

第一章 いのち

善行為とは凡て自己の内面的必然より起こる行為でなければならぬ……我々の全人格の欲求は我々が未だ思慮分別せざる直接経験の状態においてのみ自覚することができる。人格とはかかる場合において心の奥底より現われ来^{きた}って、^{おもむく}徐に全心を包容する一種の内面的要求の声である⁽¹⁾。

西田幾多郎「善の研究」より

ここまでの第一部から第四部までの議論は、基本的には「私とは何か」という問いに対して答えるものであった。それに対して、ここからの第五部は主として「私は何をすべきか」という問いに答える。人間存在の本質を見出し、そこから、そのような本性としての人間存在は如何に生きるべきなのかを問う。古くから西洋の哲学は、真に価値のある知識として、「真」「善」「美」の三つを挙げてきたが、この真善美の三種の価値概念を用いるならば、ここまでの議論は「真」に関する問題を扱ってきたのに対し、ここからの議論は主に「善」の問題を扱う。

現代の唯物論を前提とした科学的世界観を一望すれば明らかであるように、サイエンスは世界を合理的に精密に説明してはくれるが、私たち人間が本来、如何に生きるべきかという指針を与えることは無い。私たち一般人も、サイエンスがそのような問いに対してまともな答えを用意してくれるとは期待してはいない。人間が何を為すべきか、如何に生きるべきかという問題は、個人が人生経験の中で決めて行く事柄、あるいは社会、民族、宗教が歴史的展開の中で決めて行く事柄であって、科学が解答を用意すべき普遍的な問題とは通常みなされない。現代科学が前提とする唯物論的な世界観においては、真と善の問題は分離独立したものとして扱われており、それが統合されるべきものであるとは考えられていない。

本モデルは、その論理的帰結として、この真と善の分離した知識を一つに結び付けることになる。人間存在の真を捉えることは、その人間本性にもとづいた普遍的な善の行為が如何なるものであるかを教えてくれる。人間存在の正しい理解は、人間存在が為すべき正しい行為の理解へとつながる。

一章一節 統合場と命

いのちとは何か

それは、夜を照らす螢のきらめき

凍てつく冬の空気に野牛の吐く吐息

草の上に落ちつかない姿を映しながら

日没とともに消えていく、ちっぽけな影⁽²⁾

ブラックフット族の首長 クロウフット (1821~1890)

統合場は「自然そのもの」であり、その活動である。「知るもの」と「知られるもの」が一つとなった自然そのものの本来の活動である。この自然そのものという言葉は統合場の物的性質を強調するものであるが、その心的性質を強調するのならば、統合場は「命そのもの」と表現するほうが相応しいであろう。心あるもの、すなわち命あるものの根源的な場である統合場は、命そのものの活動である。

この根源的な命の活動（統合場）は意識場として顕現し、意識場からは私（自己）が生じる。この活動を反対方向から言えば、特定の限定的な意識場の活動（五蘊）に同化していた自己は意識場そのものへと拡張し、さらに意識場は無限に拡張して根源的な命そのもの（統合場）に至る。自己は場（いのち）から生じ、場（いのち）へと帰す。数学的表現を用いるならば、統合場の関数が意識場であり、その関数から導かれる定点が自己であると言えるかもしれない。ただし、根源となる統合場は $x y z$ 軸で描かれた静的な時空間ではなく、命の活動そのものである。

無分別智とは、この根源的な命そのものの直知である。東洋の伝統的な思想や哲学は、この言語を超えたところの根源的な命そのものを言語によって便宜的に説くものである。大乘起信論の心真如、華嚴経の心、仏性、法界、如来蔵、このような仏教の言葉は、この根源的な命そのものを指し示す概念である。

禅を修めた哲学者の西田は、「学問は畢竟 life の為なり、life が第一等の事なり、life なき学問は無用なり」と言い、「life」のための研究者であろうとした⁽³⁾。彼が生み出した「絶対無の場所」や「絶対矛盾的自己同一」などのような彼独自の難解な言葉は、言語を超えたところに実存する「いのち」そのものを、言葉によって捉えようとする思想的格闘の中で生まれたものである。

一章二節 命の平等性と尊厳性

もし自分を「これこれである」とみなしているすべての事柄から引き離してしまったら、

あなたは自分自身を純粋な私として実感する。そういう純粋な私にあっては、“あなた、とわたし、の間には何の差異もない——

……そのような理由から、心を静めてこれらすべての作用（はたらき、諸状態）の根源にたどり着くことができたなら、われわれはあらゆるものの中に〈一なるもの〉を見出すのだ。そして、それが真のヨーガ的な生である。だがそれは、われわれが、変化に対して無関心な、世界にとっての無用者になるという意味ではない。そうではなく、この普遍的な全一性の体験によって、われわれはより良く機能するようになる。そして、幸福で調和的な生を送るようになる。そのときこそわれわれは、われわれの隣人を自分〈自身〉のごとくに愛することができるのだ⁽⁴⁾。

スワミ・サッチダーナンダ師

すべての自己の根元は根源的な命（統合場）の中にある。よって、その根元においてはすべての人間存在は全くの同質であり平等である。根源的な命から意識が生まれ、その意識から自己は生まれる。すべての自己はその本性として根源的な命そのものと同質であり、それゆえに自己と他者は本質的には完全な平等性と尊厳性を保つ。

私たちがよく知っているように、多様で変化に富んだ精神や身体活動に同化した無数の自己は、それぞれユニークで個性がある。同じ自己は二つと無く、個性はその個性を尽くすことにおいて意味と価値がある。しかしながら、解きほぐされて意識場へと拡張した無定型の自己は、ここにおいて差異の無い平等なものとなる。意識あるものには平等に「知る」というはたらきがあり、その「知る」という性質に同化すれば、そこにおいて差異の無い平等の自己が生じる。私たちが何を経験してどのような能力を持ち、どのような身分や地位にあるかが、結局は「知る」という心の本源のはたらきにおいては皆平等である。

形而上学的には、意識場は統合場へと拡張されることになる。統合場の限定態である意識場は、統合場そのものへと展開し、更なる根源的な平等性にたどり着く。統合場は無数の意識場の源となる包括的な場である。一つ一つの意識場は、その活動の根底となる統合場においては皆平等である。

一章三節 平等性智

仏教において自他の根本的平等性を最もクリアなカタチで説く心の理論は、おそらく五世紀頃に確立された大乘仏教の「唯識」思想であるかと思う。唯識は私たちの心をは

図 10 ハ識と四智

| | | |
|-----------------|---|------|
| 第一～五識；視・聴・匂・味・触 | → | 成所作智 |
| 第六識；意識（判断、推理） | → | 妙觀察智 |
| 第七識；末那識（自我意識） | → | 平等性智 |
| 第八識；阿頼耶識（潜在意識） | → | 大円鏡智 |

*無分別智では、ハ識が転じて四智を得る（転識得智）

つの段階の「識」に分けて説く（図 10）。日常生活における各種の感覚器官のはたらきに基づく識は、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識の五つであり、それらはまとめて、「前五識」と呼ばれる。第六識は、判断、推理などの理知的なはたらきであり、「意識」と呼ばれる。第七識は、いわゆる自我意識のことであり、「末那識」と呼ばれる。これらの第一から第七までの識は顕在的な意識活動であるのに対して、最後の第八識は潜在的な識であり、「阿頼耶識」と呼ばれる。潜在的な識である阿頼耶識は根本的な識であり、この阿頼耶識のはたらきによって第一から第七までの顕在的な識が生じる。阿頼耶識のはたらきの上に、第一から第七までの識が機能し、そこに主客二元が生まれる。

唯識の思想は、通常の意識レベルにおける根本識（阿頼耶識）のはたらきは虚妄分別であると指摘する。唯識によれば、第八識の阿頼耶識の機能によって、心には「知るもの（主体）」と「知られるもの（客体）」の分別が生じる。私たちの常識に反し、主体と客体は、私たちが考えているようなかたちで実在しているのではない。それらは仮構された産物であり、真実に対しては虚妄である。私たちは本来虚妄なものを不変の実体とみなし、それに執着することによって「苦」を生み出している。

覺りにおいては、根本識である阿頼耶識のはたらきが虚妄分別から離れ、識本来の空性となる（無分別智）。そこにおいて「虚妄分別」の状態は、「仏の智慧」の状態へと転換する。唯識はその境地を「大円鏡智」と呼び、清浄な円鏡に喩えている。

潜在意識である第八識（阿頼耶識）が虚妄分別から大円鏡智へと転化することになれば、第一識から第七識までの顕在意識にも変化が生じる。真実を見失った自己中心的な第七識である末那識（自我意識）は、自他を根本的な平等とみなす「平等性智」へと転化して大悲（大いなる慈悲心）へと向かう。また、第六識の意識（理知作用）は「妙觀察智」となり、ものごとのありのままをありのままに観察し、モノや自我といった仮構的産物を実体視することが無くなって執着から離れる。そして、第一識から第五識までの前五識は「成所作智」へと転化し、成すべきところを遂行する智となり、衆生救済へと向か

うことになる（図 10）。

日常的な心においては第七識である末那識は自我の観念を構成しているが、それは真実を見失い、汚れに塗れている。唯識ではその汚れを四つの煩惱「我癡（我についての^が ^ち）、無知（^が ^{けん}）、我見（我が有るとの見方）、^が ^{まん}）、我慢（我こそはという慢心）、^が ^{あい}）、我愛（我に対する執着）」として説明する。これらの四つの汚れ（煩惱）に染まった末那識は「汚れたマナス」と呼ばれており、その誤った自我観念は覚りを妨げている。

大円鏡智に至れば、自我観念に関するこれらの四つの煩惱は払拭され、汚れた末那識は自他を根本的平等とみなす「平等性智」へと転化する。それによって自他の根本的平等性は如実に知られることになり、一切の生きとし生けるものに対する慈しみの心が必然的に生じることになる。

私自身の感覚にもとづいて言えば、このような命においての根本的平等性という仏教的（あるいは東洋的）な生命観は、現代の日本人にとっても比較的理解しやすい感覚であるかと思う。唯識のような難しい言葉で論理的に説明されなくても、私たちの心の奥深くに根付いている理屈抜きに自然な生命感覚ではないだろうか。

次に記す、心理学者の河合隼雄氏が説明する生命や存在に対する感覚は、特定の神を信奉しない無宗教的な多くの日本人にとっても、共感しやすいものであるかと思う。

「ここに花が存在している」というのが西洋流の言い方です。花というのが人間と別にあって、花がここに存在しており、河合がここに存在しているというのは西洋の見方です。

しかし、東洋的に言うと、これは「存在が花をしているのだ」となる。「存在している」というのを動詞にせず、存在のほうを主語にするという表現です。

「存在が花をしている」と言われると、これは感じがわかります。どういう感じかというと、西洋流であれば、「河合隼雄はここで花を観察している」となりますが、東洋流では、「ああ、あなたは花をしていますか。私は河合をしています」という感じになりますね⁽⁵⁾。

根源的な「存在」あるいは「いのち」が、縁によって、花となり、私となる。一つ一つの小さな命は、根源においては一つの大きな生命の活動の内に収まる。このような世界観や生命観は西洋の論理には受け入れ難くとも、日本人にはずっと受け容れることのできる命に対する原初的な感覚であるのではないだろうか。

-
- 1 西田幾多郎「善の研究」岩波書店（1950）一九〇頁
 - 2 ミッシェル・ビクマル（編）「インディアンの言葉」中沢新一（訳）、紀伊國屋書店（1996）一五頁
 - 3 小坂国継「西田哲学の研究 場所の論理の生成と構造」ミネルヴァ書房（1991）一頁
 - 4 スワミ・サッチダーナンダ「インテグラル・ヨーガ——パタンジャリのヨーガ・スートラ」伊藤久子（訳）、めるくまー（1989）三一～三三頁
 - 5 河合隼雄、鎌田東二、山折哲雄、橋本武人「日本の精神性と宗教」創元社（2006）二五頁