

解脱自在

— 仏教における自由の問題 —

田路 慧

はじめに

まさに現代は激動の時代である。世界情勢のみならず、身近な日常生活においても、状況は刻一刻と変転し留まることがない。そしてこれらの様々の出来事の中から現象の根底には常に「自由の問題」が、顕在的にであれ、潜在的にであれ、横たわっているのである。特に、人類の未来を切り開くモデルとして自他ともにみなされてきたマルクス・レーニン主義に基づく社会主義国家群の崩壊は、あらためて民衆の「自由」への渴望の根強さ、強烈な自由への情動とあくなき行動をわれわれに見せつけたのである。一方、自由主義をモットーとする先進資本主義諸国においては、今や一種のドグマと化した個人主義と自由主義信奉の結果、エゴイズムと放縦がはてしなく蔓延し、人類存立の基盤である家族でさえ崩壊の危機にさらされ、人々はばらばらな「個」に分裂し孤立化して激しく競いあい、対立抗争を繰り返して、自己を見失い、心の空白や生きがいの喪失に苦しみ、人間らしい心を失って病み、退廃と疲弊のうちに沈殿しつつある。このような状況を見ると、われわれは今こそ自由の何たるかについて、その意味と価値について、その是非功罪について、根源的に反省考察検討すべき時が来ているのではなからうか。かかる観点より当面する自由の問題に取り組みたいと思うが、元来自由といえは常に西洋近代思想の視点から考察したものが多く、本論では東洋、なかなかなく仏教の観点より探究し、さらに西洋思想の自由観との対比において、総合的に検討し考察を進めていきたい。そこでまず仏教思想における自由の問題を初期経典を中心に解明したいと思う。

仏教において西洋の自由概念に相当するものは「解脱」あるいは「自在」の思

想であろう。もともと「解脱」は「法」「財福」「性愛」とともに、古代印度人の伝統的な理想であり願望であった。仏教の開祖釈尊は、この印度の伝統的な理想に、新たな見解と内容を盛り込み、仏教の究極的な目標となしたのである。

「解脱 mokṣa, vimokṣa, vimutti」とは「解放・救済・自由・自在」を意味する概念であり、「解脱涅槃」とか「解脱自在」というように用いられることが多い。では、何が、何から、何のために、どのようにして解脱し、解脱すればどうなるのであろうか。

解脱の主体

「この世は、心によりて動かされ、心によりて悩まされる。」

ただ心なる一つのものありて、すべてのものを隷属せしむるなり」

(『相応部経典』、以下『相』と略す。一、六二、「心」)

「物事は、心に基づき、心を主とし、心より成る。もし汚れた心で話したり、行為したりするならば、苦しみはその人につき従う。車を引く牛の足に車輪がついて行くように。物事は、心に基づき、心を主とし、心より成る。もし清らかな心で話したり行なったりするならば、福業はその人につき従う。影がその形から離れないように」(『法句経』、以下『法』と略す。一、二)

われわれとわれわれの間をすべての現象を引き起こし動かすものは人の「心」なかなかなく「意志」である。「心」こそ人の世のあらゆる事柄の原点である。われわれを惑わし悩まし苦しめるものはほかならぬ「心」である。ゆえにわれわれにとって「心が解脱すること」が究極の課題となるのである。

では、心を解脱せしむるものは何であらうか。

「自ら悪を為して自ら汚れ、自ら悪を為さずして自ら清む。心の浄・不浄は、各自のことである。人は他によって清められることはできない」

(『法』一六五)

このように自分の心を清め、解脱せしむるものは自分の心である。心が心を解脱せしむるのである。このことは心が二つに分裂するという、人間の心の不思議な働きによるのである。心を汚し、束縛、強制、支配するのもまた心である。心が心の支配束縛から解脱解放されない限り、心の自由ということはありません。

心のうちなる自由の確立、自在心の獲得こそ、一切の自由の根源をなすのである。心こそそこそこ迷わず心なれ 心にこころ心許すな 沢庵
では、ここは何かから心を解脱せしむるのであろうか。

解脱の対象

「かれ、色を巡り輪転し、受・想・行・識を巡り輪転して、色を解脱せず、受・想・行・識を解脱せず、生・老・病・死・愁・悲・苦・憂・悩を解脱せず、苦を解脱することなし」
（『相』九九、七「繫繩」一）

「輪廻転生解脱して、調御の地位を逮得す。これぞ世間の勝者なり」

（『相』七六、四「阿羅漢」一）

「前を捨てよ。後を捨てよ。中間を捨てよ。生存の彼岸に達した人は、あらゆる事柄について、心が解脱していて、もはや生まれと老いとを受けけることはいである」
（『法』三四八）

五蘊すなわち色・受・想・行・識からの解脱、さらに五蘊への執着から生ずる生・老・病・死・愁・悲・苦・憂・悩など一切の苦悩からの解脱が説かれ、また、「輪廻転生」から、「魔（波旬）」から、天魔梵天の世界や人天の衆生界から、我執我慢から、すべての「依（依存・従属）」から、一切の「束縛や繫繩」から、「恐怖」から、「一切世間」から、「欲」から、あらゆる「煩惱（結・縛・漏）」から、総してすべての「苦」から解脱することが説かれている。さらには、「彼岸」からさえ解脱し、あらゆる事柄において解脱し自在を得ることが目標とされているのである。（『法』二二一、三八五、四一〇）

解脱の目的

次に、解脱の目的は何であるのか考察してみよう。

「『大徳よ、では、いったい何のために解脱するのでしょうか』

『ラーダよ、それは涅槃のために解脱するのである。この清浄の行を営む所以は、ひとえに涅槃に至らんがためであり、涅槃こそその究極であり、その尽きるところなのである』」（『相』二三、一「魔羅」）

このように解脱の目的は「涅槃」であり、したがって「涅槃」は仏道の究極の

目標なのである。「涅槃 nibbana」とは、hana すなわち燃え盛る炎を、ni すなわち否定する、つまり吹き消すという語源から見ても分かるように、燃え盛る煩惱の炎の吹き消された状態、一切にとらわれることのない自由で清らかな安らぎに満ちた心境を表明する概念である。涅槃には、滅・寂滅・清浄・無為・不死・安らぎ・幸い・甘露・彼岸など多くの訳語があるように、なかなか言葉では表現し難い体験的真理を表す概念なのである。「解脱して涅槃にいる」という表現が通常用いられるが、「心の解脱は、あたかも、灯火の消滅したごとくである」（『テーラ・ガーター』九〇六）とも表現されているように、涅槃と解脱は同義的に解され、「解脱涅槃」とまとめて言い表されることも多い。また「涅槃に入つて解脱する」という表現も見られるので、涅槃と解脱は表裏一体の概念と解するのが妥当なのである。すなわち解脱することは即涅槃に入ることなのである。次は解脱し涅槃に至る方法について述べよう。

解脱への道

「比丘たちよ、私は正しい思惟と正しい努力とによって、最高の解脱に至り、最高の解脱を体得することができた。汝らも正しい思惟と正しい努力とによって、最高の解脱に至り、最高の解脱を体得することができるのである」
（『相』四、四「係蹄」一）

ここでは解脱への道とします。「正しい思惟」と「正しい努力」が挙げられている。このように解脱は一般に思われているように、滅私的な絶対的信仰や忘我無思量の恍惚状態によって達せられるものではなく、あくまでも知的な営みである。「正しい思惟と努力」によって達せられるものとみなされているのである。ここに仏教の知的哲学的な面が端的に表出されているといえよう。

では正しい思惟とはどのようなものであろうか。

「比丘たちよ、色・受・想・行・識は無常である。無常であるから苦である。苦であるから無我である。これは我がものにあらざ、我にあらざ、また我が本体でもない。そのように正しい智慧をもって如実に見るがよい。そのように正しい智慧をもって見れば、その心は執するところなく、煩惱を離れて解脱するであろう」
（『相』二二、四五「無常」一）

正しい思惟とは、如実知見すなわち物事の実相があるがままに認識把握する正しいものの見方考え方すなわち「智慧」である。「智慧」によって、五蘊仮和合であるわれわれの存在の実相を如実に観じ、その無常にして、苦・無我なることを認識把握して、執着を離れ、煩惱を脱することをいうのである。それはまた存在の真理である「縁起の法」を認識し思惟し体得することでもある。

「比丘たちよ、私の教えをよく聴いた聖なる弟子たちは、かの縁起を整然とよく思い巡らすのである。これ有るに縁りてこれ有り、これ生ずるに縁りてこれ生ず。これ無きに縁りてこれ無く、これ滅するに縁りてこれ滅す。すなわち、無明に縁りて行有り、行に縁りて識有り、識↓名色、名色↓六処、六処↓触、触↓受、受↓愛、愛↓取、取↓有、有↓生、生に縁りて老死が有り、愁悲苦憂悩が有る。かくのごときがすべての苦の集積の生ずる所以である。

また、無明を余すところなく滅することに縁りて行の滅あり。行の滅に縁りて識の滅あり、識の滅↓名色の滅、名色の滅↓六処の滅、六処の滅↓触の滅、触の滅↓受の滅、受の滅↓愛の滅、愛の滅↓取の滅、取の滅↓有の滅、有の滅↓生の滅、生の滅↓老死・愁悲苦憂悩の滅、かくのごときが、このすべての苦の集積の滅する所以である。

比丘たちよ。このように観て、私の教えをよく聴いた聖なる弟子たちは、色・受・想・行・識において厭う心を生ずる。厭う心が生ずるがゆえに貪りを離れる。貪りを離れるがゆえに解脱するのである」（『相』一一、六一「無聞」）縁起の觀察思惟体得は、さらに「四聖諦（聖なる四つの真理）」の体得実践による解脱へとわれわれを導くのである。

「『これは苦なり』『これは苦の起因なり』『これは苦の滅なり』『これは苦滅への道なり』と如実に知り、『これらは漏（煩惱）なり』『これは漏の起因なり』『これは漏滅なり』『これは漏滅に至る道なり』と如実に知る。このように知り、このように観たならば、心は欲漏より解脱し、有漏より解脱し、無明漏より解脱する」（『増支部経典』、以下「増」と略す。二、十一「鞞蘭若」）さらに解脱のための修行法として次のような方法が解かれて入る。

「もし比丘にしてよく修習に勤めるならば、たとえ『わが心取著するところなくして、もろもろの煩惱より解脱したいものだ』と願わなくとも、その心は取

著くするところなくして、もろもろの煩惱より解脱することができるであろう。それは何故であろうか、それは、四念処、四正勤、四如意足、五根、五力、七覚支、八正道を修習したからである」（『相』二二、一〇一「手斧の柄」）また、「空・無相・無願の三昧」の修習実践、「慈・悲・喜・捨」の「四無量心」の体得実践も解脱に至る道として強調されている。（『相』六処篇第七「牛達多」）

さらに、「善き友をもつこと、とくに釈尊を善き友とすること」は解脱への最善の道である、と説かれている。

「アーナンダよ、人々は私を善き友とすることによって、病まねばならぬ身にして病より解脱し、老いねばならぬ身にして老いより解脱し、死なねばならぬ身でありながら死より解脱するのである。

アーナンダよ、このことによっても、善き友情をもち、善き仲間をもち、善き交遊を有するということは、この聖なる道のすべてであるということがわかるではないか」（『相』四五、二「半」）

「朱に交れば赤くなる」と諺にもあるように、われわれは友の影響を受ける事はなほ大きい。どのような友達・仲間をもつかによって人生が決まるともいえる。善き友・善き師をもつことは人生の最重要課題である。釈尊のようなブツダ（目覚めた人）を生涯の師としてもつことができるならばこの上ない幸せであろう。釈尊が入滅されたのは久遠の昔であるが、われわれは仏道を志し学び進むことによって、釈尊を善き友とすることができるのである。これこそ解脱への最善の道なのである。元來仏教教団（僧伽）はこのような釈尊を師として仏道に励む善き仲間たちの集いであつたのである。

総じていうならば、釈尊の教えのすべては解脱に至る道を説かれたものである。したがってわれわれはその一つでも真剣に求め修習し、体得実践するならば、必ず解脱して自在を得、涅槃に至ることができるのである。とりわけ正しい智慧、正見と正思、正しいものの見方と考え方が、解脱への道の基本となるのである。

解脱の証

さて、修行によって解脱に達した時、どのような境涯に至るのであるか。

「解脱すれば、『解脱した』という知が生じ、『わが迷いの生はついに尽きた。清浄の行はずでに成った。なすべきことはすでになした。このうへはさらに迷いの生を繰り返すことはないであろう』と証知するのである」

(『増』第二、大品十一「鞞蘭若」、『相』十二、六十一「無聞」一、他)

これは經典の随所に見られる解脱を達成した時に表明される定型句である。これをみれば解脱はまず「知」として自覚体得され「解脱した」という自覚と知見と確信が生ずることが分かる。解脱は修行によって一挙に体得されることもあるであろうが、それよりも日々の生活の中で、一つ一つの物事について、解脱涅槃を目標にして、努めて正見と正思を働かせ智慧を積み、修行を重ねていくその過程において、一つ一つの事柄において体得され、不動の心の自由、無碍自在、涅槃寂浄の境地が開かれてくるのである。

「私は、正しく覚った人の教えにおいて出家して以来、心は解脱しつつ向上し、受欲の世界を超えた。仏陀が見ておられた時、その時、私の心は解脱した。あらゆる束縛を滅尽したから、私の解脱は不動である」

(『長老偈』一八一、一二「ミガシラ長老」)

また、解脱は機縁によって思わぬ時に達せられることもある。

「体力衰え、杖によりかかって托鉢に出かけたが、手足がふるえて、その場に倒れた。身体にこのようなわざわいのあることを見て、その時、私の心は解脱した」

(『長老尼偈』一七「ダンマー尼」)

解脱の境地

次に、解脱した心の状態はどのようなものであるのか、考察してみよう。

「比丘たちよ、まだ私の教えを聴かない凡夫は、苦なる受に触れられると、泣き、悲しみ、声をあげて叫び、胸を打ち心狂乱するにいたる。けれど、かれは二重の受を感じるのである。身における受と、心における受とである。それは、たとえば、第一の矢をもって人を射て、さらにまた第二の矢をもってその人を射るようなものである。すなわち苦なる受に触れられると、かれはそこで怒りを感じ、また欲楽を求める。なぜであろうか。愚かなる凡夫は欲楽をほかにしては、苦受から逃れる方途を知らないからである。つまりかれはもし楽受を感じ

ずればそれに繫縛され、もし苦受を感じずればそれに繫縛され、もし非苦非楽なる受を感じればそれに繫縛せられる。比丘たちよ、このような愚かな凡夫は、生により、死、憂い、悲しみ、苦しみ、嘆き、絶望によりて繫縛されている。総じて、苦によりて繫縛されている、と、私は言うのである。

しかるに、比丘たちよ、すでに私の教えを聴いた聖なる弟子は、苦なる受に触れられても、泣かず、悲しまず、声をあげて叫ばず、胸を打たず、心が狂乱することがない。けれどかれはただ一つの受を感じるのみである。それは身における受であつて、心における受ではないのである。たとえば、人が第一の矢でもって射られたが、第二の矢は受けなかったようなものである。だから、かれは苦なる受に触れられても、怒りを感じることはなく、欲楽を求めることもない。

なぜであろうか、私の教えを聴いた聖なる弟子は、欲楽のほかに苦受を離脱する方途を知っているからではないか。すなわち、かれは受の生起も滅尽も、あるいはその味わいも災いも、またそれからの離脱の仕方にもよく知っているのである。ゆえに、かれはもし楽受を感じても、繫縛されることなく、もし苦受を感じても繫縛されることなく、またもし非苦非楽受を感じても繫縛されることなくそれを感じるのである。

このような私の教えを聴いた聖なる弟子は、生、死、憂い、悲しみ、苦しみ、嘆き、あるいは絶望によつても繫縛されることはない、と、私は言うのである」

(『相』三六、六「矢」)

「ナクラピター居士は世尊に言った。『私は歳をとり老い衰えてあちこち痛み病気がちです。どうか私を教え導き、長夜に安楽を得させて下さい』と。世尊は彼に言われた。『居士よ、汝の身は老い衰え病んでいる。今さら無病は望めまい。このゆえに居士よ、かくのごとく学ぶべし。私は、身は病気になるまで、心まで病気にはなるまい、と』

(『相』二二、一、一「ナクラピター品」抄意訳筆者)

また、積尊は自我の構成要素である五蘊も感覚器官の五根もすべて無常にして苦・無我なることを修習自覚して、さらには禪定によつて病苦から解脱し、病気を克服すべきことも説かれている。(『相』三五、七四―五「病」)

これらの教説をみると、釈尊の説く解脱自在はあくまでも心の解脱自在を説くものであることが分かる。仏教は元來心身一如の立場に立つものであるが、この場合は身体と心を分別し、病身と病心、病身と無病心を分け、身体の無常・苦・無我なることを観じて我執我欲を離れ、身体は病気になっても、心まで病まないように努め、また苦痛を受けても苦痛にとらわれないことなく感受し、すなわち苦において解脱することによって、心の健康を保つべきことが説かれているのである。實際病苦より解脱し病苦にとらわれなくなったとき、かえって病気は治癒しやすいものである。さらに「病は全知識（善き師）」とも説かれるように、病気から多くの真実を学び、解脱自在を得ることも可能なのである。

解 脱 の 果

ところで解脱すればどのような利得があるのだろうか。それはこの世において得られるものであろうか。

「比丘たちよ、汝らがよく五根を修め習い、しばしば繰り返して修するならば、ついにもろもろの煩惱を滅尽することを得て、この世において、よく煩惱を無くし、心の解脱、智慧の解脱を知り、実現して、その中に住することを得るであらう」

（『相』四八、四三「沙祇城」）

「比丘たちよ、もし比丘たちが無常なる色を無常であると観るとき、その時、彼は正見にいたる。正しく観れば、おのずから厭う心が生ずる。そして喜ぶ心が無くなるから、貪りが無くなる。かくして心が喜び身体が燃えることが無くなるがゆえに、心が自由となる。これをよく解脱せる者というのである」

（『相』二二、五一「喜尺」）

「煩惱を離れて解脱すれば、解脱せるがゆえに動揺せず、動揺せざるがゆえに満ち足り、満ち足りるがゆえに恐怖せず、恐怖せずしておのずから完全に涅槃に入り、『わが迷いの生はずでに尽きた。清浄の行はずでに成った。なすべきことはすでになした。このうへはさらに迷いの生を繰り返すことはないである』と知るのである」

（『相』二二、四五「無常」）

このように解脱は、現に「この世において」達成でき、自ら証知できるものである。心解

脱」と呼び、心が無明より解脱することを「慧解脱」というのであるが、それはわれわれの日常生活においてそのつど体験し、体得することのできるものである。しかもそれは特殊な神秘的な体験ではなく、人間ならだれでも実感できる自覚体験なのである。

解脱すれば、心は自由となり、何物にもとらわれることなく、こだわることもなく、掻き乱されることもなく、一切の依存心から解放され、おのずからあるがままにある自在心を得て、不安も恐怖もなく、迷いも惑いもなく、満ち足りており、安らぎと確信と幸せをしみじみと味わうことができるのである。まさに解脱の境地は「われ欲するところに従って矩をこえず」（孔子）という言葉が当てはまるであろう。なにものにも依存せずとらわれない自主自律独立自尊の不動の体得、苦境を脱出して二度と苦悩の生を繰り返すことはないという確信ほど、われわれ人間にとって願わしい心境はないであろう。

「まことに自己こそ自分の主である。他に何ぞ主あらんや。」

自己がよく調御されしとき、人は得難き主を得るなり」（『法』一六〇）

「実に自己こそ自分の主である。自己こそ自分の帰依所である。」

ゆえに自己を調御せよ。馬商人が良馬を調教するように」（『法』三八〇）

「他に從属することはすべて苦しみであり、自由たることは、すべて楽しみである」

（『小部経典』、以下『小』と略す。「自説経」二、九）

「よく自分を制し、清らかな行ないを修め、四つの真の真理を覚りて、ついに涅槃を実現することを得れば、人間の幸福はこれに勝るものはない」

（『小』「経集」二、四「大吉祥経」）

このような解脱涅槃の体得者、大自在者が、「正等覚者・仏陀」と呼ばれ、また「如来（真理の体現者）」あるいは「応供（尊敬さるべき価値ある人）」と呼ばれるのである。

「比丘たちよ、如来・応供・正等覚者は、色を厭い離れ、貪りを離れ、それを滅し尽くして、もはや取著せざるによりて解脱する。これを正等覚者と名づける」

（『相』二二、五八「等覚者」）

以上みてきたように、解脱自在は解脱した本人にははっきりと自覚体得されるのである。しかし、解脱の相は「空」にして「無相」であり、言葉で表現し難い

境地であるので、一般の人々には知ることも理解することもはなはだ困難である。

「煩惱の汚れはことごとく尽き、飲食にとられず、空にして無相なる解脱に達した人の足跡は知り難し。空飛ぶ鳥の跡の知り難いように」（『法』九三）
 とはいえ、「仏仏相念」ともいわれるように、解脱の体得者には、他者の解脱の体得を把握し認知することができるのである。かくて解脱自在者すなわち覚者と覚者の麗しい交流が始まり、覚者どうしの心の共同体ができあがるのである。仏教教団・サンガの理想像はこのようなものであったのではなからうか。

解脱者の使命

自分だけ解脱して安楽を得、それで満足してよしとするのであれば、それは未だ私の痕跡をとどめ、我執我愛我慢から解脱したとはいえない。解脱は当然個我からの解脱、無我の体得実践でなければならぬ。無我の体得は自他一如の境地を開顕する。自己が無となれば、すべてが自己となるのである。他者の苦悩は、自己の苦悩である。解脱者は他者の苦悩を放置できないのである。うめくもの友となるという慈悲の実践こそ、解脱者の使命なのである。
 「よく教えの道理を会得した者が、自由の境地を得て後なすべきことはこれである。

聡明、有能、率直にして正しくあること。善き言葉を語り、柔和にして、高慢ならざること。足るを知りて養い安く、雑事に係わらず、簡素に生きること。さらに、卑賤のわざをなして識者の非難を受くことなかれ。そしてただかかる慈しみをのみ修すべし。

生きとし生けるものの上に、幸いあれ、平和あれ、安楽あれ、と。あたかも、母たるものがそのひとり子を、おのが命を賭してまもるが如く、生きとし生けるものの上に、かぎりなき慈しみの思いを注げ」

（『小』「経集」一、八「慈経」）

かくて釈尊は、解脱に達した弟子たちを、民衆の救済のために、人々の利益と幸福のために、各地に派遣したのである。

「比丘たちよ、私は人天の世界のすべての民から脱した。汝らもまた人天の世界のあらゆる民から自由になった。

比丘たちよ、いざ遊行せよ。多くの人々の利益と幸福のために。世間を憐れみ人天の利益と幸福と安楽のために。一つの道を二人して行くな」
 （『相』四、五「係歸」二）

解脱の具体像

これまで初期経典によって「解脱」の諸相について考察してきたが、解脱の具体的な心の軌跡が今一つはつきりとしないうちに気がつく。解脱の相は「空」にして「無相」であるのだから知るよすがもないのは当然といってしまえばそれまでであるが、やはり解脱に至る心の動き、具体的な軌跡が分かれれば、解脱はいっそう身近なものとなるであろう。大乘仏典においても、高僧の解脱について調べてみても、今のところ「忽然と」あるいは「かく然と」解脱した、というような表現が見られるのみで、具体的には説明されてはいない。そこでいろいろ調べた結果、宗教学者で東大教授の岸本英夫先生の痛および死との壮絶な格闘と和解の記録が、苦からの解脱を理解するうえで大いに役立つと思われるので、ここに取り上げ解脱の理解に資したいと思う。岸本先生は知性の力により、「正しい思惟と正しい努力」によって、解脱の境地に達せられたものである。前述の初期仏教における解脱を理解するには最適であろう。

岸本先生は在米中にガンのなかでもとりわけ悪質といわれるメラノーム（黒色腫）という皮膚ガンにかかり、あと半年の命と宣告され、以後十年間数十回の手術を繰り返し、病苦とりわけ死の恐怖と闘いながら生きることになるのである。では、先生のガンと死の恐怖に対する苦闘と解脱の軌跡をみてみよう。

「平生死を考えずに生きていたときは、死の恐怖がわからない。いつまでも生きていくような気持ちで何も考えない。しかしひとたび生命が脅かされ、自分が死ぬのではないかと考えると、激しい勢いで生命欲は体中を駆けめぐる」。「私は今さらながら、人間の生命への執着の強さを知った。ひとたび、生命が直接の危険に曝されると、人間の心が、どれほど、たぎり立ち、たけり狂うものであるか。そして、いかに、人間の全身が、手足の細胞の末に至るまで、必至で、それに抵抗するものであるか。私は、身をもって、それを感じた」。「死に直面した

〔以下漢声社刊「岸本英夫集」第六巻「生と死」中「死とたたかう」（八七―二）（八頁）の章の十一の手記を分析し分解合成した。括弧内は引用。引用頁は省略。〕

人間の、死に対する精神的な闘いは、寸時の休みもないものである。生命が絶たれるという激しい恐怖は、刻一刻、のべつに、人間に迫ってくる。心をずたずたに切りさいなみ、激しく引き掻きまわす。人間は、精神を極度に緊張させて、始終、これに抵抗していなければならない。さもなければ、精神は錯乱し、気が狂ってしまふであろう。「私の内心は、絶え間ない血みどろの闘いの連続であった」。

岸本先生はこのような心の状態を「生命飢餓状態」と呼ぶ。

「私は、文字どおり絶望の淵に立っていた。しかし、私は、迫ってくる死から逃避しようという気持ちには、ならなかった。死をごまかそうとも、考えなかった。強い酒などを飲んで、一時を糊塗しても、かえって、悲惨な心の状態になつてしまふそうに思われたからである。そして、どうしても逃げ切れぬものなら、いつそのこと思い切つて、死と正面から取り組んでみようという気になつた。自分の死の機会に、一般的な死の問題について、できるだけ深く考えてみようと思ふようになったのであった」。岸本先生は死の恐怖に怯え、動揺し、懊悩煩悶する心を、青年の頃たしなんだ坐禅によって治めようと努めた。

われわれはなぜ死を恐れるのであろうか。それはいつまでも生きたいという本能的な生命欲を絶たれることへの恐怖、自分の死そのものを私たちが経験し理解することができないことによる得体の知れない無気味なものに対する恐怖、自身が完全に消滅し無に帰することへの恐怖、したいこと・しなければならぬことを中断させられることの恐怖、親しい愛する人や物・地位や名誉や幸福な状態から別れ離れなければならない恐怖、だれも代わってくれるものはなくたった独りで死に直面しなければならぬ孤独への恐怖、そして死に際して引き受けなければならない断末魔の苦しみへの恐怖などがその原因ではないか、などと岸本先生は考える。

このような死の不安と恐怖と闘うために、われわれは心の支えとなるものを必死で求め探す。金銭も地位も名誉も、これまで自分を飾ってきた華やかなものは一切支えにはならず、いつそう生への執着と苦悩を深めるだけである。天国や西方極楽浄土などあの世の存在と靈魂の不滅や永生を本気で信ずることができたならば、どれほど死の恐怖は安らぐであろう。その信仰は死の暗黒の前の光明となり、死の恐怖と闘う支えとなり、拠り所となるのではなからうか。来世を信ずる

ことのできる人は幸せである。また死後自分の生命は宇宙に帰り、宇宙の生命と一体になると考えることは、理屈としては納得できても、死に直面したときの実際の不安や恐怖の解決にはならない。科学的教養の洗礼を受けたわれわれ近代人は、もはや靈魂の不死や来世を単純に信ずることはできなくなつてしまった。死を前にしてあるかないか分からないものを無理に信じようとして、半信半疑のまま苦しむことはかえって悲惨である。岸本先生はあの世や靈魂の不死をどうしても信ずることができないので、気休めを求めるよりは、むしろ死から目を背けず、死を直視し、死と対決することによって、知性の力によって解決をはかり、死を来世の問題として棚上げにするのではなく、この現実の人生の中で生きている私の問題として解決をめざすのである。

「近代人にとって望ましい態度は、死を忘れた人間類型でもなく、死に怯える人間類型でもなく、やがては死ぬべき身であるという自覚を、充分にもちながら、しかも、死に怯えない態度を持して、生きてゆくことであろう」。「死を見据えて生きる」と口では簡単に言えるが、実際はそう容易なことではない。絶え間なく迫る死の恐怖に耐えながら、何物にも頼ることなく、この生を支えにして生きるにはどうしたらよいのであろうか。

「私は、それは、残された時間をできるだけ充実して生きることだと思つた。生命の充実感にあふれるような生き方をしていけば、死の恐怖に勝つてゆけるのではないか」と岸本先生は考え、「よく生きる」ということを目標に、「手負いの猪のように」がむしゃらに仕事に取り組み熱中する。「それは、たしかに、一つの解決となり、そして、今でも、癌という宿命的な病気をかかえている私の、大事な生き方となつてゐる。癌という刺激のおかげで、生活態度に一本筋が通つたようなものである」。しかし実際は「死を見ないようにして、そして、ただ、残されている生命の時間を、できるだけ有効に使おうとしていた。現在の、目の前の仕事に打ち込んで、もつとも生き甲斐のある時間を使うことで、死の恐怖、無の恐怖から逃れようとしていたのである」。

「しかしこのようにして、一生懸命生きながら、やはり、私は、暇があれば、死というものは何か、と考えざるをえなかつた。そしてこのことについて思いわずらつていたときに、ふとした機会に、『死』ということに対する考え方の目が

ひらけたのである」。私はふと『別れるとき』ということに気がついたのである。「死というものは、人間にとって、大きな、全体的な『別れ』なのではないか。そう考えたときに、私ははじめて、死に対する考え方が、わかったような気がした」。「『別れるとき』という考え方に目ざめてから、私は、死というものを、それから目をそらさないで、面と向かって眺めてみるのが多少できるようになった」。「死を考えても、その無気味さからくるいい知れぬ不安に、心がそれほどたじろがないですむようになってきた」。

「人間は平生の生活の中でも、小さな別れのための悲しき、辛さをたびたび経験している。死は、別れのための一種である。その最大なるものである」。「普通の別れるときには、人間は、いろいろと準備する。心の準備をしているから、別れの悲しみに耐えてゆかれる。普通の別れでも準備をしなければ耐えられないのに、まして死のような大きな別れは、準備しないで耐えられるわけがない」。ところが普通の人は「この大きな別れるときに對しては、心の準備をしようとしていない。そのために死に臨んで死ぬに死なない苦しみが、起こっている」。では、死への心の準備には、どのようなことをすればよいのであろうか。「そのためには、今日の生活は、また、明日も明後日もできるのだと考えずに、楽しんで芝居を見るときも、碁を打つときも、仕事をするときも、ことによると、今が最後かもしれないという心構えを、始終もっているようにすることである。そして、それがだんだん積み重ねられてくると心に準備ができてくるはずである」。つまり「日々の生活の中で、小さな死の別れをくり返して、心の準備をしておくことである」。「その心の準備が十分できれば、死がやってきても、ぶつりと、執着なく切れてゆくことができるのではなからうか」。これはまさしく仏教でいう「一期一会」の考え方・生き方である。死への心の準備ということに気がついてから、岸本先生にとって、死というものが耐え難い恐怖の対象ではなく、「親しみやすいもの、それと出逢い得るもの」になってきたのである。

死の恐怖と闘いながらの長年の闘病生活において、岸本先生が「肝に銘じて」知ったことは「人生の尊さ、人間の命というものが、いかに大切なものであるか、ということであります。死の場にたつて、はじめて、命の尊さを知り、そこに腹をすえて、人生を見直すという、そういう点なのであります」。「人間が生きて

いくために心を煩わすべきは、死の問題ではなくて、この大切な人間の命を、どうするか、どう生きてゆくか、ということ、命のある限り、その最後の瞬間まで、どうよく生きてゆくかということ、常に考えなければならぬということでもあります」。「いかに病に冒されて、その生命の終りが近づいても、人間にとつては、その生命の一日一日の重要性は変わるものではない。つらくても、苦しくても、与えられた生命を最後までよく生きてゆくよりほか、人間にとつて生きるべき生き方はない」。かくて岸本先生は死というぎりぎりの限界状況において「生命の絶対的な肯定論者」となったのである。

では「よく生きる」とは、どのようなことをいうのであろうか。それは「この人間生活を幸福に生きることだ」と岸本先生は考える。幸福にもいろいろあるが、富や地位やお金や名誉、あるいは肉体の健康や美しさといった世間的な幸福は、死に直面すると色あせてしまい、死の恐怖の前には何の役にも立たない。本当の幸福は「生き甲斐という筋金」の入った幸福である。「生き甲斐という感じに裏打ちされている幸福は、死の恐怖に對しても、強い抵抗を示してくれます」。「そして、生き甲斐ということ、一つの目標をもって、その目標に心を打ち込んで、一筋に進んでゆくことの中にあるのだ」。それは言い換えれば、「日々の人生の全体的見通しの上に立った理想を打ち立てる」ことである。このような人生の理想は「自分自身よりも大切なもの」「自分の命を超えたもの」である。自分自身の人生の理想ないし目標に向つて「自分の命のすべてをあげて、捧げつくし得たときに、人間は、もっとも強い生き甲斐を感じて、本当に幸福なのだ」ということに岸本先生は目覚めたのである。

それでは、われわれの人生において一筋に打ちこめるような理想や目標となるものは何であらうか。それは「仕事」である、と岸本先生は考える。「仕事ということばは、もちろん、職業も含みます。しかし、それだけではなくて、めいめいの人間が、自分に与えられているものは、これだ、と考えるような意味での仕事であります」。家庭の主婦にとつては家事を切り盛りし子供を育てることも立派な仕事である。このような「人間にとつてはきわめて身近にある自分の仕事の中に、意味を発見して、それに打ち込んでゆくことに、人生の本当の幸福があるのであります」。自分の仕事に打ち込み自分を捧げ尽くすということは「家族や

社会に対する役割と責任を果すことでもありません」「死が迫ってきて、自分の社会に対する役割と責任を放棄せず、意識のなくなる最後の瞬間まで、人間生活に徹して生き」「社会に対する責任を捨てない限り、その役割からくる責任感には、迫って来る死に対して、自分を支える大きな力となる」のである。人間のもっとも深い幸福は「すべて他のもののために与えてしまおう、すべて捧げ尽くす生活の中にある。打ち込んだ生活、命を捨て去った生活、捧げ尽くした生活。すっかり失ったと思う後に、深い幸福が出てくる」のである。

八年余にわたるガンとの壮絶な闘いを経て五十八歳になったとき、岸本先生は次のような心境に到達する。「このように死から強いて目をそらさないでもよいという状態になってくると『よく生きる』ということの意味がおのずから変化してきた。必ずしも、ただ、ガムシヤラに働くことばかりが、よく生きることではないと考えられるようになった。もっと静かに、人生を深く味わうことのできるゆとりが、ではじめてきた。死の恐怖に直面しながら、静かに人生を味わう」「その味わい方のほうが、ことによると、もっと人生をほんとうに生きるゆえんかもしれない」。岸本先生は揮毫を頼まれると「理想の追求」と書いていたが、この頃から「日々是好日」と書くようになったといわれている。(上掲書・解説)このような深い宗教的ともいえる境地がひらけてきたとき、岸本先生にはガンに対しても新たな見方がひらけてくる。「私の癌は、私に、人生を深く見る目と、ほんとうによく生きる生き方を教えてくれた」。「ガンのおかげで、私という人間には何か一本の筋が通ったような気がする。ガンに苦しみながら、そのガンに感謝するような気持ちで生きているというのが、現在の私のいつわらざる心境である」。そしてようやくだんに「ガンのおかげでほんとうの生活ができるのだから、わが家にはガン大明神をまつろうか」と言える心境に、先生は達せられた(「一つの宣告」『在家仏教』「生と死」特集号一九八五)。やがてガンは転移し、岸本先生は六十歳でこの世に別れ、永遠へと旅立たれたのである。

以上のように岸本先生の手記には、ガンの宣告による恐怖と絶望、心の葛藤と苦悶、「正しい思惟と正しい努力」による冷静な現状認識と判断、それによって得た智慧による死の不安と恐怖からの解脱と自在の体得、ガンおよび死との和解、無我の実践・慈悲行への覚悟、新たな生への出発、生きる喜びの享受(涅槃)と、

解脱涅槃に至る心の軌跡がみごとに顕現されている。このように解脱は特別な出家者の事柄ではなく、われわれ一般人にも到達できる境地であり、またわれわれ人間の究極の願望でもあるのである。

自由探究の課題

「一九四〇年から四五五年の頃の世界的な大戦争の時期が過ぎると、その次に文化的な大変動の時期が来た。古臭い伝統も古臭い習慣も、もろもろの道徳も礼儀も、ことごとく洗い流されて、単純な自由の時代が来た。何もかも自由の時代である。より自由に、更に自由に……一体どこまで自由になろうとするのか。……」(石川達三著『もともともっと自由を……』新潮社刊五頁、一九七九)「私は考える、故に私は存在する」と、デカルトが高らかに宣言したように、近代における自我の解放と独立の追求はめざましいものであった。自我の解放と独立の表明である「自由」は人間の達成すべき最高にして最善の価値と見なされ、人類の営みの最大の目標とされた。ヘーゲルが「人間の歴史は自由の意識の発展過程」(『歴史哲学講義』)と解したように、資本主義社会も社会主義社会も自由を絶対的価値として疑うことなく追求してきたのである。われわれ人間は自由を自己の存立の基盤と見なし、自由であることを誇りとして、飽くことなく求め続けてきた。しかし、本論の冒頭で述べたように、われわれ人間は真に自由になるにはいたらず、むしろ自由の絶対化のもたらす混乱や弊害のほうが目立つようになつてしまった。自由が一切の束縛強制からの自我の完全なる解放として把握され、さらに自由は自我の欲望の無限の充足にあるとされ、それは豊かな物質の生産と消費によって達成されると考えられるかぎり、果てしない孤独と、際限のない競争と闘争、飽くなき環境の破壊と資源の浪費をもたらすことは自明の理である。自由を無批判に絶対化することなく、自由の再検討が要求される所以である。

仏教思想は、自由すなわち解脱をすら絶対化することなく、解脱の否定面、その弊害をもきちんと見据えている。解脱にも「正解脱」と「邪解脱」があるとみなし、邪な見解や無知や貪欲によってその理解を誤り、探究の道を踏み違えるならば、邪解脱に陥り、地獄・餓鬼・畜生道の三悪道の苦界に転落するといので

ある。

「比丘たちよ、邪見あらば邪思惟生ず。邪思惟↓邪語。邪語↓邪業。邪業↓邪命。邪命↓邪精進。邪精進↓邪念。邪念↓邪定。邪定あらば邪智生ず。邪智あらば邪解脱生ず」
 (『増』十一、一〇三「邪性」)

自由は一般に、特に西洋思想においては、自我を原点にして把握され、自我の解放と拡張として理解され追求されているようである。さらに自由は自我と他者との対立関係においてのみとらえられているように思われる。しかも自我の本質を成すとされる理性は絶対的なものとして、無反省無批判に受け入れられているのである。そして自由は理性の本質を成すものと見なされ、自由の実現は理性の発現として必然的なものであり、人間の絶対的な使命であるとすら見なされている。そして自由実現の手段ないし具体的表現として物質的な充足、物質における自由が追求されるのである。

これに対して仏教思想においては、自由は自我と自我との関係において探究され、意思の自由としてよりも存在における自由すなわち自在と解され、自我における自由、自我の迷妄からの解脱、空・無我の探究体得が強調されている。現代人が自我の自由の飽くなき追求の結果、自我の迷妄にとらわれ、欲望の虜となつて、孤独と闘争、不安と混乱、退廃と絶望のうちに呻吟している現代、東洋と西洋の両思想における自由の概念の対質による、新たな自由の理念の探究はわれわれ現代人の緊急の課題であろう。次稿において取り組みたいと思う。

引用・参考文献

- 『南伝大蔵経』 全六五巻七〇冊 高楠順次郎監修 大蔵出版社 一九七〇
- 『阿含経典』 全四巻 増谷文雄訳 筑摩書房 一九七九
- 『仏典Ⅰ』 「世界古典文学全集」六 中村 元編 筑摩書房 一九六六
- 『ゴータマ・ブッダ』 「人類の知的遺産」三 早島鏡正編 講談社 一九七九
- 『ブッダの真理のことば・感興のことば』 中村 元訳 岩波文庫 一九七八
- 『講座仏教思想』 全七巻 三枝充憲編集 理想社 一九七五
- 『解脱』 「仏教思想」八 仏教思想研究会編 平楽寺書店 一九八四
- 『人間と自由』 河野 真編 以文社 一九八四
- 『生と死』 「岸本英夫集」第六巻 溪声社 一九七六

平成三年十月三十一日 受付
 平成三年十一月 七日 受理