

境涯革命

野崎至亮

自分をみつめる仏法入門

光書房

境涯革命

——自分をみつめる仏法入門——

装丁

名木山
碧

はしがき

本書は、私が、ここ数年の間に、創価学会の機関紙誌（聖教新聞、大白蓮華）や東洋学術研究の別冊（仏教大学講座講義集）に書き記したもののなかから選びぬき、「境涯革命」のテーマのもとに、まとめたものです。

まとめるにあたり、大幅に加筆訂正させていただいたことは、いうまでもありません。

日頃から、日蓮大聖人のお手紙や重要な御書を拝読しているうちに、「人間いかに生きるべきか」という永遠の課題に対する、御本仏の珠玉の教えと指針に接して、わが五体が感激と歓喜にうちふるえることしばしばでありました。

この私なりの感激を、何とか表現したいとの心情から、機関紙誌などに、折にふれ書き記してきたのですが、このたび、それらをまとめて一冊の書物にしてはどうかとの光書房からの要請をいただき、ここに発刊のはこびになったわけです。

本書は、第Ⅰ部、第Ⅱ部の構成から成っています。第Ⅰ部では、「境涯革命」のテーマの意

味するものにふれ、さらに、境涯革命を可能にする偉大なる仏法について、釈尊の問題提起に始まり、その完全な解答というべき、日蓮大聖人の教えまでの流れを大づかみに述べていきます。つまり、生老病死の四苦八苦に始まり、九識論の展開を経て、日蓮大聖人の仏法に到達する流れです。

その意味では、第Ⅰ部は、日蓮大聖人の仏法への導入部分にあたるといつてよいでしょう。

第Ⅱ部は、第Ⅰ部を受けて、日蓮大聖人の仏法を根本に、今度はいかにして日々の生活のなかで境涯を革命するか、という実践的な事からにふれています。

そのために、まず、日蓮大聖人の御本仏としての御境涯の深さと巨大さを、とくに、佐渡流罪の厳しい環境のなかでしたためられたお手紙を通して学び、その後、今度はいかにして四條金吾に与えられたお手紙を通して、御本仏・日蓮大聖人が凡夫である私たちに、いかなる境涯を築くことを求められていたか、について述べています。さらには、日蓮正宗創価学会の仏法運動のなかで、私たちが目指すべき境涯や確認すべき信心の原点などの具体的な事からを、何点かにわたって言及して、第Ⅱ部は終わっています。

もとより、私がここに書き記したものは、まだまだ日蓮大聖人の広大な仏法のほんの一端を

かすめたものにすぎません。私もまた、仏法求道の果てしなき旅路の途上にある者として、これからもいやまして、仏法の研さんと境涯きょうがいの革命にまい進していきたくいと覚悟しております。その意味で、ここに書き記した内容は、旅の途上にある一信徒が、その未熟な旅の成果を、一つの区切りとして発表したものと、と考えていただければ、私としては幸いです。そのうえ、読者が本書を読んで、少しでも『自分をみつめ』、自らの境涯革命きょうがいかくめいの一助にもしていただければ、著者としてこれにすぐる喜びはありません。

最後に、本書が成るにあたり、光書房の杉岡博隆氏、カメラマンの真海路子女史、創価学会本部広報室の平塚晋氏にはひとかたならぬお世話をいただき、ここに改めて感謝の意を表したいと思えます。この三氏の再三の勧めと励ましがなかったなら、本書はでき上がっていません。たに違いないからです。

昭和五十七年四月

著者

目次

はしがき

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 境涯との関係 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って 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

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——……………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」重要性 111 諸天の加護への視座 123 三カ月間の激烈な思索 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

文中の引用文「御書」頁とあるのは、日蓮正
宗大石寺版「新編日蓮大聖人御書全集」にしたがい、
法華経の引用は、大石寺版「妙法蓮華経並開結」に
よったことをつけ加えておきます。

第I部

第一章 境涯は革命でできる

「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」「生科学革命」「医療革命」などなど、教えあげればきりがなくぐらいます。

本書にかかげた「境涯革命」は同じ「革命」なる言葉を使っていますが、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「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「命を革める」なのです。もともと、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、日蓮正宗創価学会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。

現実には、日蓮大聖人の仏法を信じ行じて日蓮正宗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偉力が表現されています。この仏法の絶大な功力を表わすには、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

13

かでじよじよに説明していくこととなりますが、さて、「境涯革命」の「境涯」とはどういう意味なのでしょうか。

14

「境涯」とは

少し辞典をひもといて、「境涯」の表わす内容を調べてみましょう。

まず『広辞苑』によれば、「この世に生きていく上で置かれた、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。」と記されています。

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、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」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。

「彼は良い境遇きょうがいに生まれた」「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を感じられます。しかも、「境遇きょうがい」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から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、もともとは、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。

15

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。

16

で、「境涯きょうがい」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。」としておられます。

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、奇遇などとして使用されるでしょう。

「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。

「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のでしょうか。

このように、一般的に今日、使われる「境遇きょうがい」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求しようとするものにはかなりません。

それは、仏法の専門用語で「境界」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」の項をひいてみましょう。

①境地。②対象。諸感覚機管による知覚の対象。認識の及ぶ範囲。認識対象。③領域。場所。④心持ち。さとった人の心のありよう。心の状態。心のさとった境地。⑤状態。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。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。さとのりほど。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」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」と、一般に使われる「境涯」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」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なのです。

もう一つの決定的な違いは、「境涯」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」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」「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」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ではなく、仏法でいう「自業自得」の考えが貫かれているのです。

境涯は自分がつくる

「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對して、被害者が投げかけるの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「境涯」で境遇や環境、状態などの人間の外側の事がらがいわれ

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、はっ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とわかったとしても、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はならないか、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がらに責任を転嫁し、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みようとすることは、本書のサブテーマである「自分をみつめる」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、自分をみつめようと志し、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「境涯革命」の「境涯」は仏法の「境界」の意味を含まれて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」の表わす運命的な響きに対して、きわめて、主体的に捉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が。

たしかに、これまでの話を聞いていると、誰がみても悲惨なかわいそうな境涯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、捉えて積極的にその境涯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、誰がみても、恵まれた良い境涯にいる人にとつては、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はならないかと。

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、為しつつある行為と心がけによって未来の境涯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、「境涯革命」の「境涯」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」や「境遇」と比較しながら、本書であつかう境涯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。

ここままで明らかにしたように、本書でいう「境涯」は一般的な意味での「境涯」や「境遇」を、そのなかに包み込んではいってもはるかに、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、心理的境涯、生命的境涯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」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」とか、「心理的境涯革命」とせず、「境涯革命」としているのかといえは、私たち、日蓮正宗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、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」「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」も、内側の心や生命の状態としての「境涯」（仏法語にいう「境界」）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」としているのです。

したがって、あえて「境涯革命」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り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」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」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」をも変革していくことを「境涯革命」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つて、わが「命を革める」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」という事実にもとづいて、各人の内的、外的な「境涯」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」が可能なのでしょう。これに応えるためにこそ、本書があるのですが、結論的に申し上げます、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「命を革める」という事がらを理解する事ができるのです。

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、一般的な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や環境・境遇などの外的境涯を变革していくこと、また、その变革の道程を指して「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りなくなる、といっても過言ではありません。

27

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。

28

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つては、空しさや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を变革していく事をうながしているのですが、自分の過去の業をみつめたり、現在の自分の心や生命のあり方をみつめるといっても、それはどこまでも、未来に、より良い境涯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、自分をつめるとは、本題の「境涯革命」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、かんとんに、本書のテーマである「境涯革命」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たいと思います。

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えます。

30

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までもありません。

釈尊は、ゴータマ・ブツダといい、ブツダ（仏陀）になる前には、シャーカーヤ（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、カピラヴァストウ（迦毘羅衛）の王城のなかで、そ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、ブツ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、ブツダ、つまり、仏に成ったのです。

仏に成ってからの釈尊は、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。仏に成つてから、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に、しやんけん 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、しやんけん 釈尊が、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、出家にふみきつ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、はるか昔に生きたしやんけん 釈尊が、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。

しやんけん 釈尊が出家するにいたった動機や理由を、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」あるいは「四門遊観」といわれる伝説があります。「四門」とは、カピラヴァストウ城の東、西、南、北の四つの門のことであり、「出遊」あるいは「遊観」というのは、王子としてのしやんけん 釈尊が、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

31

後に、城の外の世界や人間の姿を観たということなのです。

さて、エピソードは伝えます。

しやんけん 釈尊が、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、驚いたしやんけん 釈尊が「あれは何か」と御者にたずねると、「あれは老人です」と答えた、「老人とは何か」としやんけん 釈尊がたずねると、「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、さらにしやんけん 釈尊が、「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、じつと考えたといえます。

あるとき、南の門から遊びに出ようとすると、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、じつと考えたという。

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えます。

32

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、といえます。

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、釈尊が老人、病人、死人、出家修行者の一つ一つについて、御者にたずねてはじめて知るといいうように、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、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くてもありません。

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、何といっても、若き釈尊が、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、その瞬間は、心のなかを一抹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

関係にかかずらつてまるで自分には、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。

釈尊が偉人であるのは、青年時代、つまり、老、病、死の問題などお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えたところにあるといえるのではないでしょうか。

ましてや、釈尊は、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、釈尊の人間と人生への問いかけが、真剣で根本的で、生半可なものではなかったことがわかります。

「四門遊観」あるいは「四門出遊」の伝説をひとまずおいて、釈尊自身が仏に成った後に、自分の青年時代をふりかえつて、弟子たちに語つ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、極めて快くあつた。わが父の邸には蓮池が設けられてあつた。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つたが、それらはただわたくしのために為されたのであつた。わたく

しはカーシー（＝ペナレス）産の梅檀香せだ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。

襦衣じゆい（注・したが、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・傘のおおいのこと）がたもたれていた。そのわたくしには、二つの宮殿があった。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カ月は雨期に適した宮殿において女だけの伎楽にとりかままれていて、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が多い表現ですが、それでも青年時代の積尊しやくそんが、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しうまんで思い上がった人間になっていくのでしょ

うが、積尊しやくそんは全然、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ったのです。

さきの言葉に続けて、次のように、青年・積尊しやくそん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、嫌悪するであらう、——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、嫌悪するであろう、——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、嫌悪するであろう。——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、非常に繰り返し返しの多い表現ですが、じっくり味わうと、青年・釈尊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。

今の釈尊の言動を要約すると、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、この凡夫一般の姿を観察して、若き釈尊は、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。

この釈尊が自ら語ったとされる回想談のほうで、さきに紹介した『四門出遊(遊観)』の伝説よりも、はるかに真に迫っていて、青年・釈尊が、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つ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、むしろかしくなりますが、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ますと誰

もが考えることなのですが、しやんぐん 積尊の場合は、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・しやくそん 積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樂、そして忙しさにかまけて見逃してしまう事実を、まんじりともせずみつづけて、そこに、人間の限界性や相対性を発見したということでしょう。そして、しやくそん 積尊が自分の思索を通して、私たちに、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、じつとみつめて、人間の根本的な問題を考え抜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

39

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のでしょうか。

40

たしかに、生きとし生けるものなかで、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のを、青年・しやくそん 積尊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、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なのです。

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つたように、他人の老・病・死を見ても、自分にもかくじつに訪れるという事実をなただけ見ないように、忘れようとするかのよううに生きているわけです。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、そのときになつ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つたようです。

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。

回想談にもあつたように、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」してしまふという体験をしているわけです。

41

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、釈尊しやくそんは、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。

42

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、健康のときには、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ただけ見ないようにして、生きていく……。

逆に、自分が老人になつてみてはじめて、青年の素晴らしさと有難さとを、しみじみかみしめて、もつと青年のときにやっておくべきことがあつた、と後悔し、自分が病気になるつてみてはじめて、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とのかけがえのなさと素晴らしさに気づき、もつと、人間として充実した生き方をするべきで

あつたと後悔をする……。

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

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

生、若き、健康のときには、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、若き、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發揮したことになるのでしょうか、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たであろうことは容易に想像がつかます。

なぜなら、目の快樂や権力による栄耀栄華をきわめ、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

43

られることは釈尊には目に見えていたからです。

44

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・楽とともに「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な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、「死」の苦であることはいまでもありません。

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で、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せん。

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ころに、その苦悩があると行ってよく、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、釈尊の回想の言葉にふれつつ述べてきましたが、さらに、釈尊は後になって、新たに四苦を加えて、より具体的に、人間の限界

45

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。

46

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志であっても、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徹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ぬという人間の不自由性、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、夫婦や兄弟がいがいみあいながら、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よりももつと大きな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（物質的なたち、身体）、受（感受作用、感覚や感情）、想（表象作用、心

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

もつ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、五陰とは、人間の身体と心を表わしているとともに、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」あるいは「五取陰苦」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着（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、語呂がよいので、「四苦八苦」と呼びならわしてきました。

「四苦八苦」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た」「四苦八苦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・釈尊を捉えた巨大な問いは現代の私たちにもまだ重くのしかかり、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

49

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、この釈尊の投げかけに四苦八苦を、次のように、私なりに捉えています。

さきにもみたように、釈尊の問いには、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、人間の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、四苦八苦の意味を捉え直してみますと、まず「生・老・病・死」の四苦においては、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、愛別離苦と怨憎会苦とは、愛と怨憎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や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だろうか。

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、身心をもって生きていく自分と、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。

51

このようにみてきますと、青年・釈尊を捉えた、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礎・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。

52

釈尊の嘆きは、「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、支えにしようとかくせくして、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は、この通常の人間（凡夫）の姿を「無明」（明らかなること無し）と断じ、その無明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。

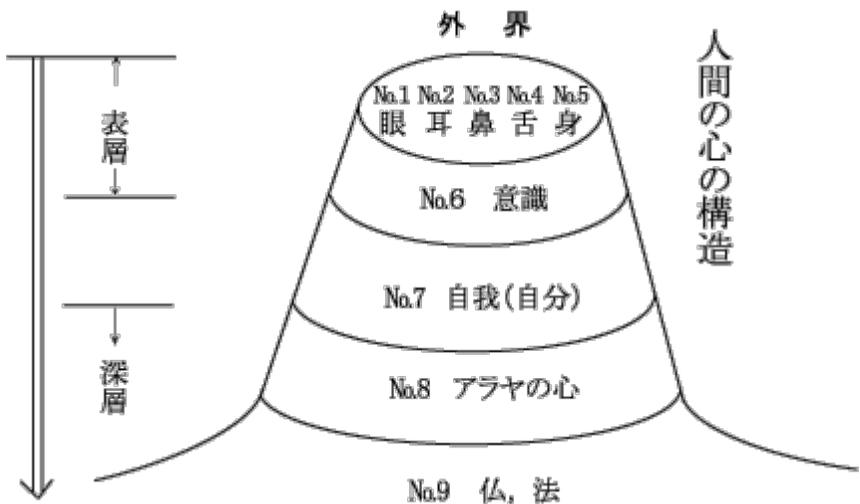
第二章 絶対の根拠を求めて

——仏法の九識論をめぐって——

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、本章を一読されてから、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、仏法の九識論くしきろんというのは、かんたんにいってしまえば、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この研究が、西欧では、ようやく二十世紀に入ってから、深層心理学しんそうしんりがく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、釈尊が仏陀ぶつだに成って以来、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せしん（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

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、なん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よう。

一番上の、円錐台の上に、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、もつ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なところです。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。

57

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。

58

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つてよいでしょう。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となります。

さて、No. 6の意識とはどういう心であるかといえば、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、未那識まなしきといいます。未那まなとは、サンسكري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、「自分がある」という考え、私が私かと思ひ、おれがおれかと考える心の領域です。

この自我意識は、日常生活のほとんどを支配しているといつてよいぐらい、はげしいものです。もつとも、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、平穏なときには、べつだん「私か」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、「私か」「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「毀誉褒貶」に弱いといえるように思えてきます。

どれだけ、表面は平静をたもち、「自分」を出さないようにみえる人でも、意外に、この「毀誉褒貶」に接すると、日頃の平静も、ものかは、たちまち、「自分」をむき出しにするような場面に会った方も多いのではないのでしょうか。

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きこうしろう東大名誉教授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す。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う、つまり、五感ごかんと五感を統一している心、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、ドクターに向かっ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て、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うことでありましたよ、という、本人はとたんにアツハツハと笑ったということです。」(春秋選書『宗教と人生』第二章「人間の心」より)

63

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わらずよく働いていて、手術するドクターに向かって、悪口雑言あくこうざうごんを吐かせているわけです。

64

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働いています。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じがをこそ問題にし、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「我癡がち・我愛があい・我慢がまん・我執がしゆ」の四煩惱ぼんのうと捉え、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」とは、我に関する無知、「我愛」とは自分に対する愛着の心、「我慢」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こること。「我執」とは、自分を中心としなければすまない心、ということとです。

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き、と捉えています。

今でもよく使われる言葉に、「我利我利亡者」というのがあります。これは、欲深い人や理不尽な人をのしつていう言葉であることは周知のところでしょう。この「我利我利」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」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、我利我利と自己中心的に生きることを強制するはげしい煩惱といつてよいでしょう。

では、なぜ、仏法では、これほどまでに、自我意識、自己中心性というものを、克服すべき壁として捉えるのでしょうか。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の心が広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、差異を説明できませんし、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

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から、それこそ無数といっ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・意の三業といって、身体での行為（身業）、口で語る行為（口業）、心でさまざまなる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の積み重ね、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、三十歳の人は、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、五十歳の人は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、三十歳の人が、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のか、という問題が出てくるに違いありません。

この問題を明らかにすることにより、ほじめて、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、エゴイステイックに、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、エゴイステイ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っていますから、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、つねに開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作った経験、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。人間にとつて、「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、いつも自我意識の底に、何か、こそこそ、むずむずと、どす黒い衝動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ますでしょう。

私たちの日常生活は、No.7の自我意識が、No.8のアラヤの心の衝動をおさえ、抑圧する力

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(りくけい)がかるうじて平衡状態(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(かつてう)
と戦闘(せんとう)の場になっているわけです。

しかも、その力関係(りくけい)がかるうじて平衡状態(へいこう)をたもっているときはいいのですが、いつ、何時(なんじ)
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(あ)って、ちょうど、火山(かっせん)が噴火(ふんか)するように、
そのどす黒い衝動(しょうどう)が解放(かいは)を求めて、噴出(ふんしゅつ)するときがくるかもしれないのです。

もし、その状態(じょうたい)が起こったときには、もはや、No. 7の自我意識(じが)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(うごか)されるままになってしま(い)うのです。この衝動(しょうどう)を受けたときの自我(じが)は何を
為(な)すすべもないことは、私(わたし)たちが「魔(ま)がさした」とか「あのとときいったい自分はど(う)なっていた
のであろう」などと、ことが終わ(お)ってしま(い)ってから思わず吐(つ)き出すセリフ(serifu)がよく証明(しょうめい)してくれ
ます。

たとえば、卑近(ひきん)な例(れい)を出(い)せば、大酒(だいしゅ)飲(の)みの人が、酒(しゅ)を飲(の)めば、経(けい)済(じ)的(てき)にも大(だい)変(へん)だし、女(にょ)房(ぼう)

にも子供(こども)にも迷(まよ)惑(わく)をかけるし、何(なに)よりも自分の健康(けんこう)によくないことを、No. 7の自我意識(じが)では百
も承(お)知(ち)していても、酒屋(しゅ)屋(や)ののれんを見(み)たとたんに、もういてもたってもいられなくな(な)って、無(む)
我(わ)夢(む)中で飲(の)んでしま(い)い、後(あと)は何(なに)もわからな(い)い時間(じかん)を過(す)、というよう(う)な場合(ばい)、No. 7の自我意(じが)
識(し)がNo. 8の衝動(しょうどう)に負(ま)けてしま(い)ったわけ(わけ)です。

この衝動(しょうどう)にひとたび負(ま)けると、もうNo. 7の心(こころ)ではどうしようもなくな(な)り、ただNo. 8の強(きやう)烈(れつ)な
衝動(しょうどう)に身(み)をまかせ(か)せるしか(しか)ないのです。

俗(ぞく)にいう「わか(わ)ちや(や)いる(い)る(い)る)けど(けど)やめ(め)られ(ら)ない」という状(じょう)態(たい)にな(な)るわけ(わけ)です。
そして、ことが終(お)わ(わ)ってしま(い)って(て)から、No. 7の自我意識(じが)は、再(ま)び働(はたら)き始(はじ)め、や(や)って(て)しま(い)った
こと(こと)を痛(いた)みと悔(くわ)恨(こん)の情(じやう)のなか(なか)で認(にん)識(し)し、自(みづか)分(ぶん)を護(まも)るため(ため)に、や(や)って(て)しま(い)ったこと(こと)をい(い)かに正(ただ)当(とう)
化(か)し、人(ひと)に理(り)論(ろん)的(てき)に説(せつ)明(めい)する(する)か(か)に(に)つ(つ)いて(いて)一(いっ)生(せい)懸(けん)命(めい)考(こう)え(え)る(る)の(の)です(す)が、時(とき)す(す)で(で)に(に)遅(おそ)し、と(と)いう(いう)こ
ろ(ろ)で(で)し(し)ょう(しょう)。

だから、私(わたし)は、No. 7の自我意識(じが)までの心(こころ)を、い(い)わ(わ)ゆる「頭(かぶ)」に(に)た(た)と(と)え、No. 8のア(あ)ラ(ら)ヤ(や)の部(ぶ)分(ぶん)
を(を)い(い)わ(わ)ゆる「心(こころ)」に(に)た(た)と(と)え、非(ひ)常(じょう)に大(だい)き(き)な言(い)ひ方(かた)で(で)す(す)が、「頭(かぶ)」は「心(こころ)」に(に)は(は)勝(か)つて(て)ない、
と(と)い(い)っ(っ)て(て)い(い)る(る)わ(わ)け(け)です(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るても、「心」の衝動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、事が済んでしまっただけから、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。

それだけしつかり考えるのなら、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、飲んでしまっただけ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せん。

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」と首をかきあげたくなるような、お粗末や犯罪事件をやってしまったのをみれば明らかです。エリートの頭でも、No.8の衝動には勝てず、逆に、切れる。頭がNo.8の衝動のままに、衝動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、その衝動をいかにしておさえるかが、人間の一生を左右するもつとも大事な鍵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の自我意識は、No.8の衝動をおさえるのに精一杯で、その衝動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**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、無意識の深層に動いている宿業やさまざまな得体のしれない衝動のエネルギー、さらにはNo.7の自我意識や、自己中心的なエゴイズムの煩惱を克服し、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。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、根本きもとの浄きよらかないのち、ということなのです。

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」などと呼びなが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いうことです。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が、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、かの釈尊しやくそんも、出家後、六年間もの苦行くぎょうと禅定ぜんじょうという瞑想めいそうを行ない続けて、ついに、このNo. 9の領域の存在くわんざいを覚知かくちし、宇宙大の生命の力が五体全体を揺ゆるがす、歓喜くわんぎと法悦ほうえつの瞬間を味わったわけです。

あの釈尊しやくそんにして、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の領域を御自身かくち覚知かくちされて、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、No.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歩みできるようなったのです。

私たちが、御本尊に帰命して南無妙法蓮華経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No.9の生命を、ちようど、泉がこんこんと湧き出すように、心の最深層から汲み上げてきますと、No.9の力は、その上のNo.8の宿業や衝動、さらにNo.7のエゴイズムの心を包み込んで浄化しつつ、それらのもつ働きの私たちの幸福への方向に切り換え、転換していくのです。

かくして、日常生活のなかで、No.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。

79

さて、これまでは、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広がる生命エネルギーであるNo.9の領域にたどりついたわけです。

80

今度はこの絶対的な根拠たるNo.9の領域にもとづいて生きる時、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、No.9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、有限性を持ち、相対的なる、この自分が、永遠にして絶対的なる基盤につながることに、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、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、人間に勇気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だから、「人

これらのそ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、捉とらえることができるのです。

「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ようか。

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、みつめることも、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しよくを得た後の道は、私たちが日夜に実感しつつある「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。