

「捨てる」ということ

大多和明彦

(平成8年9月30日受理)

Gelassenheit

Akihiko Ohtawa

(Received September 30, 1996)

1) 発心もしくは苦楽一体ということ

シャキヤ族の王子・ゴータマ・シッダールタ (BC463~383) は、29歳のとき、愛する妻・ヤショダラと息子・ラーフラを放ち捨て、今では「前正覚山」と呼ばれている山にこもり、ひたすら解脱を求めて6年間の苦行を行った。しかしその苦行は大失敗で、彼はただ体を痛めただけで、何の悟りも得られないまま、ついに下山した。あばら骨の浮き出た姿で座禅を組む彼の有名な像は、このときの様子をよく表している。そしてゴータマの下山に際し、修行をともにしていた5人の同僚達は、彼の意気地のなさを大いに罵ったといわれる。

山から下りたゴータマは、尼蓮禪河のほとりで村娘・スジャータに出会う。彼女はよろめき歩くゴータマを哀れに思い、ミルクで炊いた粥を布施した。ゴータマはそれをいただいて体力を回復し、今度こそはと、もう一度菩提樹の下に座り込んだ。そして6日間、彼は瞑想を続け、ついに悟りを得て、ブッダ (仏陀・悟った人・目覚めた人) となられた。

これがよく知られているゴータマからブッダへの成道の物語であるが、要するには29歳での出家→6年間の苦行とその失敗→スジャータとの出会い→6日間の再度の瞑想→そして正覚というのがこの次第である。こうしてゴータマはこちら岸 (此岸) からあちら岸 (彼岸) に渡り着いた。これを古いインド語では *paramitā* (波羅密多) という。漢語に訳せば「到彼岸」である。英語でいえば、*arriving at the other side* ということになるのか。泳ぎにたとえればスタートのサイドからプールに飛び込んで向こうのプールサイドにたどり着いたとい

えよう。

それにしても彼はどうして享楽の日々を捨ててまで、飛び込みの始めの一步を踏み出したのか。彼の踏んだ jumping board はどのようなものであったのか。つまりは出家の動機は何だったのか。

それは一般に「四門出遊」の物語として語られている。ある時ゴータマはカピラバスターの居城から馬に乗って門をでた。そしてまず老人に出会う。老人とは、言葉にすぎるかもしれないが、まづもって決して美しくはない。若きゴータマは今更ながら自分もこうした年寄りになっていくことに唾然としたのである。この美しく張りつめている「我が肉体」が、かくも無残に朽ちさらばえていくのか。

翌日彼はまた門をでてみると今度は、病人を目撃した。皮膚病、癩病、いざり、ありとあらゆる病に苦しむ人々が街角のあちこちにうずくまっている。私もまた一昨年インドを旅して、こういった人々がぬかるんだ路上に犬と並んでうずくまっているのをたびたび目にした。

さらに翌日ゴータマ・シッダールタは再び門をでて、今度は死人を目にした。それはウジのわくまに放置されている死骸であったろうか。あるいは膨れ上がって河を流れていく死体であったろうか。インドのガンガー (ガンジス河) に面する聖地バラナシー (ベナレス) では、わたしの足下に白いサリーに巻かれた死体がまるでマネキン人形のように四つ、五つ砂地に転がされてあった。胸の高さほどに積んだ薪に乗せられると、首がガクッと落ちてようやく人間にちがいないとわかったものだ。茶毘の炎にサリーが焼け落ちていくと、その狭間からばさりと女の髪が落ち、物干し竿ほどの長さの棒で遺体を叩くと足首がぼろりと落ちたものだった。死臭、炎、炎熱、そして喧噪。ゴータマもこの様子を見ていたのであ

ろうか。

そして4日目、ゴータマはまた馬に乗って門をでると、今度はすがすがしい一人の僧侶に出会ったという。人は必ず老い、病みそして死んでいく。老病死の避けがたい人生にあってこのすがすがしさはどこから来るのか、自分は果たしてこのすがすがしさに到達できるのであろうか。それともあの無残な老病死におびえて、そこから逃げ出すように快樂の汗をかき続けるのであろうか。

四門出遊というこの物語は、ゴータマ・シッダールタが「生の全体」を苦楽の一体として経験していたことを語っている。この苦楽一体としての「四苦」の経験こそが、左記の例でいえば、プールに飛び込むための jumping board であった。それはもちろんある4日間の出来事といったものではなく、29歳にいたるまでの彼の物思いの集積を語っているのであろう。

「捨て聖」といわれ、半生を遊行のうちに過ごした時宗の開祖一遍(1239~1289)もまた、ゴータマと同じ物思いから、妻も子も打ち捨てた人であった。その一遍は、『別願和讃』の中で、「四苦」の思いを次のように歌っている。

身を観ずれば水の泡	消えぬる後は人もなし
命を思えば月の影	出入息にぞとどまらぬ
人天善処 <small>かたぢ</small> の質をば	をしめどもみなたまたれず
地獄鬼畜 <small>きく</small> のくるしみは	いとへども又受けやすし
眼のまへのかたちは	盲て見ゆる色もなし
耳のほとりの言の葉は	聾てきく声ぞなき
香をかき味なむること	只しばらくのほどぞかし
息のあやつり絶えぬれば	この身に残る機能なし
過去遠遠のむかしより	今日今時にいたるまで
おもひと思ふことはみな	叶はねばこそかなしけれ

(一遍上人語録 別願和讃 岩波8頁)

しかるに現代の科学技術文明に生きる我々は、このような「生の全体」を経験できなくなっている。もちろん老いについてあれこれ聞くことはあっても、核家族化のために老人と一緒に生活していないものにとって、それは所詮他人事の百聞でしかない。また病氣と死は、病院という隔離組織の中にしまい込まれてしまって、目の前で人が息を引き取る事態は、もはやほとんど経験できなくなっている。つまり我々にはゴータマ・シッダールタや一遍のように、生の全体を苦楽の一体として経験す

ることはもはや難しくなっている。生は我々にとって常に部分的なものであり、その部分としての生は苦であるどころか常に享楽に満ち満ちているのである。差し当たり我々はゴータマが踏んだような jumping board は踏みようがない。ただ一つ我々がプールに飛び込むとすれば、それはせめて仏典という鏡の前に立ち、己が煩惱に満ち満ちた姿を、「火宅」に生きる姿をつくづく眺めて見るよりほかはない。

さて以上のように、人生の全体である「生老病死」は、我々にはなかなか経験できないとしても、ゴータマ・シッダールタや、一遍においては、結局「苦楽一体」としてとらえられた。そして人生には、これにさらにもう四つ苦楽一体が加わる。これらの四つは、現代人としての我々が経験する部分的でしかない生の中で出会うものである。四苦が流れ去る時間軸を中心にして、人間がいつかは必ず味わわなければならない苦をいっているとすれば、さらに加わる四つの苦は、生という時間帯の中のみでの苦をいっていると言えよう。もっとも我々はここでも、四つの苦楽一体を一体として経験する事に失敗するのだが、

その第一は「怨憎会苦おんぞうかいこ」と言われる。恨みに思い、ときに殺害をさえ夢に見るほどの相手でも、仕方なく顔を会わせなければならないという苦しみである。会って口論すれば、ますます憎しみは膨れ上がっていく。松の廊下の刃傷沙汰は江戸時代に限ったことではなく、より組織化された現代社会にあっては、この苦しみはますます増大している。

こういった「怨憎」の感情は、ことに衆目注視の中で面前罵倒され、自尊心が傷つけられる場合に抑えがたく燃え上がる。そして人々はこの感情の燃えさかるままに、復讐を念じそれに成功することが真に人間的であると思ひこむ。そこから悲劇が生じる。そもそも自尊心などというものを捨ててさえいれば、このような悲惨な出来事はおこりようもないのだが、これが捨てきれない。それどころか我々はこの怨憎の感情をバネにして、よりいっそう強く自己を形成し、自尊心をゆるぎないものにしようとして願っている。煩惱の炎の熱さを愉しんでいるといえよう。しかし後に述べるように仏教は、この自尊心を捨てることをきわめて重要な修行の一つとして我々に課することになる。

そして第二は「愛別離苦あいべつりこ」と言われる。いうまでもなく愛するものといつまでも一緒に居られるわけではないという悲しみである。ことに子供に先立たれる「逆さ仏」

の悲しみは、ときには狂気をさかもたす。「我が子」を愛するということが、一般に人間的な美しい感情と考えられているが、「子煩悩」という言葉にみられるように、仏教ではこの感情を所詮は「我がもの」に執着する煩悩の一つとして捨てるように勤めるのである。

さらに第三は「^{ぐふとく}求不得苦」と言われる。求めるものが得られない苦しみである。これはひとえに能力、名誉、権限、財産等々、即ち「我がもの」に対する人間の貪欲さから生じる。そのような「我がもの」を貪る心がなければ、苦しみは生じようもないのだが、それが捨てきれないのである。「The more we have, the more we want.」という事態に、私たちはさしあたりどっぷりと浸かっている。燃え盛る煩悩の炎を、我々はますます享楽する。

最後の第四は「^{ごせんじょうく}五蘊常苦」と言われる。五蘊とは「色受想行識」の五種をいい、このうち「色」は客体（境）の全体、「受想行識」は主体の様々な認識作用である。つまり五蘊とは、宇宙の存在の全体をいう。

「受」は、客体としての「色」が眼・耳・鼻・舌・身の五つの感覚器官と相依し縁起することによって生じる感覚内容をいう。「五識」といわれる。いうまでもなくこの五識はそれぞれ個別のもので、このことはたとえば鼓膜が破れても、香りを嗅ぐことに何らの支障をも与えないことをみても明らかである。

「想」とは、これら五識に基づいて「事物の相（現象）を心の上に浮かべて言語を起す因となるもの」（織田仏教大事典）と説明されている。たとえばルージュの赤さ、ささやきの声、香水の香り、たおやかな皮膚の感触といったそれぞれ別個の五識（色声香味触）を統合し、それを一人の「美女」として総合的にとらえることである。「第六意識」といわれる。

先に述べたように前五識はそれぞれ別個のものであり、第六意識はそれら前五識の発現と同時にその都度いわば裂開する。譬えていえば、五つのパチンコ玉が落ち込んでくると同時に開くチューリップのようなものだ。瞬時のintegrationである。こうしてこれら五識が一所に落ち込んで、あるものがたとえば美女「として」認識されることになる。こうしてある概念が引き起こされる。したがってすべての概念はそれぞれ色と相依して生ずる前五識の「積集」したものにすぎず、唯識論では「想、謂於境取像為性。施一設種種名言」（『唯識論』三）と言われている。つまり第六意識としての「想」が「境（対

象）のうちに像を打ち立てて、種種の名言を設定してしまう」のであるが、その言語（種種名言）はあくまで「施一設」されたもの、仮のもの、Fictionにすぎないのである。「想」はFictionとしてのas…（als…）を成立せしめる。

しかもひとたび裂開する第六意識によって瞬時にとりまとめられたas…は、とりまとめられたままでいわば貯蔵される。この貯蔵の場所がアーラーヤ識である。先の例でいえば、チューリップをとおして落ち込んでくる個々のパチンコ玉は、瞬時に景品と化して、それらの「想」が貯ため込まれるのである。そしてこの様々な「想」自体の形式が、「種種名言」となり、inprintされて、消え去ることなく貯蔵されることになる。いつまでも変わらない永遠の「本質」を刻印された「概念」として貯蔵されていくのである。

この概念をプラトンは、周知のように「イデア」といった。そして仏教ではFictionにすぎないと考えられるこのイデアを、まったく正反対に、これこそ真実の存在であると考えたのである。そして現実に出会うものは、これらのイデアを模倣したものにすぎないとした。たとえば実際に会える美女は、「美しさ」というイデアをただいっとき仮に「分有」するにすぎない。したがって現実の美しさはつねに仮りのものにすぎない。永遠不変の真実の世界とは、たとえば「善」なり、「美」なりといった「価値」の世界としてのイデア界にほかならない。プラトンのイデア論はこうして構築され出す。

ところで、アーラーヤとは「蔵」という意味であり、たとえばヒマラヤとは雪を蔵した山、雪蔵山である。そこで、この第八意識は「蔵識」ともいわれる。といってもアーラーヤ識とは単なる貯蔵の場所であるだけでなく、この貯蔵されたものがふたたび現実のものとなって顕現することも、アーラーヤ識の働きである。それは現代語でいえば深層意識の働きと言ってもよい。

ここに蔵されるものは左記の様々な「想」であるが、唯識ではこの「想」を「種子」に見立てて説明している。先の例でいえば景品が「種子」にあたる。チューリップは次々と開き玉は続々と落ち込んできて、そのたびにあれこれの景品（想）に換えられるのであるが、この有様を唯識では「^{びんぎょうくんしゅうじ}現行薫種子」という。「現行」はパチンコ玉が台上を回転しチューリップに落ち込んでくる有様、「薫」はそうして落ち込んでくる玉が、何度も同じ様々な景品（想）に変えられ、いつしか貯蔵箱に整理整頓分

類の棚がしっかりとできあがってしまうことをいっている。あるいは景品(想)が更に現金に換えられるとすれば、貯蔵箱は現金への自動換算機と化すると言ってもよい。

パチンコ玉はこうして即座に現金に化するが、その現金がまた即座に玉と化する。現金は即座に玉と化して、雨霰のように台上に降り注ぐ。この過程を唯識では、「種子生現行」という。第八アーラーヤ識の内に貯えられた種子が、瞬時にまた次ぎの新たな現実的行為を生んでいくということを言っている。「現行薰種子 種子生現行」。「パチンコ玉は現金。現金はパチンコ玉」。こうして宇宙の出来事は、玉の乱舞となる。唯識哲学ではこれを「三界唯心」というが、この例でいえば「三界唯玉」とでも言おうか。

さて「受想行識」といわれるうちの「行」とは、前五識及び、それと同時に裂開する第六意識の統合作用によってとりまとめられた「想」に基づいて、「内心の外境に趣く」(織田仏教大事典)ことであると言われている。「内心涉境・説名為行」(『大乘義章三本』)と説明される。つまりは「内心」がその外側に有ると目される「境」を「我がもの」とせんとして主体的に関わることが「行」である。たとえば先の例でいえば、実は玉の変形である現金(想)を「我がもの」とすべく、パチンコ台のノブを握りしめることである。あるいは「美」というアイデアを己の内に実現すべく、筋トレに励み、あるいはそれを「我がもの」とすべく詩を語ることである。たとえば三島由紀夫の肉体と頭脳は、まさに永遠の「美」のアイデアの全的所有にかけられていた。このように「美」を思ったり、筋トレしたり、創作するといった「身口意」の作用全体を、integrateするものが行である。行とは「身口意の造作を云」(織田仏教大事典)。こういった身口意の作用が一つの「内心」の作用、つまり一つの主体的行為とみなされる。一つの主体がまず先行的に独立してあって、それが己の外に存在すると目される「境」に働きかけて「我がもの」としようとするのである。

ところで先行的な独立主体と目される「私」とはいったい何であろうか。それはデカルトのいう「コギト」、カントのいう「先験的統覚」に等しい。それは、あるいは「無意識的自我意識」としてもよい。唯識哲学ではこれを第七「末那識」と言い、まったく汚れた意識と考えて、「染汚意」とも呼ぶ。というのもこの第七末那識もまた、これまで見てきた前五意識や第六識と同様境と

相依して生ずるにすぎず、したがって決して独立主体ではないにも関わらず、自らを独立主体と誤認してしまうからである。しかもこの独立主体とみなされた「私」は、同じく第八アーラーヤ識の働きによって乱舞するパチンコ玉を、「私」の向こうに対象的に有るものと誤認してしまう。

『成唯識論』では、この第七末那識が寝てもさめても恒に働き続けているところから、「俱生」と名付けて、次のようにいっている。

無始時来、虚妄薰習の因の力の故に、恒に身に俱なり、邪教および邪分別を持たず、任運して転ずるが故に、俱生と名付く。(『成唯識論』大正31・2上)

「私」の意識は、「境」を対象的に存在するとみなし、それを「我がもの」としようとする。しかし「我がもの」は実はどこにもない。あるのはただ玉の乱舞である。しかし我々はこの「我がもの」こそもっとも確実なものと考えて、ますますその確実さを堅固なものにしようと躍起になる。あるいは、「想」として仮に設定された「真」、「善」、「美」等の「価値」を「我がもの」として自らに体現しようと意志を働かせることになる。プラトンのいう「パイディア」(陶冶)とは、そういう意志の働きである。

そして「受想行識」最後の「識」は、第八アーラーヤ識の記憶作用をさすのではないかと思う。「受想行識」の四つは、それぞれ前第五識、第六意識、第七末那識、第八アーラーヤ識に該当させて解してよいと思う。そして第八アーラーヤ識は記憶としての貯蔵作用のみならず、そこに記憶された「種子」を「現行」として熟せしめるのであった。「現行薰種子」のみならず、「種子生現行」の作用の全体がアーラーヤ識の働きであった。その働きとは宇宙エネルギー(パチンコ玉)の単なる凝縮と拡散であると言ってもよい。ゆえにそこでは全ては平等であって、「真偽」、「善悪」、「美醜」などといった一切の差異は実は存しない。

ところが第六識の作用によってこの世界は差異の世界、差別の世界、「想」の世界と見られてしまうのである。この次第を『般若心経』は、「無無明、亦無無明儘」(そもそも本来は無明というものはなく、また無明が尽きることもない)と言ったのだった。

「無無明儘」なるがゆえに、我々はいっかんな発心しない。我々がいっかんな発心せず第七末那識の引き起こす

「捨てる」ということ

「我執」とらわれたままでは、再度一遍によれば次のように歌われている。

人の形になりたれど 世間の希望たえずして
身心苦悩することは 地獄をいでたるかひぞなき
物をほしがる心根は 餓鬼の果報にたがわざる
たがひに害心おこすこと ただ畜生にことならず
(一遍上人語録 百利口語 岩波13頁)

そしてまた日本浄土教の始祖・法然(1132~1212)が、「ひとえに善導に依る」(偏依善導)として全幅の信頼を寄せたその善導(613~681)は、我々が相変わらず火宅としての此岸にとどまっている有様を次のようにいっている。

貪 瞋 邪 偽 奸 詐 百 端 事 同 蛇 蠍

「貪」はまさに、貪り。上の一遍の言葉で言えば、「物をほしがる心根」である。火宅のうちにあって我々には人には物をせびり、そのくせ人には決して与えない。組織のなかでの権力を「我がもの」とせんとする貪りは、さらにすさまじい。権力を所有することは他人に対する「私」の優位性を確信させてくれ、ますます第八識に薰じて、自尊心を強固にするからである。power keeping, power extending に人は汲々とする。

親鸞(1173~1262)は、この貪りの炎がすでに老いた自分の心にいまだ衰えず燃えていることを正直に告白し「愛欲の大海に沈没し、名利の大山に迷惑す。恥ずべし傷べし」(親鸞 教行信証 岩波192頁)と言った。しかし我々は、恥もしなければ、心傷みもせず、名利を貪る。

「瞋」は「我がものを」貪る心が妨げられたときの怒りである。先に述べた「求不得苦」が怒りとなって生じたものである。

「邪」と「偽」は、よこしまな心と偽りの心、人を妬み、怨み、二枚舌は日常茶飯事という事態である。「奸」と「詐」は、奸計、詐欺をいう。「百端」は、「もう数え切れないほどだ」と言うことであろう。

このように見てくれば我々が日々為している有様は、まことに蛇や蠍と同じことである。「事同蛇蠍」である。一遍の言葉で言えば、「たがいに害心をおこすこと、ただ畜生にことならず」ということになる。

かくして地球上いたるところ戦争は止まず人々は殺し合う。まさに「五蘊常苦」であり、「四苦八苦」なのであるが、我々は燃えさかる末那識の炎に焼かれながら、

その炎熱を享楽してしまう。まことに度し難いというよりほかはない。

2) 六波羅密もしくは「捨てる」ということ

さて我々は相変わらず此岸にとどまり、いっかなプールに飛び込もうとはしないのであるが、とにかくゴータマは飛んだ。一遍も Jumping board を踏み切った。飛んでどのような修行を彼らはしたのか。

『般若心経』は、菩薩が彼岸に到達するまでに、般若波羅密の修行を行ったことから説き始められている。

観自在菩薩 行深般若波羅密多時 照見五蘊皆空度一切苦厄
(観自在菩薩、深般若波羅密多を行じしとき、五蘊皆空なりと照見して、一切の苦厄を渡したまえり)。

(『般若心経』岩波 10頁)

「照見五蘊皆空」は、彼岸に到り着いたときの光景であろうが、その「到彼岸」は行深般若波羅密多の時に生じたこと、この経は語っている。では「深般若波羅密多」とはいかなることをいっているのか。

「深」はもちろん deep だが、significant という意味での深さである。「般若」は、いうまでもなく原語 prajñā で、「智慧」をあらわす。普通は「無分別智」と訳す。「無分別」というのは、智とその対象(境)とが、不二であることを示している。つまりは宇宙のすべての出来事は、智も境も全て宇宙エネルギーの所作、アーラーヤ識の所作であることを示している。

普通我々が抱くことのできる「知」は、対象についての対象知である。科学的な知はその典型である。そこでは知るものと知られるものとはまったく別異である。たとえその知が神についての知であろうとも、神について知る我と知られる神とは別異のものである。一般的な信仰心の場合も神を信じる心と神とは、当然別異のままである。

しかるにこの無分別智にあっては、知るもの(智)と知られるもの(境)とがもはや分別されておらず、不二・同一であるという。ということは普通に我々が対象的に向こうにあるものとして知るところの「境」は、ここでは見られてはいない。つまりはそれらはこの無分別智においてはまったく否定されて、そのような境は真実には存在しないということが見て取られるのである。というのものです。見たように、境とは染汚意としての第六識及び第七末那識によって「虚妄分別」された「想」にすぎ

ないからである。

わたしはここでイスラム教においてしばしば異端とされ、多くの行者が殺されていった歴史を持つ神秘主義思想を思い起こす。それはスーフィズムと呼ばれている。ここではこのスーフィズムについて詳しく論ずるとまはないので簡単に述べるが、スーフィーたちは人間の意識を5段階に分けて考え、瞑想修行の結果たどり着くその最終の第五段階目の意識状態を「シッル」と呼んだ。「秘密」という意味である。この段階では一切の「私」という意識が消滅するといわれている。先に述べたデカルト的な「コギト」とか、カントのいう「先験的統覚」というものは、ここではまったく消え去る。そのような体験を彼らは「ファナー」と呼んでいる。そこには神もなければ、アッラーという言葉もない。イスラム哲学にあって「照明学」の師といわれたスフラワルディーは、この状態を「^{ヌール}光」と呼んだ。まったく白光といってもよからう。それは絶対無の境地で見られたもので、仏教にいう「空」、「真如」、「法性法身」であり、老荘にいう「道」、易にいう「太極」に等しい。あるいは、古代ギリシャの人・アナクシメネスのいう宇宙の始源としての「空気」(氣息)と同じであり、またパルメニデスのいう「不生不滅の一者」と同じである。つまりは何らかの「想」以前の宇宙エネルギーそのものといえよう。詩的にいえば「宇宙の風」といってもいい。

こういった絶対無の境地においてスーフィーたちは、自らまったく白光そのものと化し、「宇宙の風」と化している。そこには渴仰すべき対象的な神というものはない。神と自己との分離はここではすでに消え去っている。それゆえこのとき彼らはしばしば、「我は神である」と言ったのだ。つまりはここで神とは、白光と化し、「宇宙の風」と化した自己そのものである。

こういった「法性法身」ともいうべき絶対無から、アッラーは自顕してくるといわれる。とするとアッラーは、仏教でいえば「空亦復空」(空をもさらに空ずる)の結果として生ずる「報身」ということになる。南無阿彌陀仏の位置にアッラーは位置するのである。こういった絶対無の境地にスーフィーたちはたどり着いてしまうがゆえに、彼らは「我は神なり」と語ったのだったが、それは渴仰対象としての神のみをいわば向こう側に信仰する人々からすれば、神を冒瀆する以外の何ものでもなく、それゆえ彼らは次々と殺されていったのだ。

「無分別智」としての「深般若」とは、第七末那識に

よって虚妄分別された一切の境を見ないこと、「不見」であり、この不見において絶対無としての、もしくは空としての「如実の境」、「真如」と不二となることである。そしてこのような「無分別智」への到達が「波羅密多」である。「波羅此云彼岸。密多此云到」と説明されている。(『俱舍光記』十八) すなわち波羅密多とは、arriving at the other sideである。アナクシメネスもパルメニデスもそしてスーフィーたちもこのような真実の智慧、深般若に到達してと言つてよいと思う。

ところで『般若心経』は、観自在菩薩が「深般若波羅密多を行じしとき」と語っていた。これは深般若に到達しようとして修行していたとき、という意味である。とすると、波羅密多は修行の形態ということになる。実に「六波羅密」という言葉が示すように、これは仏教における伝統的な修行形態である。「菩薩の六波羅密と云ふ。」(織田仏教大事典) その六つの修行形態とは、第一に布施、第二に持戒、第三に忍辱、第四に精進、第五に禪定、そして第六に智慧である。

第一の布施とはもちろん物を与えることだが、原語は「ダーナ」であり、「檀那」と訳す。今日の日本語でいわれる「旦那」は、ここからきている。旦那とは物を惜しまずによく与える人である。ケチで「我がもの」をせせと貯める人は旦那にはなれない。

布施というのはつまるところは身体を与えることで、「不惜身命」が布施の真骨頂であるが、これは「我がもの」を打ち捨てることと解してよからうと思う。物は決して貯めてはならない。物は布施されなければならない。「我がもの」をまずは捨てることによって、その「我がもの」を設定している「我」を捨てていこうとするのである。

六波羅密の第二に当たる「持戒行」とは、いうまでもなく戒めを守ることである。仏教では在家の人々が守るべき戒めとして五つの戒を挙げている。「五戒」という。一に「不殺生戒」、二に「不偷盜戒」、三に「不邪淫戒」、四に「不妄語戒」、五に「不飲酒戒」である。

その第一の「不殺生戒」は、生き物を殺すなということだが、我々はこの戒を守り切ることは出来ない。というのも我々は生き物の命を貪り取らずには決して「我が肉体」を維持することができないからである。

五戒の第二は「不偷盜戒」である。もちろん「盗むな」ということだが、正確には「他の与えざるを取らざること」と説明されている。つまりは布施された物以外は、

決して己のものとしてはならないということである。これを厳密に守ろうとすれば、我々は乞食をするよりほかないことになる。

五戒の第三は「不邪淫戒」である。一遍はこの邪淫の思についてつぎのように門人に書き示している。

^{それ}夫、生死本源の形は男女和合の一念、流浪三界の相は愛染妄境の迷情なり、男女形破れ、妄境おのずから滅しなば、生死本無にして、迷情ここに尽きぬべし

(一遍上人語録 岩波42頁)

生まれるとか死ぬということは、実は本来ないのである。「生死本無」である。恒存の宇宙エネルギーが単にspielenし、「宇宙の風」が乱舞しているにすぎないからだ。「般若心経」が「諸法空相。不生不滅。不垢不淨。不増不減」というのも、この光景を言い表したものだ。諸々の自立的に存在すると目されるもの(諸法)は、これまで見てきたように互いに相依し縁起するものであって、決して独立の実体というものではなく、その意味で実体ではなく空相なのであって、その真実の有様においては生ずるものでもなくまた滅するものでもない。それらは本来、ただ単なる宇宙エネルギーのつかのまの凝縮にすぎない。このエネルギーの瞬時の^{カット}束をアインシュタインは「量子」と呼んだのだ。 (F・カブラ タオ自然学 工作舎79頁) その「量子」状態においてはおよそ一切の差異は存せず、それゆえ主体とか客体という差異もあり得ない。美醜とか淨穢という差別も存せず、また増えるとか少なくなるということもない。

しかしそれを我々は、存在するものは必ず生まれてきては滅していくものだとして誤って思いなしてしまう。そのような虚妄の具体となってあらわれた形が、淫欲だ(「生死本源の形は男女和合の一念」と、一遍は言っている)のである。それはどのような意味か。

「和合の一念」に燃える男女には、互いの前五識としての色声香味触が生じる。そしてそれらがIntegrateされて互いの第六識としての虚妄なる「想」が生じる。そして第七末那識の働きによって、男女はその「想」に彩られた互いを「我がもの」にせんと求め合う。これらのすべてが仮に「施一設」されたものにすぎないのだが、「和合の一念」に浸る男女には、もっとも確かな真実在とみなされてしまっている。まさに「迷情」の極みである。こうして設定された「妄境」は、老病死へといつか変じていく。そこで「男女和合の一念」に駆られるもの

たちは、この生滅する「妄境」を互いに「我がもの」として失うまいと愛着する。一遍のいう「愛染」である。このように淫欲は第六識及び第七末那識が、きわめて具体的な形を取ってあらわれたもので、これを貪ることによってそれらはますます強くinprintされていく。淫欲を戒めるゆえんである。

さて第四の「不妄語戒」は嘘、両舌、綺語をなすなどということである。よくよく案ずればこれを為さぬ日とてない。まことに「恥ずべし、傷むべし」。

そして第五に「不飲酒戒」。もう消え入るばかりだ。

このように見るとそもそも戒とは、我々には、いやすくなくともわたしには、決して守れるものではない。前にも述べたが、せめてこれらの戒を鏡として、日々己の「恥ずべく、傷むべき」有様をつらつら思うのみである。

さらに六波羅密の第三番目の修行の形は、「忍辱行」といわれていた。辱めを忍ぶことである。

これについてはアングリマラの有名な物語がある。昔コーサラ国にアングリマラという男がいて、夜ごと町に出没しては人を斬り、その指を盗っては指飾りを作るほどであった。こうして彼はますます己の強さ(自尊心)を確かめていった。ある晩彼はブッダに斬りかかろうとしたが、そのすがすがしさに打たれ、自分のやってきたことがとてつもない悪行であったことに目覚めて、ブッダに帰依し修行に努めるようになった。その彼にブッダは町に托鉢に出るように命じたのである。アングリマラのすがたを見つけた町の人々は、怨みから彼に石を投げつけた。血みどろになって帰ってきたアングリマラに、ブッダは「忍受せよ。汝修行者よ、忍受せよ」という。「汝修行者よ。汝が幾年、幾百年、幾千年の間地獄において受くべき、その業の果報を、汝は現実において受けているのである。」(南伝大蔵経巻11上・139~140頁)

今受けている辱めは、己が引き起こしてきた怨増の結果である。かつての悪行を因としてそれが今の辱めへと結実したのである。そのかつて犯した悪行もまた、無始以来の綿々たる業が果として熟したものである。なぜ人はそのような悪行を引き起こしてしまうのか。それはひとえに第七末那識の働きによって、独立主体としての「私」を設定してアングリマラのように「私」の力を誇り、ますます高い矜持の心をもってしまふからである。忍辱行はこの驕慢なる自尊心を捨てるための修行である。これを捨てることをとおして、「私」を捨てることが求められるのである。

六波羅密の第四番目は「精進」といわれる。『智度論』には「二種精進」といわれその一に「身精進」とある。前述の「布施行」を言う。

第二の「心精進」は「慳貪等の悪心を断じて入るを得しめざる」と説明されている。(『智度論』80)「慳貪」は物を惜しみ貪ること、情け心のないこと、愛想がないことである。不寛容な心といってもよいだろう。とすると「心精進」は、不寛容の心を断じて寛容の心をつねに養おうとすることである。これも言うにたやすく行うに難しい。ことに不寛容な者への寛容、Patience for the impatient はまことに困難だ。というのも不寛容な者は、「私」の自尊心を傷つけるからである。この者に対して寛容であることは、結局自尊心を捨てること、つまりは忍辱行を間断なく努めることになる。これを心がければ心がけるほど、ますます六波羅密の修行の困難さが身に染みる。このようにして「精進」とは結局、第七末那識を捨てていく行を時々刻々行うことである。

さらに六波羅密の第五番目は「禪定」といわれる。「禪」は身体寂靜にして審らかに思慮すること。そして「定」は心を一所に定めて微動だにしないことをいう。したがって「禪定」とは体をゆっくりと静かに保ち、意識を集中して一点を審びらかに思うことである。しかるにすでに見たように我々の意識の働きとは所詮アーラーヤ識の働きである。そしてこれが働くときつねに前五識、第六識、第七末那識が全てともに働いてしまう。一点集中して思うとはしたがって所詮末那識がなんらかの「境」を思うことから出ようがない。これでは主客対立する「知」にとどまって、深般若としての主客不二の「智慧」に到達することはあり得ない。

しかしゴータマは菩提樹下での6日間の禪定で「智慧」に到達したのである。いかにしてか、アサンガ(無着)(310~390頃)は次のようにいっている。

最清浄法界より流るる所の正聞薫習、種子となるが故に、出世心出ずることを得

(『摂大乘論』大正31・117上)

すなわちゴータマの意識は「最清浄法界」いいかえれば「法身法性」すなわち「真如」に集中し、そこから流れてくる何ものかに聞き入ったのである。その正しい聞き方(正聞)が、ゴータマにあっては6日間の内にそのアーラーヤ識に inprit され、薫じられて新たな種子となったのである。「現行薫種子」したのである。そしてその種子が「種子生現行」したとき「出世」した。此岸から出て彼岸にたどり着いた。主客不二の「智慧」が生じ、彼は「真如」、すなわち「空」と不二になった。このときゴータマはもはやゴータマではなく、ブッダ(覚者)となられたのである。そのときブッダは目覚めの内容を人に伝え理解を得ることはとうていできないと考え、ただ一人沈黙していたといわれる。

このようなブッダの目覚めの様子から我々が知ることは、「聞くこと」の重要さである。我々もせめて何度もブッダのいうところを聞かなければならない。もはや紙幅も尽き掛けて詳論できなくなったが、「空」はさらに空じられて、すなわち「空亦復空」されて、「智慧」はさらに深まり「慈悲」となるのである。沈黙の「空」は声ある「慈悲」とならなければならない。「初転法輪」が為されなければならない。それが「南無阿弥陀仏」の声である。我々は「四苦八苦」の仏説につねに耳傾け、さらにはできる限りの六波羅密の修行を日々行い、「捨てる」ことにつねに心がけながら、「南無阿弥陀仏」の声を「正聞」しなければならぬ。これを「正聞」することによって、我々の内にも新たな種子が徐々に生じ、それはいつかきつと「種子生現行」して、我々にも「智慧」が与えられるにちがいない。本論はそのような「聞法」のひとつの試みであった。