるでしょう。生命力が何か自分の外側からつくとも考えると、どうしても、小我しょうがをぬぐい去る努力がおろそかになるように思えます。「我慢偏執がまんへんしゅう」の心をそのままにして、御本尊から力をいただくとする方向に傾きます。これでは、小我しょうが中心じゅうしんの自分のために御本尊があり、信心があるような姿になっていき、本末転倒になるわけです。

現在、創価学会の仏法運動のなかで全国あらゆるところで、功德の体験、信心の喜びが語ら

れています。大きな功德をいただいた人に共通しているのは、必ず、我慢偏執の心を、すなわち、小我中心の自分をぬぐい去って、みごとに、真我を輝かせているという点でしょう。凡夫であるゆえに、唱題しながらも、最初は自分だけに襲ってきた苦境や困難、さらには自身の宿業をうらみ、また、宿業の深さを嘆く自我中心の心が出没していますが、唱題を重ねるにつれ、しだいに、自分のためではなく、広宣流布への使命感や妙法の厳たる実証を示そうという、他者を思う高次元の目的が芽生えてきて、最終的には、御本尊に唱題できることへの感謝の念だけが横溢してくるようになってきます。この時、真我が顕われてきたのです。そして、その後に大きな結果が現われるのです。

このような過程を考えてみましても、いかに、自分が小我をぬぐい真我を顕わす努力が大切であるかに意をとどめたいものです。

日蓮大聖人が諸御抄に「深く信心を發して」「あひかまへて御信心を出し此の御本尊に祈念せしめ給へ」「いよいよ強盛の御志あるべし」などと、信心を出すべく指導されているのも、あくまで凡夫にとって、小我をぬぐい去る努力の根本が御本尊への信心であることを述べられ

ているのです。

当然、自分の我慢偏執がまんへんしゅうの心を見つめ、小我中心しょうがの姿を謙虚けんきょに捉える姿勢が要求されるわけですね。なぜなら、何がいったい鏡をけがす塵ちりであるかがわからなければぬぐいようもないからです。

その意味からも、つねに自分自身を見つめる努力を怠おこたってはならないでしょう。

さて、さきに、生命力という言葉は自分の境涯きょうがいの深化を表現するものであると述べました。

小我しょうがから真我しんがへの過程そのものが境涯きょうがいの深まりを意味しているわけですが、では、境涯きょうがいが深まるとは具体的にはいかなることなのでしょう。

小我中心しょうがの自分のときには、他人の小我しょうがと衝突しょうとつし、他人を拒絶・排除するように心が動くものです。御本尊に唱題しょうだいして、その小我しょうがをぬぐい、真我しんがを顕わしてくるということは、逆に、他人をどこまでも、受け入れられる状態になることを意味しているのです。ここに生命力とは、いいかえれば自分と肌の合わない人や、嫌いな人を、受け入れることのできる力でなければなりません。すなわち、複雑な人間関係のなかで、調和と協調ができる力こそ、真の意味の生命力といえるのではないのでしょうか。しかも、その力は真我しんがとして、もともと自分の中にあった

ものであるということが、このさい非常に大切なことです。

人間とは「人と人との間」を表わす言葉であり、一人で生きられる者はいないことを意味しています。誰の支え^{さき}もなく、たった一人で生きることができると思うのは、ただそのように思っているだけで、現実には孤独とさびしさに身を焼かれているのではないでしょうか。この原理をよくこころえてきますと、自我^{じが}中心の自分を排し、人間関係のなかにいる自分を見つめる努力が非常に重要になってくるのです。

以上のことから、御本尊^{ごほんそん}に唱題^{しょうだい}した結果、湧^わき上がってくる仏界の生命、つまり、真我^{しんが}の発現は、高い次元から、小我^{しょうが}中心の自分を見下ろし、同時に、複雑な人間関係のなかで、いかなる姿で自分が存在しているかを見つめることのできる自分になることを意味しているわけです。

つまり、全体のなかで自分の置かれた状態を見つめることを意味し、それはいいかえれば、他者の立場になって考えてみることもあります。

通常、人々の多くは、小我^{しょうが}中心に、我利我利^{がりがり}（我を利することによって自分のためしか考えない姿を表わす言葉）と生きているので、とても、他人の立場になってみることなどできない相談なので

す。幸いにも、大御本尊を受持^{じゆじ}できた私たちは、自分中心的な立場を超えて、真我^{しんが}が発現してくるわけですから、有難いことであり、この一事だけでも、私たちは御本尊への感謝を忘れてはならないでしょう。

さらに、毎日毎日、わが内なる真我^{しんが}を輝かせていくのでありますから、顕^{あら}われてきた真我^{しんが}をもとに、より大きく他者を包み、受け入れていく境涯^{きやうがい}になっていきたいものです。自分を見つめ、他者の立場になって考えてみることは、大変な忍耐力と謙虚^{けんきよ}さが必要とされます。それができてこそ、生命力のある人であり、境涯^{きやうがい}の深い人といえるのではないでしょう。逆に他者を拒否し、受け入れることのできない人は、生命力の弱い人であり、境涯^{きやうがい}の浅い人になるわけです。もっとも、いっきよにして、全く肌の合わない他人を受け入れるようにはならないし、他者を包み込むといっても、さまざまな度合いがあります。

だが、一步でも二歩でも、努力していくことが大切であり、それを境涯^{きやうがい}を深めていくための目標にしていくべきでしょう。

小我^{しょうが}と真我^{しんが}をめぐって、種々述べてきましたが、要は、本当の人間の力というものが、具体的にどこに顕^{あら}われてこなければならぬのかという問題を論じてきたことになるわけです。

“生命力”とは何かスーパーマンの如き人間を目指すのでもなければ、そうできるわけもありません。私たちの「生命力」なる言葉にひそむ、一種の幻想を打ち破って、自分の内面の小我^{しょうが}や我執^{がしゅう}を見つめ、これ乗り越えていく力こそが、仏法に根差^{ねざ}した真の力なのです。

人生と愛

人生と愛のテーマほど、人間のこれまでの歴史において多く論じられたものはないといつてよいでしょう。宗教、哲学、文学の世界はいうにおよばず、今日では心理学や精神分析の分野で大いに論題にのぼっています。書店に少し足をふみ入れれば『現代に愛は可能か』『愛の幻想』『愛とエゴイズム』などと、愛に関する書物が目に飛び込んでくるでしょう。今後も、愛については繰り返し繰り返し、さまざまな人が、さまざまな角度から論じて倦^うむことがないと思われれます。

このように、あまり語られすぎて「愛」なる言葉には手垢^{てあか}がまみれついているにもかかわらず、なぜ、これほどまでに、人は愛を語り、愛について知りたがるのでしょうか。

おそらく、現代の人々が真実の愛を失っているからといってよいのかもしれませんが。現代社

会の歪^{ゆが}みがもたらした、人間疎^そ外^{がい}、人間不信の風潮のなかで、逆に真の人間関係を回復せんとする本能的な欲求が高まっているともいえるでしょう。

愛は、ちょうど、人間にとって空気や水の如く、あるいはまた健康の如く、失ってみてはじめて、その存在の重要性が理解されるものであるに違いありません。

もし、そのように考えるなら、書物やテレビ、映画などで、愛の洪水^{こうすい}ともいえる多量の情報が氾濫^{はんらん}するのは、やはり、愛の不毛の時代を象徴しているといつて過言ではありません。

たしかに、現代にわかに問題視されだした、非行の低年齢化や青少年の家庭内暴力、親による子殺しや子の親殺しなど、本来温かい愛情に包まれていなければならない家庭内に、冷たいすきま風が吹き、また教育の場たる学校における先生と生徒との間にも、相互不信の状況が生み出されています。友情の価値もまた、混沌^{こんとん}として見るように見えます。

こうして、親と子、友と友、男と女、先生と生徒、人生のそれぞれの局面における「愛」の問題が、いっきに噴き出したのが今日の姿といつてよいでしょうし、そこにまた今日的な特徴があるといえるでしょう。愛を人間性の基本とするならば、まさに、人間そのものが問われているといいかえてよいでしょう。

ここでは、仏法（教）の視点から人間にとっての愛というテーマを考えてみたいと思います。

仏法において「愛」の問題が最初に顔を出すのは、有名な四苦八苦しくはっくのなかの「愛別離苦あいべつりく」においてであります。生老病死しょうろうびようしの四苦しくに加えて、求不得苦ぐふとく、怨憎会苦おんぞうえく、五陰盛苦ごおんじようく、そして愛別離苦あいべつりくの四苦しくが展開されます。

愛別離苦あいべつりくは、愛するものと別れねばならない苦しみです。仏法はまず、人間の愛は、愛の対象と必ず別離する運命にあることを説き、愛を否定的に捉とらえています。そして、愛の行為を引き起こす人間の内なる衝動的なエネルギーしょうどうきに焦点を合わせ、その盲目性に注目しています。愛別離苦べつりくの愛は、たんに人間関係にかぎらず、人間が盲目的で衝動的なエネルギーしょうどうきに身を任せて追い求める、あらゆる対象への執着しゅうちやくをも意味しています。

仏法の「愛」はわれわれの通常の認識に比べて、はるかに広い意味をもっており、ほぼ今日の心理学でいう「欲求」に等しい概念で捉とらえられていることがわかります。

原始仏典の一つ、有名な「ダンマパダ」（法句経）では人間の愛の種類を五つに分類しており

ます。

すなわち、愛（自己愛）、親愛（他者に対する親しみの情）、欲楽（特定の個人に対する愛＝恋愛など）、愛欲（性的愛）、^{かつあい}渴愛（盲目的衝動的な執着）の五つです。

これらのなかで、^{かつあい}渴愛を人間の愛の根源として捉え、他の四つは、この^{かつあい}渴愛が形を変えて現われたものと考えます。

さて、こうして、仏法では、盲目的衝動的なエネルギー（^{かつあい}渴愛）から発する愛の行為は必ず、その愛の対象によって裏切られ、別離しなければならなしとし、別離の際の苦悩を強調しているのです。原始仏教や小乗仏教では、人間の愛の対象が、いかなるものであれ、時間とともに変化を免れぬものであり（無常）、それゆえに、いかなるものも固定的な実体性をもたない（^む無我）ことを強く訴えて、^{かつあい}渴愛の空しさを説きます。どれだけ肉親を愛し、恋人を愛し、権力や名声を愛しても、時の流れの無情なる掟の^{おきて}もとに、いつかそれらを喪失せざるをえないと説きます。

しかし、人間の心情をよく洞察するならば、対象が変化を免れないことを理性的にわかっていても、^や止むにやまれぬ^{かつあい}渴愛の衝動は自らの存在の奥底から噴き上げ、人間を対象への狂おし

い愛に向かわしめるのも事実であり、それほど、人間の生命の奥底に動めく盲目的衝動的なエネルギーは、はげしい力動に満ちているわけです。この現実を無視して、対象の無常性を強調しても、人間のはげしい渴愛に対する真の解決にはならないといえるように思われます。

八苦の「怨憎会苦」は「愛別離苦」の反対の考え方です。愛の反対としての怨・憎は自らの愛するものを奪おうとしたり、自らの愛を裏切るものに対して、生起する感情ともいえるでしょう。こうした渴愛の愛は、時に怨、憎に転ずる可能性をつねにはらんでいると仏法は説き、そこから、いつまでも憎に転じうるような愛を否定するのです。

以上、かんたんに、仏法における愛の原義にふれ、それが否定されるべき衝動であることを見てきましたが、前述した愛の五つの種類において、もっとも私たちの警戒すべきものは自己愛であるといえるのではないのでしょうか。渴愛の衝動が発現するとき、自己に対する愛着を最初に伴い、この自己愛にもとづいて、他の親愛、欲楽、愛欲が現われてくると考えられるからです。憎に転ずるのも、自己愛に起因していることが多いように思われます。

さて、この自己愛について、仏法は興味ある問題を提起しています。それは、十界論のなかの修羅界の境界です。

「謡曲てんごくなるは修羅しゅら」(御書二四一頁)とあるように、修羅しゅらの状態は、へつらい曲がった精神の持ち主で勝他しょうたの念に執着しゅうちやくし、他より劣ることに耐えられない状態をいい、他を軽んじ己おのれを誇示する姿を指しています。

つまり、この状態は、自己愛の徹底した姿として説かれているわけです。なぜ、修羅しゅらが勝他しょうたの念に執着しゅうちやくし、他との闘争を好むかといえは「自分以外のものを愛せなくなった状態」(金岡秀友)に陥ったからです。しかも、注目すべきは、十界論じゅうかいの価値順位でいえば、人界にんかいのすぐ下にあり、いわば隣にある点でしょう。

つまり、修羅界しゅらかいという徹底した自己愛の世界は、人間が少しでも油断すると、今すぐにも陥る可能性をもっているということです。この自己愛の極まるころ、必ず、妨害ぼうがいするものと争い、自分より勝れる他者をねたみ、そねみ、少しでも他者を自らの支配下に置こうとし、いじめたり、操ろうとするのです。これが「謡曲てんごく」という状態です。

人間はさまざま愛情の対象をもっていますが、いかなるものを愛しても、いつでも、その愛が自己愛に転じ、自己愛を起点として、他者への怨・憎おんぞうに転ずる危険性ははらんでいるのです。

非行少年の母親が、自分ほど子を愛しているものはないと思い込み、子供の非行に呆然とする場合がよくありますが、これなども、子を愛する行為が、いつのまにか、母親自身の自己愛に転じてしまっていて、親の自己愛の道具と化し、敏感に察知した子供が非行や家庭内暴力という衝動的な形をとって自分を表現しようとしているといえなくもありません。

さて、問題は、いつも修羅界に転ずる危険性をもつ渴愛や自己愛をいかにして克服して、真実の愛へ導くかということにあります。

前述した如く、原始仏教や小乗仏教では、愛の対象が無常・無我ひいては空なることを強調して、渴愛や自己愛の空しさを説きましたが、大乘仏教になりますと、渴愛や自己愛をたんに否定するのではなく、人間の生命の法則にのっとって、その盲目的なエネルギーを、高い次元へ昇華させ、止揚する道を模索したといえます。

その例証として、大乘仏典では、いつでも自己愛に転じがちな親子の愛を肯定的に捉え、これを仏の慈悲のたとえに使用していることからわかります。

法華経の譬喩品の有名な「皆是れ吾が子なり。愛するに偏党無し」(妙法蓮華経並開結二二三頁)

の文や、藥草喻品の「我一切を觀ること 普く皆平等にして 彼此 愛憎の心有ること無し」

(妙法蓮華經並開結二八八頁)の文によく表われています。仏の慈悲は、彼此・愛憎の心なく、愛するに偏党なし、の絶対の愛として説かれていることがわかります。

ここで、慈悲の原義について少しふれておきたいと思います。

慈悲の「慈」はもともと「友」からつくられた言葉で、友情や人間同士の情の意味をもっています。キリスト教の神の愛(アガペー)が上から下への恵みや施しを表わすのとは異なり、どこまでも横の平等の連帯を意味しているのです。さらに「悲」はもともと呻きを意味する言葉で、先の友情の深さを表わしています。

すなわち、友情は、相互にいいときや楽しいときにかぎらず、むしろ、相手が苦悩し、呻きの声を発するようなときに、その呻きに共感し、その苦悩を共有するような関係が大切である、と示しているのです。

苦楽ともを、共感、共有する土壌の上に、慈悲は展開するのです。それは、他人の不幸を喜び、他人の幸福を憂える修羅とは正反対の境地であるといつてよいでしょう。もっとも、慈悲は、仏の境地にしてよく働かしうる愛であります。私たち、通常の間人も、渴愛や自己愛を高

い次元に止揚^{しやう}するために、この慈悲^{じひ}の境地を理想として己が人間性をみがく努力が必要となつてきます。

さて、渴愛^{かつあい}から慈悲^{じひ}への展開は、やはりその根底に、自己の人間性、人格の練磨が要請されてきます。生命論的にいえば、自らの対象への愛が、渴愛^{かつあい}や自己愛の修羅道^{しゅらどう}に陥るか、慈悲^{じひ}の方向へ前進するかの回転軸は、ともにその可能性を内包する自らの生命のなかにあるといつてよいでしょう。結局、自らの生命自体を変革する以外に、方法はないのです。

今日、第三の心理学として注目を集めているマスローの心理学では、人間性を積極的に肯定し、人格における利己主義と利他主義、現実主義と理想主義、本能と理性、善と悪などの二元的対立拮抗^{きつこう}を、より一層高次の統一作用によって克服し、人格の完成、自己実現を達成する力が誰にもあることを教えています。この考え方は、人間に本来、仏性という最高の生命状態の存することを認める大乘仏教^{だいじよう}のそれにかぎりなく近づいているといえます。

仏法で慈悲^{じひ}というとき、忘れてならないのはその前提として智慧^{ちえ}の働きの発動であるということです。仏法の特質を一言で「大悲大智^{だいひだいち}」といわれるのも、ここに由来しています。

すなわち、智慧ちえに支えられて、慈悲じひが働くのです。では、仏法の智慧ちえとは何でしょうか。さまざまな特色があげられますが、比較的わかりやすいのは、自己じこに対する客観的認識、あるいは、自己洞察じこさつを指す場合でしょう。これを愛の問題に引きつけていえば、自分が、親であれ、子であれ、友人に対してであれ、いかなる態度で接してきたか、また接しているかを洞察どうさつするのであり、さらには、自らが自己の性格や自分をどのように捉とらえていたかを、厳しく認識することにあたります。人をしてこの自己内省に趣おもむかせる力こそ、仏法の智慧ちえの一つの在り方です。

こうして仏法の智慧ちえにより、自らの愛の行為や状態を洞察どうさつすることで、他人に対する関係の歪ゆがみや矛盾むじゆんを是正しせいすることができます。

結局、愛の問題は、自分の人間性に帰着するのです。自らに厳しい眼をもち、自らを律する人は、他人に対してもかぎりない優しさをもつのに対し、逆に、自分に甘い人は、他人に対して冷たいということになるのではないでしょうか。

この関係は、自己の人格形成の過程と深いつながりがあるようです。今日の精神分析では、

人格形成において、十分な親の愛情に恵まれずに育った人は、いつまでも愛を求める傾向が人格の基底を支配し、甘えや依存感情に傾きやすいといわれます。こういう人は、他者に対し甘え、他者から奪う形で愛を捉えることになります。そして、愛が満足に与えられないとき、他者への攻撃に転ずるのです。

これが、仏法上では修羅の状態といえるのです。これに対し、人格形成の途上で、十分な愛情を満喫した人は、今度は、他者に愛を与える側に立つといわれます。仏法の渴愛から慈悲への転換は、まさに、求め奪う欲求から与える欲求への転換ともいえるでしょう。仏の慈悲は、たんに人間のみならず、一切の万物にまで及ぶことを考えるとき、この与える欲求の極地が慈悲ということになります。

私たち凡夫はそこまでの境地にはなかなか到達するものではありませんが、少なくとも、人間関係においては慈悲の一分でも、具現すべく努力していききたいものです。

今、慈悲の原義にふれましたが、どんな場合にも、上から下へ、強者から弱者へ、支配者から被支配者への一方向の人間関係だけは排除していききたいものです。真実の愛は、いかなる人であっても、同じ人間としての共通の基盤の上に立って、水平に平等に接していく姿勢のなか

に具現されていきます。そのためには「悲」の意味である、呻き、苦悩を共感する豊かで広い心が大切になってきます。

自らの人間性に傲慢なまでの自信をもち、宿命に泣く人間を弱者として冷たく見下す態度からは、真実の愛は生まれません。自らもまた、人には公言できぬ恥部や弱点をもつ人間であることを痛切に洞察し、客観視しえてこそ、人の宿業の呻きを共感できるのではないでしょう。自らを内省しえぬ場合、他人の内界がわかるわけがなく、その場合には真の愛はなく、自己愛の妄執しかないといえるでしょう。

今日、日蓮大聖人の仏法を信じ、御本尊に唱題する人は、その生命の底から、仏界の清浄で力強い状態が顕現し、おのずから、智慧と慈悲の働きの一分が発動してくるのです。この働きにうながされて、私たちは、愛の不毛の現代に、真実の愛を回復すべく、家庭に職場に、その他の人間関係の場で、自己実現を果たしていく努力を続けたいものです。

自己完成に向けて

生きる絶対の基盤を御本尊への信に置くことができるという、もっとも足下にある事実。――

私たちはここに何度も目を向けつつ、自己の境涯きやうがいの深化、人格の陶冶とうや、自己完成への道を着々と歩んでいきたいものです。

一般的にも、言葉のうえなら「人格陶冶」じんかくとうや「自己完成」を進める人は少なしとはしません。

しかし、自分の帰命きみょうすべき「根本尊崇」こんぽんそんすう（本尊）をもたないことからくるさびしさ、不安はその人の存在の奥底から避けようもなくしのびよってくるでしょうし、そのうえ、たとえ自己完成への努力をしても、それが報むくわれるかどうかは保証のかぎりではないという一点がのこるのです。それどころか「自己完成」を進めているつもりが、いつのまにか偏狭へんきやうな自我じがの城を構築して、周囲の人々との間に越え難い壁をつくってしまった、というような結果にもなりかねないので。

このように考えますと、私たちの日常の信心活動において、さまざまな人間関係や諸会合の学習、指導を通して、境涯きやうがいの深化や自己完成を進めていくことがいかに素晴らしく、恵まれたものであるかを改めて認識しておきたいと思うものです。

それだけに、今度は、より厳しく、なお一層徹底して、自己完成の道を歩んでいこうと求道心を起こしていきたい。大御本尊に信を入れ奉った安心と余裕、そして日夜に勤行ごんぎやう・唱題しょうだいする

ことにより、己が凡夫の身に譲り与えられてくる仏の生命の力用（智慧）をもつて、自分の内奥にある、どろどろした煩惱や目をそむけたくなるような汚い側面を凝視していききたいものです。凝視したからといって、ただちにそれが消えるものではないでしょう。一度は消えたかにも思っても再び悩まされることもあるに違いありません。それほど、自己の内奥の变革は厳しい道程といえるわけですが、自分の内奥の煩惱や悪の部分の認識し、見つめているということがこのさい何よりも、まず、重要なのです。しかも、この道程は、一生成仏という目的の決まった過程でもあり、しかも、一步一步、仏の生命の力用を涌现させながらの、波乗りにも似た経過であることを忘れてはならないでしょう。むしろ、ここで強調したいのは、自己変革、自己完成への道程、いいかえれば境界深化の過程そのものをもっと大切にしたいということです。古き仏典に「戦いで幾千の人々に打ち勝つよりは、一人の自己に打ち勝つものこそ最上の勝利者である」という格言があります。逆にいえば一人の自己に打ち勝つ戦いは、幾千の人々に打ち勝つことよりむしろかしいことを述べたものといえるでしょう。あらゆる勝負の世界にも通ずる真理ではないでしょうか。

この自己の制覇、境界の深化に一切の焦点を合わせていく人には、おのずから人格的な魅力

が備わってくるように思えます。魅力というものは、自分が作為的につけようと思っても、身につくものではなく、たとえ、作為的に魅力らしきものを身につけても、たちまち化けの皮が剥がれてしまいうに違いありません。魅力は求めずとも備わるのであり、つねに自己の内奥を見つめ、自身の境涯の深化を第一義としている人におのずから備わるように思います。また、いつも現在の自分を脱皮すべき自分と捉え、現在の時点を自己完成の途上とし、完成へ向けて絶えざる前進を続けている人の全体から魅力はにじみ出るのではないでしようか。

要は、自己の内奥に向ける眼の深さの問題ではないでしようか。では何故、そのことがその人の魅力となるのでしょうか。これについては種々の観点から述べることができます。

まず、自己の内奥を深く見つめようとしている人の眼差しは、他人に対してもやさしく温かい眼差しになります。「妙法尼御前御返事」に「人の身の五尺・六尺のたましひも一尺の面にあらはれ・一尺のかほのたましひも一寸の眼の内におさまり候」(御書一四〇二頁)と述べられているように、人がその内面において、いかなる精神活動をなしているかは、そのまま一寸の眼に表われるのです。他人を理解し、よく知るためのものもつともの近道は、自己自身の内奥を深く見つめ、自己を知ることにあります。なぜなら、自分も他人もともに、十界互具の当体であ

るからです。

こうして、自己の心の内側を見つめ、汚い面、嫌な面を凝視し、自己変革や自己完成の困難さを知りつつ、しかも、一步でもこれを進めようとしている人は、他人に対しても謙虚であり、決して威張ったり傲慢な態度をとれないのではないのでしょうか。

とくに、同じ御本尊を受持し信行学に励んでいる同志に対してはともに自己変革の道を進めつつある友として温かい目で接するに違いありません。つまり、その眼差しは、自分も他人もともに、人にはいえぬ汚い心や人間としての弱さをもちつつ、境涯の深化の過程にあることを知っている眼差しです。そこには、自分の内面を凝視することを通して、他人の悩みや人間的弱点を温かく思いやる心があります。

こういう人の眼差しに接する人は、それだけで安心して信頼し、自らの心を大きく開くに違いないでしょう。これとは逆に、自分の内奥に目がいらず、外側ばかりに気をとられている人がいます。そういう人は自己の変革や境涯の深化にあまり関心をもたず、他人の教養や知識、社会的地位などの外的側面ばかりが気になり、それらと自分の教養や他位、立場とを比較せざるをえないでしょう。その結果、自分より勝れた人には卑屈になったり必要以上に憧れたりし

ますが、劣る人には逆に高慢な態度をとったりしがちです。

つまり、自己の態度が相手に応じて変わるのであり、こういう人の眼は冷たく人をつき放す眼になっているはずです。このような眼差しに接する人は自分の心を固く閉ざすに違いありません。

次に自己の変革をひたすら目ざしている人の魅力は、その慎重にして奥深い言動に表われるに違いありません。なぜ慎み深くなるのでしょうか。それは、他の同志も自分と同じく、^{きようがい}境涯^{へんかく}の変革の過程であることをよくわきまえているがゆえに、同志の悩みや振る舞いに対して、自らも、自己完成を進めている過程にあるものとして接するからです。

そして、^{いつしやうじようぶつ}共に一生成仏の道を歩む友として、同じ次元に立って、同志の悩みに耳を傾けるに違いありません。その人はただ、悩みを聞くだけで何もいわぬ場合があるかもしれない。それで十分な場合もあるわけです。結論を急いで自分もあまり納得していない所感や思いつきを下^へ手にいう場合よりはよい場合があるからです。その場合は悩みを打ち明けられ、指導を求められた側が、自らの体面上、何かいわねばならないとの誘惑^{ゆうわく}に負けたことになるわけで

す。要は友の悩みや打ち明け話をじっくり聞くことのできる忍耐力にんたいりよくの問題でしょう。ましてや、自分がいかにも完成された人間であるかのごとく、悩める友を見下して応対するのは、人間としての品性が疑われるでしょう。このように、同志に対する態度は一般の人々に対する姿勢となつて表われることに注意をうながしておきたい。なぜなら、ともに人間の生き方にかかわる問題として同じだからです。

第三に、魅力ある人間性は、絶え間なき求道心に表われ、あらゆる事柄を自己変革の縁としていける柔軟な姿勢じゅうなんとなつてにじみ出るに違いありません。こういう人は自らの主体的意思により、全てを縁として発心できる人でしょう。しかも自身の宿業しゆくごうを凝視ぎやうしして、愚痴をいわず、もくもくと宿命しゆくめいてんかん転換を目指し、絶えざる唱題しょうだいを続けるでしょう。この人こそ真の自由人であり、自主独往どくおうの人なのです。

以上、自己完成にひたすら励む人に備わる魅力の何点かを述べてきましたが、これらはいずれも、“自立”の人たる条件でもあります。この場合の自立は、経済的自立を含みながらも、さらに精神的な自立にまで及ぶものであり、自らの内奥ないおうの変革にひたすら励み、自己の個の確立まいしんに邁進する姿勢そのものをいうのです。「八風抄」の一節に、次のような有名な御文ごもんがあり

ます。

「賢人は八風と申して八のかぜにをかされぬを賢人と申すなり、利・衰・毀・誉・称・譏・苦・樂なり・をを心は利あるに・よろこばず・をとろうるになげかず等の事なり、此の八風にをかされぬ人をば必ず天はまほらせ給うなり」(御書一一五一頁)と。

ここに、仏法を根本として生きる私たちのあるべき姿が説かれているように思います。

賢人は、立派な人の意味であり、私たち凡夫の目指すべき人間の姿です。

八風は、利・衰……苦・樂の八つが凡夫の心をよく煽動し、惑わすところから、風にたとえられています。一切衆生は四順である利・誉・称・樂を愛欲し、四違である衰・毀・譏・苦を憎み避ける、とされています。

「をを心は利あるに・よろこばず・をとろうるになげかず」と仰せのように、賢人は、凡夫が喜ぶ利・誉などの四順に対して喜ばず、また、凡夫の避けたがる衰などの四違に対してなげかない境界の持主です。この御文を拝して、私たちは、自分の外なる人間関係における誉、称や毀、譏に左右されず、また、自分の外なる環境における利・樂や衰・苦に紛動されない確固不拔の自立の生き方を学ばなければならぬでしょう。

賢人の眼は、ひたすら自己に向けられています。それゆえにこそ世間の評価や他人が自分をどうみるかなどにはとらわれないのです。

賢人の人生の価値は、真理にかなった生き方をすることにあります。

私たちもまた、仏法者として、日蓮大聖人が示してくださった人間の生きる道を、はずれることなく歩んでいるかどうかをつねに厳しく見ていきたいものです。

ともどもに自己変革の道を着実に進み、自分の心がしだいに大きく豊かになっていくことを人生の最大の喜びとしていける人間になっていきたいものです。それが「心の財」を積み、真実の勝利者に至る道なのです。時代はまさに、心の豊かな温かい眼差しの人を求めています。私たちの進める自己完成の道が時代の要請にかなうものであることを確信し、いやまして、「一人の自己に打ち勝つ」活動を進めていきたいと思えます。

仏法原理からみた実証論

実証とは文字通り、事実による証明のことです。なによりも事実の証明ほど雄弁なものはありません。

いかに、一見、高邁こうまいに思える複雑な理論や思想をかかげようと、現実の上に、確かな証拠、証明をのこせないようでは、空中の樓閣ろうかくにすぎないといえるでしょう。

逆に、理論や思想の構造が、簡潔明快なものであっても、現実の上に確かな証あかしを止めることができるということこそが何よりも大切なポイントではないでしょうか。

この思想と実証との間に横たわる関係性を、日蓮大聖人は「四条金吾殿御返事しじょうきんごどのごへんじ」において次のように説かれています。

「今日蓮が弘通くわつうする法門は・せばきやうなれども・はなはだふかし、其の故は彼の天台・伝教等の所弘しよくわの法よりは一重立入いちじゅうりりたる故なり、本門ほんもん寿量品の三大事さんだいじとは是なり、南無妙法蓮華經の七字ばかりを修行すればせきが如し、されども三世さんぜの諸仏の師範・十方薩埵じつぽうさつたの導師・一切衆生さいしゆじようかいじようぶつどう皆成仏道の指南しなんにてましますなれば・ふかきなり」(御書二一六頁)と。

すなわち、南無妙法蓮華經はわずか七字で、あまりにも簡潔すぎて、「せばきやうなれども」、三世十方さんぜじつぽうの諸仏を導いた妙法であり、一切衆生いっさいしゆじようかいじようぶつどう皆成仏道の根源いっぽうの一法であるがゆえに、「はなはだふかし」と仰せなのです。

仏法における実証とは、まず、何よりも、成仏じようぶつ、いいかえれば、悟りの生命たる仏界ぶつかいを体現することにあります。

それゆえに、この文の元意がんいは、南無妙法蓮華經の七字を唱えるという修行自体は、あまりにも簡潔であるけれども、その結果としての成仏じようぶつの実証は、確實であり、普遍ふへんだうせい妥当性をもっている、ということです。その理由は、南無妙法蓮華經が、“はなはだふかき”法だからです。“はなはだふかき”とは南無妙法蓮華經の妙法が宇宙生命の根源力そのものを表わしているということであります。妙法は万物を万物たらしめ、人間を人間たらしめる根源の法であり、力であります。それゆえに、この妙法の当体とうたいたる御本尊を信じ、南無妙法蓮華經と唱えるならば、誰であれ、そくぎに、わが生命の内から宇宙と生命の根源力を湧わき出させることができるのです。これが、仏界ぶつかいの涌現ゆげんという事態であり、まさに、因果俱時いんがぐじ不思議の一法いっぽうという妙法の絶対性に裏づけられて、可能になるのです。

九界の衆生しゅじよう（因）がひとたび題目を唱えれば、ただちに、宇宙生命の根源力たる妙法ぶつかいⅡ仏界ぶつかい（果）が涌現ゆげんする——この因と果の俱時性ぐじせい、同時性こそ、日蓮大聖人の仏法が実（現）証論を最重視し、「事じ」の仏法と称する根拠なのです。

それまでの仏法の場合は、因と果が異時いじです。

九界の衆生しゅじょう（因）が、長期間にわたる修行の結果、仏界の果に到達すると説くのですが、しかも、確実に到達するという保証はどこにもありません。これ、歴劫りやく修行しゅぎょうであり、仏界ぶつがいの結果を、はるかかなたに仰ぎ見ながらの、辛く苦しい修行を無限に重ねていかねばなりません。

この因果異時いんが いじの仏法においては、仏界ぶつがいに到達するという目標、それもあまり確かでない目的を達成することのみが、最大の関心事となり、仏道以外の生活や身近な人間関係、世間や社会への関心がおのずと薄くなっていくことは当然の理となります。その結果、仏法と社会、信心と生活の分離を招き、仏法が人間的現実から遊離していきます。

日蓮大聖人の因果俱時いんが ぐじの仏法は、それまでの仏法の考え方を百八十度転換てんかんした革命的な仏法といえます。それまで、はるかかなたに、衆生しゅじょう（九界）の生命とは無関係なものとして仰ぎ見ていた仏界ぶつがいの果が、自分の生命のなかに、実在することになったからです。

「成仏じょうぶつ」とは「仏ほとけに成なる」ことであると考えられていたのが、日蓮大聖人の仏法においては「成ひらくは開く義ぎなり」（御書七五三頁）で、自らの内なる仏界ぶつがいの生命を開き顕あらわわすという意味になったのです。誰であれ、南無妙法蓮華經と唱えれば、この身このまま、仏界ぶつがいの生命を開き、

宇宙生命の力用が体のすみずみにまでみなぎるのです。

それまでの仏法においては、はるかかなたの目標であった仏界の生命の体现、すなわち悟りの実証が、大聖人の仏法にあっては、われわれの日々の勤行・唱題により、因果俱時で、そくさに獲得されるのです。

われわれにとっては当り前の如く考えられる事柄が、仏法史に照らせば、いかに未曾有な出き事を体験しているかが、以上のことから明らかに了解できるでしょう。

ところで、妙法の偉大な功力により、題目を唱えるわれわれの生命の内側から、即座に仏界の生命を涌現させうるようになったということは、次のことを意味することでもあります。

すなわち、仏界の涌現が、それまでの仏法では到達すべき終着点であったのに対し、日蓮大聖人の仏法では、逆に、出発点になるということです。さきほど、それまでの仏法を百八十度転換したのが大聖人の仏法であると述べたのはこのことであつたのです。

さらに、仏界の生命の涌現が、出発点になるということは、生き生きと躍動する宇宙生命の力用を実感しつつ、世間に、社会に打って出て、その現実の場で、仏界の生命の偉大さを確認することでもあります。

毎日の勤行・唱題により涌現する仏界の生命をもとに、九界（衆生）における人間関係や仕事、社会の場に向かいつつ、そのなかで人間革命の活動を実践していくのです。

日々の勤行・唱題で、仏界の生命を涌現させ、五体にみなぎる宇宙生命を実感しつつ、九界の現実社会のなかへ打って出るのです。その場における矛盾や不合理を変革するために、再び御本尊との対話の世界に帰り、より強靱な仏界の生命を涌現させる、そして以前より一層の生命力と智慧をもって、九界の社会の現実変革に邁進していく。

この仏界の涌現と九界の社会活動との間における相互深化作用こそ、日蓮大聖人の仏法のダイナミズムといってよいでしょう。

日蓮大聖人が「仏法と申すは勝負をさきとし」（御書一一六五頁）と述べられているのも、妙法という宇宙生命の根源力が、その抵抗力とたたかって、これを止揚しつつ発現してくるという根本原理に根ざしているのです。力は、抵抗があってはじめて力たりえます。抵抗や反対のないところに力は発現しません。おのずから、人は抵抗を求め、これとたたかうことにより、より以上の力を発揮するのです。

すでに仏界の涌現が、われわれのなかにある煩惱と汚濁にまみれた九界の生命とたたかい、

これを止揚^{しやう}しつつ発現^{はつげん}してくるのです。仏法にいう煩惱^{ぼんのう}即菩提^{そくぼだい}、生死^{しやうじ}即涅槃^{そくねはん}とはこのことを指していつているのです。「即^{そく}の一字は南無妙法蓮華經なり」(御書七三二頁)との仰せを肝^{きも}に銘^{めい}ずべきでしょう。

この「即^{そく}」の一字のなかに、宇宙生命の根源力たる妙法が、抵抗力や対抗力とたたかい、これを止揚^{しやう}していくというダイナミズムが意味されているのです。煩惱^{ぼんのう}や生死^{しやうじ}の迷いの力とたたかい、それぞれ、即菩提^{そくぼだい}、即涅槃^{そくねはん}へと転換していく。その結果、成仏^{じやうぶつ}へ向けての自己変革が為されていくのです。したがって、われわれを悩ませる煩惱^{ぼんのう}や生死^{しやうじ}の力が強ければ強いほど、より強く妙法の生命力を涌現^{ゆげん}させることが要請され、われわれの強盛^{かうじやう}な信力がより一層望まれるということになるのです。

逆境になればなるほど、信心の成長が遂^とげられるのも、この「即^{そく}」の原理に由来^{ゆらい}します。さて、信心^{しん}即生活^{そく}、仏法^{ぶつ}即社会^{そく}などの原理は、自己変革を遂^とげた一人一人が軸となつて、妙法の波動を、近隣^{きんりん}に、生活に、社会におよぼしていくことをいいます。したがって、この場合の「即^{そく}」は妙法の生命力を涌現^{ゆげん}させた私たち一人一人の人間性を媒介^{ばいかい}にすることを表わしてい

るのです。ここに、大聖人の仏法が、人間関係や社会のなかでの実証を求める所以^{ゆえん}が存するのです。

証明は、全く第三者たる他者が認識し、深くうなずくところに成立します。

妙法がいかに、偉大な宇宙生命の根源力ではあっても、他者の眼には、まったく見えないし、感知できません。しかも人間は、具体的に、肉眼で捉^{とら}えられる世界を通してしか認識できないという限界を背負っています。

私たちが、いかに妙法の絶大な力を生命に実感しつつ、その偉大性を語っても、現実には見えないゆえに、他者は信じようとしないう。他者にはっきりと認識できるのは、妙法の偉大さを語る私たちの行動や姿、生活態度を通してであります。

まさに、「人」なのです。この意味で、「法^{ほうみずかひろ}自ら弘^{ひろ}まらず人・法を弘^{ひろ}むる故^{ゆえ}に人法^{にんぽう}ともに尊^{とうと}し」(御書八五六頁)の文は永遠の指針といってよいでしょう。

勤行・唱題^{ごんぎようしやうだい}によりわれわれの生命の内から涌現^{ゆげん}した仏界^{ぶつかい}の力用^{りきゆう}は、まず、私たちの色心^{しきしん}にみなぎり、举措動作^{きよそどうさ}、振る舞いの上に生き生きとした躍動感となって顕現^{けんげん}してくるに違いありません。

そのさわやかな躍動感が他者の生命に感応し、私たちの内にみなぎる妙法の力への深刻な認識を呼びさますことになるわけです。

このように述べてきますと、いかにも、他者にみせるために信心をしているように聞こえるかもしれませんが。だが、これは、仏法の「即」の原理に立ち返るとき、自己革新、人間革命のための不可欠の条件なのです。

生活の上に、そして近隣、社会のなかに、信心の実証を示すことは、大変な忍耐と努力を要することです。生活を離れたところや全く未知の人々の前で、振る舞うほうが自由で気楽であるに違いないでしょう。

だが、地域社会や職場といった、いわば、一挙手一投足が他者の眼に常時さらされている人間関係の場は厳しい条件に満ちています。

いわば、一つの大きな抵抗力や束縛をもって迫ってくる場といえます。その場において、妙法の功力を実証することは、それだけ仏界の生命力の発現を要するわけです。

予断を許さぬ現実、予側できない事態が発生する社会のなかで、常にゆうゆうと妙法を根底

とした生命力と智慧^{ちえ}でもって乗り切つていこうと決意し、発心するなかに、絶えざる生命の連続革命はなされていくのではないでしょうか。

妙法の功力^{くりき}を、生活へ、社会へ実証しようとの緊張した一念が、より一層の自己革新をうながし、より深まった自己の境涯^{きやうがい}が、今度は、生活、社会への確実な実証となつて、はねかえつていく——、このダイナミックな関係を持続していくなかに、生活即信心^{そく}、仏法即社会の実証^{そく}がなされていくのです。

その「即^{そく}」の中軸が、妙法を顕現^{けんげん}した人の振る舞いにあることはいうまでもありません。

「一代の肝心^{かんじん}は法華経・法華経の修行の肝心^{かんじん}は不輕品^{ふきやうほん}にて候なり、不輕菩薩^{ふきやうぼさつ}の人を敬^{うやま}いしは、いかなる事ぞ教主釈尊^{きやうしゆしやくそん}の出世の本懐^{ほんかい}は人の振舞にて候けるぞ」(御書一一七四頁)との言は、まさに、日蓮大聖人の仏法における実証論の究極を教えられたものといえます。

生活、人間関係、社会は、いわば六識^{ろくしき}の世界であり、六識^{ろくしき}で営まれる現実です。

私たちの日々の勤行・唱題^{ごんぎやうしやうだい}は、九識^{くしき}すなわち、仏界涌現^{ぶつかいゆげん}の場にあります。六識^{ろくしき}は九識^{くしき}の光に照らされて、リズム正しい躍動感に満ちた活動を展開できるのです。

この九識^{くしき}に裏づけられた六識^{ろくしき}こそ常識豊かな、人間性に満つ「振る舞い」となつて現われ、

周囲の人間関係にさわやかな薫風くんぷうを投げかけるに違いありません。

私たちは、信心そく即生活、仏法そく即社会の原理を、具体的な日常の振る舞いや言動により実証していくことが、日蓮大聖人の仏法における今日の仏道修行であると覚悟して、境涯きやうがい革命いかくめいの大道を着実に進んでいきたいものです。

野崎至亮（のざきよしゆき）

昭和14年（1939年）大阪生まれ。

昭和43年京都大学卒業

現在、創価学会師範。

境 涯 革 命

1996年 6 月30日 第1刷発行

著 者 野 崎 至 亮

発行者 倉 澤 邦 夫

発行所 株式会社 創樹社

〒105 東京都港区西新橋2-35-5

荒川ビル7階

電話 03-3432-0602 FAX 03-3432-0702

振替東京 00130-5-138079

印 刷 平河工業社
製 本

ISBN4-7943-0402-1 C1015

©1996

乱丁・落丁本はお取替え致します。