

解釈としては許される、あるいはむしろ必然だろうと思う。

②続いて、「第二には、純白で淨らかな存在をその相としている。六波羅蜜を完成することによって、法身において十種の自由という勝れた能力を得るのをその相としているからである。十とは何か。一は寿命の自由、二は心の自由、三は財産の自由、この三つは布施波羅蜜の完成によって得ることが出来る。四はカルマの自由、五は「受ける」生存形態の自由、この二つは持戒波羅蜜の完成によって得ることが出来る。六は欲求の自由、これは忍辱波羅蜜の完成によって得ることが出来る。七は願の自由、これは精進波羅蜜の完成によって得ることが出来る。八は神通力の自由、これには五つの通力があって、禪定波羅蜜の完成によって得ることが出来る。九は智慧の自由、十は説法の自由である。この二つは智慧波羅蜜の完成によって得ることが出来る」とある。

これはきわめて面白い、というか、私には面白いところだった。全宇宙である法身仏は、「純白で淨らかな存在」という姿を持っているとはいっても、ただ永遠に静止した変化のない存在ではないというのだ。「十種の自由という能力」があつて、常に働いているものなのである。そして、その法身仏と一体になれば私もその十種の自由を分かち持つことができ、自由に働くことができるというのである。おおまかに見ておこう。

(1)まず、寿命の自由で、命は宇宙の働きの一部だから、宇宙にいちばん都合のいいくらいの長さ続くわけだ。そこで、私たちの心の奥底が宇宙と一体化すると、自分のいちばん都合がいいだけ生きられることになる。その時の「自分」とは、要するに宇宙のことである。宇宙が「生きなさい」と言ってくれる間だけ生きられるのだし、その宇宙が本当の私なのだから、私が生きたい間はずっと生きられると言つてもい

いわけだ。どうしても私たちは妄想した私と宇宙としての私とが別だと思っ
ているので、この妄想した私に關して、「百年、二百年、五百年、生きたいと思えば生きられる」とい
う意味に読むのだが、そういう意味ではなく、実体的な個人としての私
ではなく、宇宙としての私の心が思っている、願っている、それに必要
なだけは生きられるということなのだ。

これは少し言葉のトリックのように聞こえるかもしれないが、宇宙の意志は、私
たちを適当な時に生まれさせ、適当な時に殺すので、わめいても、騒いでも、す
んなり死んでもそれは宇宙の都合で起こつてゐることだから、どちらでもい
い。ただ私たちは個人があると思つて、アーラヤ識の働きで「生きたい」と
か「死にたい」とかと言つてゐるので、寿命について自由自在と言えないが、
転依が起これば、もう早く死んでもいいし、百年生きてても、二百年生きててもいいわけだ。そして、
少なくとも心理的・生理的に宇宙から与えられた可能性に沿つた自然な
生き方をしていると、体も脳もダメージを受けないから、さうとうな長
生きができることは確かだろう。

(2) 「心の自由」というのは、無分別智と、分別知というか後得智的な分別の
両方の意識状態に自由自在にあるということである。全宇宙と心が一つである
とすれば、心は宇宙の心だということになる。そして、さういふ心は絶対
的な一体性と相対的な區別・差異性の両面を持つており、それが瞬時に往復
できる、あるいは同時に成り立つというのは当然と言へば当然である。

(3) 「財産の自由」とは、さういふレベルに到達すると、宇宙はぜんぶ宇宙の
財産だから、どうしようも宇宙の自由だということである。言い換へると、
宇宙は仏さまの財産だから、いわば、仏さまの思いどおりどう処分しようと、
仏さまの勝手なわけだ。そして、私が仏の心を体現するレベルにおいて
処分の自由を一部分与していただくということが当然起こる。しかし、もし
仏が仏のために使うという使い方でな

かったら、それは完全に悪しきカルマ・悪業になる。こういう考え方からすると、私が宇宙の財産をたくさん預かって、宇宙の子どもである衆生のために有効に使う、私もひと仏の子どもなのだから、それを自利利他的に使うというのが、大乗的な財産に対する対し方だと言えるだろう。だから、なるべく持たないで、清貧になればいいというのでもないと思う。私は、宇宙と自分が一致した意識レベルになると、いかなる宮も自由自在に使えるようになるというのは、「うーん、そういうことはあるかもしれない、あつてほしい」という気がしている。

(4) 「カルマの自由」とは、その時その時になすべきことが自由自在にできるということである。宇宙はいつでもなしたいことがなすべきことであり、それを実行している。法身と一体化した人間も、やることなすこと、自由自在にできるようになるのだという。

(5) 「生存形態の自由」とは、輪廻する時、どういうところへ生まれるか自由だということである。宇宙は、あらゆるところにあらゆるかたちをとって現われている。どこにどう現われるか、宇宙は自由自在、驚くほどの多様性を持っている。例えば、地球上の生命の種は五百万種から三千万種あると推定されているそうだが、それらはみな宇宙の現われである。私の心が宇宙と一体化したら、それらの生命はみな宇宙であるから私でもある。だから、もともとどの生命形態をとるか、宇宙としての私は自由自在なのである。(6) 生存形態の自由の意味がわかれば、「欲求の自由」もすぐわかる。宇宙は宇宙の望むままに、自分を創り変えていく。それを「宇宙進化の方向性」と言い換えてもいい。

(7) 欲求の自由は、さらに深めると「願の自由」になる。宇宙は自己組織力を持っていると言われるが、それは命を生み出し、心を生み出し、そして愛や生きる意味という人間の魂に関わる領域を生み出してきた。宇宙の創造力は、そうしたものを育みたいという「願」であると見ることもできる。

(8)さらに「神通力の自由」というのもある。すでに述べたように、大乘の人々は深い禅定を重ねることによって、常識では考えられない能力が開発されるという体験を実際にしたのではないかと思う。確かに宇宙は、私たちのこれまでの理性や科学でわかつたつもりでいるのよりはるかに深く広い領域を持っている、神秘的なことが起こるのは、逆に当たり前なのではないかという気さえする。

(9)「智慧の自由」もある。現代の科学的宇宙論によれば、宇宙は、無秩序ではなく驚くべき秩序を持っており、しかもそれはダイナミックに進化・変容しているという。そして新たなより複雑で高次の秩序を生み出し続けているようだ。それは、創造する英知・智慧と言うことができるのではないだろうか。唯識派の人々は、そうした宇宙の本質を古代的なかたちではあるが、深く直観していたのだと思われる。

(10)最後に、「説法の自由」があげられている。これもまた意味が深い。すべての存在が孤立した実体ではなく関わりの中で生起するダイナミックな現象だということは、別の言い方をすれば、いつも影響し合っていることだ。そして、法身仏は、すべての現象的な存在に繋がって一つだから、真理を自由にコミュニケーションできる、あるいはすでに自由にコミュニケーションしているというのである。ただ、ふつうの人間の心は、まだそうした宇宙のメッセージを十分に聞き取れるほど成熟していないだけなのだろう。

この「十種の自由」という概念は、すぐにすべて納得できないとしても、なかなか興味深く、考えてみるに値するところがあるのではないだろうか。

③「第三には無二というのがその相である。有と無という二つの相がないからである。一切の存在は実体性がない。空という相は無ではないからである。また有と無とが無二であるというのが相である。

煩惱のカルマが集まったものではないからであり、自由を得ているので有為の相を現わすことができるからである。また、同一であることと異なっていることが無二であるのを相としている、諸仏如来の依りどころは異ならないからである。量り知れない依りどころによってこれを悟るからである」とある。

解説の都合上、すでに宇宙論的な言い方をしてきたが、『摂大乘論』の本文自体、この個所ではいくらか存在論的・宇宙論的になっている。ふつう私たちは、単純にあるものはあるし、ないものはないと考えている。ところが、覚りの境地・法身というレベルから言うと、あるということ、ないということ、二つの相はどちらもないということになる。そういう意味では、一切の法、一切の存在、個々の物は、縁によってある一時期そういう姿を現わしているだけで、実体性はないのだ。実体性はないから、私たちが「有・存在」と考えているようなものではない。むしろ「現象」という言葉で現わしたほうがいくらいで、すべては現われて消えていくものなのだ。ところが、「空」という言葉で表現すると、また「何も無い無」という誤解が起こるのだが、そうではなく、仮に姿として現われるという意味ではやはり姿がありありと現われるわけだ。いわゆる有でもなければ、いわゆる無でもないという存在の姿と、その存在の姿がよくわかった心の状態をまとめて「無二」という。有でもなければ無でもない、そういう状態が法身なのである。

「有為」とは「為にする」、要するに、もうけてやろうとか、得しようとか何か目的があつての行為である。ところが法身の働きは、煩惱のカルマ・行為が集まつて行なわれるものではないから、有為ではないところが、慈悲によって仮に有為の相を現わすことは自由自在だから、ただただ何も無いという無為ではない。だから、有為でも無為でもない。そういう意味でも「無二」である。

根底的なところではすべて一つの宇宙・一なのだが、かといつてのっぺらぼうの混沌ではなく、それぞ

れに異なっている、多様性がある。だから、一といえば一、多といえば多で、だからどちらとも言ってしまえない。「無二」である。それが法身の姿である。

こうしたことが実感されるにつれて、次第に「仏とは、ひとの話ではない。私の命を支えているもの、それが仏なのだ」という思いになり、その命を支えているもの、私たちを好き嫌いと同関係なく生まれさせ、好き嫌いと同関係なくこの心・この体としてはやがて殺してしまう、それが仏・法身なのだということがわかってくる。

④「第四には永遠に変わらない(常住)というのが相である。ありのままの真理で清浄であるという相であるからであり、過去の願を維持・浸透させることを究極とするからであり、なすべき正しいことをまだ窮めおえていないからである」という。

かたちのある「有」ならば、移りゆく時の中にあり、無常である。「無」ならば、時とも永遠とも関係がない。しかし法身は「無二」で、時を含みながら超えている。「永遠」といっても、時が終わりなく続くということではないのだ。そして、そのままがいいという面がありながら、しかもすべての衆生を覚らせたい、救いたい——つまりそのままではいけない——という「願」が無限の過去からあり、それを持続し、行き渡らせようとする働きがある。法身仏としての全宇宙は、なすべきことをまだ完成していない。進化の方向性を極点まで進めていないというのだ。すでに述べたように、大乘の修行者たちは、もちろん宇宙進化についての科学的知識があったわけではない。そうした宇宙の本質的でダイナミックな働きを、瞑想を通じて直観していたのであろう。

⑤「第五には不可思議を相としている。其如は清淨であつて、自ら悟る智慧によつて知られるものであるからであり、譬えようがないからであり、「ふつうの」認識の及ぶ領域ではないからである」という。

有を超え、時間を超えていながら、しかも有を現象させ、時間の中で働く〈法身〉すなわち〈空〉は、ふつうの理論・言葉で解明できるようなものではないから、「不可思議」という。「不可」は「できない」、「思」は「言葉を使って考える」、「議」は「議論、分析する」で、そういうことができない。ひとから言葉でいくら言われてもわからないことで、自ら禅定を通して実体験・実感するまでは、わからない。それは、本質的には、譬えようもないし、ふつうの認識はおよばない。

そう言いながらも、アサンガはさらにいろいろに言葉を変えて、語りうるぎりぎりのところまでは語ろうとしているのだが、法身に関して入門概説としてはここまでで十分だと思つるので、以下省略する。

三身の区別と一体性

法身についてかなり詳細に述べた後で、アサンガはもう一度、三身の区別について述べている。これは引用せず、内容の簡単な紹介だけにしておこう。

まず〈受用身〉は、六つの理由で〈自性身〉とは区別されるといふ。

第一に、それはかたちも行為もある具体的な身体を持っているから、かたちも行為もない〈法身〉〈空〉そのものではありえない。

第二には、多数の菩薩の集い・グループの中で、様々なかたちで体験され、第三には、修行者がそれぞれの願望にしたがって見るので、本性の現われは一定していないし、それだけではなくさらに、第四には、それぞれがそれぞれの見方をするので、本性が変動して現われ、第五には、様々な菩薩・声聞・天(神

神)などの集いでは、唯一の存在ではなく、混じりあって現われるから、へーなる(法身)そのものではない。

第六には、受用身においてアーラヤ識と意識が転換した結果が自性身なのだから、その二つは理論として区別しなければならぬという。

次に、(変化身)も、八つの理由で(自性身)と区別しなければならぬというが、古代インド的な世界観に基づいた部分を略して四つだけあげると、以下のとおりである。

第一には、変化身は具体的な人間のかたちをとっているのだから、そのまま法身ではありえない。第二には、宇宙そのものである仏なら、宇宙の全記憶を保持しているはずだが、化身仏は、人間として現われるので、改めて書き方や計算その他の技術や、愛欲を満たすための方法も学ばなければならぬし、また第三には、改めて仏教外の宗教家について修行することもあるし、第四には、道を求めるために空しい苦行をすることもあるという。

こうした区別は、専門家だけにしか意味のない面倒な話のように感じられるかもしれない。しかし初めにも述べたように、これは人間の成長可能性の話なのである。その意味をもう一度見ておこう。

私たちふつうの人間は、平均的な育ち方をして大人になると、なぜか「自分」がいると思うようになってくる。それもかなり実体的な自分・自我である。誰の世話にもならず、何のお陰もこうむらず、自分の力だけで、生きている、そしていつまでも生きていくかのような「私」がいると思ってしまうのである。

そういう「自分」は深い意味では錯覚だということは、誰か具体的な人から教えてもらわなければ、ほとんど考えることもない、気がつかない。私に話をしてくれ、私に話を理解できるような人で、しかも覚っている人が必要なのだ。それが、私にわかる姿に変化してくれた(変化身)としての仏に覚った人

である。

そして人類の精神文化の深い層（ユング心理学的に「集合的無意識」と言ってもいい）には、そうした覺った人を生み出す潜在的な可能性の型（これもユングの「元型」という言葉を借りよう）があるから、個々の具體的な覺った人が現われるのだと考えられる。その元型的な仏が、〈受用身〉の仏である。

そうした生きていて見えるかたちのある個々の覺った人、瞑想の中でかたちとして体験できる覺った人の元型は、しかし結局、ばらばら・別々なかたちは一切ない世界、空・一の世界から生まれているし、私たちがその世界と一体であることを教えてくれる存在なのである。そしてそういう變化身の仏と受用身の仏が、実は法身仏・全宇宙と一体であるという、私たちの本当のアイデンティティに気づかせてくれる存在だとすると、その働きがどう違うかの区別も、私たちにとってどうでもいい面倒な話ではないのではないだろうか。

釈尊はなぜ死ぬのか

さて仏教徒にとって、代表的な化身仏は釈尊である。釈尊を覺りを開き生死を超えた人Ⅱ仏と信じた人々は、釈尊の死後、「釈尊は覺りを開いて、生死を超えたはずなのに、なぜ死んだのか」という疑問を抱いたらしい。歴史的に言えば、三身説は、そういう疑問をきっかけに考え出された説明という面があるようだ。「摂大乘論」も終わり近く、この問題を取り上げ、理由を六つあげて説明している（二〇二頁）。これは、私たちが「死」という問題をどう考えるかについても、深いヒントになると思うので、紹介しよう。

①「第一には、正しい事が究極に達し、すでに衆生を解脱させ成熟させ終わったからである」という。

釈尊は、一生で究極の覚りに達し、多くの弟子も育てた。そこまでできれば、するべき仕事・用事は終わったので、そこでこの世を去るのだというのである。トランスパーソナル心理学的な言い方をすれば、自己実現に続くステージとしての死の受容である。

② 「第二には、「衆生は」すでに解脱を得ると、涅槃を求め、彼を涅槃に入ろうとする気持を捨てて永遠に変わらない仏の身を得ることを求めさせようと願うからである」という。

ふつうの人間あるいは小乗の人は、いちおうの覚りを開くと、自分だけがひたすら安らかになりたくなってしまふ。もう苦しみのない向こうの世界へ行ってしまうおうとする。それでは、生も死も含んだ本當の全宇宙との一体化という意味での覚りにならない。だから、覚りを開いても化身のレベルだと、永遠ではない。死んで終わりになってしまう。法身のレベルに到ってはじめて、永遠の世界に入れるし、しかもそれは時間と分離した永遠ではなく、この世の時間の中にあつて、衆生を救う働きをする永遠なのである。そういう、向こうへ行きつばなしではなく、きちんと衆生のためにこちらの世界にまた来ることのできるような覚り＝無住処涅槃を得させるきっかけとして、化身としての仏は死ぬのだという。

③ 「第三には、彼に仏に対して軽んじる心があるのを除こうとするため、また彼をひじょうに深い真如の法および正しく説かれた法に通達させるためである」という。

彼＝衆生は、化身仏の姿だけだと、「覚ったといつても、結局自分たちと同じで、なぐれば痛がるし、ナイフで刺せば血が出るではないか」と軽んじる危険がある。だから、化身は死ぬが、もっと深い死なない法身のレベルがあることをわからせるために、あえて死んで見せるのだという。

私たちは、立派な人の死に立ち会ふと、「どんな立派な人でも結局は死ぬんだなあ。ただ立派になるだけでは、結局は空しいのではないか」という気持ちになることがある。ただ立派、偉大、大きな業績……

といった価値を分別するだけの世界を超えた永遠の世界がなければ、すべては空しい。しかし覺った人は、死ぬ時にも、自らの安らかな死の受容の態度を通じて、「死ぬ私の奥に死なない私がいる。永遠なる宇宙と一つの私がいる」と教えてくれるのである。

④「第四には、衆生に仏身への渴仰の心を起こさせ、繰り返し見ても飽きることはないようにするためである」という。

これもみごとと言うほかないほど、言い当てている。釈尊が同じことを何十年も言っていると、衆生は飽きてしまうのだ。だから、ある時には釈尊として語り、ある時にはく仏として語り、ある時にはく菩薩として語るといふふうに、手を変え品を変えて真理を語るために、個別の釈尊としては、一定の仕事が終わると永遠の世界へ帰るのだという。

⑤「第五には、彼を自分に対してきわめて精進させるためである。正しく説く者（仏）は得ることができないことを知るからである」という。

覺った人は、そこにもここにも転がっているわけではない。まれな存在である。しかし、いつまでも生きていくと、そういう人がどこか他にもいくらでもいるような錯覚に陥る。死なれてみてはじめて、「ああいう人はもういない。かけがえのない人だった」とわかることがあるのだ。

⑥「第六には、彼を速やかに成熟の段階に到ることができるようにするためである。自分に対して重荷を捨てずきわめて精進するからである」という。

やがて死んで別れるのだと思うと、人間は真剣になるが、いつまでも死なない、いつでも会えると思つていると、心にすぎができる。釈尊もやがて死ぬのだと思うと、この人が生きてる間にこの人から学ばなければと思うが、どうせ三カルバも生きてるんだからと思うと、「そのうち教わればいい」と思つて、本

気で学ばない。

また人間は、いつまでも生きていような気がしている間は、努力しないし、努力しなければ人間的な成長・成熟もない。人間は、人生の有限性を感じた時にだけ、真剣に生きようとするものだ。急ぐ気持ちで学び、修行しなければ、私たちの短い人生は終わってしまう。釈尊でさえ死ぬのだと思うと、生き急ぎ、学び急ぐ心が起こる。そのために、死んで見せるのだという。

釈尊の死は、この世でなすべきことをなし終えた結果であり、しかもそれは他の人々の人間的な成熟を促すきっかけになっているという。しかも、それはまたふたたび別の仏の形をとって——ということとは、もうゴータマ・ブッダという形ではないということだが——衆生を救うためにこの世に戻る前に、いったん永遠の世界に帰るだけのことなのだという。これは、きわめて深い死の意味の捉え方だと思う。

無常なる仏と永遠なる仏

それに続けてアサンガは、「受用身と変化身は無常であるのに、なぜ諸仏は永遠に続く存在を本体とするといえるのか」と設問し、「応身（＝受用身）と化身は常に法身を依りどころとしているからであり、応身は捨てることがないからであり、化身はくり返し現われるからであり……二身が永遠であるということ（の意味も）、そのように知るべきである」（二〇三頁）と答えている。

つまり、「無常」と「常住」は言葉の表面上の意味が違うので、しばしば誤解が起こる。日本文化の中でも決定的に間違いが起こっているのは、要するに「諸行無常」を言うのが仏教であり、「ああ、人生、すべては流れ去って、空しい」という無常感が仏教の本質だと捉えている人が多いことで、そういう誤解は仏教者自身の中にもある。だが、こと大乘仏教に關しては、「如来常住」ということが根幹にある。

仏は永遠だという。だがそれは、諸行無常と矛盾することではなくて、諸行無常のままに仏は常住なのである。

すなわち、仏でさえも受用身と変化身は無常である。にもかかわらず仏が常住・永遠だと言えるのは、法身のレベルがあるからだ。応身仏・化身仏は、常に法身を依りどころとして、そこから現われてくる。だから、応身は衆生を捨て去ることがなく、法身から現われてくるし、化身は、生まれて死んで生まれて死んで、繰り返し現われてくる。

だから、釈尊もそういう化身仏と考えると、生まれて死んでいいのだ。その他、歴史の中で「覚者」と呼ばれるような人々がいたが、みな死んでいく。それはもう最初からそう決まっている。化身仏は現われて死ぬものなのだ。その根底に、観音さまとか阿弥陀さまとかいう、たえず衆生を捨てない仏がいるが、しかしそれさえも無常で、その彼方に、かたちもなく言葉で表現することもできない、永遠な法身仏が存在し、それは常住だという。

繰り返し言うが、これはひと事ではない。私たちが個人としての自分の命の無常性をしっかり見つめても、なお不安になったり、空しくなったり、ニヒリズムに陥ったりしない生き方ができるとしたら、それは法身が自分の本質だとまず信じ、そして知り、やがて覚ることによってである。私たちは、応身や化身の仏どころか、菩薩と言うのも恥ずかしい程度ではあるが、やっと学びはじめているのなら、それでもすでに今生で純粹の凡夫から凡夫の菩薩の位には入ったことになるのだから、あとはこの心・この体の寿命のあるかぎり精進したほうがいい、ということになるだろう。

私たちは、『撰大乘論』全編、とりわけ本章を通じて、人生は、自己成長・自己超越のプロセスであるというメッセージを読み取ることができるだろう。自他未分離の赤ん坊と生まれ、やがて自分・自我が存

在すると思ひ込むようになり、しかしその自我の有限性に気づき、やがて凡夫でありながらもより深い人間成長を目指す修行者・菩薩となって、精いっぱい行けるところまでは行き、できれば覺りたい、仏に覺りたいと努力していくプロセスが人生なのである。そして、人生を快楽や幸福を追求し、やがて無に帰する、空しい時ではなく、永遠の宇宙の中で宇宙の一部として宇宙の進化・成長のプロセスに参加するチャンスと捉えた時、常識では不可能に思えた、人生の空虚感、矛盾、不条理、悲劇を超えることが可能になるのではないだろうか。

法身・仏性と修行の問題

アサンガはそうしたメッセージの締めくくりとして、こう告げる。「法身は、始めのない過去以来、差別なく、限りないとはいっても、法身を得るためには、意図的努力（功用）をしないわけにはいかない」と。そして、次のような詩句を掲げる（二〇三〜四頁）。

諸仏の覺りはすべて等しくかつ無限であり それは原因であるが 正しい修行をしなければ
「その」覺りは「衆生の覺りの」原因には永久にならない 「だから」正しい原因を除くことは道理に合わない
い

「撰大乘論」のここが押さえられていたら、日本仏教の中でいろいろな問題が起こらなかったのではないかと思う重要なポイントが、締めくくりとしてはっきり記されている。「一切衆生悉有仏性」といっても、個々の人間が、その仏性・法身を獲得する、心においてははっきり覺るには、自分が努力するしかない

ということだ。

これは、たいへんおもしろいというか、微妙というか、両方の側面がある。私たちは、本質においてはもうそのまま法身仏であり、道元の言葉を借りれば、「生死はほとけのおんいのち」なのだ、そのことを自分で自覚するためには、やはり精いっぱい努力しないわけにはいかない。根源的な法身とそのことを覚った諸仏の覚りは無限であって、それが私たちも覚れる根本原因なのだが、衆生・私たちが努力しなければ、その覚りは自らの覚りの原因として働き出さない。正しい、具体的な、自分自身にとっての原因を除いておいて、覚れるというわけにはいかないのだという。

私たちは、「摂大乘論」全編を学ぶことによって、まず自分が、そしてほとんどの人間が、分別知に汚染されたアーラヤ識と意（マナス）を抱えた凡夫だということは納得できた。それだけでなく、アーラヤ識が与えられているということは、覚った人々になる可能性を与えられていることでもあると学んだ。さらに、可能性が与えられているだけでなく、根底においては私たちの本質は法身仏である、全宇宙と一体だと推論・比知的にはあれ、はっきり認識した。だが、そのことを私が具体的に覚ることは、私の努力、私の修行がなければ実現しないのだ。

だから、日本の通俗的な仏教のように、何もしなくても、生まれたらそのまま仏の子で、「煩惱即菩提」であり、「衆生みな仏」で、悪いことをしても結局は救われる、「死んだらみな仏さま」というのは、まったくの間違いだったとまでは言わなくても、そうとうな曲解だったと言っはかない。「死んだらみな仏」ではなく、死んでも生きてても、根底は仏なのだが、仏としての目覚めを獲得して、本当の言葉の意味のブッダ目覚めた人になるには、個々人の精いっぱい努力が必要なのだ。

間違えないで欲しいのは、そう言うと、「人生、そんなに大変な努力をしなければならぬものなの

か」と思いかねないことだ。だが、根本的な原因はすでに与えられている。個人の意識から見ると、困難であり、ほとんど不可能に思えても、法身仏・宇宙が向こうから「あなたは仏だ。仏になるべき存在だ」と決めてくれている。そして、努力する力・命の力そのものも与えられている。だから私たちは、その本質と力とを自分で実際に使い実現するだけでいいのだ。

そういうふうに、「撰大乘論」は、人間の驚くほど深い可能性と、それを実現することの大変な困難さとの両方の側面を、過不足なくきわめて説得的に解明している。繰り返せば、それは、人類の思想史の中でたえず対立して現われてきた性善説と性悪説、人間への樂觀主義と悲觀主義、その両方の妥当な要素を十分に含んで超えていると思う。そういう意味で、私は、「これは大変な古典だ」というか、いわば「人類の靈性的英知の遺産」だと感じている。

最後に、アサンガの「法身は、始めのない過去以来、差別なく、限りないとはいっても、法身を得るためには、意図的努力（功用）をしないわけにはいかない」という、厳しさと心温かさに満ちたメッセージを書き下して味わって終わりにしよう。

若し法身は無始の時より無差別無数量なるも、法身を得んが為には、応に功用を作さざるべからず。

あとがき

「撰大乘論」について書きたいと思ってから約二十年、「わかる唯識」(水書坊)などのあ
とがきで今年出版するつもりだと予告してからも四年あまり経ってしまった。このままで
はいつ書けるかわからないという思いもあって、去年、兼業だった編集者を辞めてもの書
き專業に転身し、年内に書き上げる予定がさらに遅れ、ついに年を越してしまった。年が
明けて一月十一日よりやく脱稿することができた。平凡な言い方だが、本当に肩の荷を下
ろしたという気分である。お待ちいただいた読者には、心からお詫びしておきたい。

もともとはキリスト教の内部で育ち、大学の専攻もキリスト教神学であった人間が、思
想的な模索の結果、なぜか仏教の唯識思想にたどり着いた。それは、一種の「発見」で
あった。あまりにもすばらしいものを発見したという思いで、人に知らせたくて、いつの
間にか唯識に関する本を六冊も書いてきた。

特にその代表的な古典の一つ「撰大乘論」については、一般の読者にわかる解説書をど
うしても書いておかなければならないと思い続けてきた。その内容は本文で十分述べたの
でここではふれないが、「撰大乘論」にはそこまでさせる力・魅力がある。人間の心につ
いて、驚くほど深く、妥当な洞察があり、それを知ると、どうしても他の人に伝えたく

なってしまうのである。私の場合、それはほとんど強迫的な義務感にさえなっていて——
といつてもその強迫感には、決して不快なだけのものではなかったが——大げさに言えば、
これをやらないうちには死ぬわけにいかないという気持ちだった。本書の出版によって、
ようやくそうした強迫感から逃れることができそうだと。

ともかく、これで唯識やアサンガ菩薩への基本的な義理は果たしたという気分です。唯識
について本を書くのは——講義や論文の執筆、唯識心理学ワークショップなどは続けるが
——しばらく休止ということになるだろう。

そこで、終わりに本文に書けなかつたコメントをつけ加えておきたい。

唯識は、七世紀に日本に入り、以来、千数百年、綿々と伝えられてきた、大乘仏教の深
層心理学ともいふべき深い洞察で、フロイド、アドラー、ユングといった西欧の深層心理
学と重なる面と、それを超える面を持っている。超える面とは、一言で言えば、人間と宇
宙・天地自然との根元的アイデンティティを明らかにする心理学という面である。

その超える面について言えば、まさにこれからの人類の共有財産となるべき靈性的英知
の遺産と百つていいだろう。こうした英知が、日本の精神性の伝統の中に——神仏儒習合
の中の、仏教の中の、法相宗の中に、といったかたちで——いわばそのエッセンスとして
秘められてきたということは、とても不思議であり、かつ意味が深いと思う。

すなわち、いま、日本人の精神性・アイデンティティが揺らいでいる状況の中で、本当
に自分の足下からアイデンティティを再確立するには、かつて自分たちの精神性の基礎で
あった神仏儒習合の意味、その中核であった仏教の意味、そして中でも欧米の深層心理学
に勝るとも劣らない普遍・妥当性を持った唯識が伝えられていることの意味を再発見する

ことが、ぜひとも必要だと思われるからである。

近代化・合理化・産業化だけを物差しにすれば、日本は、千数百年、欧米に比べてひたすら停滞し遅れていたか、せいぜい江戸期、遅れてはいたがある程度近代化が進んでいたもので、明治以降なんとか欧米に追いついていくことができたといふ言えない。どちらにしても日本人は遅れ、劣っていた(いまだに、いる)ということになる。こうした自己イメージを持っているかぎり、日本人は永久に正当な誇りを持つことも、アイデンティティを確立することもできない。

だが、近代化・合理化、とりわけ産業化の矛盾が大きく現われている現代に到って、ようやくそれ以外の物差しが考慮されざるをえなくなってきた。自然と調和した本當に持続可能な社会を創造しうる精神性とは何か、という物差しである。そうした精神性なしには、人類はもはや希望のある未来のヴィジョンを描くことはできない。

そうした物差しを当てると、日本にはまさにそれを可能にする精神性が——まだ十分に開花したとは言えないかたちではあるが——存在したのである。いま、私たちが唯識の再発見をベースに、仏教の意味の再発見、神仏儒習合の意味の再発見に到ることができたならば、まったく独断や偏見、民族中心主義ではないかたちで、日本の精神性によって世界に貢献することができるのではないかと私は考えている。

そういう意味で、人間と全宇宙とのアイデンティティの発見・確立を可能にする深層心理学的洞察としての唯識の再発見は、同時に、日本人にとっては日本のもっとも深い精神的アイデンティティの再発見・再確立にもつながっているのだと思う。

そうした唯識・『撰大乘論』の持っている意味を読み解く努力を、私の理解力・筆力で

可能なかぎり精いっぱい試みた。多くの読者とその英知を分かち合えることを祈っている。最後になったが、第一作の『トランスパーソナル心理学』以来、お世話になってきた青土社の清水康雄社長と、面倒をおかけしっぱなしの担当の宮田仁さんに、改めて心からお礼を申し上げたい。

一九九九年一月

岡野守也

*なお筆者は、唯識を中心にさらに広く心理学・人間学・コスモロジー（全宇宙学）などを学ぶ場として、サンクラハ心理学研究所を主宰している。関心のある方は左記へお問い合わせいただきたい。

サンクラハ心理学研究所事務局 〒二〇四—〇〇〇四 清瀬市野坂四—三四—一 重田方
電話・ファックス 〇四二四—九五—八二〇〇

大乘仏教の深層心理学

「マクローグ大乗論」を就む

©1999, MORIYA OKANO

一九九九年四月一日 第一刷印刷

一九九九年四月八日 第一刷発行

ISBN4-7917-5704-1, Printed in Japan

著者 岡野守也

発行者 清水康雄

発行所 青土社

東京都千代田区神田神保町一―二九 市瀬ビル 〒一〇一―〇〇五一

〔電話〕三三九一―九八三二〔編集〕三三九四―七八二九〔営業〕

〔振替〕〇〇一九〇―七一―九二九五

印刷所 三協美術印刷

製本所 小泉製本

装幀 戸田ツトム

岡野守也の本

唯識の心理学

人間はすべて〈ブッダ=目覚めたもの〉になりうる。
唯識はそうした主張を
説得力ある形で理論化した大乘仏教の到達点である。
フロイトやユングをも包括・統合しうる唯識を
トランスパーソナル心理学の立場から読み解く。

トランスパーソナル心理学

東洋の宗教と西洋の心理学を架橋し、
近代のパラダイムを根底から覆すトランスパーソナル心理学。
そのセラピーの実際を紹介するとともに、
現代アメリカの最先端を行くこの学問=思潮を
思想史の中に位置づける。

能と唯識

「菩薩の深層心理学」唯識が、
「人生は夢幻のごとし」をテーマとする能の成立に
大きく寄与したことを論証する画期的な試み。
代表的な能演目にあたりつつ唯識の基本的な教義を解説する
能の全く新しい観賞法。