

る。また、見道から先を十段階に分ける「十地」という区分もあるが、これについては第五章で述べられている。

ともかく、ここで学んでおきたいのは、「撰大乘論」では、迷いから覚りへといっても、突然に変化するわけではなく、段階を踏んでいくのだと考えられていることである。私たちは、禅などの通俗的な知識で、「覚り」というと、ある日突然ひらめき、それですべてが最終的に解決することであるかのようにイメージしがちだが、少なくともアサンガ唯識はそう考えていない。これは、重要なポイントである。

もし覚りというのが、ここで言われている「究竟道」だけだとすると、「この生で私がそこまで行けるわけではない」と思わざるをえないだろう。そして覚ることなどあきらめてしまうことになる。だが、こういうふうな段階があるのだとすれば、私たちは第四段階に行けるかどうか心配するよりは、ともかく第一段階と第二段階に行く努力をしたほうがいいということになる。

そして保証してもいいが、第二段階くらいなら、少し本気で努力すれば、間違いなく誰でも行ける、と私は思う。これは自分の体験からして言えることだ。私自身、決して大変な難行苦行をしたわけではないし、十や十五の年から、志を立てて出家して……などとやったわけではない。また現状も、毎日、煩惱まみれの衆生として煩惱まみれの衆生と一緒にふつうの市民生活をしていて、特に修行にいい環境にいるわけでもないのだが、それでもポイントを押さえながら、やることをやって、努力していると、「ああ、そういうことなのだ」と納得するところまでは来たと自分では思っている。

覚るための方便

覚りは突然得られるものではない。では、「どのようにして悟入することができるのか」と設問し、ア

サンガは四つの方便をあげる。

①まず、何よりも「善の働きの力を持続する」ことだという。当たり前と言えば当たり前だが、持続が必要なのだ。遠い目的地は、インスタントに手軽に到達できるものではない。うまずたゆまず、歩み続けるほかない。

②次は「錬磨心」が必要だという。自分は成長できる、成長しようという心である。

私たちは、「覚り」とか「仏になる」といった言葉を聞くと、印象だけで、自分の現状を考えて「とても私はそんなふうになれそうもない」「それは私には無理だ」と思いがちである。ところが、唯識は非常に用意周到にできているというか勘どころをつかんでいると思うのは、私たちがほんの少し仏教の勉強や修行を始めるとすぐに、「私には無理だ」という気持ちを起こすことをよく知っていて、あらかじめクギを刺していることだ。「自分には無理だ」と退行してしまう心のことを「退屈心」あるいは「退弱心」と呼び、初心の修行者は三つの退行する心を起こしがちだと注意している。

第一は、「私のような素質のないダメな人間は、とても覚ることなどできない」という気持ちである。

「もろもろの修行者（菩薩）のなかには、この上ない悟り（無上菩提）がはなはだ広く深く修行することも獲得することも難しいと聞いて、いま私などにどうしてこうした獲得しがたい無上の悟りが得られようかと思う者がいる」とあるが、自分の成長可能性について一種の劣等感（人間性心理学者のマズローは「ヨナ・コンプレックス」と呼んでいる）を持っていて、こうした反応をする人は多い。この指摘は、私たちのありがちな姿をあまりにもみごとに言い当てていて、思わず苦笑してしまう。もちろん最初から「私なら覚れる」と思うのも自信過剰で、こうした反応は平均的には正常とも言える。しかし、その「私には無理だ」という心を除かなければ、善の機能を持続させることはできないのだ。

そういう退屈心に対して、どう考えて自分自身を励まし、磨いていくか。「全世界（十方世界）は量りしれないもの」であり、そして人間界には無数の衆生がいる。その衆生は、あらゆる瞬間にこの上ない覺りを得ることがありうる。つまり、覺りはどういう瞬間に誰に起こるかわからない。それは、この瞬間、私に起こるかもしれないのだという。

「本来清淨涅槃」であり、世界そのものが覺りの世界なのだから、目が開きさえすれば、その瞬間が覺りになる。心を磨き続けていれば、いつチャンスが訪れるかわからない。そのことを心にとめておくこと、これが第一の錬磨心である。

第二は、菩薩から仏へと向上を遂げたいという意志をはっきり確立しているのなら、修行すべきことはすでに聞いて知っているわけだから、言われたとおりにすればいい。やってみればたとえわずかでも必ず進歩がある。進歩が現にあるのなら、その極みに完成することもありうる。それは決して不可能ではないと信じること、これが第二の錬磨心である。

そうはいっても、たかだか八十年か、うまく生きて百年くらいの人生活で、しかもそのすべてを修行に費やせるわけではない人間が、これだけの大変なことを実現できるかと考えると、とても今生ではそんなところまで行けそうもないと思うかもしれない。

第三は、だが、輪廻があるとすれば、たとえ今生で究極の覺りに行き着かなくても、修行しただけの結果は必ずある。善因善果、悪因悪果ということがはっきり決まっています、死んだら次の生では、必ずいい所、もつと修行しやすい所に生まれることができる。それは確定していると考えるのが、第三の錬磨心である。

この励ましは、輪廻を信じない現代人には役に立たないと思われるかもしれないが、必ずしもそうでは

ない。あくまでもこの体によって限られた自分だけが自分だと思つと、そういう自分が輪廻するかどうかと疑わしくなる。しかし、私たちの生きた姿は、必ず他者に影響を及ぼしていく。もし、本当の生き方をしよう、本当のものを学ぼう、本当の道に従つて生きようという志を持つてば、その志は必ず残る。個人としての私が、今生で究極の覚りに至れないとしても、私が覚りたいと願つて努力した姿や言葉や生きざまは、必ず後の人に何らかの形で影響を残す。そういう志を、後の誰かが受け継いで修行し、覚つてくれればいいわけだ。

この私だけが私だと思つと、この私が修行して、この私が覚るのでなければ、覚りなどないのと同じだとか、意味ないと思つてしまいがちである。しかし実は、この私だけが私ではなく、むしろこの私は実体としてはないのであり、そして、あなたが私であり、宇宙が私であることが心の奥底までわかることこそ覚りなのだ。だとすると、たとえ個人としての私が今生で覚れなくても、覚ろうという意志を持つて生き、その志が他の人の心に残つていけば、それはまさに、私が生きるということ、私が修行を続けることと同じなのだ。これは、言葉のトリックではない。

どこまでも自分の個性性にこだわる心が少しずつ変わつてくると、自分が今生で覚りきれるかきれないかは、ある意味ではどうでもよくなる。私が一所懸命覚ろうとしたことは必ず誰かに伝わり残つていく。だから、この個体でなくても、志が、生まれ変わり死に変わつて、いつかどこかで覚ればいい。そう思うことができはじめたら、もうそこですでに小さな覚りが起こつていっていると喜んでいいだろう。

精いっぱい生きたことは、何らかの形で世界に必ず残つていく。だから、怠けないでがんばろうという思いが起こつているのは、もうすでに覚りを願ひ楽しむ「願樂地」といふ、菩薩の入り口までは間違いない入つていふことなのだ。この私だけが、あと十年か二十年か三十年、残された人生の中で覚れるかどうか

かだけが大事だと思う、その心そのものが迷いなのだ。

さらにはつきり言えることは、輪廻があり、次の生で私が修行できるかどうかにかかわらず、今生で一度は死ぬことは間違いなさそうだから、生きている間の時間を自分がどう使うかということしかない。私たちは、やがては必ず返さなければいけない命を、ある一定期間預けられていて、それをどう使うかは自由だという状況に置かれている。これは、来世があってもなくても変わらない。それを私たちがどう使うか、人のためもさることながら、自分にとって、少しでもましな、生きがいがあり、張りがあり、清々しい生き方ができるかどうか、それが問題なわけだ。

この段階までですでに、人間はなぜ悩むか、なぜトラブルを起こすかとかいうことは、理屈としては十分分かったのではないだろうか。にもかかわらず、我癡・我見・我慢・我愛にしがみつ়くことによって自分が幸福になると思い続けているとしたら、論理的な迷いもそうとうに大きい。

唯識は、そういう論理的な迷いだけは先に断ち切ってしまうおうとする。つまり、世界はそもそも我癡・我見・我慢・我愛が考えるような意味、分別性から依他性という方向で見たような構造に出来ていない。世界はそう出来ていないのにそう考えたら、様々な場合に必ず間違う。世界はもともと真实性から依他性といったかたちで出来ているにもかかわらず、それに見合ったものの考え方、感じ方ができないから、やることなすことすべてがおかしくなる。世界の姿に即した見方、感じ方、生き方ができるようにならないかぎり、私たちの心は爽やかにならない、と、もう本の半分を費やして、学んできているわけだ。

そして、そのことが論理でわかるだけでなく、きちんと心に染みるには、正しい教えを繰り返し聞き、繰り返し心に思い浮かべることが必要であり、三つの錬磨心を持ち続けることが必要だという。

アサンガは、そうした前置きを述べた後で、いよいよ、唯識の瞑想法Ⅱ唯識觀は實際にはどう行なうのかを述べる。仏教の瞑想法には、大きく分けて二つのタイプがあり、分別する心の働きを止める瞑想法を「止」(シヤマタ)といい、イメージや言葉を使う瞑想法を「觀」(ヴィパシュヤナー)という。唯識の修行者たちもその両方を行なうが、特に觀、つまり言葉を使って徹底的に思索する瞑想法のほうに唯識らしい特徴がある。思索は言うまでもなく分別だが、分別を限界までつきつめることによって分別を超えるというやり方である。

ここで、アサンガは「どんな原因、どんな方法によって到達できるのか」という問題設定をし、「四種類の思索と四種類のありのままを知る智慧によって、意言分別においてそれに似た名称と意味内容を現象させ、唯識觀に入ることができる」と答えている。

これは、始めは仮に物事には名称と意味内容と本性と属性が実在することにして思索を進め、結論としてそれらすべてには実体がないという認識に到達するという理論的な瞑想法である。その内容は、すでに第二章で述べたことと重なるが、より整理されているので、改めて私の解釈・解説を入れながら紹介しておこう。

例えば私たちはふつう「花」という物があると考えているが、それは「花」という言葉を使って考えているわけだ。言葉なしには、「花がある」と考えることはできない。

そして、「花」という言葉を使ったとたんに、「花」の意味内容を思い浮かべ、幹でも枝でも葉でもない「花」の本性と、大きい、小さい、美しい、赤い、可憐な……といった属性があると思う。

しかし、「ハ・ナ」という二音節からなり、「花」という漢字や「はな」という平仮名で表示される名前は、絶対に変換することのない実体だろうか。ほほ同じ意味内容を、例えばアメリカ人なら「フラワー (flower)」、ドイツ人だと「ブルーム (Blume)」、フランス人だと「フルール (fleur)」と言う。その他、世界には六千ほどの言語があるらしいが、それぞれに「花」に当たる言葉があるだろう。「ハ・ナ」という言葉は、仮に当てられているだけで、「花」という実体があつてそれに唯一絶対のものとして対応しているわけではない。それは、他のどんな音で呼んでもいいのだ。しかも、ある学者の推定によると、人類にはかつて一万五千ほどの言語があつた時代があり、しかし今や六千のうち半分ほどが子どもが習っていないので、やがて絶滅するかもしれないという。その言語がなくなれば、「花」に当たる名前もなくなる。名前は、永遠にあり続けるものではなく、ある民族によって仮に使われているものにすぎない。

私たちは花という名詞を使ったとたんに、何か花という「もの」が実在すると思ってしまうのだが、それは、日本語文化圏の中では、たまたま、だいたいこういったものを「花」と呼ぶという無意識の合意があるだけなのだ。言葉に対応する実体があるわけではない。だが、私たちはまだ錯覚を持っているから、「花」という名詞は仮に決まっているだけで実体ではないとしても、何か実体があつて、それにたまたまいろいろな名前が付けられているのだ」と思うだろう。

だが、「花」は茎や幹や枝や根と区別はできても、分離していかない。切り離されると枯れて、花ではなくただのゴミになってしまう。分離していたら、そもそも咲くことはない。花そのものが、依他性的・縁起的な現象であつて、実体ではない。したがつて「花」という言葉が指し示す意味内容も実体ではありえない。

また、「花」の意味内容は、まず「植物の繁殖器官で実になる前の状態」といったところだろうが、他

に「美しく、盛りであること、そういうもの」とか「真髓、精華」といった意味も持っているし、「花合わせ」「花札」「いけばな」などの意味も持っている。さらに「ハ・ナ」という音の組み合わせなら、「鼻」という意味にも「端」「最初」という意味にもなる。「はな」の意味は、文脈、つまり関係の中で決まるものであり、つまり依他性的なものである。

そして、「花」には一定の本性があると私たちは思ってしまうが、植物か動物か区別しにくい生物もあり、一般に「花」と思われているような花ではない繁殖器官を持っている植物もある。さらに、明らかに「花」に見えるのだが、繁殖には関係のないものもある。もし「花」の本性があると考えたと、そういうものをどう考えたらいいかわからなくなってしまう。つまり、花の本性とされているものは、人間が無意識的に社会的に決めたもので、生物の世界が「花」という言葉の定義・本性にびったりと合うように出来ているわけではないのだ。

さらに、私たちは「花」には一定の不変の風性があると思っている。だが、ある人にとって花は「美しい」という風性を持っていて、したがって「価値がある」という風性も持っているが、他の人には「商品」という風性があるから「商品価値」はあっても、特別「美しい」という美的価値があるとは感じられていないかもしれない。また、草取りが面倒な人にとっては、野の花が咲いていても関心がないので、風性どころか存在自体がないも同然か、ただの「邪魔な」「つまらない」雑草の一部にすぎない。

もちろん「花」という名詞は日本人すべてが共有しているし、相当数の人がある程度合意している。「花」の意味内容や本性、風性のようなものはあるから、日常のコミュニケーションに大きな不都合は起こっていないが、以上のような洞察からすると、「花」という名詞も意味内容も本性も風性も、他と関わりなくそれ自体でいつまでも存在する実体ではない。仮に立てられているだけである。

しかし、「花」くらいなら、実体としてあると思ってもあまり大きなトラブルの元になることはない。「いつまでも咲いていて欲しいのに、花が散るのが惜しく悲しい」くらいですむ。時に、高級な花の売買などでトラブルが起ることもあるにしても。

だが、それが「自分」「自分の好きな人」「自分の嫌いな人」といったかたちで実体視され、過剰に執着される時、大きなトラブルの元になっていく。そのトラブルを起こす基本に、世界を見るときのものの方の問題がある。ものに名前をつけ、意味があると思ひ、本性と属性があると思ひ、ところが、よく考えてみると、孤立したものの、他と関わりなくあるもの、そういう意味での実体としては決してない。

このように四種のものが実体ではないと認識していくことを「四種の思索」と呼ぶ。これは、常識的なものの考え方とはまるで違うが、指摘されてみると、「確かにそうだ。そのほうが本当のようだ」ということはわかってくる。だが、こうした「四種の思索」が完了しても、唯識観はそこで終わりではなく、さらに深い洞察・瞑想に入っていく。

もし菩薩がこうした事柄をすでに認識し、理解したならば、さらなる修行を行ない唯識観に入っていく。この瞑想のなかでは、意言分別は文字やその意味に似て現象する。それに対して、この文字の相はただ意言分別のみと、そのように思ひ到ることができる。この意味内容は名称により、ただ心の中の言葉による分別のみと、このように思ひ到る。この名称と意味と本性と属性は、ただ仮に設定されているのみということにも、また思ひ到る。／次の段階では、ただ意言分別があるのみと悟るのである。(一一四頁)

「四種の思索」によって、名称、意味、本性、属性には実体がないと認識したのだが、さらに、それらは実体がない以上、仮に社会の約束事として設定されて流通してはいるが、何か絶対的なものとして把握することはできないこと、それらはただ心の中の言葉の働きにすぎないという事実気づくことを「四種のありのままの智慧」という。

そして、さらにそうした認識や気づきそのものも、心の中に浮かんだ思いであることを見つけていく。要するにすべては「心の中の言葉による分別」だと覚るのである。

そうすると、見る者（主体）と見られるもの（客体・対象）がそれぞれ分離した実体であるということも、見られたものに名称、意味、本性、属性といった実体的な相があるということも錯覚であると覚られる。こうした六つの対象の相には実体がないからである。

蛇と藤づもの譬え

そこまで述べたところで、アサンガはイメージ的にわかりやすい譬えをあげて、難解な論理をわかりやすく解説する。

暗いところで、「あ、蛇だ」と驚く。ところが、よく見るとそれは藤づるだった、というのである。その時は、ありありと蛇に見えたのだが、しかしよく見て藤づるだったとわかれば、蛇を見たことは錯覚だとしか言いようがない。蛇という対象は存在していなかったのに、びくびくした心で見ると、一瞬ありありと見え、心臓が止まるほどの感情的な反応が起った。しかし、どんなにありありと見えても、強烈な実感があっても、それは実体・実在を見たのではない。だから、藤づるだとわかってしまえば、蛇は見えなくなり、驚きや恐怖もなくなる。さらに冷静になって洞察すれば、藤づるも色や形、香り、味、触覚な

どが一時寄り集まって現われているかたちにすぎないこともわかる。藤づるそのものという実体があるのではないという。

藤づるだと気づくと蛇の姿が消えるのと同様に、六つの相が実体ではないと気づくと、自分と分離した外側に対象があるという錯覚がなくなる。外側の見られる対象がないのならば、それを見るときも見る心もなくなる。「六つの相の実体性を抑制・消去することをおして、この唯識という認識も消滅させられる」のである。蛇が存在しただけではなく、究極のところ藤づるさえも実在しないのである。

ここで重要なことは、すべてはただ心だけ唯識ということも、無分別智の空の智慧を得るための途中の手順にすぎないことを、アサンガ自身が述べているということである。唯識の理論やそれに基づいた瞑想は、それ自体が最終目的ではなく、目的地に到るための手段に方便なのである。先に、唯識は方法論的唯心論として理解すべきだと述べたが、アサンガの意図を曲げた勝手な解釈ではないことが、このあたりでおわかりいただけるだろう。

唯識観の結果と目的

以上のような唯識観を実践すると、どういう結果が生まれるのか。どういう目的地に到り着くのか。言うまでもなく覚りの世界に入ることができるとは、アサンガはそのことを次のように言い換えている。

この相に悟入することによって、初歡喜地しょくかんぎじに入ることができる。真理の世界（法界）に通達し、十方の諸仏如来の家に生まれることができる。一切の衆生と平等な心を得る。一切の菩薩と平等な心を得る。一切の諸仏如来と平等な心を得る。（二一七頁）

すべては心の現われであり、したがって見られる外界の対象は実在しない。見られるものが実在しないのだから、見る者も実在しない。外界も内界もなければ、苦しみもない。唯識観を徹底して、唯識という想念さえ離れた時、不思議なことに深い喜びの世界に入るといふ。これは、外界も内界もなく苦しみもないのに、なぜ喜びの世界だけはあるのかと、単純な理屈では理解できないだろうが、宗教体験としてはこう言うほかないのだ。深い瞑想の持統の果てに、世界も自分もない、喜びだけがあるという体験が起こるのである。

そしてここで重要なことは、真理の世界に覺りの世界に入り、あらゆる世界に満ち満ちた諸々の仏たちの家に生まれると、自分は諸仏と衆生と菩薩と一体だという心になるといふことだ。ただ仏や菩薩と一体感を感じて、覺りの向こう岸、やすらぎと喜びだけの世界に行きつばなしになるのではなく、この世にあつてさまざまな煩惱に苦しめられている衆生とも一体だと感じるというのである。

アサンガはここではまだ述べないが、諸仏・諸菩薩と一体のゆるぎない喜びを得た私が、苦しんでいる衆生と一体であるとする、その苦しみを除き、この喜びをわかち与えることは、実は自分が自分のためにすることだということになる。まさにこの一体感から「慈悲」が生まれてくるのである。しかし、そのあたりは次章で述べられるので、ここでは覺りと慈悲は不可分のものだけということだけ指摘しておこう。続いて、結果と内容的に重なっているが、唯識観の目的が述べられている。

またなんのために菩薩は唯識観に入るのか。究極の真理を対象とすることにより、世俗を超えたシャマタとヴィパシユヤナーとの智慧により、無分別智の後に得るさまざまな相の識を相とする智慧

(般若後得智)により、一貫して原因となつてゐるアーラヤ識の中のすべての原因である諸存在の種子を除くためである。また、法身に關わる諸存在の種子を生長させるためである。……(一一七頁)

修行者は、究極の真理を目指して、常識を超えるための二つのタイプの瞑想を続けることによつて、すべては分離してゐない一つだといふ覺りを得た上で、さらに一つとはいつてもまったくの空虚とか何の區別もない混沌状態といふのではなく、つながり合いながら、それぞれがそれぞれの姿を現わしていることを知る智慧——それを「般若後得智」と呼ぶが——に到ること、それによつて無意識の底に沈殿した、様々な存在がばらばらに存在すると錯覚させる種を完全に除去すること、またそれだけではなく、法身すべてが一つといふ事実に基づいたそれぞれ・様々な存在が生まれる種を育てることが、唯識觀の目的なのである。つまり、一見、難解な理論も面倒に思える瞑想も、すべては心の奥底にしがらみわだかまつてゐる苦しみ、根を根こそぎにし、深い喜びの種を植へ直すことを目的にしている。しかも、その喜びの種を自分だけのものにするのではなく、一切の生きとし生けるものとわかち合うことこそ、唯識の最終の目的なのである。

そういうふうに見ていくと、唯識・仏教は、一般に誤解されてゐるような、否定的で悲觀的な宗教ではなく、確かに迷いの存在は否定するが、覺りに基づいた存在を生み出し育てていくといふ、きわめて肯定的で希望に満ちた宗教であることがわかつてくる。あるいは、宗教といふワクをも超えるような、人類すべてに適用できる普遍的な人間成長の理論と実践方法であると見えてくるのである。

なお、第三章では、以上紹介したような内容の他、唯識観に入る段階に四つの三昧（サマーディ）があること、声聞（小乗）と菩薩（大乘）の覚りの十一の違いなどを述べているが、入門概説としてはかえって煩わしくなるので省略した。

最後に、本章全体を要約しようとする、「えんごうゆげん」「分別瑜伽論」という論書から「撰大乘論」に引用されているみごとなたし句を、ここにも引用しておこう。

菩薩は禅定に入り、心はただ影像のみであると洞察し、外界という相を離れ去り、まぢがいなくただ自らの想念を見るのみであると洞察する。菩薩は内面に止まり、見られるものが存在しないことに悟入し、次に見ることも空であることを洞察して、後にその双方が妨げを超えたもの（無碍）であることを悟る（一二二頁）。

第四章 菩薩になる方法 へ六波羅蜜とは何か

「波羅蜜」の意味

第一章から第三章までたどってくると、『撰大乘論』がいかにシステマティックに整備された深層心理学・人間成長のための理論と実践方法であるか、かなり読者の理解は進んできていると思う。

第三章に続いて第四章では、「では、どうしたらいいのか」という問いに対する答えとして、「こうすればいい」という具体的な実践の方法、「六波羅蜜」について全体的に述べられている。もっとも深い深層に及ぶ心の変容・成長はどうすればできるのかを述べた、心理学で言えば「臨床的方法論」と言っていられる。

「波羅蜜」とは、サンスクリット語の「パーラミター」を漢字で音写したもので、「パーラ」は「彼岸」、「ミター」は「到る」で、「迷いのこちらの岸から覚りの向こう岸に行くこと」、あるいは「完成の行」という意味で、向こう岸に渡る船やかたのような、完成に向かうための手段・方法である（ここで言う「こちらの岸から向こうの岸へ」というのが、日本の民間仏教で流布している「娑婆から極楽へ」ということではないことは、すでにおわかりいただけていると思う）。

波羅蜜には六種類あり、先に言葉をあげておくと、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧である（後にはさらに四種類が付け加えられた「十波羅蜜」もあるがここではふれない）。

ここでもアサンガは、「どのようにして六波羅蜜によって唯識に悟入することができるのか。またなぜ六波羅蜜は唯識という結果に悟入することを完成するのか」と問いを設定しておいて、それに答えていく。「菩薩は、この正しい法のなかにある。富や楽しみに執着しない心（布施）と、戒律について犯すことのない心（持戒）と、苦にあっても負けることのない心（忍辱）と、善を実践することについて怠けることのない心（精進）と、さまざまに心が乱れるような原因のなかでそこにとどまらない（禪定）ゆえに、つねに修行して一心に理のままに諸法を觀察する唯識觀に悟入すること（智慧）ができる」（二二五頁）と。ここで、みごとにエッセンスが語られている。以下、仏教用語に不慣れた読者のために、まず六波羅蜜の概要を簡単に解説しておこう。

布施

第一は「布施」である。これは日本ではふつう「お布施」という言葉で知られていて、信者さんがお坊さんにお金を払うことをいう。しかし、本来の布施は、修行者が衆生のためにすることである。だから、意味が逆になっているとも言える。

とはいっても布施には、物やお金を施す「財施」のほかに、法に真理の教えを施す「法施」もあると言われている。だから、僧の「法施」と信者の「財施」のバランスがとれていれればいいとも言えるが、しかし本来はやはり修行者が民衆のためにすることである。布施にはその他に「無畏施」、人をやすらかな心にしてあげるといふことがある。この財施、法施、無畏施が主要な三つの布施である。

「すべては心」といっても、きわめて深くこだわっている心をどうかわりのない心に変えていくかが問題なのだから、話は簡単ではない。考え方次第でどうにでもなるということだけですむわけではない。自分でも気がつかないくらい深い心の奥底を実際にどう変えていくか、そのための方法が波羅蜜である。そして、覚ったらどうなるか、まず真似だけでも始めるのが初歩の六波羅蜜だと言っているだろう。

菩薩は、この六波羅蜜、あるいは大乘仏教という正しい教えの中にある。私が、いつまでも変らずそれ自体で存在する「実体」ならば、「私のもの」「私の所有」も実体としてあるわけだが、存在はそういうものではないと学んでいる。

にもかかわらず、私たちは、実体的な所有があると錯覚して、物や富を多く持ちたいと思う。また、人生には楽しい時もあり苦しい時もあるのが本質だが、楽しみというものが実体としてあるとと思っているために、「いつも楽しんでいたい」「楽しみは手放したくない」と思ってしまう。

そういうふうには、富や楽しみ、幸福に執着していく。そのためにかえって、心の中でも人間関係においても葛藤が生まれる。そういう葛藤の原因になっている「持とう」「保とう」という心をやめるために、まずかたちだけでも、執着せず手放す練習をするのが布施の基本だという。人に何かをあげる、何かをしてあげるのは、もちろんその人のためになるのだが、初心の修行者にとってはそれよりもこだわりを捨てるためにものを手放すことに重点がある。そこが、「私が私の生きがいを得るため」にするというボランティア活動と本来の布施が、一見似ていて実は根本的に違うところである。たとえ生きがいであっても、それが「私の」生きがいとして「得る」もの、執着の対象になってしまうと、布施にはならないのである。

さらに言えば、もっとも深いレベルでは、すべては一つなのだから、そういう意味では私もあなたもな。あるいは、あなたは私であり、私はあなたであるとも言える。だから、あなたが足りなくて困ってい

ることは、実は私が困っていることになる。もし私にあれば、それであなたの足りないところを補うのは、実は自分が自分のためにやっていることなのだ、ということになる。

とはいつて、初歩の修行者は理屈としてわかっていただけで、実感はない。そこで、実際に真似だけでもすることによって、少しでも実感を得ようというのが、初心の布施の意味だと言ってもいいだろう。

持戒

第二は「持戒」であるが、この言葉には、何か厳しい戒律を強制され嫌々やらされるというニュアンスがともないがちだ。しかし、本当はそういうことではない。もし私が、凡夫から菩薩に、そして仏にという明確な人生の方向性を決めており、そちらに向かって歩こうと思うのなら、脇道にそれるわけにいかないということだ。

道元禅師の言葉に、「轡なづなを北にして南へ向かわんとするがごとし」というのがある。「ながえ」は引き車の前の部分のことで、つまり「車の前方を北に向けながら南に行きたいといつても、行ける道理はない」ということである。まさにそのとおりというほかない。

悩み多き凡夫をやめたいのなら、それにふさわしいことをしなければならぬ。面白いことに、いつまでも凡夫でいたい方もかなりいるようで、そういう人については、私は最近あまり止める気がない。「ずっと悩んでいたい人は、どうぞお悩み下さい」と、好きにしていたたくことにしている。私も凡夫の一人で、あまり人に言えた義理ではない。しかし、人間には根本的な悩みがあることを自覚し、それで一生が終わるのは嫌だという気持ちをはっきりしているのなら、つまり南に行きたいのなら、車の向きを南に向けるしかないということだ。

戒律の基本的な精神は、強制ではなく、迷いから覚りに向かうには決まった道があり、そこへ行きたいのなら、道から外れてはいけない。行けない、道草を食っていると日が暮れるから、道草を食ってはいけない、脇道に入ると戻れなくなるということなのだ。そこに行きたいのなら、自分の歩く方向に向けて自分で自分を律しなければならぬのである。確かに、持戒はまず決まっている戒律を与えられ、それを受け入れて守ることから始まる。しかし、それは自ら納得して受け入れるという自発性が基礎であり、そしてただ与えられたものを守るだけで終わりではない。

そこで、持戒はまず「守護戒」といって戒律を守ることから始まるが、それにとどまらずより積極的に善い行ないをできるだけ多くしていくという「撰善法戒」があり、さらに「撰利衆生戒」といって、衆生のためになることなら何でもするということまで行くのである。

忍辱

第三は「忍辱」である。仏教では人生には悩み苦しみがいっぱいだと言う。仏教でそう言おうと言うまいと、私たちも実感としてそう思うことがある。どちらかというとはほとんど苦しみで、その合間合間にはんのわずかに楽しみや喜びがあったりするのが人生かという気がする。特に若くて健康で、経済的にも恵まれていけば、そう言ってもあまり実感のない方もおられるだろう。特に若くて健康で、経済的にも恵まれていけば、そうは思えないかもしれない。だが、三十、四十、五十とだんだん歳を重ねてくると、「人生はほとんど苦しみですね」と言ってもわかる人が多くなり、さらに歳を取るとほとんどの人がわかるようになってくる。

だが、そういう苦しみの多い人生であっても、そこでへたばってしまったのではどうにもならない。こ