

# いのちと人間

大原 莊司

## 要旨

「いのち」の無常と進化の根源は、いのちの形が延長的でなく個体的であることにある。つながったいのちでなく個体的、自己的いのちであることが本質的である。しかし、「いのち」は与えられるものであることに違いはない。このことは、仏教でいえば、「無我の法中において自己とは如何」という切迫した疑問と同相である。本論は不条理に失われる「いのち」の儂さに直面して、この疑問の重要性に注目し、無我と共に働く人格の場、生死巖頭における「応無所住而生其心」が「いのち」の場であることを導く。

キーワード　いのち　無我と共に働く人格　補特伽羅無我

## 第1章 はじめに

近年人のいのちが、テロや大災害、虐待や疾病によって不条理に奪われている。人は死という宿命的課題を常に背負った存在である。「いのち」を科学的用語で表現すれば、「DNAを介する自己複製能力の根源にあるもの」ということになる。クローン技術や人工幹細胞技術により生物的「いのち」が操作できる段階に至った。深層学習技術によって、人間のいのちの最高の輝きである知性の主役が、人間から人工知能に移行することが予想される段階に至った。この様な状況から、「いのち」と人間の関係を見つめ直すことは逼緊の課題であると云えよう。

従来「いのち」という言葉は、いのちの大切さ、いのちの尊厳、かけがえのないいのち、いのちの輝き、いのちの繋がりなどと頻繁に用いられながら「いのち」そのものは神棚に祀り上げられたままで来たように思う。われわれが、いのちのもとに存在しているという状況では<sup>1)</sup>、いのちそのものを究明することは困難、あるいは無意味とも思われるが、個のいのちの根源は何であるかを問うことは、今や前述の意味でも重要性を増していると感じている。

自分と自分のいのちとは確固たる結合体であると、日常感覚で了解しながらわれわれは生きている。その実は、「いのち」の表層も中身も気候現象や経済現象と同じような微妙なバランスのもとにかろうじて平衡を保って見えるだけである。丁度、鞍点上にいるアリのように、一方からは安定して見えて、他方ではいつ滑り落ちてもいい危機的状態というのが、われわれの「いのち」の実態であるように思える。個の生命維持に直結する免疫系でさえ万全の進化を遂げた結果とは云えない。その根源は、この世のあらゆる存在、特にいのちのある存在が延長体でなく個体的であることにあると思われる。地上の生命がアメーバのように全体として一体につながった存在であってもよかったはずであるが、現実の生命は個体的である。

また、現今における生存することの不安定性は、因縁のつながりがこれまで以上に強化されていることにもよると思う。ネット上でつぶやいたことが縁となって社会的生命を奪われたり、わずかな油断のために運転を誤り、人を死に至らしめるという事もたびたび起きている。ドローンのように、特定の目的のために開発された技術が、瞬くうちに他の目的のために応用されて世の中の様を変えてゆく。海水温のわずかな上昇が、突然の巨大竜巻の発生につながるカオスがこの世の本質の一つであるが、人間と人間の距離の縮まりが社会のカオ

ス発生を加速している。そのような鞍点上に、われわれの個々の「いのち」もかろうじて存在しているように感じられる。一方人間達が集まって作りあげ、守ってきた文化というものの実体も、人間のわがまま勝手が高じた虚像であるともいえよう。異質なものを排除することで形成されてきたのが文化・文明ではないか。あるいは、いのちの儚さの不安から逃がれるための繕いの集積ではないのか。

現実にはいのちが不条理のうちに失われている。平成26年度の交通事故死者数4113人、平成23年の東日本大震災の犠牲者数19225人、平成24年度の虐待死者数58人、いじめが原因での児童生徒の自殺者数は平成17年で105名である。中国の2014年度の交通事故死亡者数は約20万人である。シリア内戦による市民犠牲者数は6万人超である。いのちの尊さを遮二無二叫ぶことも意味なしと云えない。

多くの犠牲を目の前にすると、いのちの尊さということが反射的に認識される。戦場の経験者は口を揃えて戦争の非をいうが、それが世代を超えては伝承されていないという悪魔的現実を歴史が示している。

幼児虐待死や通り魔殺人を起す当事者はいのちの尊さを秤にかける以前に自己に迷い、行き着くべからざるところに行き着いて魔力で行動しているわけである。「いのちの尊さ」を単に叫ぶのは社会の自己満足でしかない。「いのち」のなんたるかの究明を抜きにして「いのちの尊さ」のみを叫ぶのは、生気論に墮する危険を孕んでいる。

## 第2章 いのちとは何か

「いのち」はどのように認識され、それがわれわれの生活態度の中にどのように反映されるべきものであるのか考えてみたい。全く生物学的な「いのち」から、いのちより大事なものを「いのち」と呼ぶ使い方の範囲まで、言葉の意味に幅があるのは和語の常である。従って、「いのちとは何か」という問いを発すれば、おのずからさまざまな立場からの応答が予想される。まずは生命科学の立場からの答えである。この半世紀の驚くべき発展によって人類はいのちの不思議をかなりの程度まで解明してきたといえよう。その現状を踏まえたこの問いの答えは興味深い、学問的情報の整理は本論の意図するところではない。しかしながら、人間究明のための生物学的アプローチの一面は、大いに参考にするべきである。

生命の継承の実相は、メンデル以来170年の生命科学の研究の歴史とその成果の文脈のもとに、教科書的な理解は可能である。しかし、日常生活を営む平常の感覚では実感がたい面が多い。生命の根源的つながりということはよく言われることであるが、前述のように現実になぜ繋がって一体とならずに個体的であるのかという疑問がぬぐえない<sup>2)</sup>。アメーバやプラナリアのように個体性が否定されている方が生命そのものの維持にとって好都合ではなかったのか。さらにその個体的命がそれぞれに終焉を迎え、DNAによる遺伝などという手の込んだ手続きで自己複製しなければならないのはなぜなのか。

五蘊仮和合という人間存在の無常についての実証がここで実感をもって理解される。この世の本質は、変化すなわち無常である。変化が起こるためには、存在は個体的でなければならなかった。個体的で、そのために常に生存の危機に瀕していることが生命の本質であるとも云えるのではないか。

柳澤桂子の「われわれはなぜ死ぬのか」<sup>3)</sup>では、上述のような疑問に関連する記述がある。「無性生殖というのは、遺伝子が他個体のもものと混ざる可能性がなく、親と子がまったくおなじ遺伝子組成をもつような生殖様式である。イチゴの親株と匍匐茎の先に生ずる株と

は同一個体であり、このようにして植物が増えているかぎり、その植物は不死と考えられる。」また、「体細胞は、その個体が死ぬと消滅してしまうが、生殖細胞は、別の生殖細胞と融合（受精）し、子供という新たな個体となって生き残る。……生命の連続性は生殖細胞の連続性によって維持されている。そのような意味で生殖細胞は不死である。」とあり、「いのち」を考える上で逆説的に興味深い。

人間は個体的自己を背負って生きている点で、いのちのあり方が他の生物と大いに異なっている。従って、人間が人間としての「いのち」を考える以上、自己とは何かということは大きなサブテーマの一つに位置付けられなければならないだろう。道元禅師の「仏道をならふといふは、自己をならふなり」はよく知られているが、「無我の法中において自己とは如何」という疑問は、同時に究明されなければならない課題である。内山老師が「自己」<sup>4)</sup>の中で、「私」という「一つ」なるものがコロッと実在しているではありません。ただつねに流れている無常がそこにあるだけです。」と述べているのは示唆的だ。

木村敏は「心の病理を考える」<sup>5)</sup>、でビオスとゾーエという二つの生命をあらわす古代ギリシャ語を紹介している。「ビオス」bios というのはある特定の個体の有限の生命、もしくは生活のことである。これに対して「ゾーエー」zoe は、そういった限定を持たない、個体の分離を超えて連続する生命、個々のビオスとして実現する可能態としての生命だという。」ゾーエーの神秘性はしばしば人を魅了する。南方熊楠の「大不思議」<sup>6)</sup> やシュバイツァーの「生命への畏敬」<sup>7)</sup> などその例であるが、その神秘性の魅力に留まることは本論の願うところではない。

願生の菩薩たることを願いながらも、業生の凡夫として流転輪廻の筆者からすれば、連続するいのち、いのちといのちのつながりの場が畢竟帰所であるならば、少し話が出来過ぎていのように感じてしまう。いのちのつながりの場は、人間においては克服されなければならない課題の場なのではなからうか。波平恵美子は「いのちの文化人類学」<sup>8)</sup> で「伝統的社会」と呼ばれる社会に生きている人々は、自分の存在を独立した個別のものと考えず、むしろ多くのものからいのちを受け継ぎ、そして別のものにそれを渡してゆく媒介的なものと考える傾向がある。」と述べているが、日本の社会もこの例にもれないのではないか。

上田紀行は「慈悲の怒り」<sup>9)</sup> で、第二次世界大戦と福島原発事故に共通する日本の社会システムの問題として、「重要な問題自体が検討されずに、既に存在していたその場の空気に合わせてやり過ごしてきたためなのではないでしょうか。……自分に対する周囲の人たちからの評価や関係性に、自動的にしかも無意識に縛られてしまう。……そのような本来の意味での主体的な言論が成立してこなかったことが、日本社会の大きな問題だったといえます。」上田が引用する丸山真男の「軍国主義者の精神形態」<sup>10)</sup> では、既成事実屈服する日本人の弱い精神の例として東京裁判における被告の一人の答弁が挙げられ「われわれ日本人の行き方として、自分の意見は意見、議論は議論といたしまして、国策がいやしくも決定されました以上、われわれはその国策に従って努力するというのがわれわれに課せられた従来の慣習であり、また尊重せらるる行き方であります。」とある。戦時下の指導者たちが、300万人もの自国民を無残な死に向かわせながら、誰一人として証言の中で自己の責任を表明しなかったのだとすれば、東京裁判の不当性以上に武士道の国に生まれた一人としてまことに残念だ。このような過去の事例を見るにつけても、少し飛躍かもしれないが、前述の連続する命の神秘性にかかわる東洋精神の基層から、再検討しなければならないのではないかと思う。

翻って、いわゆる「いのち」が何よりも大切なものであるならば、われわれの平常において言葉を超えて感応されるものであるはずだ。本論はこの点を念慮に置きながら、特に仏教の信においては「いのち」をどう受け止めるべきかという点を明らかにしたいと願う。「受け難き人身を受けたるのみにあらず」という自覚は誰の自覚であるか。「生かされている」という自覚は、誰のものであろうか。この点で本論は、梶田叡一が「いのちの自覚と教育」<sup>11)</sup>で示す「主体性に関する自己幻想」という公案の答えを模索するものでもある。

### 第3章 東洋思想といのち

命の意味を白川静<sup>12)</sup>が次のように説明している。「いのち(命)は、生の<sup>い</sup>霊<sup>ち</sup>の意である。 (引用) 靈<sup>たまきはる</sup>剋<sup>こころ</sup>壽(命)は知らず松が枝を結ぶ情は長くとぞ念<sup>おも</sup>ふ(万葉集)。神意を示す令(命)が寿命の意となるのは、それを神意によるという観念があったからである。」この記述は、「いのち」が本来、生物的命以上のものであることを意味するのではなからうか。

#### 3. 1 気といのち

アンリ・マスペロが「道教の養生術」<sup>13)</sup>で「生の根源を養う術(養生)にはさまざまな方法がある。なかでも「気」に関する技法は「精神」に関する技法と並んで、もっとも重要な術である。なぜなら、身体への「気」の流入が身体に命を授け、身体の外への「精神」の流出が死を引き起こすからなのだ。」と述べまた「「元気」は生ける気の源泉であり、腎臓のあいだで運動している。それは五臓の基礎、十二本の血管の根、呼気と吸気の扉、三焦の源泉でもある。まさに人間の根源なのだ。」と記述しているが、こういった道教の養生の思想の応用が戦前の日本で、西欧合理主義に対する反動として一世を風靡した。野口晴哉の気功<sup>14)</sup>、中村天風の心身統一法や岡田虎二郎の岡田式静座法がその例である。結局一時のブームで終わっている。「気」と「理」を根本とする朱子学が近世日本の学問の根本であるが、道教との融和という点で本家の中国と事情が異なる。気思想は東洋においては普遍性があったとしても全世界的には偏った思想であろう。「気」の連続性が人間のいのちの真実を言い当てているとは断定できない。

#### 3. 2 東洋医学といのち

西原克成の「内臓が生みだす心」<sup>15)</sup>は刺激的な内容を含んでいる。年に数回は、このような固定観念をひっくり返してくれるような書物に遭遇したいと思う。それはともかく、この本の中で、「内臓を移植すると心まで替わってしまう事実が、心のありかが内臓にあることを物語っています。」「脊椎動物ではまさに腸管内臓系が、生命の本質のリモデリング(新陳代謝と生殖)を支えるエネルギー源の酸素と食物の消化・吸収の器官で、生命の本質つまり命の源の器官なのです。」とあり、「いのち」というものをとかく神秘的、霊的な働きと受け取りやすい人間の傾向に冷静なくさびを打ちこむ記述である。

一方、常に感慨を覚えることだが、日本や中国、韓国でいわゆる漢方医学が脈々とその伝統を引き継がれていることは驚くべきことである。西洋医学の要素還元論では見えにくい心身の全体像を扱うという点で全く原理的に異なる発想の医療が厳然と古代から継続されていることは偉大なことである。トランスサイエンスの時代を主導すべき東洋科学としてその思想の心髄の研究が必要である。寺澤捷年が中村雄二郎との対談<sup>16)</sup>で、「人間が持っている自然治癒力を大切にしたい。生命体はもともとホメオスタシスのシステムを持っている

わけですから。・・・いまはともかく悪ければ取る、だめなら潰すというような、貧困な医療になっているんです。もうちょっと自分の中の自然に謙虚であるべきですね。自分の体も自然ですけど、それは単に孤立した存在ではなくて、自然界との連携の中に自分というのが平衡状態を保てるということじゃないかなと。」と述べて漢方医療の考え方を的確に説明している。

筆者は若いころ、桜沢如一の提唱した食養の考えに<sup>17)</sup> 触発され、玄米食など陰陽のバランスのとれた食事を長期間実践したことがあるが、これなども漢方医療の考えに依拠するものである。また十五年以上前のことだが、NHKのドキュメンタリー番組で、チベット医学の紹介があり大変感動した。チベット仏教の僧でありチベット医学の医者でもある主人公が薬草の採取に奔走し、脈診によつて的確に病気の診断をし、調べた薬草を処方する姿が描かれていた。仏教の教えが元来「いのち」と直結するものであることを示唆している。ラルフ・クインラン・フォードの「チベット医学の真髓」<sup>18)</sup>には、縁起や八正道など仏教の根本思想を基にしたホリスティック医療体系であるチベット医学を多面的に紹介している。たとえば病気の原因については、「仏教では身体の病気の本質を精神的な面からとらえ、心を汚す三つの毒「貪欲、怒り、無知」がその原因であると説きます。これらの心毒によって三つの生体エネルギー（ルン（風）、ティーパ（熱）、ペーケン（粘液））のバランスが崩れたとき、病気という形で表にあらわれるのです。」中国医学の気にあたる、ソク・ルン（生气）の概念があり、ソク・ルンを体中に運ぶのが経絡にあたるツァ（脈管）であるとされる。

一方、鎌倉以降の日本仏教は、「いのち」というものに積極的な関心を持ってこなかったように思う。信の純化のため、現世利益を敬遠したためと推定するが、そのこだわりが後述する「宗教があるが信仰がない」という日本人の特質の遠因になっているのではないか。この点に関係して、欧米キリスト教における「臨終の祈り」には学ぶべき点が多いと思う。東日本大震災を機に臨床宗教師という立場が注目されている。仏教が実働あるものと自覚されるにいたる発端になるならば素晴らしいことだ。

### 3. 3 修験道といのち

かつては、河内、大和の諸村には、修験道を修めた先達がいる、村の子供たちを集めては大峯山などの修験コースで指導する機会がたびたびあった。地域社会における人間教育の典型であり、エコロジー教育でもあったと思う。修験道には護摩などゾロアスター教以来の神秘的要素もあり誤解を招きやすいが、再評価されるべき点も多いと思う。

宮家 準は「修験道の修行と思想」<sup>19)</sup>で「この修験道という名称は、神霊のすまう聖域とされる山岳に入って修行することによって、超自然的な験力を修める道を意味している。」「生きながらカミになることを目指すきびしい峰入では、死の直前迄体を苦しめる苦行をしたり、死を象徴する儀式を受けたうえで山に入っていた。」「修験道の修行においては、絶対不二の境地、さらにそうした境地をもたらすと共にその根底にひそむ清浄感をえることが目的とされている。」また、「自然と共生するカラダ」<sup>20)</sup>では、「峰入では修行者は自己の身体の状況を考えて、一步一步に心を込めて足を進める。また歩きながら自己の過去、現在を内省し、将来を慮る。仏語でいう「如実知自身」の境地に達することを目指しているのである。」と述べる。仏教の四摂法の一つである「同事」は、他者の行動に黙って自分を合わせて行くということであり、自己中心の心を行動によって克服することを意味するが、修験道の修行はこの「同事」に重きが置かれているようだ。

#### 第4章 仏教といのち

筆者は、キリストの教えによって「永遠のいのち」を学んだ、念仏の教えによって「弥陀の本願」を学んだ、坐禅の教えで「行持報恩」ということを学んできた。それらが、観念の世界の出来事にすぎないとしたら恐怖である。本論において「いのち」を問う意義はこの一点にある。

小田淑子は「イスラムの死生観」<sup>21)</sup>で「イスラムで来世を決定するのは神の裁きであり、そこで問題になるのが各個人の現世での生き方です。つまり、来世があるからこそ、現世が重要になってくるのです。・・・来世志向にもかかわらず現世での生き方を重視するところに、イスラムの大きな特徴があります。」殉教者の道をいとも簡単に選んでいるように見える自爆テロなどの行動は、このような宗教的信念を根拠にしているものであろう。それならばまた、内容的に次元の違う宗教ではあるとしても、仏教においても現世の「いのち」をどう見つめてゆくのかという問いはこの点からも参究されなければならない。大乘仏教においては、人格神ともいえる「ほとけ」への帰依<sup>22)</sup>に重きを置くことから、いわゆる「いのち」については、あまり積極的には説かれてこなかったように管見する。

いのちを支えているのは身体であり、身体はまたいのちに支えられている。誰もが了解するこのことから、いのちを考えるに際し、身体とは何かというアプローチも意味があるものとする。藤井正雄の「臓器移植と日本人の遺骸観」<sup>23)</sup>には、「臓器を提供したいという善意をどう受け止めたらよいのか、といった今まで仏教が直面しなかった新たな問題の解答をせまられているといえよう。」という指摘もある。

##### 4. 1 仏教の身体論といのち

湯浅は、世阿弥の芸道や道元禅師の「身心学道」を引用して<sup>24)</sup>、身体が心を支配しなければならない、という立場を見出している。これは、身体的行の優位性を主張する真言密教にも通ずる立場である。渡辺武一郎の「即身成仏再考」<sup>25)</sup>によると、「真言密教ではその人の身体、つまり何をどのように行うか、がその人の心の中、或いは境涯を示すものであると考える。・・・身体的行を修めれば、その人はその身体と共に悟りに至ることが出来るのである。」とある。身体を伴うお行を通じた救いの経験と持続が、直接に「いのちを尊ぶ」という行為となって現れるということになるだろうか。我々の存在にとって最も重大なものとしての「いのち」の軸を精神的な靈性にのみ求めることへの警鐘であろう。身心一如と実感しながら、考えや思いに重心を置き、整わない生活態度に自己をゆだねる二重振り子のような流転の姿が、われわれ凡夫の実態である。

鍋島直樹は、「仏教生命観の特質—縁起思想の意義」<sup>26)</sup>の中で、縁起思想に基づく仏教の生命観の視座として、「万物の相互依存性を自覚し、あらゆるものをかけがえのない「いのち」として尊重する。」立場を挙げているが、それはその通りだとしてもそのままでは納得できないような、何か腑に落ちないものを感じる。酒井老師が終始「仏教は思想ではない」と言い続けられた意味が分かるような気がする。このことは、「いのち」の自覚における身体の意味にもつながる事柄である。

##### 4. 2 唯識といのち

唯識学は、大乘仏教基礎学であり、諸法無我、諸法実相、色即是空といった大乘仏教の極

意からいきなり入って、念仏や只管打坐に進むといった行き方とは違い、信解を中心としたアプローチであると理解している。前五識（眼、耳、鼻、舌、身）と第六意識及び第七末那識までが一体となって我々の心を形成しているというのが日常感覚であるが、唯識の特徴は、深層意識である末那識のさらに奥の第八阿頼耶識の存在の発見にある。またその八つの識が一体となって一つの心を形成しているのではなく、八つの心が個別に作用しあっているという現象がこころの実態であるという発見である。この点を竹村牧男は「唯識から見た生命の始まり」<sup>27)</sup>で「一人の人（および世界）は、唯識では、結局、様々な心的要素の和合体として描述されていることになる。ここに単一の自己という観方を明確に否定する視点がある。」と記述している。「いのち」が運ぶのは一つの心ではなく、八つの心が「いのち」のカオスを形成するという理解である。末那識、阿頼耶識が「いのち」の根幹とつながっている。薬師寺唯識学寮での太田久紀師の講義に<sup>28)</sup>「何故五遍行があるのかといいますと、阿頼耶識はけっして静的なものではなくて、激しく動いている一つの生命力だということを表しているのだと思います。・・・この五つで表される心所の形を生命ととってもいいのかなと思います。」とある。

阿頼耶識は共鳴する。個人的いのちが共鳴し合うと言う事が在るが故に無常の内に感動があり、飛躍があり、躍入がある。蛇足ながら、筆者の妹は長く、知的障害の生活を捧げてきた。その「いのちの意義」は、筆者のネイティブな課題の一つである。阿頼耶識の共鳴に、一応の答えを見出したい。

唯識からの躍入というべき理解として、またこの縁起の世界を全身で受け止めた記述が橋本凝胤師の「信ずるとは何か」<sup>29)</sup>にある。「縁というのはわれわれの努力であり、われわれの修行なのである。」修行がわれわれの「いのち」の在り方のすべてであると受け止められる。また、「日本の家庭には仏像があり、仏壇があり、宗派があるが、何ら個人生活の人生観、世界観にひびくものがない。これは実にわれわれ日本人のもっとも恥ずべきところでもあります。」とも述べ、「いのち」に直面して生きる態度において強く反省を促している。補特伽羅は、犢子部（説一切有部から分派）から発せられ、瑜伽師地經第二十六巻の第五章「数取趣を明かす」では補特伽羅の建立について述べられているが、俱舍論の破我品では、無我の教えに反するとして世親菩薩によって、厳しく批判されている。筆者が補特伽羅について初めて知ったのは、薬師寺の唯識学寮においてであるが、何かしら身近なものを感じて心中に温めてきた。武田宏道が「認識主体としてのプドガラ存在に関する批判」<sup>30)</sup>で述べているように、無我を基調とする仏教論理としては「世親は、・・・プドガラも五蘊の総聚のうえにある和合有すなわち仮有である、と結論する。」であろうが、たとえ仮有であっても、人格主体、認識主体としての補特伽羅は仏教者においてももう少し活用されてよいのではないかと思う。というのも、前述の東京裁判での答弁にみられるような主体性の欠如は無我を基調とする仏教文化と無関係とは言い切れないと感ずるからである。酒井得元老師の正法眼蔵仏性の巻の提唱<sup>31)</sup>に「身現は仏性なり」の身現は自我から解放した自分のことであるという趣旨のことが述べられているが、この身現が補特伽羅無我を意味するのではないかと考えている。

五蘊（色、受、想、行、識）の仮に和合し相互作用して人間のいのちの営みが形成されているというのが仏教の基本的立場であり、したがって諸法無我となるわけであるが、主体的な自己というものはここからは出てこない。しかし娑婆の一人一人の現実には、「引き籠りも娑婆の務めだ」と頂いていかなければならないものがある。筆者が、人格<sup>32)</sup>にこだわるのは、無我と人格という矛盾概念の克服が「いのち」の自覚において避けがたい事柄であるという問題意識にある。

松久保秀胤師の「唯識初歩」<sup>33)</sup>では、成唯識論を引用して「末那識は阿頼耶識を縁じて、補特伽羅我見を起すなり。」とあるが、無我の成就を前提にしても、そのことを支える主体としての補特伽羅無我が仮説的に存在するとしてよいのではないか。そのことが、決然とした意思決定とそれに伴う責任の意識を明確なものにする助けとなるのではなからうか。刹那消滅という生命の原理には反する認識かも知れないが。

唯識における「生命」については、竹村牧男が「唯識から見た生命の始まり」<sup>34)</sup>で「・・・唯識では、一つの個体は、身体と精神（種子はその因である）と環境とを合わせたものなのである。換言すれば、身体（器官）を焦点に、主体と環境世界とが交渉するその総体が一個の生命なのである。・・・唯識は、身体と環境との交流を維持するものを、阿頼耶識という一つの識によって記述するのであるが、それはともかくとしても、身体を焦点に主体と環境とが交渉するその総体を一個の個と見る視点は、極めて重要な視点であると思われる。」と述べているが、前述の補特伽羅無我の意義にもつながる記述である。

アビダルマ仏教の俱舍論と大乘仏教の洗礼を受けた唯識学では、仏説を論理的に整理した内容が表現されている。仏教学を支える重要な知識体系ではあるが、その知識によって信仰をどう支えるかという面が手薄になる危惧がある。現代科学の心理学や宇宙物理学の知見と率直に対比し、異なる原理に基づいた科学として、整理し直してみることも現代人の仏教信仰を支えるうえで重要なのではないかと思う<sup>35)</sup>。現代科学の人間についての様々な発見は、唯識の発見を裏付けつつあるように思う。本庶佑の「いのちとは何か」<sup>36)</sup>では、「今日われわれがもつ遺伝情報は、過去の環境要因による選択の結果生じた情報集積体である。」とあり、クリス・フリスの「心をつくる」<sup>37)</sup>には、「知覚しているのは実際の世界ではなく脳内の世界モデルである」と述べている。後者は、唯識でいう四分の内の対象を意味する相分が外界に実在するのではなく、識自身の内に含まれる（唯識無境）という発見と符合している。

#### 4. 3 念仏といのち

念仏の教えでは伝統的に、曾我量深や安田理深に見られるように、唯識の学びを重視するところがあり人間の内面の掘り下げが細やかであるという印象が強い。しかし「いのち」そのものの参究はあまりなされてこなかったように思う。

長年学び、また教壇に立ってきて感慨を深めることは、人間がいかにかわが思いが大事で人の考えを聞こうとしないかということである。いわゆる勉強ができるできないというのは即、頭の固さの尺度であると自分自身を反省しても感じる。この人間の性根を打ち砕き、いのちの根源まで自分を裸にして行く働きが、まさしく大乘仏教の信心である。

広瀬杲の「たまわりたる自身」<sup>38)</sup>には、「その身一つで生きているという生活が、逆に身一つで生きていない自己の正体をみせるわけですね。・・・無数の虚飾の中で生きている自己、無数の虚飾をあたかも自己であるかのごとくに思い誤って、幻想の中で生きている自己。・・・それこそ、「無常迅速生死事大」というようなことを力んで言わなくても、生命が先刻御承知であり証明しているというような生き方をしている人々の生き様に遇って、「無常迅速生死事大」ということを見失って生きているような自分自身が、逆に照らし出されてくるわけでしょう。」と記されていて、念仏における「自己」の位置が明らかにされている。また、小川一乗は、「真宗にとって「いのち」とは何か」<sup>39)</sup>で「このわが身が確かな存在であるという考え方を、仏教では「有身見」といいます。・・・有身見を捨てなさい、離れなさいと、釈尊はそのことを絶えず強調しているのです。なぜかといえば、自らの身体は



確かな存在であるにとらえる有身見から解放されたとき、同時に自らの「いのち」の継続を求めることによって形成されていた輪廻の束縛からも解放されるというのが、釈尊の実践的な指導であったのです。」と述べ、また「生かされている」ということは、自分の思い通りにならない世界に身を置いているということへの自己発見でしょう。それを釈尊は「縁起」という言葉で表現したのです。……この縁起の道理によって、私たちの「いのち」は偉大な力を持った神とか、そういったものに支配されるような存在ではなく、私たちの幸・不幸を神にねがうのではなく、人間自らの知恵によって「いのち」に目覚め、幸・不幸を引き受けて生きる力を獲得していく、そのための道理なのです。……生まれ死んでいく「生死するいのち」は、無量無数とっていいほどの因縁によって成り立っている、「縁起するいのち」なのです。」と述べて「いのち」を軸とした釈尊以来の大乘仏教の教えの心髄を見事に表現している。「縁起するいのち」ということが、「いのち」が自分持ちのものでないことの仏教的証しである。

曾我量深の「信に死し願に生きよ」<sup>40)</sup>に「信の一念に娑婆の命は終わる。……迷いの根源は仏智の不思議を信ずることによって、たち切られるのでしょ。そしてそこに、新しい浄土の生というものがはじまる。……何が連続しているかということ、憶念の心が連続しているのである。憶念の心は願である。如来の本願を憶念しておく。」とあり、本願の憶念が「いのち」であると示唆されてある。誓願の宗教と呼ばれる仏教において、信に死するが故に願に生きることが出来るという「いのち」の様が力強く指摘されている。これは、「機法一体」といった念仏の教えで用いられがちな矛盾表現の時系列解析とも受け取れるものである。

#### 4. 4 坐禅といのち

頭手放し<sup>41)</sup>の坐禅に際しては、手放しになった頭の思いの断片と、「いのち」している自分を自分で自分しているという感応だけがある。エーリッヒ・フロムは「生きるということ」<sup>42)</sup>で「生命を実体としてでなく過程としてとらえる、ヘラクレイトスあるいはヘーゲルのラディカルな概念に類似した概念は、東洋世界においては仏陀の哲学の中に見出される。」と述べているが、これは木村敏の「からだ・こころ・生命」<sup>43)</sup>で「生命そのものは実在（リアリティ）ではなく、「生きている」という現実（アクチュアリティ）として捉えなければなりません。」という記述と符合しており、坐禅における「いのち」の感じ方でもある。我々とはかく、「得られ心を機の上で見ているような無調法者」<sup>44)</sup>である。坐禅においては、「いのち」や信心をわが身に引き寄せるのではなく、坐禅が即「いのち」であり即「信心」であるということが最も肝要で、道元禅師の「生死はすなわち仏の御いのちなり」という表明も、このいのちについての逆転の発想にといえよう。

酒井老師の「正法眼蔵—仏性の巻—すべては仏のいのち」<sup>45)</sup>には「人間のこの肉体の活動が、いかに偉大なものであるか。我々はこの肉体を超越することは絶対できない。粥飯の熱気を飛び越えることができないんだ。……仏道は尽十方界真実人体を修業する宗教、こう言ってもいい。尽十方界真実人体としての身体、これが身心です。この身心の本来の姿を脱落という。」と記述されている。尽十方界真実人体は、内山老師の「頭手放し」と言い換えてもよいものだろう。要は、理屈や思想では、佛の御いのちとの感応道交はない。

内山老師の「生命の働き」<sup>46)</sup>に「これは典座の場合でもおなじで、おつゆのでき上がりご飯のでき上がりのタイミングが合うように、ご飯ができたときはもうおつゆはさめているというのでは、もうちぐはぐになる。ここにもやはり生命の計算があるわけですよ。これでこの「時を失すべからず」ということが大切だ。……実際に自分のからだを運び、

仕事とオレの生命とがひとつになって務める、いわゆる行の世界なんだ。」という記述がある。このことを澤木老師は<sup>47)</sup>「行き着くところまで行き着いた、決着まからんというところの意味になる。非思量の非は、決着まからんところに行く。・・・決着まからん、もうかけひきなしというところが非思量の非であり「非理法権天」の非なのである。」として、楠木正成の旗印「非理法権天」を説明している。正成は、北条勢による千早城包囲の際、自分の葬列を偽装してまで敵を欺き、まんまと逃げ伸びたといわれている。非理法権天の精神である。筆者の亡き叔父は、江田島海軍兵学校を卒業したゼロ戦の勇士であるが、珊瑚海海戦で一定の戦果をあげて帰路のガタルカナルの洋上、駆逐艦榛名上で敵の大輸送船団に遭遇した。士官である叔父は即時攻撃を進言したが、再三の要求にもかかわらず、「すでに十分な戦果をあげたのだから余分なことをする必要はない」という上官の官僚的な決定が下されたという。敵輸送船団のもたらす物資によって、残された友軍が苦難に遇うことがわかっていながら「なんというやつらだ」と涙をのんだという。当時の佐官級以上の軍人の、先を見通さない<sup>おこたひ</sup>放逸が日本を滅ぼしたというのは陸軍士官だった父の持論であった。

40年近く前、会社で開発研究をしているところに、上司の一人が「最善を尽くさにゃ」と叱って下されたことが今もこころにしみている。「努力に憾みなかりしか」ということは、常々の自分に対する訓戒である。けれども、最善は自分の力で尽くせるものではない、般若の知恵、高田好胤師の「とらわれないところ、かたよらないところ、こだわらないところ」の働きがなければならぬことを実感する。

「受け難き人身を受けたるのみにあらず」、それは仏法に巡り合える空前絶後の機会であるということ、言葉や論理でなく実践によって証しようという一点が道元禅師の狙いであったと思う。正法眼蔵「洗浄」の巻や「洗面」の巻の存在は、思想を超えて存在する真実すなわち仏性のもとにこの身が投げ出されるという一大事を莊嚴するものである。「受け難き人身を受けたる」という表現で浮かんでくる輪廻の主体（生命体）としてのアートマン<sup>48)</sup>の観念を払拭する狙いがあると筆者は受け取っている。

田上太秀は「道元の人身観」<sup>49)</sup>で「涅槃経」は「迦葉品」において、さらに仏性は衆生に内在するのではなく、衆生そのままが仏性であると明言した。ここの部分に道元禅師は心を打たれ、「仏性」の巻で、世尊道は一切衆生悉有仏性は、その宗旨いかん。(中略)衆生の内外すなわち仏性の悉有なり、とのべている。禅師と「涅槃経」の両者の説明は共通している。生類のなかに仏性があるのではなく、生類が仏性そのままであるという。」と述べる。道元禅師のこの仏性理解も、常識的道筋をひっくり返すものである。「一切衆生悉有仏性」という表現は、誰もが仏になる可能性を持っている・・・「悟る力が衆生の中にある」<sup>50)</sup>という解釈につながるのが自然だが、どうしても、あるかないかという無用な詮索の迷路に陥ってしまう。

仏陀の遺教である「自燈明」に出発点があると思う。ほとけの光明によって、無我の法中ということが明らかになるが、「しかも自燈明とは如何」という問いが起こる。自燈明について竹村牧男は、「インド仏教の歴史」<sup>51)</sup>で「一切の概念や感受を滅した当人の無相の心の統一こそに真実(法)が実現する。それゆえに自己を島とし、法を島とせよと語られるのである。」と書いて遺教の詳細を説明している。煩惱に基づく自身の心の動きをあくまで否定していくというのが自燈明のあり方である。それは、譬えて言えば「まごころ」というよりも「計らいのないところ」と否定形で表現する方がずっと心に響くことによるのである。それだけ、我々凡夫の心は、業により頑なにプログラムされているからだ。しかし、それだけでは自身の心の動きを否定していく私という我が、裏側で一層強固に形成されることになる。その私をも否定するのが「ほとけ」であり、心の動きの否定も自分の手柄ではなく、「ほとけ」の本願の救けによるのだと自覚されることになる。この場合、「ほとけ」としての法

身佛をいただいた応身佛である仏陀を、供養（行持）の目当てとするのが仏教徒の信仰生活であろう。信仰とは、何かを信ずる・信じないの話ではなく、死んで生まれ変わる次元の話、「信に死し願に生きよ」の切迫したレベルの話であって、その意味で「いのち」と直結していると見るべきだ。けれども、無我と共に働く我と、仏陀と法身佛の位相は「わかった」になっってはならない事柄のように思われる。六祖大師の「なにもの「什麼物カいんもらい恁麼来」の問いに対し八年の修行の後の南岳懷讓禪師の答えが「説示一物即不中」であった真実はこのことにあると思う。

## 第5章 教育といのち

文部科学省が2002年に刊行した「心のノート」をきっかけとして、教育界でも「いのち」についてさまざまな議論が重ねられてきたようである<sup>52)</sup>。いのちの教育とか生命倫理とか呼ばれる立場からの「いのち」へのアプローチである。いのちを尊ぶという目標設定に対しては最も効果的な究明が期待される。

近藤卓は「自尊感情と共有体験の心理学」<sup>53)</sup>で「いのちは大切」ということの前に、「私は大切」と思えることが前提である。私は大切な存在で、親からも家族からも大切に思われていて、自分自身でも自分を大切にできて、「私は大切な存在」と心の底から信じられること、それこそが人間が生きていく上での一番の基礎になる。私が大切だから、私のいのちは大切なのである。」と述べているが、この見解にはまさに「主体性に関する幻想」による錯誤があるように思える。自尊感情ぐらゐのところ、いのちが論じられるだろうか。自尊感情は、どのように酌量しても、四つの根本煩惱の内の二つ、我慢、我愛につながるものである。煩惱は整えるべき心の働きである。教育の現場は、勝劣主義のもっとも際立ちやすい場である。客観世界の勝劣を超える、主観世界のドラマティックな深まりである信仰の実働なくして、「いのち」の教育が成り立つと考えられていること自体が信じがたい。

教育で最も大切なことは、いのちの大切さを教えることではなく、大切な「いのち」としての仏性に等しい尊い存在として相手に接するという一事だろう。華嚴經に描かれる、善財童子の求道の五番目の善知識、良医弥伽との出逢いはこの点で示唆的だ。菩薩道について教えを乞いに来た善財童子に対し、弥伽はにわかには獅子座をくだり、五体投地して善財童子を敬礼し丁寧な供養をすることからはじまるのである。

佐藤達全の「いのちをみつめる」<sup>54)</sup>には、「毎日、割れない食器に囲まれて暮らしていると、「ものは扱ひ方によっては壊れるのだ」という意識が消えてしまうのではないでしょうか。このことは、人間の生命も含めて他の存在への心づかいを忘れさせることにもつながります。」という記述があるが、このこととも関連して言えば、日本社会にとって教育上もっとも重要な課題の一つは、「穢れ」意識の克服であると思う。片岡耕平の「日本中世の穢れと秩序意識」<sup>55)</sup>に、社会のルールから外れたいわゆる罪も穢れと受け取り、無秩序を穢れと受け取る傾向が中世に形成されたことが記述されているが、この日本人の基層にある法執が戦前、国際連盟全権松岡洋右をして「日本の通弊は潔癖にあり」と嘆かせ<sup>56)</sup>、ひいては国家が自暴自棄と言わざるを得ない戦争に向かっていった性根にあると考えるからだ。

## 第6章 結論

人間にとって「いのち」は無上のものであるが、それは個の「いのち」であり個なるが故に常に存在の危機に瀕することを本質としている。すなわち、行き着くところに行き着き、「生死巖頭に立在する」こと<sup>57)</sup>が、精一杯人間にとっていのちを生きるということだ。人

生の一瞬一瞬は生死巖頭であると自覚するには、誓願の助けが必要である。法句經の一節に、「放逸おこたにふける者は生命ありともすでに死せるなり」<sup>58)</sup>とあることもこのことを意味している。信に死し願いのちに生きるという自覚が「いのち」の自覚である。

仏教の根本をあらわす「応無所住而生其心」が人間のあるべき相すがたであり、無我と共に働く人格の場が「いのち」の場であると解せられる。応無所住が無我に、而生其心が無我と共に働く人格に対応すると理解する。東洋では、「人格」という概念を軽んずる傾向があるのではない。この点は、個人主義の伝統がないという程度の認識で済まされてきたように思われるが、もっと基層的なところに問題があるように感ずる。筆者は日本人には、「いのち」に直結する人格の輝きが希薄であるように思う。この点の猛省がなければ、「宗教はあるが信仰はない」という、日本人の「いのち」の恥ずべき状況を脱することはできない。

#### 注と参考文献

1) 一方、「いのち」を論ずるには基本的な困難がある。それは、保呂篤彦が〈シンポジウム〉「いのちの尊厳」で次のように述べていることに関連する。「『生の哲学』において「いのち」というものは、思惟や理性の根底をなすものであり、根本事実だとされます。ですから、「いのち」は極め尽くすことができない。思惟や理性がそれを基礎づけることはできない。・・・「いのち」は「いのち」自身から理解すべきである。」と述べているが、人間にとっては、思惟や理性で基礎づけようとするのがすなわち「いのち」自身から理解しようとするのではなからうか。

2) 生命の個性については、興味深い論述が、中屋敷均著「生命のからくり」講談社、2014年、p123に次のようにある。「人間にとっては個体が何か、また個体で発達蓄積した特有の脳細胞の喪失という「二次的な死」が非常に重要な意味を持つが、それは脳情報が極端に発達した人間におけるむしろ例外的な事象のように思える。多くのほかの生物種にとっては、集団の一部が死んだところで、われわれの表皮細胞の一部などが日々死んでいくのと同様、あまり重要なことではないのかもしれない。・・・個体や種というものは、その継続を強固にするために、「生命」が環境に応じて編み出したバリエーションに過ぎない。」

また、真木悠介著「自我の起源」岩波、2001年、p44には「個体のために遺伝子というものが存在するわけではなく、個体という複合体こそ遺伝子の時間の旅の列車である。・・・多細胞「個体」という存在の顕著な特質は、必ず死ぬ存在であるということである。単細胞生物は死なない。」と述べ、個性は急速な適応的進化を可能ならしめるものだと見通している。また同書p69には、「われわれが性の存在であるということは、完全に死すべき存在であるということだ。死すべきであるということは、生きているものであるということの宿命ではない。個であることの宿命である。とりわけ、性的な個であることの宿命である。」とある。

3) 柳澤桂子、われわれはなぜ死ぬのか、筑摩書房、2010年、p47、p155

4) 内山興正、自己、柏樹社、1965年、p161

5) 木村敏、心の病理を考える、岩波書店、1994年、p121

6) 唐澤太輔、南方熊楠の「大不思議」論、ソシオサイエンス、Vol.17、2011年、p17

7) 海谷則之、シュバイツァーの「生命への畏敬」と宗教教育、龍谷大学論集、p299

8) 波平恵美子、いのちの文化人類学、新潮社、1996年、p22

9) 上田紀行、慈悲の怒り、朝日新聞出版、2011年、p66

10) 杉田敦、丸山真男セレクション、平凡社、2010年、p158

11) 梶田叡一、いのちの自覚と教育、ERP、2015年、p30

12) 白川静、字訓、平凡社、1995年、p125

- 13) アンリ・マスペロ、道教の養生術、持田季未子訳、せりか書房、1983年、p41
- 14) 前川理子「野口晴哉における「いのち」の思想」、宗教学年報xⅢ、p107に「「いのち」の具現化である自分を精一杯生かして生きねばならないのだ、という逆転的思考にもとづいた」と野口晴哉の「全生」思想を紹介している。
- 15) 西原克成、内臓が生みだす心、NHKブックス、2002年、p28
- 16) 寺澤捷年、漢方を哲学する、中村雄二郎対話集、青土社、2001年、所収、p309 寺澤捷年、看護学に生かす漢方の知恵、富山大学看護学会誌、2009年、p1
- 17) 桜沢如一、宇宙の秩序、日本CI、1957年
- 18) ラルフ・クインラン・フォード、チベット医学の真髄、ガイアブックス、2009年、p56、Yeshi Donden, Health Through Balance, Snow Lion, 1986
- 19) 宮家 準、修験道の修行と思想、駒澤大学仏教学部論集第十五号、1984年
- 20) 宮家 準、自然と共生するカラダ、神奈川大学国際シンポジウム報告Ⅲ、2012年、p13
- 21) 小田淑子、イスラムの死生観、佛教大学総合研究所編「東西の死生観」所収、1995年、p186
- 22) 立川武蔵、ブッダからほとけへ、岩波書店、2013年、p84
- 23) 藤井正雄「臓器移植と日本人の遺骸観」、印度学仏教学研究、77号、1990年、p316  
西村ユミ「語りかける身体」、ゆみる出版、2001年、p159には、「看護婦が意識のない者というレッテルを貼って患者を見てしまうと、意識がないのだから声掛けや視線を合わせる必要がないと考えて、それが彼女たちの前意識的な層を厚く覆い隠してしまい、〈身体〉の原初的地層における共感覚を感じとれなくしてしまっている、と考えられる。」と述べ、いのちの営みとその交流の緊迫した具体例を提供している。
- 24) 湯浅泰雄、身体、創文社、1977年、p153  
同書ではまた「稽古による身体の主体化」p132ということも述べられている。
- 25) 渡辺武一郎、「即身成仏」再考、日本大学国際関係学部年報、第34集、2013年、p9
- 26) 鍋島直樹、仏教生命観の特質、武田龍精編「仏教生命観からみたいのち」、法蔵館、2005年、所収
- 27) 竹村牧男、唯識から見た生命の始まり、多田富雄・中村雄二郎編「生命—その始まりの様式」誠信書房、1994年所収、p273
- 28) 太田久紀、成唯識論抄講卷六、薬師寺、1989年、p8
- 29) 橋本凝胤、信ずるとは何か、p43、p96
- 30) 武田宏道、認識主体としてのプドガラ存在に関する批判、インド学チベット学研究、2003年、7・8号、p33
- 31) 酒井得元、正法眼蔵—すべては仏のいのち、大法輪閣、2003年、p217
- 32) 河合栄治郎、現代版「学生に与う」、河合栄治次郎記念会編、2014年、p47に「人格とは、真善美を調和し統一した主体であるから、これは最高の価値、理想である。」とある。  
榎本庸男、カントとシェーラーの人格概念、関西学院哲学研究年報、2003年、p133にあるように、人格や理性という概念は西欧知性の中枢を形成するものである。日常における人格ということの重さが西欧と日本では大いに異なるのではないかと感じている。

- 33) 松久保秀胤、唯識初歩、鈴木出版、2001年、p205
- 34) 竹村牧男、唯識から見た生命の始まり、前出、p275
- 35) 佐々木閑、仏教は宇宙をどう見たか - アビダルマ仏教の科学的世界観、化学同人、2013年には、そのような試みがなされているといえよう。
- 36) 本庶 佑、いのちとは何か、岩波書店、2009年、p87
- 37) クリス・フリス、心をつくる、大堀壽夫訳、岩波書店、2009年、p167
- 38) 広瀬 晃、たまわりたる自身、文栄堂、1993年、p158
- 39) 小川一乗、真宗にとって「いのち」とは何か、法蔵館、2010年、p21
- 40) 曾我量深、信に死し願に生きよ（曾我量深選集第十二巻所収）、弥生書房、1974年
- 41) 「頭手放し」は内山老師の坐禅指導で使われたことばで、無念無想の坐禅とは異なるところが重要だ。
- 42) E.フロム、生きるということ、紀伊国屋書店、1977年、p48
- 43) 木村敏の「からだ・こころ・生命」、河合出版、1997年、p39
- 44) 「信者めぐり」p184にでてくる東国名師の言葉を引用
- 45) 酒井得元、正法眼蔵一すべては仏のいのち、大法輪閣、2003年、p85
- 根源的な「いのち」としての久遠実成の仏というとらえ方は、法華経如来壽量品に描かれるところであるが（植木雅俊訳、法華経下、岩波書店、2008年、p229）坐禅の教えでは、身体を伴うお行を通じて、ほとけのいのちに逢うという徹底があると思う。
- 46) 内山興正、生命の働き、柏樹社、1972年、p166
- 正法眼蔵行持の巻の「日日の生命を等閑にせず、わたくしについやさざらんと、行持するなり」ということが行いの綿密を図る坐禅の生き方だろう。
- 47) 澤木興道、澤木興道全集第十巻、大法輪閣、1963年、p33
- 48) 新田 章、サンサーラ輪廻という神話Ⅱ、テクネ、2014年、p51
- 49) 田上太秀「道元の人身観」奈良康明編「道元の二十一世紀」所収、東京書籍、2001年、p161 国訳一切経印度撰述部涅槃部二、迦葉菩薩品第十二の二に「善男子、我又復説かく、「衆生は即ち是仏性なり。何を以つての故に。若し衆生を離るれば阿耨多羅三藐三菩提<sup>あのおくた らさんみやくさんぼだい</sup>を得ざればなり。（以下略）」と。」とある。
- 50) 高崎直道、仏性とは何か、法蔵館、1985年、p71
- 51) 竹村牧男、インド仏教の歴史、講談社、2004年、p70
- 52) 弓山達也、心のノートはいのちをどう伝えているか、宗教研究、80巻、2007年。p1207
- 53) 近藤卓、自尊感情と共有体験の心理学、2010年、金子書房、p177
- 54) 佐藤達全「「いのち」をみつめる」、エフ・コープレーション、2001年、p36
- 55) 片岡耕平、日本中世の穢れと秩序意識、吉川弘文館、2014年、p5
- 56) 加藤陽子、満州事変から日中戦争へ、岩波書店、2007年、p151
- 57) 清沢満之の「臘扇記」のことば「独立者は生死巖頭に立在すべきなり」より引用した。「生死巖頭に立在する」ことは、ヤスパースの「限界状況」にも通じると考えている。
- 58) 藤吉慈海、法句経 真理のことば、大蔵出版、1983年、p24

## ABSTRACT

Life and Human  
Soji Ohara  
Naragakuen University

The essence of this world is the change, that is impermanency” 無常”. In order to change to occur, the life should be individual. Being individual and facing the crisis is essential property of life. Living the life is thing standing at the brink of life with plain mind discarding any calculation. The expected phase of human is “応無所住而生其心” of 金剛經. “応無所住” that is “not staying any favorite place” means the selflessness and “而生其心” that is “and yet the aspiration of Buddhahood should be caused” means the personality which is active with the selflessness. The field of personality which is active with the selflessness is the field of life.