

仏教の生死観——現代文明への応答のために

川田洋一

〔I〕序——「死を忘れた文明」からの

問いかけ

釈尊の臨終への旅をたどりながら、仏教の生死観を展開する経典の一つに「涅槃経」がある。「涅槃経」のなかに、人間の「生」と「死」は一体であり、「生命」の二つの側面であることを説く、次のような話が紹介されている。

「ある時、容姿端麗な女性が一軒の家を訪れ、家の主が名を聞くと、『私は功德大夫といえます』と答

えた。主人は喜んで迎え入れた。しばらくして醜惡な女性がこの家を訪れた。主人が名を聞くと『黒闇と申します』という。主人は刀をぬいて去れという、その女性は答えた。『家の中の女性は私の姉で、私は常に姉と行動をとみにしています。私を追い出すと姉も追い出すことになります』と。主人は驚いて、姉に聞くと、『私は妹と行動をとみにしており、私を愛されるならば、妹も愛してもらわなければなりません』と答えたという⁽¹⁾

釈尊は、仏弟子の迦葉に、姉は「生」で妹は「死」

を意味すると説いている。

池田SGI会長は、講演「大乘仏教と現代文明」のなかで、「文明」と「生死」の問題について、次のように述べている。

『死を忘れた文明』といわれる近代は、この生死という根本課題から目をそらし、死をもっぱら忌むべきものとして、日陰者の位置に追い込んでしまったのであります。近代人にとって死とは、単なる生の欠如、空白状態にすぎず、生が善であるなら死は悪、生が有で死が無、生が条理で死が不条理、生が明で死が暗、等々と、ことごときに死はマイナス・イメージを割り振られてきました。

その結果、現代人は死の側から手痛いしっぺ返しを受けているようであります。今世紀が、ブレジンスキー博士の言う『メガ・デス（大量死）の世紀』となったことは、皮肉にも『死を忘れた文明』の帰結であったとはいえないでしょうか⁽²⁾。

二十一世紀に入っても、「暴力と報復」による「死の連鎖」は、地球上いたるところで激発しており、それ

が、大量破壊兵器の使用にもつながりかねない世界状況である。戦争、紛争、テロの激発という「直接的暴力」の基盤には、ヨハン・ガルトウングのいう「構造的暴力」が広がり、それが「文化的・宗教的暴力」とも連なりながら、極貧、あらゆる領域の差別を生み出している。その暴力性は、人類生命を支える自然生態系にまで拡大し、生態系の破綻、しっぺ返しによる「地球温暖化」に象徴される大自然の異常現象を引き起こしている。人類という「種」の生存基盤そのものが破壊されようとしている。

そのような人類の危機のなかにあって、現代人は、個人としても、自己自身の「生」と「死」に直面せざるをえない状況に迫られている。そのほとんどは、近代科学に支えられた現代医学の長足の進歩が引き起こした課題ではある。

「生」に関する領域では、ES細胞、iPS細胞、クローン、体外受精、遺伝子治療等であり、「死」の領域では、安楽死、尊厳死、自殺、脳死、植物状態、臓器移植、そして、ターミナル・ケアである。

現代医療技術が突きつけるこのような課題に、個人が、どのように「自己決定」していけばよいのか、その基盤こそ、それぞれの死生観である。

さらに、「死を忘れた文明」のただ中で、現代人は、アイデンティティ・クライシスにおそわれ、「自分はどこから来て、どこへ行くのか」「自分の子どもは一体どこから来て、自分とどのように縁するのか」、そして何よりも「自己とは何か」という実存の問いに迫られている。

さまざまな「生」と「死」の場面、仏教でいう「生老病死」の四苦との遭遇のなかで「自己決定」を迫られている現代人は、自覚的に生きること、死ぬことさえもできないジレンマに陥ろうとしているのではなからうか。

池田SGI会長は、「ゆえに、死を排除するのではなく、死を凝視し、正しく位置づけていく生命観、生死観、文化観の確立こそ、二十一世紀の最大の課題となってくると思はれます⁽³⁾」と主張している。

本論文は、仏教に基盤をおきながら、「現代文明」の

提起する上記の問題に応えるための「死生観」の概要を構築する試みである。したがって、仏教思想史のなから、「死を忘れた文明」への応答という角度から、有用と思われるものを抽出する形で論を展開していくことにする。

Ⅱ 仏教では「死」をどうとらえてきたか

——「阿頼耶識」論を主軸に

当然のことながら、釈尊の主要な出家の動機が「生老病死」の苦の超克であった故に、人間の「死」と「生」は、仏教の主要課題の一つでありつづけてきた。仏教史のなから、ここでは、原始仏教、部派仏教、そして唯識学派を取り上げ、仏教の「死」の考察をたどっておきたい。とりわけ、現代医学の提起する「生」と「死」に関わる諸課題との接点を考える時、唯識学派の説が有用である。

まず、原始仏教では、「寿」「煖」「識」の三者によって人間の生命活動が維持されていると説かれている。ここに「寿」とは寿命、生命のことであり、「煖」とは

温みのあること、つまり体温をさしている。「識」とは、意識とか感覚を意味するが、表面的な意識作用を包みつつも、さらに深層の心にまで及ぶ概念である。

ところが、さまざまな原因により、寿と煖と識の統合性、調和が失われる時が来る。この時が「死」であるとする。

たとえば、中部經典⁽⁴⁾には、「尊者、寿、煖、及、識の三法が此の身を去るとき、是に此の身は棄てられ、擲^{なげ}出され、無心の木片の如く横たはるなり」とある。

このように、原始仏教では、寿、煖、識の統合性、統一性が失われることをもって、人間の死としている。しかし、注目すべきことは、肉体を棄てる「生命主体」そのものが無になるとはいっていないのである。

このように、原始仏教では、寿、煖、識の統合性、統一的な調和が失われていくことが死であるところからえている。換言すれば、心身（生命）の「統合性」「統一性」に焦点を当てて、人間の「生」と「死」をみているのである。

次に、部派仏教になると、「命根」という原理を立て

る。「俱舍論」には「命根の体は、即ち寿にして、能く煖及び識を操す⁽⁵⁾」と説かれている。命根をもって、生と死を輪廻する生命主体とし、生きている時は煖と識を支えているが、この命根が断たれると、識の働きも消失し、煖も失われていくと考える。

「俱舍論」では、四有——死有、中有、生有、本有を説いている。死有について「俱舍論」には「四には死有、謂わく、最後の念にして、中有の前に次ぐ⁽⁶⁾」とある。中有とは、インド思想から取り入れられたもので、人間の「死」（死有）から、次の受生（生有）までの期間をさす。なお、「俱舍論」では、中有を四十九日とする説の他、諸説が紹介されているが、そのなかに、中有という状態はないとする無中有説もある。中有説をとると、人間は死有を経て、中有という潜在的状态に入り、そして、生有によって、この現象世界へと顕在化して、本有の人生をすごし、また、死有を迎えたと説いている。

「俱舍論」では、生命は「命根」が断たれると、死有から中有へと入るとするが、中有における生命主体

を「中有身」とも表現している。では、「中有身」とは何かについて、「俱舍論」では、それは「識」⁽⁷⁾であるとする。

大乘仏教の一つである唯識学派では、この「識」(心)を生命の内奥にまで探究し、生と死を貫く生命主体として「阿頼耶識」を見出している。

唯識学派では、部派仏教のように「命根」を立てず、「阿頼耶識」のなかに心身を統合する働きを託するのである。唯識学派は、人間の「識」(心)を深く洞察して、意識の奥に広がる壮大な「心理的宇宙」を照明している。その洞察は、自我意識を基点として、個人の深層の領域へと分け入り、さらに個の次元を超えて、家族、民族、国家、人類、生態系の次元との「縁起」性を見出し、その相依相関性は、さらに地球、太陽系、銀河集団をも超えて、宇宙の根源にまで達していくのである。

唯識学派では、個人の生命根源流を第八「阿頼耶識」として洞察し、この「阿頼耶識」から、第七「末那識」が転じて顕在化し、次いで第六「意識」と「五識」が

生じて顕在化すると説いている。同時に、「五識」と「意識」「末那識」の活動は、^ノ種子^ノ(潜在態)として第八「阿頼耶識」に刻印されていくのである。

このような「阿頼耶識」を基軸として、生命内奥のダイナミックな各「識」の相関を説くのが、唯識学派の「八識論」である。ここに「五識」は、五つの感覚器官にもとづく眼識、耳識、鼻識、舌識、身識をさす。身識とは皮膚感覚であるが、内臓感覚も含まれる。

第六「意識」は、五識を統合する感覚、知覚作用である。なお、この意識には、五官とは別に自律的に働く意識もある。たとえば、夢を見たり、過去や未来の想像力、構想力、内面的省察力である。

第七「末那識」は、自らを生み出した「阿頼耶識」の姿を誤認して、常に変わることなく、それ自体として思い量る働きである。つまり「阿頼耶識」の「実体」視が起きるのである。それ故、「末那識」は「思量」⁽⁸⁾識(唯識三十頌)と定義される。「末那識」は、「実体」視した「阿頼耶識」に執着しつづける「根源的自我意識」である。

「阿頼耶識」は「一切種」⁽⁹⁾（唯識三十頌）といわれ、あらゆる存在の種子を貯えている。つまり、「阿頼耶識」のなかには、種子（潜在エネルギー）として、「五識」「六識」「末那識」の働きや、身体の統合力がことごとく収められているのである。さらに、これらの種子のなかで、仏教で重要視するのは、業種子であり、「阿頼耶識」は業を収めた蔵のようなものともいわれる。しかし、「阿頼耶識」は、「恒に転ずること暴流の如し」⁽¹⁰⁾（唯識三十頌）といわれるように、激流のように生滅流転しているのが真実の相（姿）である。そのような「阿頼耶識」を、「末那識」は変化しない「実体」と誤認してしまうのである。

「阿頼耶識」は、個の深層次元を超えて、家族、民族、人類、生態系、大宇宙との壮大なる「縁起」性の連関を形成しつつ、「心理的宇宙」へと拡大していくのである。

人間の死とは、以上のような構造をなす人間生命の内奥に広がる「心理的宇宙」のなかへと自己自身が潜在化していくプロセスをさしている。つまり、臨終に

おいては、「意識」の水準が低下していき、やがて深昏迷へと入っていく。「五識」の働きも消失し、やがて「意識」も消失したように見える。しかし、五つの感覚器官とともに働く意識は消失したように見えても、自律的に働く意識が保たれている可能性もある。

しかし、さらに第七「末那識」のレベルにまで低下すると、「根源的自我意識」は、さらに内なる「阿頼耶識」と対面しながら、さまざまな思いをなし、慈愛の善心や貪欲、瞋り等の悪心に取り巻かれている。

さて、意識の低下しつづける生命は、やがて、「末那識」の次元から、さらに「阿頼耶識」の次元へと潜在化し、もはや、そこから再び転じて、「末那識」以上の次元へと顕在化することが不可能な状況に陥っていく。仏教の「四有」説を使えば、この不可逆性が確実になった時点で、「死有」を超えて、次なる「中有」へと入っていくのではなからうか。

こうして、生命根源流である「阿頼耶識」から顕在化していた「五識」「六識」「七識」の働きや、その場を提供する身体と環境の働きも、その潜在的エネルギー

Ⅰ（種子）を「阿頼耶識」に潜在化させたまま、不可逆的に、再び顕在化できない時点に達していく。この生命論的狀態を「阿頼耶識」の側から見れば、「阿頼耶識」は身体の統合力を潜在化させ、身体を離し、すべての種子のみを摂取して、大宇宙そのものへと融合していくのである。

平川彰氏は、「阿頼耶識」には二つの意味があるとして、次のように述べている。

「一つは輪廻転生していく主体としての阿頼耶識であり、これは肉体を捨てて行くものであり、業の力を中心となっている。唯識では『業』を『種子』と呼ぶために、この阿頼耶識を『種子の阿頼耶識』といい、略して種子頼耶という。もう一つは、この種子頼耶が次の生存に転生して、その生まれる場所がきまると、特定の母親の母胎に託生するのであるが、この託生した阿頼耶識を現行の阿頼耶識という」⁽¹¹⁾

〔Ⅲ〕 仏教は「生」をどのようにとらえるか

仏教を基盤とする仏教産科学では、一貫して、人間生命の出現には、精子と卵子の他に「中有身」の顕現が必須条件であるとする。

たとえば、「大宝積經」には、「復次に阿難、云何にして母胎に入るを得る。謂はゆる父母は愛染の心を起こし、月期調順し、中陰現前し、上の如き衆多の過患ある無くして業縁具足せば、即ち入胎することを得る」⁽¹²⁾とある。故に、ここでは「父母の愛染の心」「月期調順」「中陰現前」「業縁具足」が妊娠の条件として取り上げられている。このうち、「中陰現前」とは、「中有身」が顕現することであり、この「中有身」とは、「種子の阿頼耶識」をさしている。「業縁具足」の業とは阿頼耶識内在の業であり、その業の顕在化を助ける縁——即ち、受精卵や胎内条件がとこのうことである。「大毘婆沙論」には、「三事相合すとは、父と及び母と、並びに健達縛との三事相合するを云う」⁽¹³⁾とある。「大宝積經」には、「父母の赤白相合するに」⁽¹⁴⁾とある。

父の白滯と母の赤滯とは、精子と卵子であり、健達縛とは「中有身」即ち中有の「阿頼耶識」である。

したがって、仏教産科学では、人間生命のこの現象世界への出現の主役は、中有身そのものであり、中有身が顕在化して「生有」を迎えるための助縁として、遺伝情報を持った受精卵並びに胎内環境があるとするのである。

仏教では、人間の「死」へのプロセスと同様に、人間の「生」についてもプロセスとしてとらえている。

仏典では、「胎内五位」を説く。たとえば、「俱舍論」では、「最初は羯刺藍なり、次に頰浮曇を生じ、此れより閉尸を生じ、閉尸より鍵南を生ず。次に鉢羅奢法なり。後に髮毛爪等、及び色根形相が漸次に転増す⁽¹⁵⁾」とある。受精より、一週間（七日）が羯刺藍であり、二週間（十四日）が頰浮曇であり、三週間（二十一日）が閉尸であり、四週間（二十八日）が鍵南とする。次の鉢羅奢法（第五位）をさらに一週間ごとに分析すると三十八週⁽¹⁶⁾になる。

仏教産科学では、引きつづいて、第一位の羯刺藍か

ら、順次に個体の成育のプロセスに即して、「阿頼耶識」に潜在力として内包されていた末那識や意識も顕在化していくものと考えている。また、感覚器官の形成につれて、それに対応した五識が顕在化していくのである。

〔Ⅳ〕日蓮仏教とSGIの死生観

中国の天台宗では、最も根源的な領域として第九識「阿摩羅識」をたてる。この識は、根本清浄識ともいわれ、宇宙根源の生命、即ち宇宙生命そのものであり、「仏性」「法性」と同義とされる。

日本の日蓮仏教では、天台の第九識をふまえて「九識論」を展開している。日蓮は、宇宙根源の生命、法（法性）を妙法蓮華経と名づけ、すべての人々がこの法に南無（帰命）することによって、第九識、即ち仏界を顕在化できる修行法を主張している。日蓮仏教は、このような「九識論」をベースとして、死後の生命とその変革のあり方を示すのである。

日蓮は、日本の十三世紀、鎌倉時代当時の一般的な

死後觀を採用し、死後の生命が「中有の旅」に出ると説き、そして、生命内包（阿頼耶識）の善惡の業に応じ、靈山淨土に生まれることもあれば、三惡道（地獄、餓鬼、畜生）に陥ることもあると説いている。また、「中有の旅」では、「三途の川」「死出の山」などと、當時の人々の死後觀を採用している。

たとえば、「妙法尼御前御返事」には、「ただいまに靈山にまいらせ給い^死なば・日いでて十方をみるが・ごとくうれしく、とくしにぬるものかなと・うちよろこび給い候はんずらん、中有の道にいかなる事もいできたり候はば・日蓮が^{弟子}でしなりとならせ給⁽¹⁷⁾へ」とある。ここでは、「靈山淨土」のことが記され、そこへ行く途中の「中有の道」にもふれられている。

「中有の道」に起きることの具体的表現としては「上野殿母御前御返事」に、次のようにある。「故南条五郎殿の死出の山・三途の河を越し給わん時・煩惱の山賊・罪業の海賊を静めて・事故なく靈山淨土へ参らせ給うべき御供の兵者は無量義經の四十余年・未顯眞実の文ぞかし」⁽¹⁸⁾

「死出の山」「三途の川」とは、今日の臨死体験とも照らしあわすと、生と死の境界をさし、そこにおいて煩惱や惡業に苦しめられるとの内実となろう。

日蓮仏教において、このような苦しみを打ち破るのは「第九識」としての宇宙生命の仏界であり、そのことを「日蓮の弟子と名のりなさい」とか、無量義經の文がさし示す「法華經がお供する」という表現で示されている。

靈山淨土の情景については、当時の仏教用語と概念を使って表現されている。

「靈山淨土の悦びこそ実の悦びなれと思し食し合せて又南無妙法蓮華經と唱へ、退転なく修行して最後臨終の時を待つて御覽ぜよ、妙覺の山に走り登つて四方をきつと見るならば・あら面白や法界寂光土にして瑠璃を以つて地とし・金の繩を以つて八の道を界へり、天より四種の花ふり虚空に音楽聞えて、諸仏菩薩は常樂我淨の風にそよめき娛樂快樂し給うぞや」⁽¹⁹⁾

しかし、一方では、「中有の旅」を経て、三惡道の苦

しみに陥る死後の生命もあることが示される。「孟蘭盆御書」⁽²⁰⁾の中で、釈尊の十大弟子の一人である目連の母が慳貪の罪によって餓鬼道におちていたことが示されている。

それでは、日蓮が説く「靈山浄土」とか「三悪道」という死後の世界は、どこにあるのであろうか。日蓮は「上野殿後家尼御返事」の中で、亡夫が靈山浄土にしていることを伝えつつも、「夫れ浄土と云うも地獄と云うも外には候はず・ただ我等がむねの間にあり、これを^悟さとるを仏といふ・これにまよふを凡夫と云う」と説⁽²¹⁾いている。亡夫がいる靈山浄土とは、遠い別世界ではなく、あなたの生命のなかにあるといわれる。つまり、その人自身の「心理的宇宙」の内奥に「靈山浄土」も「地獄」もあるのである。

「心理的宇宙」の内奥は、善と悪の業種子（潜在エネルギー）の蔵とされる「阿頼耶識」の領域が広がり、他者の生命の深層と、相互に伝えあい、資けあうダイナミックな「縁起」の連関を形成している。

そして、すべての生命の「阿頼耶識」と一体となり

つつ、全存在を支え、創造しゆく根源の生命は「第九識」「法性」等と記される「宇宙生命」そのものである。このような広大無辺なる「宇宙生命」に基盤をおく個の「阿頼耶識」の流転——そのなかにこそ、「靈山浄土」も「地獄」も存在するといわれるのである。

創価学会第二代戸田会長は、このような日蓮仏教に立脚し、また獄中での「悟達」の洞察を通して、「生命論」を展開していくのであり、それは池田SGI会長（第三代会長）に引き継がれつつ、SGIの死生観を形成していくのである。

戸田先生の獄中体験は、まず「仏とは生命なんだ。生命の表現なんだ。外にあるものではなく、自分自身の命にあるものだ。いや、外にもある。それは宇宙生命の一実体なんだ」⁽²²⁾との悟りを得、さらに、自らが法華経によって民衆救済を誓う「地涌の菩薩」であるとの使命の自覚につながっている。

戸田先生は、さらに死後の生命について、次のように述べている。

「宇宙は即生命である故に、我々が死んだとする。

死んだ生命は、ちょうど悲しみと悲しみとの間に何もなかったように、喜びと、喜びとの間に、喜びがどこにもなかったように、眠っている間、その心がどこにもないように、死後の生命は宇宙の大生命に溶けこんで、どこをさがしてもないのである⁽²³⁾

死後の生命即ち「阿頼耶識」は、その本源たる宇宙生命そのものに溶け込んでいく。そのプロセスを「中有の旅」等として、仏教では表現するのであり、大宇宙に融合したときの生命状態を「靈山淨土」とか「地獄」とか表現するのである。

それ故、戸田先生は、「寂日坊御書講義」のなかで、次のように述べている。

「われわれが死にますと、大宇宙に溶け込むのです。が、今度は、それが大事なんです。溶け込む場所がある。区切られたところではない。地獄、餓鬼、畜生、修羅——この世界に常樂我淨の我が溶け込んで、地獄の世界へ行つた者は、非常に苦しみを おぼえる。ところが、人界、天界、縁覚、声聞、

菩薩、仏界の境界へ行つた者は、非常に楽しみを受けるのです。そうするといつたどこに自分があるのでしょうか。大宇宙なのでから、どこにもない。ところが、そういう境界がある。仏界もあれば地獄界もある⁽²⁴⁾

ここに、十界の境界が列挙されている。このうち、地獄、餓鬼、畜生を三惡道といい、瞋り、貪欲、愚痴の煩惱による苦しみの境界とする。修羅界は、勝他の念、つまり慢心に支配される境界であり、ここまです四惡趣という。人界、天界は、人間らしい知性、良心、愛情等の発現する境界であり、ここまです六道とする。この六道を超越しようとする境界が「四聖」であり、声聞、縁覚は、この現象世界の無常を觀じる境界であるが、利己に傾きやすい。菩薩界は自他ともの幸福をめざし、仏界は「第九識」「仏界」と一体となった境界である。

中国の天台は、人間生命内奥には、この十界がすべてそなわっており、外界の縁との関連性のなかで、そのいずれかが発現していると洞察している。そして

「止観」の修行によつて、「四聖」、特に菩薩界や仏界の顕在化を志向している。

日蓮仏教においても、日蓮の指示する修行法によつて、仏界や菩薩界を強力に発現することを志向している。

天台が、人間生命の内奥に十界という境界を見出したように、人間の「心理的宇宙」には、地獄界等の三悪道から、菩薩界や仏界までのすべての境界が内包されている。これらの境界が、種子（潜在エネルギー）として内包されている場が「阿頼耶識」である。つまり、善と悪の業種子である。極善の業が仏界であり、極悪の業が地獄界である。池田先生は、個人の「心理的宇宙」に内包された十界と宇宙生命との関係について、次のように述べている。

「宇宙の大生命にも十界がある。その人の臨終の一念が地獄界なら、宇宙生命の地獄界に溶けこむ。天界なら、天界に溶けこむ」⁽²⁵⁾

そして、大宇宙の十界のそれぞれに溶け込んだ生命主体は、戸田先生がいわれるように各境界の生命感を

体験している。三悪道の苦悩、修羅界の勝他の念、人界・天界の平穏さ、声聞・縁覚界の知的充足感、菩薩界や仏界の自他ともに幸福感、歓喜を、それぞれの死後の生命が体験しているという。ここに、「臨終の一念」とあるが、臨終に際しての心の全体を支配するのが「基底部」の境界である。

人間生命には、十界のすべての境界がそなわっているが、外界の縁との関連性にもかかわらず、顕在化しやすい境界がある。それを「基底部」とする。「阿頼耶識」に内包された業のうち、そのエネルギーが最も強力な業が、「基底部」を形成していく。

池田先生は、「基底部」というのは、同じ人間でも、地獄界を基調に生きている人もいれば、菩薩界を基調に生きている人もいる。いわば、生命の『くせ』です。これまでの業因によつてつくりあげてきた、その人なりの『くせ』がある。バネが、伸ばした後もまた戻るように、自分の基底部に戻っていく」等と解説している。⁽²⁶⁾

つまり、外界の「縁」との関連性によつて、生命の

内からは十界のいずれをも現出しうる。しかし、現実生活では、一時的に他の境界をあらわしても、常に、その「基底部」となっている境界にもどっていくのである。この「基底部」という最も強い業エネルギーをもった境界が、死後観において重要となってくる。「生」の時は、外界が多様に変化するもので、それに引きずられて、多くの境界があらわれるが、「死」に入ると、生命主体は「基底部」となっている宇宙生命の境界に融合していき、その生命感のみを体験することになる。

つまり、臨終の生命の「基底部」が、一念を支配し、地獄界の人は、宇宙生命の地獄界に融合し、菩薩界、仏界の人は宇宙生命の菩薩界、仏界に融合していく。日蓮の靈山淨土の記述は、まさに仏界を「基底部」として死を迎えた生命主体の内実であり、そこで体験する生命感を示したものであろう。

戸田先生は、死後の生命（中有）が、さらに「生有」を迎えることを、生命の連続性として示されている。

「現在生存するわれらは死という条件によって大宇宙へとけ込み、空の状態において業を感じつつ変

化して、なんらかの機縁によってまた生命体として発現する。かくのごとく死しては生まれ生まれでは死し、永遠に連続するのが生命の本質である」⁽²⁷⁾

この生命の連続性を担う主体が「阿頼耶識」である。死における「種子頼耶」は、「生有」を経て、そこに内包されていた各識、並びに身体の統合力、環境との対応力を顕在化していく。そして、これらの「生」と「死」をその人の「基底部」の生命感が貫いているのである。

日蓮は、仏界を「基底部」として臨終をとげた生命主体の「生死」を次のように述べている。

「上上品の寂光の往生を遂げ須臾の間に九界生死の夢の中に還り来つて身を十方法界の国土に遍じ心を一切有情の身中に入れて内よりは勧発し外よりは引導し内外相応し因縁和合して自在神通の慈悲の力を施し広く衆生を利益すること滞り有る可からず」⁽²⁸⁾

仏界を「基底部」にして死を迎えた生命主体は、充実した歓喜の時を経て、再び、現象界へと帰ってくる

といわれている。ここに「たちまち（須臾）」とあるが、その時間は、その人にとっての生命時間であり、歡喜の状況の生命主体にとっては、充実した時間は「須臾」のように実感されるものである。

このような「生」と「死」を、池田先生は「生も歡喜」「死も歡喜」と表現されている。そして、ハーバード大学での講演では、「法性の起滅」という法理を取り上げている。

「仏教では『法性の起滅』を説きます。法性とは、現象の奥にある生命のありのままの姿をいいます。

生死など一切の事象は、その法性が縁にふれて『起』すなわち出現し、『滅』すなわち消滅しながら、流転を繰り返していくと説くのであります」⁽²⁹⁾

法性とは宇宙生命の仏界であり、「第九識」をさしている。法性としての宇宙生命から個々の生命が顕在化することが「法性の起」であり、宇宙生命への帰還が「滅」となる。

仏界を「基底部」とした生死においては、宇宙生命に帰った生命主体は、その内奥からの仏界の善業――

即ち大慈悲の力を發動させて、民衆救済のために外界の「縁」を集めて「たちまち」顕在化する。日蓮が「内外相応」し「因縁和合」して、と述べているように、個の生命の十界における「基底部」が、内なる「業因」となり、現象界の外なる諸条件が「助縁」となって、一個の生命体が「法性」から顕在化するのである。

宇宙生命としての「法性」の「起」が個々の生命体の「生」となり、「法性」の「滅」が「死」となるとすれば、「生」と「死」は、「法性」の次元において一体である。換言すれば、個々の生命体は、「法性」――宇宙生命の基盤においては「生死」は「不二」であり、現象界においては「生」と「死」の「而二」として、顕在化と潜在化を繰り返すのである。このような「生命」のあり方――実相――を「生死不二」（而二不二）と表現するのである。それ故に、「涅槃經」において、釈尊は、姉（生）も妹（死）もともに愛すべきことを説くのである。

日蓮は「御義口伝」で、「生死不二」という生命變転の実相を覚知して生きゆく人間主体のあり方を「本有

の生死」と述べている。

「三界之相とは生老病死なり本有の生死とみれば無有生死なり（中略）本有の生死と知見するを悟と云い本覚と云うなり」⁽³⁰⁾

三界とは、この現象世界であり、生老病死の四苦に満ちた現実の世界を「法性」——宇宙生命の六道を「基底部」とした顕在化であると洞察し、それらの苦悩に挑戦しつつ、自他の「基底部」を声聞・縁覚、ないしは菩薩界へと変革しゆく生涯こそ、仏教の「生死不二」の死生観の実践となる。

「法性の大地」から大慈悲のエネルギーに促されて、苦悩充滿のこの現象世界に姿をあらわし、他者の永遠なる幸福のために生きぬく誓願をかけて生涯を全うする「生」——そして菩薩界、仏界を基底部にして大宇宙（法性の大地）へと帰っていく「死」——さらに、再び、現象界へと顕在化する——そのような生死のあり方が、日蓮仏教とSGIが志向する「本有の生死」である。

注

- (1) 「大般涅槃經」卷一二、『大正藏』卷一二、三七四頁中・下。
- (2) 池田大作『二十一世紀文明と大乘仏教』聖教新聞社、一九頁。
- (3) 同書、二〇頁。
- (4) 「有明大經」、「南傳大藏經」卷十（中部經典 一二）、一八頁。
- (5) 「阿毘達磨俱舍論」卷五、『大正藏』卷二九、二六頁上。
- (6) 「阿毘達磨俱舍論」卷九、『大正藏』卷二九、四六頁上。
- (7) 「阿毘達磨俱舍論」卷一〇、『大正藏』卷二九、五六頁中。
- (8) 「成唯識論」卷一、『大正藏』卷三一、一頁上。
- (9) 「成唯識論」卷一、『大正藏』卷三一、七頁下。
- (10) 「成唯識論」卷一、『大正藏』卷三一、七頁下。
- (11) 『東洋學術研究』第二十七卷二号、一九八八年、一二頁。
- (12) 「大宝積經」卷五五、『大正藏』卷一一、三三二頁中。
- (13) 「大毘婆沙論」卷七〇、『大正藏』卷二七、三六三頁上・中。
- (14) 「大宝積經」卷五五、『大正藏』卷一一、三三二頁上。
- (15) 「阿毘達磨俱舍論」卷九、『大正藏』卷二九、四七頁下。
- (16) 「大宝積經」卷五五、『大正藏』卷一一、三三二頁上・三三五頁上。
- (17) 『日蓮大聖人御書全集』創価学会版、一四八〇頁。

- (18) 同書、一五六九頁。
- (19) 同書、一三八六頁。
- (20) 同書、一四二七頁。
- (21) 同書、一五〇四頁。
- (22) 池田大作『人間革命』第四巻、潮文庫、一七頁。
- (23) 同書、四五頁。
- (24) 『戸田城聖全集』第七巻、聖教新聞社、五二四頁。
- (25) 『法華経の智慧』第四巻、聖教新聞社、三五六頁。
- (26) 同書、二八八頁。
- (27) 『戸田城聖全集』第六巻、聖教新聞社、一九三頁。
- (28) 『日蓮大聖人御書全集』創価学会版、五七四頁。
- (29) 池田大作『二十一世紀文明と大乘仏教』聖教新聞社、二〇頁。
- (30) 『日蓮大聖人御書全集』創価学会版、七五三〜七五四頁。

(かわだ よういち／東洋哲学研究所所長)