

仏教学から学んだもの

——「如是我聞」について——

鍵 主 良 敬

はじめに

永い間、仏教学を学んできて、どれだけのことが解ったといえるのか。問い直してみると内心忸怩たるものがある。そのような反省のもとで、自らの依り処となっているはずの仏教の基本的立場を自分なりに整理しなければならぬことになった。これまで曖昧なままに過してきたものを確かめる必要に迫られたのである。それは仏教学に対して自分が最も関心を持ち興味を感じたのはどのような点であったのか、しかもどこが大事でゆるがせにできない課題だということになるのか。そのことの確認にも通じよう。

はなはだ主観的な視点に立って仏教学を考える危険性もあるとはいえ、翻ってみれば、自らの責任に於いて自分の目で見て感じ取った仏教の要とは何であったか、を明らかにしようとする試みともいえる。八万四千の法門といわれるほど多岐にわたるのが、仏教への可能的なかかわり方である。そのような状況からいって、さまざまな方法が考えられることではあっても、自分が辿ってきた過程を振り返るといふことになれば、はなはだ限定されたものにならざるを得ない。かつその場合の選択肢はまったく恣意的ともいえる関心の赴くままであった。

そのような仏教学との触れ合いであったにもかかわらず、そこで啓発されたものは仏陀によって明らかにされている人間への深い洞察と、それによって呼び覚される人間の可能性への確信とによっていいように思う。最初から期待していたわけではなかったのに、そこには驚くべき示唆が含まれていた。いかに否定しようとしても否定できないものが、美事と聞いていいほどの適確さで示されていたのである。自分の現実を思い知らされたといっている。

人は誰しも、自分の中に正体不明な暗闇を持って生きている。それが何であるかは必ずしも明らかではないから、なおさら不気味なのだが、不安とか虚脱感などもそれに起因して生じてくるのだと思われる。それは人間として生きているために問題になることだともいえるが、現実の我々は価値観の喪失や目的意識のなさ、何のために生きているのかなど真剣に問うこともなく、漠然と時間を空費している。あるいは厳しい課題から目を背けて安易に逃避の道を選んでいる。

そのような状況の中で、どうすれば真に自らの尊厳性を獲得し、自己の生に責任をもつことができるか。あるいは透徹した目をもってさまざまな事象を見通し、絶えず変化する現象に左右されずに、確固とした立場を踏まえて自己の独自性を保持できるか。これらのとてつもなく困難な問題を、ともに自らの全存在をかけて問い、かつ解決した人がいたなどは、まったく思いもかけないことであった。

仏教は、仏陀の教えであると共に、仏に成る教えであるともいわれている。だとすれば我々も冷静に誤魔化しなく自分の現状を見定めてそこから抜け出さねばならぬだろう。得体の知れないぬるま湯から解き放たれて真に充実した生を回復しなければならぬ。だからこそ我々はそれとの対決を試み、自覚的に生きる道を模索せざるを得ないのだと思う。

我々はすでに自らの内に、不明瞭ながらも自己の闇を知る能力を感じている。それを唯一の手がかりにして、誠実に人間の内なる闇と対決した先人の示唆を通して、仏教学の根元に迫り、真に自立的な自由を獲得しなければならぬ

い。「唯我独尊」「自灯明・法灯明」という言葉の端的に意味しているところであろう。

真に暗さを知ることができるのは、どこかで明るさを知っていることである。単に暗さだけならば暗いということも解るはずがない。しかもその闇を知る能力は、誰かに指摘されることが手がかりになるとしても、外的なものではない。人間の内面から湧き上ってくる本来的な覚知力である。その知力を磨き出すために、目前の現象を素材にする。そしてその虚構性の正体を冷厳な目をもって諦らかに観察する。そのような歴史の流れに抛りながら、人間そのもの自己自身をこそ学ぼうとするところに仏教学の基本があるのだと思われる。

以上の視点を明らかにするために、今試みに『大智度論』の所説を手がかりにして考察をすすめることにする。仏教学の根幹にかかわる問題を、比較的まとまった形で簡明に示している箇所が散見されるからである。『大智度論』の「大」は文字通り广大で深遠な精神の領域を意味している。「智」は事柄の本質を知り得る我々の内なる認知力を示している。また「度」は我々の日常的現実の含んでいる闇の世界から、それを脱却した光の世界へ渡る方法を示している。そこでこの論の中でも特に著名な「如是我聞」の釈をみることにする。深い示唆を与えられるものだからである。

一 是・非と信・智

先ず最初に、底知れない大海に譬えられる仏と法の世界に参入するための第一の要件について考えなければならぬ。「信」と「智」である。『智度論』巻第一はいう。

仏法の大海は、信をもって能入と為し、智をもって能度と為す。

ここでいわれる大海がどれだけ巨大で果てしないものであっても、その手がかりが我々の側に信と智としてあるというのである。ならばそこに接点を見出せばいいのであるから、我々に責任がある。ただそのことは大変難しい内容

とかかわってくるので、次の説明を聞かねばならぬことになる。

「如是」とは、即ち是れ信なり。もし人、心中に信有りて清浄なれば、是の人は能く仏法に入る。もし信無ければ、是の人は仏法に入ること能わず。不信の者は、是の事を「如是」ならずと言ひ、信ずる者は是の事を「如是」と言う。

「如是」とは信であるというのは、「是」が「信」を表わすものだといふのであろう。「善信の相」であるともいわれているが、その点からみると、是とすべきことを是とし、非とすべきことを非とする能力のことだと思われる。人間であるならば、誰でも道理に対する確信をもっているといふことではないか。

是・非や善・悪の問題は、大変深い内容を含んでいるので、簡単に片づけられない面がある。しかし徹底して考察を進めなければならぬ点があるとしても、誰にでも判る面もあるはずである。したがって是非・善悪に対する信頼感が、先ず人間らしさを証明するという指摘は、傾聴しなければならぬものであろう。それを判断できる規準に対する確信から、ことは始まっていくといふことである。それが六道に属するものとされながら、なおかつ人間として善き道・恵まれた状況にあるものとされる理由だといふのである。

それ故「如是」とは「善信の相」であるといふ提言には、少なくとも動物的な本能のままに生きねばならない畜生道の業から解放されて、人間性を回復したものの喜びが込められていると思う。もちろん完全に解き放たれたとはいえない部分も我々にはある。残念ながら認めざるを得ない。だから、それを悲しみ、反省し愧じることができるよう生き方が必要なのである。そのために是非の区別こそ大事だといふことになるであらう。

人間的であることを成就しようとする意欲をもち、それを達成するための規準を知って、それを是として肯定できるようにならねばならない。その意味では、人間であるからこそ、人間らしく生きたいと願うことができるのである。その規準をもし「法」といえるなら、その法の法則性もしくは道理性に対する信頼感をもちことから、仏教は始

まっているということになる。あるいはそのことを自らの覚証によって知り得たから、仏陀は遺誡として我々にこの言葉を残されたのであろう。

このように考えてくると、『智度論』のいう信とは、何か他なるものを信ずるといふよりは、人間の内面的な規準に対する確信のことだといわねばならなくなる。外側にある何かを対象として、それが信じられるか否かを論じているのではない。一応、何かを対象となつていても、それは単なる手がかりにすぎない。そのことに於いて、信ずることのできる自己が問題なのである。自己自身に対する信頼が成り立つかどうかである。

信は「澄浄」の義とされ、「勝解」であるといわれている。それは、信ずるといふ心の作用を可能にする主体のあり方そのものが問われていることである。澄みわたった冷静で沈着な心の状態のことだから「澄浄」である。そこにはっきりと領解された事実に対する確信だから「勝解」である。勝解は勝れた理解のことである。

迷信・妄信・狂信等の語で示されるような濁つた暗い心理状態のもとにあるものは、仏教学のいう信ではない。それは自分の恣意に依つて、ある対象に対して無理矢理にしがみ着いているだけである。それとは逆に、事柄の内容がはっきり理解できたところで、是を是とし、非を非とすることのできる確信が、「如是」だといふのである。したがつて、このような信は自己自身の中から生み出されるものである。次に述べられる「なめされた牛の皮」の譬えからも明らかになる。

譬えば牛皮の未だ柔らかならざれば、屈折すべからざるが如く、無信の人も亦是の如し。譬えば牛皮の已に柔らかなれば、用に随つて作すべきが如く、有信の人も亦是の如し。

なめすという刺戟は当然外側から与えられる。そのことによつてある能力が、内側から開發されるといふてよい。内側にあるものは本来的なものである。それが顕在化するのである。そのようにして生み出される「信」は事態に対して柔軟に対応できるとされている。ものの役に立つといふのである。我々の主体的な心それ自体のもっているさま

さまざまな事柄への自在な対応能力は、正しい信頼に裏づけられることによって、適切な判断力として十分に發揮されることを示していると思う。もとより譬喩であるから、その表現に限界のあることは認めなければならないが、「なめされる」ということの意味するところは重要である。

外的に加えられる圧力が生易しいものではないとしても、それに耐えてそれを乗り越えることによって、強靱な信頼感が生み出されてくるというのであろう。そのような刺戟によってこそ、心が鍛えられるのだとするなら、信じられると思つた心が何度も裏切られて、最終的に信じているという心そのものが問われることになり、それに対して何の確信ももっていないことに気づくことを意味するのであろうか。もしそうならば、本当に信じなければならぬものとは結局何であるかが、はっきり確認できた状態だと考えていいかも知れない。

あるいは又、道理を認めることができないうために、いわゆる不信の相に立つことによって、自分の望んでいた結果とは逆のものもたらされたり、是とすべきものを非としていた自らの独善性を思い知らされたりして、是を是として確信せざるを得なくなっていくことだといえるかもしれない。そのような面からみれば信に對比されている不信の相のあり方を正しく把握するところから、その濁りを澄まそうとして信へ向う方向が見出されるといふことにもなる。不信がなめされない前の頑くなどで硬直した心の状態を意味している点は特に留意されて然るべきであらう。

次いで信は、「手」に譬えられている。この点も興味深い。

復次に、經中に「信を手となす」と説く。人、手有りて宝山の中に入れば、自在に能く取れども、若し手無ければ、取る所あること能わざるが如し。有信の人も亦是の如く、仏法の無漏の根力、覺道、禪定の宝山の中に入りて、自在に取る所あり。無信は無手の如し。無手の人は宝山中に入るに、則ち所取あること能わず。無信も亦是の如く、仏法の宝山に入つて、都て所得なし。

どれだけ素晴らしい財宝の山に入つても、手を差し伸ばしてそれを取らなければ、無きに等しいという。この譬喩

がいおうとしているのは、恐らく積極的に事柄にかかわっていく我々の側の態度のいかんであろう。それを問うものである。しかしここでいわれている手ということから類推して、能動的に掴むものとした場合、それと信ずることとどのように関連するかは必ずしも明瞭とはいえない。もし自分の求めているものがそこにあると解ることであるとすれば、当然手をのばしてそれを掴むであらう。だとすれば、信ずる心とは財宝が確かに財宝であると知ることのできる心だということであらうか。そうなれば、信を「勝解」と定義する方向と一致してくる。

ただしここでは財宝の山ということを一見して宝であると解るような宝の山ではなくて、折角そばまで行きながら手を出すことのできないものと解することもできる。雑草や土くれにおおわれた山の中に潜んでいる宝の山である。見ただけではそれが宝とは解らないにもかかわらず、そこに宝があると察知するだけの確信がなければならぬことになる。たとえそこに宝があると誰かに教えられたとしても、よほどの信頼関係のもとでなければ、積極的に手を出していくことはできぬであらう。そのことから考えても、信心を手を手に譬えることの意味には深遠な摂理が隠されているということになるのである。

いずれにしてもここでいわれる「信」は密接に「智」と結びついている。そのために、まさに「能入」と「能度」という甚だ積極的な態度を示すものとなっている。信と智は共に明確な知覚として、ものの本質を把握する能力を意味していることになるのである。

二 一切は皆苦か

前項で考えた是を是とするということは、「まさにその通りである」と、事実を事実として承認することであった。それは真実を内容とする言葉を、是として肯定できることでもある。その場合、今まで自分の考えていたものと全く別のことが問題になっていることを、はっきり知ることもある。そうなれば、これまでの考え方を「非」として、

「是」なるものの深さに魅力を感じ取れるようになる。そのような視点に立って、仏教の出発点ともいえる苦諦の認識についてみてみるとどうなるか。たとえば「一切皆苦」は四法印の一つとして、仏教の基本的立場を表わすものであるが、それは本当に真実なのであろうか。

すべて皆苦であるというような人生の見方は、極端すぎるといのが我々の常識であろう。悲観的すぎて陰鬱にならざるを得ない。そのような見方をしてしまつては、生きていくことができなくなるのではないかと、不安になることもある。また、そういう見方はしたくないと、自分の期待を述べることもある。希望的観測に立って、事実から目を背けようとするのである。自分にとって好ましくない状況に陥りたくないのは、誰しも同じである。しかも、日常の経験からいっても、苦もあれば楽もあるというのが、実際の生活上の実態である。たとえ苦しいことが大部分だとしても、我慢していればいざれ過ぎ去るもので、楽になることもある。苦のみがいつまでも連続していくことなどあり得ないという考え方には、それほど無理があるとは思われない。

しかし仏教の基本的立場を示す場合の苦の認識は、このような常識的観点から見ることではない。たとえば『智度論』巻第二十三では、「苦想」について

一切有為の法は、無常なるが故に苦なり。

という提言について考察を進めているが、この苦は我々が日常的な感覚で把えている現象的な苦ではない。その根底に潜んでいる深い苦悩を意味している。したがって、大変解りにくいものであることは確かである。

仏陀が在り在りと感じとつたこのような苦は、「無常」というゆるがせにできない事実の上に生きているものの実態に根差しているものである。だから、そのことを指摘されれば、我々にも直観的には何となく解るといふ場合もある。しかしピンとこないのである。表面的にしか見れないためである。またその事実を事実として卒直に認めまいとする無明が、同時的にはたらくためだともいえる。そうなれば人間は、その冷徹な事実を凝視することなどできなく

なる。あらゆる方向へ目を背ける。しかし青年に特有の純粋な直観力、あるいは汚れの中に埋没しただけの生き方を潔しとしないひたすらな意欲、またはそれを根拠として成立ってくる真実を求める心は、内面から湧いてくるようにして、明らかに事実を認める場合があるのである。

すなわち仏陀が宮中ででの在家庭生活に於いて感じ取ったといわれる「一切皆苦」としての認識は、今、直前に老病死が迫っているということではない。それらの恐るべき課題を背負って生きている、現在の生そのものの危さのことである。それが研ぎ澄まされた洞察力によって見えたのである。直接的に苦しめられるいわゆる「苦苦」や「壊苦」のことではなく、「諸行無常」の故に「苦」とならざるを得ない「行苦」の問題である。それは一切の有為なるものとして、我々の全体を包んでしまう。それが諸行無常という明白な事実の語るものである。したがって「一切」とか「皆」という言葉の示すものも、人間の全体を規定するような「生」の根元にかかわるものとして、「生苦」とか「五蘊盛苦」といわれる苦に直接することになるのである。

そのような苦に対して、我々は多くの場合非常に鈍感である。そのみならず、たとえば「死苦」についても、よほど身近なところで悲惨なことが起った時でさえも、事柄を他人事としてしか感じとれないものである。そのような限界の中で生きていくといわざるを得ない。人間とは本質的に他人に対して冷淡なのだと思う。しかもそのような冷淡さの中に絶えずいるために、自分をさえも冷淡にみえてしまつて、本当のところが解らなくなるのである。だから我々は、不思議なことに、自分の死に対しても無感覚になっている。他人の死はよく解る。しかし自分の死はまったくみえないといつていい。そして明日の命がほぼ大丈夫であると予想される限りに於いて、いつ死んでもいい、死は恐くないといえるようになるのである。思い込んでいるだけなのに、本心からいつでも死ねるような気になってしまう。本当なら、それほど素晴らしいことはないが、ただそれが言葉だけにすぎないから大変である。そのようにして自分の置かれている状況を見失う。本当のことが理解できない。それが紛れもない我々の事実である。

しかし時として、人間は自分の立っている足元から、大地が崩れ落ちるようにして、自らの存在感を欠落させてしまふことがある。たとえば突然、親しい者の死に会うことなどによって、人間とは死ぬ者なのだという事に気づく。ひいては自分自身が死なねばならぬものとして生きているにすぎないことを思い知らされる。そのようなことは、間々あることである。疑いもしなかった確かそうに見えていたものが、単に見せかけだけだったのである。中味は何もなかったのである。それが出家に当って仏陀のいう「わたしの青春の驕逸はことごとく断たれてしまった。……わたしの生の驕逸はみじんに砕けちった。」という述懐の語っているものだと思う。

仏陀は、死すべきものとしてある生を、このままでは死ねないという人間本来の希求に忠実に従って、死なずに進む方法はある得ないかと模索したのだと思う。死に即した生を、死を超えるための生に転じたのではないか。

それは不可能としか思えないことを可能にしようとする試みであったから、苦しむのは当然である。そのことが、人間に生まれたことの本源の願いに従った、はなはだ積極的な苦惱を生じさせたといえる。それは通常考えられるような陰湿で退嬰的な苦惱とはまったく異質であり、生きていることの根元に直結する苦であった。だから「苦諦」という真実に契って、苦を苦のまままで終らせることなしに、苦惱を解決するための優れた手がかりを与えるものとなったのである。

では、我々はどうか。「無常の故に苦なり」といわれるいわゆる「行苦」に属する苦惱は、直接的には痛くも痒くもない苦である。そのために、それを切実なものとして感じとることなど我々には不可能だといってもいい。それこそ仏陀のみの感得できるものであって、異常なまでに鋭く磨かれた感受性でなければ知ることのできないものだというのが本当のところであろう。そのために我々には仏陀の述べているそのような「苦諦」の認識について、その異常さに呆れ果てるとはいえても、よく解るなどは到底口に出せないことである。その意味でも感覚的に受けとめられないのであるから、認められない異質なものとして、一蹴に付さざるを得ない。しかしそのように足蹴にしてしま

ながらも、そこに真実が含まれていて、それは認めるにしのびないほどの厳しい事実を潜ませながら、我々に迫ってくる。そのことをどこかで知っているものがある。それが不思議である。

人間に生まれたということの大切な意味を十分に実現するためには、事実を事実として認める。そのことの孕んでいる問題を正確に把握し、それを解決しなければならぬ。それが正しい方法である。なのに、自分にできないと思われるから、そこから逃げる。あるいは解決を目指す気など毛頭ないから、仏陀の採った方法などは真面目に考えることではないのだと居直ってしまう。ところが、そのような自分自身のどこかに嘘がある。そのことを我々は、確かに知っている。そして、そのような認識は、はじめて仏教に触れたとわかっていいほどの素朴で幼稚な関係の中に於いてさえも、成り立つことなのではなからうか。

苦諦は事実である。けれども、認めたくないから認めない。何の根拠もないけれども否定する、という態度の中からは何ら積極的なものは出てこない。是を是として認めたからといって、そこから何が出てくるというのか。まさに苦しむだけではないかと思いつつも、人間であるということの持つ無限に深い意味が、道理を道理として認め、それにそった生き方を「是」とするというのが、それによって唯一の突破口が開かれる。そのことを純粋な内面的直観力によって知っているから、「如是」なるものを端的に是として承認できるのだといつてもよい。

そのように確信して、「非」になっている自らの状態を卒直に知ることのできるものとは、まさに「諦」としての「智」の領域にかかわるものであろう。そしてそれは端的に自己自身の内面的あり方を掘り起こすことになる。そのために次に「我」の検討へと向かわざるを得なくなるのである。

三 独尊する我

我々が世の中のさまざまな事象に執われずに、自由な存在になるためには、物事の真相を見る目が必要になってく

る。そのためには心が澄んで、その目でものが見えるようにならねばならなかった。そうすればそこに何があり、それがどのような意味をもつことなのか解るようになる。そのような眼をもつためには、先ず自分自身の事が解らなければならぬ。しかもそのことが一番解りにくいことである。だが人間はそのことを知っている存在だといえた。自分の中の非として否定されなければならぬ面をも、澄んだ目で見抜くことのできる能力を与えられているはずだということであった。したがってその能力に従って非の反対である是の方向を目指すことができるのであり、少なくとも非の方向へ陥らないように注意するようになるともいえよう。

以上のような観点から、仏教学の根本的立場が自己自身にかかわる問題としてあるということになると、それは自己自身のことであるから他に転嫁することはできないし、その必要もないことになる。また他に転嫁してみたところでただの気休めにすぎないことになる。ただ我々は自分の責任を免がれようとするために、問題を他に転嫁しようとする誘惑にかられることはしばしばある。それも確かな事実である。だが、そうやって本当の問題から目を逸らしてしまつては「独尊」であるような「唯我」の視点は出てこない。「唯我」であり、「自灯」であるところでは目は自身へ向うのであり、他へ向う余裕がないといえる。問いの立っている場所がそこなのであり、そのみだから「唯」になる。もちろん「他」は大いに問題になる。が、それは自我を通してのことである。したがって自己自身の課題として問いが明らかになることから仏教は始まるというのである。

以上のようにして、自己自身が問題になって自らを振り返ってみると先ず最初に自分を嫌う自分があることに気づかされる。理想の自分と現実の自分との間の乖離であるともいえるが、望ましくない自分、不十分な自分であり、絶えず誤つたものの見方しかしない自分に気付かされるといってもいい。それが是であることを非とし、非であることを是とする自分であった。顛倒しているのである。しかもそのように逆になっていることが分らない自分だともいえる。あるいは解つてもそれを認められない自分である。

いわゆる「邪見の我」といわれるのは、我々が日常の生活の中で経験しているこのような我のことであろう。正しくものを見ていない自分。しかも自分勝手に自分に都合のいいようにしかものを見ない自分でもある。我ながら呆れ果てる自分だともいえる。多少とも自己反省の能力があれば、誰でも直ちに気づくことのできるこのような我が、自分を振り返ってみることによって確認される。そこで、先ず最初に「邪見の我」があるということをいうのである。『智度論』巻第一では、「如是」を聞く我的「我」について次のようにいわれている。

復次に、世界の語言に三の根本あり。一には邪、二には慢、三には名字なり。是の中二種は不浄にして、一種は淨なり。一切の凡人には三種の語あり。邪と慢と名字となり。見道の学人には二種の語あり。慢と名字となり。諸の聖人は一種の語を用う。名字なり。内心実法に違はずと雖も、世界の人に随って、共に是の語を伝うるが故に、世の邪見を除き、俗に順ずるに諍なし。是を以てこの故に二種不浄語の本を除く。

日常生活の中に埋没している場合には、我々はこのような「我」を唯一の依り処にして、その邪にも誤にも気づくことなしに我を押し通しているのだとわかっていい。ただしそのことは必ずさまざまなはずみをもたらし齟齬を生じさせる。それによって、我々は真実の我、正しい我、信頼できる本当の我を求めざるを得なくなるのである。それがあべき我であり理想の我であろうが、そのような我が問題となる時に、自分で自分を嫌うという現象も生ずる。そのような我の二分化については既に考えたが、ここではもう一步進めてみる。いうまでもなく、邪悪の中で一人平然としている我よりは、このように反省でき、その邪見的あり方を認めてそれを嫌う我であるから、よほど勝れた我だといえる。しかしその我に再び問題が生じてくるというのである。

「慢我」といわれるこの我は、「慢」という比較の煩惱によって象徴されるように、正と邪を区別せざるを得ないところから生ずるものである。当然のことながら、正を善しとし、邪を悪とする。そして正を求め邪を嫌う。真実を求めるといふことになれば虚偽をはっきりさせなければならない。そしてその虚偽を否定しなければならない。その

意味ではもつともなことである。しかしそこに生ずる正と邪の分離状態で、一方を認めて一方を否定しなければならぬところに、正を求め真を明らかにするものの、慢我がはたらくという指摘である。その我は本当の我ではなく、濁った我だといわれている。正義を求めている我を肯定しているのであるから、あくまでも「我」に立っている。そして我を肯定するかぎり、そこには濁りが生ずるとされている。

したがって、最終的には無我であるような我への方向を目指さざるを得ないということになる。いわゆる「名字の我」である。この我は「流布の我」「自在の我」ともいわれるように、実体のあるものではない。世間通途の義に従って便宜的に用いられるだけで、固定化する必要のないものだというのである。便宜上仮りに設定されただけなのであるから、それを邪見や慢で把えてはいけないということである。あくまでも仮りのものとし、便宜上のこととして、自由に機能させればいいのである。こだわる必要のない我であるから「無我の我」ということになる。

このように三重に「我」を分析する『智度論』の考え方は、自分の内面を掘り下げる場合に強力な示唆を与えてくれる。しかし簡単に了解できることではないということを思い知らされる。それは無我の我に立って自在にものごとに対処できる我こそ独尊の我の確立を意味するとしても、容易なことではないからである。無我だからといって何もなくなってしまうことではない。にもかかわらず、虚無的なものとして試してみよう性癖が我々にはある。つまり邪見の我に立って真の我を見えてしまうから、当然のこととしてそうなのであるが、その点では真の我の認識など、凡夫にとっては不可能だということにもなると思われる。

自ら灯となり真に依り処となる我は何ものにも縛られることのない主体的で自由な我である。だからそれ自身としての独立性と尊厳性を発揮することになるのであろう。したがってその我はあくまでも孤立した独り勝手な我ということではない。自に依ると同時に法に依るものとして普遍的な法則に準拠した我ということになる。だが、その場合の法則としての縁起の故に無我であるという真理は、流布の我、名字の我に立った者にしか解らないという面がある。

そのことが問題なのである。

それ故に我々は少なくとも邪見の我に飲み込まれて、無反省に貴重な人生を空費することから先ず脱却することが大事であろう。ただ邪見から抜け出すことができたとしてもそこにも慢我がはたらいて、つい自分を肯定してしまい自分に執著する。邪見の我を少しばかり反省的に確認することができたとしても、そのことを自慢しほこりにして執われてしまう。それ故、何ら執われることのない無我こそ真の自分であるということなど到底認められない場合がほとんどである。しかしそのような自分をこそ照らし出してくるものとして、真の我としての無我のはたらきが現前するのであろう。

仏陀が主張して止まない無我の我が、現にはたらいっているからこそ、我々に辛うじて慢我という深い汚れの我がが自覚できるのでないといえないだろうか。したがって無我の我、独尊の我はあこがれるものであり、求めるものであって、現実にあるものではないといいたいのである。ただし真に求められ、それがあるからこそ我々の迷いに満ちた現実も光を目指すことができるということになれば、単なる理想ということにはならないと思う。ともすれば崩れ落ち落ち気力を失い、無関心の白けの中で流されている我々に、この人生は生きるに価いということを強烈に教えてくれるのが仏教学だと思ふのである。その教説を依り処として、進むべき道を見出すことのできたのが、見道の学人であるといえるなら、自らの内に潜む慢我を通して真の我を目指す学びに自己を託する以外に方法はないのだということになるだろう。

無我の我が本当に課題となり、それによって事の本質を見定めようとする意欲を湧きたたせることができるようになるれば、実法に達うことなしに凡俗の世間に随って、その邪を知らしめ、除こうとする真実の用きを確認できるようにする。そのような我こそ独尊の我であって、邪見を除くのみならず、慢我をも除くものとして「二種不浄語の本を除く」といわれている。そこでこそ真の我の実現が可能となるということであらう。次の言葉のもつ深い意味に改め

て、感嘆せざるを得ないことである。

仏弟子の輩等は、無我を知ると雖も、俗法に随つて我と説く。実我には非ざるなり。……

無我の法中に於て我を説くは、世俗の法に随うが故に難ずべからず。……

世界法の中に我は第一実義の説に非ず。是を以ての故に諸法は空にして、無我なれども而も我と説くに咎なし。

おわりに

何が是であり、何が非なのか。恐らく普遍的な課題に至ると思われるこの問いを出発点として、仏説が「如是」から始まることの意味を尋ねてきた。何を肯定すべきであり、何を否定しなければならぬか。人間にとって真に善きものとは何なのか。それを疎外する悪なるものの正体を見究め兩者の違いを明らかにする必要がある。そこで是とすべきことを是として、それを受けとめる立場の確立を目指さなければならぬのである。したがってそこに於いては、当然のことながら、是非の判断の規準になるものとしての真実の法が問題となると共に、それを了解し、信頼し受け入れるものとしての我々自身の立場が問い直されることとなった。真実がいかほど真実であるとしても、それを受けとる側に虚偽があつては、すべて虚偽になってしまうというのは、よく知られている道理だからである。

それ故そのような観点に立つて自己自身をも含めての虚偽を掘り起こし、それを明らかにしながら、迷妄を超えるものとしての仏教学の構築を考えてみたのである。そこで、その根幹を成り立たせている仏及び法を見ることにした場合、「独尊の我」とされ「真実の法」といわれるそのところに、きわめて注意しなければならぬ問題があることに気づかされた。

つまり「唯我独尊」という言葉は通常の解釈では、「独りよがり」「自分勝手」というように誤解されているのであるが、そのことは単なる誤解としては片づけられない要素を含んでいるともいえるからである。自分の立場が真実で

あるとの思い込みは現実にあらゆるところで述べられている。逆にいえば誰一人として自分が間違っているなどと卒直に認められるものではないといっている。そのような我々を取りまく具体的な状況という点からみれば、「法」・「法」といってもそれ自身の立場を正当化し、それを押し通そうとするものだという事になってしまふ。そしてそこで「ただ我ひとり尊し」と主張しているのだということになれば、それはまったくの独善にすぎないと判断されることにもなるであろう。現実の私物化にすぎず、それを振りかざして何らかの利得を計ろうとする魂胆がみえすいているとみられることになったのである。

しかし仏教学が基本的立場とするそのような宣言は、単に自分は正しくて他は間違っているといっているのではない。そのように主張すれば、他も必ずそう主張する。だから、両者の間に争いがおきる。他を否定して自を立てようとお互いに試みるかぎり、そこに軋轢が生ずるのは当然のことである。そのような結果をもたらすものとして、是を是とし非を非とするのが「如是」なのではない。そのことが十分に注意されねばならないのはそのためである。

復次に、我が法は眞実にして、余法は妄語なり、我が法は第一にして、余法は不実なりという。是を鬪諍の本と爲す。今「如是」の義は、人に無諍の法を示す。他の所説を聞く。説く人に咎無し。

と述べる『智度論』巻第一の所説は重要であろう。法は眞実であり第一義的に正しいものを意味している。だとすると、「我が法」がそれであり、余法は虚偽であるというかぎり、そのことが鬪諍の本と爲る。そのことが徹底的に承知されているのである。簡単にいえばいかなる眞実であろうと、それが我がものとされ自己の立場を補強するために利用されてしまえば、それは途端に鼻持ちならぬ異臭を放ちはじめるということである。もちろん、その汚穢さは本人には解らない。そのために平然としてその態度を改めないであろう。それが「自大我」であり「慢我」である。このことはすでに考えた。したがって「如是」の義とはそのような我をこそ、より深い基点として自らの内に確認し、諍う必要のないものの根元的あり方を示すものだということになる。

ではそれは何かということになれば、「他の所説を聞く」ことだといわれている。他の立場を認めることであり、その主張の依って来たる所以に対して深く洞察しなければならぬということであろう。したがってそれはただ単に何でも見境いなしに肯定することではない。その所説の意味するものが、私的な利害意識のみに立ってそのように頑張っているだけなのか、それとも深く人間そのものの根元にかかわるような根拠に依るもので、妥当な主張と認められるものなのか。それは受け取る側に、柔軟に事に対応できる能力がそなわっていて少し注意して適切に耳を傾けられるなら、その所説を聞いたものの責任に於いてあるべき方向が見出されていくことになる。決して「説く人の咎」ではないというのは、何事につけてもそれを受け取る側としての我々自身の立つ場所のあり方をこそ、先ず優先させその妥当性を確認しなければならないことであろう。

何ものにも執われることのない自在な我に立って、縦横に事に対処できる道がある。それが無我としての仮名の我であり、流布の我である。だからといって、その我を主張し肯定し絶体化して執われているわけではないのである。その我に立たざるを得ないかぎりには、立つことよって必然的に生じてくる陥穽がある。そのことを十分に知らなければならぬだけである。それを知らずに無我の相に執著して、それを是であり実であるとするのは、とんでもない間違いだということになる。

復次に、若し人無我の相に著して、是は実にして、余は妄語なりと言わば、是の人は難ずべし。……

今、諸の仏弟子は、一切法の空に於て所有なし。是の中に心また著せず。また諸法の実相に著すと云わず。いかに況んや無我の法中に心著せんや。

「如是」釈を結ぶに当たっての『智度論』のこの言葉からは、教えられるところが多い。何が真に批判されるべきものであり、非とされるものであるかは、二重・三重のカラクリを通して見透されている。そのようにして自己自身の弱点を見抜くことができ、そこに立って、あらゆるものあり方に自由自在に対応して、しかもそれに執著しない主

体の確立こそ「唯我独尊」の意味するところであろう。事に当って適切に対処してしかもそのことに滞らないような主体が実現するということは、言葉でいうほど簡単ではない。それはいうまでもないことである。しかしそれが道理にかなない、我々の目指すべきものであることも事実であろう。そのことを指し示し我々が意欲をもって手を出すことを期待しているのが仏教学である。だからその呼びかけに応じて、手を差し出しさえすればどんな宝物があるか解らない。というのが、改めて確認することのできた仏教学という名の宝庫と私との関係である。