

ればそう思うが、やはり自分というものがいる、自分は永遠にいたい、生きていたいという深い執着の思いはなくならない。

時に「死にたい」と言う人もいるが、そういう人でも崖っぷちでボンと押されると、思わず踏ん張ったりすることがあるという。それは、意識はいやだと思っても、アーラヤ識（アーダーナ識）は命にしっかりと執着しているからだと考えるとよくわかる。

自と他を分けて分別し、その上で「自分」というものがいると思ひ、自分に執着するマナス意識の働きを、アサンガは四つの側面に分析する。四つの〈根本煩惱〉である。

(1)まず、自分がいるという心の奥の思ひ込み、〈我見〉である。これは知的・意識的に思っているのではなく、全身心でそう思っている。だから、熱いやかにさわったら、「アツツ」と、思わずよけてしまう。「死にたい死にたい」と言っていたのに、崖から落とされそうになったら必死でついすがってしまう。「死にたい死にたい」と言っていた人がガンになると、「ああ、よかった。これで死ぬ」と言うかという、たいてい治療を受ける。そのように、無意識のところに、自分というものがあつて、あり続けたいという強烈な思ひがある。それを〈我見〉という。

(2)それから、そうした自分の命があることを頼り・誇りにしている。そして、私がどういい気持ちになるか、私がどう幸福になるか、私がどう認められるかといったことが、すべての基準になるような心のあり方、それを〈我慢〉という。

(3)それから、自分に徹底的に執着・愛着してしまうのが〈我慢〉である。

(4)アサンガは、それは根本的には〈無明〉から起こっていると言う。どんなに知的に、人間の命は限りがあるもので、流れて、そういう意味で言えば無常であり、無我である……など知っていても、自分の

感情や身体はそれにふさわしい反応はしない。アサンガは、そのように、〈無明〉が、私たちの知的な問題ではなく、もっと心の深いところの問題であることをきわめて厳しく指摘している。

〈無明〉は、別の言葉で、我がないことに対する無知という意味で〈我癡〉ともいう。後の「成唯識論」ではこれを最初にして、「我癡・我見・我慢・我愛」と整理しているが、「攝大乘論」では、根本になるものを最後に持ってきて、「無明」としている。

人間は、心の深い領域に〈無明〉を抱えており、自分には様々なものとのつながりの中で、ある一定の流れとして、ある一定期間存在するものだということに閃いて無知・無明である。根本的に、いわば腹の底・心の底から無知なのである。そして無知だけでなく、それどころか、もっと能動的に自分というものがあると深く思い込んでいる。それが〈我見〉である。さらに、そういう自分と自分の属性や所有物を頼りにし、誇りにし、うぬぼれる。ちょっと何かを知ると、唯識を知ってさえ、「おれは唯識を知っている」と思ってえらぶったりするのが人間だ。私などもこれではいけないと思うのだが、そういう気持ちがついて起こってしまう。〈我慢〉である。そして、もちろん、自分にこだわりの執着・愛着が続く。それを〈我愛〉という。これは、ただいけないと思っても、始末におえない、強力な心の働きである。すなわち、瑜伽師たちは、修行のプロセスで苦闘したあげく、煩惱がいかに意識ではコントロールできないものかを実感し、意識や認識ではどうにもならないくらい深い心の根っこの問題であるという洞察に達し、その結果、アーラヤ識やアーダーナ識、そしてマナスといった概念を想定せざるをえなくなったのではないかと推測できる。

深層の問題としてのエゴイズム

ここがわかると、なぜ仏教の様々な教えを一所懸命勉強してもそれだけでは覚れないのかがよくわかる。無我や無常の概念は、少し勉強すれば知的にはわかる。「あなたは昔ある時に生まれたわけで、その前はなかった。それから、いつまでも死なないと思つていきますか。空気が吸わず、水も飲まず、食べ物を食べないでは、生きていられませんね」といったことを、いくつかあげられたら、自分は生まれて死ぬもので、流れであり、様々なもののご縁で、ある一時期この形を保っているだけだということくらいすぐわかる。

だが、そのことを勉強した直後、例えば食事をして、私たちはたいてい「空気や水や食べ物や、いろいろな人のお陰で私は生きています。何と有り難いのだろう」などと感じず、自分が自分で出した金で買った食べ物を自分の当然の権利として食べているというふうな気分です。そして、少しづつ、「何だ、高い金を払ったのに、おれにこんなまずいものを食わせて」と、思わず——つまり意識せず——腹を立てるかもしれない。そういう心の奥の領域が、他の様々な煩惱の発生源・依りどころでもあるという。

すなわち、すでに起こって消えた、第一の意味での〈意〉を元にして、次の〈意〉が起こってくるのだが、起こってくる時、第二の意味での〈意〉、つまり汚染された〈意〉によって、他の心の働きがすべて汚染されていく。それが、煩惱が私たちの実際の意識的な心の中にも湧き起こってくる時のメカニズムだという。

こう言われると、あくまでも理論的な推測とはいえ、自分の実感に照らして納得できる。例えば、人間

はエゴイスティックに生きると、ろくなことは起こらないということは、理屈を勉強すればすぐわかるのだが、エゴは簡単にはやめられない。例えば、本当に無条件に人を受せたら、人生どんなにすばらしいだろうと思うが、なかなか条件つきでしか愛せない。条件があれば愛せるが、条件がないと愛せないどころか、条件が逆になると、憎しみが湧き起こってくる。どうして、人間は無条件に人を受せないのだろうか。みんながお互いに無条件に愛し合えば、世界なんてすぐにうまくいくに決まっているのに、そうできない。人の話はともかく私も、かつてプロテスタントの牧師で、人を受せたい、愛さなければならぬと思つて、一所懸命やさしくしようとはした。職業というものはおそろしいもので、身につけてくると、表面上はそれなりにやさしくなったのではないかと思う。しかし、自分の内面は、エゴだらけでどうにもならない。そういうことで悩みつつ、「なぜこう私は人を受せないのだろうか」と考え込んだ。

そんな時、唯識を学んで、私たちの人を受せない心のメカニズムは、意識の問題ではないことがわかった。「愛すべきだ」と言われ、そう思うから、「ではそうしよう」と言つてできるかというところ、そうではない。そんな甘いものではなく、はるかに根の深いものだ。命の本当の姿は集まりであり、流れであり、ご縁といったものなのに、自分があると思ひ込み、それにどうしようもなく執着するように、心の奥深くまできている。

しかしもし、そうできているというだけなら、「人間しよせんエゴイストだから、しょうがない」とあきらめの話になるのだが、先にも言つたように、これが煩惱や悩みや苦しみの源泉であると同時に、実は覚りの根拠でもあるという。ここが「摂大乘論」——唯識の人間洞察のすごさだ。人間の悩みや苦しみの源泉である心の深層にある何か、それが、同時に人間が覚れることの根拠だということをつかんでいる。

私たちは、意識的にヒューマニスティックな倫理・道徳の知識や理論を身につけて、いい人になろうと

思うだけでは、本当の意味でのいい人にはなれない。ではどうしても、いい人にはなれないのかということになる。なれる根拠が、人間の意識のいちばん深いところに、ある意味では初めからあるという。これは、きわめて厳しく、かつ同時に非常に希望に満ちあふれた人間観でもある。

これは、性善説と性悪説のどちらでもない。人間はしよせんエゴイストだから、どうにもならないとあきらめる必要はないし、だが、人間は少し知的にヒューマニスティックな教育や倫理・道徳教育をすればヒューマニストになれるという甘い考え方でもない。「人間は、しよせん罪人・悪人だ。自分で自分を救うことなどできない」といった伝統的な宗教も、「人間は様々な知識を身につけ、理解をしていけば、立派な人間になれる」という近代的なヒューマニズムも、どちらももう現代人には有効性を失っている。では、どちらも有効性がないから人間はこの先に行けないのか、あきらめて居直るしかないのかということ、そうではない。愛せないのは人間の非常に心の奥深い部分の問題なのだが、その部分が同時に、人間を無条件に愛せる覚りの存在に変えることのできる根拠でもある、と唯識は言う。

だが、変えるにはいろいろと手続きが必要なわけだ。そこでアサンガは、「撰大乘論」全体で、なぜこういう手続きが必要なのかを述べていくのだが、その前に、まずいちばん深い問題、アーラヤ識の問題を把握しないと、先に進めないという。そこで、アーラヤ識と関わって、汚染されたマナス（意）を、いわば決り出しているのである。

汚染された意の存在の証明

では、そのような汚染された存在があることを、どう証明できるか、アサンガは、実感に裏付けられたものと、理論的な推測とあわせて、六つの根拠をあげている。これもなかなかうなづかせられるところが

あるので、おおまかに見ておこう。

①まず、汚染されたマナス意識がないとすると、どくろくむみやう「独行無明」、独立して働く無明がないことになる、という。

例えば、読者は今、目をこの本に向けて、そこに印刷してある文字を読み、それを意識でとりまとめて、その意味内容を理解しておられるだろう。そしてもしそれに没頭していたら、五感のうちの他の働き、例えば匂いをかぐとか、味わうとか、体のあちらが痛い、こちらがかゆいといった感覚は、意識に浮かんでいなかったのではないだろうか。

しかし、読みながら、この本は自分にとって面白い本だとかそうでないとか、自分に関わる気持ちは絶えず働いていたはずである。あるいは、疲れて目を閉じ、読み理解する努力をやめてぼんやりしている時も、ここに自分がいるという気持ちはなくならない。目という心の働きは、目をつむったら働かなくなる。ところが、その時も自分に対する執着はある。耳を閉ざした時にも、自分に対する執着はある。味を何も感じていない時にも、やはり自分に対する執着がある。これは要するに、五感や意識とは別に「独立して働いている無明」ではないか。

独立して働く無明が事実ある以上は、その元が何かあると想定しないと理に合わない、というのが第一の根拠である。

②第二に、五感（眼・耳・鼻・舌・身）について言えば、例えば見るといふ心の働きは、目という器官がないと働かない。例えば臭覚は、鼻がないと働かない。働きには、必ず働きの元になっているもの、根こんⅡ器官がある。眼識には眼根があり、耳識には耳根がある。だとすると、同じように、意識には意識の根拠があるはずだという。

普通の意識は、いろいろなものを取りまとめている。例えば、今読んでいることをまとめている。そして、まとめている時は、何かを基準にしてまとめている。それは、私にとって面白いとか、役に立つというふうにある。意識が何かとりまとめることができるためには、とりまとめる基準というか、集約する元になっているものがある。それが、「おれが、おれが」という気持、〈汚染された意〉なのだという。意識が働くためには、マナ、マナスという元・根を想定しなければならぬというのである。

③第三に、私たちは、実際にもものを見るとき、分別Ⅱ「分けてわかる」という心の働きを実際に行なっているわけで、〈意〉とはそういう意味である。そういう名称があり、名称がある以上は、それが指し示す対象もあるはずだという。

しかし、名称があってもそれに対応する対象は実在しないこともあるから、これは絶対的な証明にはならない。しかし、この「分別する心の働き」という言葉が出てくる元になっている心の働きそのものは、自分を反省してみると、「ああ、あるな」とわかる。だから、ある程度の根拠にはなっていると言えるだろう。

④第四に、禅定には深さの違いがあり、その違いは汚染された意を想定しないと説明できないという。これは、禅定を実践している者には、きわめて説得力のある証明である。

坐禅の修行を始めてしばらくして習熟してくると、うまうまいった時には、かなり深く入り、心の中で何も起こっていない、だがかはつきり覚めているという意識状態に入れるようになる。すぐにといつわけにはいかないが、そうとう真剣に坐禅を続けていると、やがてそういう時期が来る。そういう心の中に何の想念もない禅定を「無想定」という。

私たちは、そういう無想定には、ある程度トレーニングしたら入れるようになる。ところが、だいたい

毎回、坐禪を開始すると間もなく無想定に入れるくらいに進んでも、禪定から出たとたん、またふたたび、「あのやろう、いやなやろうだ」「この子かわいいな」という心、怒り、憎しみ、愛着、妬みといった煩惱の心は起こる。

同じ坐禪といっても、単に一時的にそういう思いがなくなっている禪定Ⅱ「無想定」と、煩惱がすべて滅ぼし尽くされてしまっている禪定Ⅲ「滅尽定」とは全然違うのだという。無想定は汚染された心の状態でも実行できるが、滅尽定は言葉の定義からしても、汚染された心ではできない。汚染された心がまったくなくなったのを滅尽定というのだから。

こうした区別は、坐禪、瞑想行、瑜伽行を實際に必死になってやった人の実感から出てきたことだ。何とかして、自分の中の雑念、煩惱をなくそうと必死になってやる。明けても暮れてもやると、かなりいい線まで行くし、禪定の時はいい状態なのだが、禪定から出たとたん、また「おれが、おれが」という心が起こってしまう。だから、こういう「おれが、おれが」という心を残している、心の深い領域・汚染された意があると想定しなければならぬ。しかし、それがなくなってしまうほど深い禪定もあるのだという。

⑤第五は、神話的な「無想天」という天界を前提にした証明で、たえず心に想念がないという段階の天人にも我に関する執着があるのは、それはマナスがあるからだという。

これは、現代人に直接そのままでは納得がいかないが、他に何の想念もなく、無心に芸術や仕事に没頭している心の状態を考えると、比喩的にわからないでもない。そういう没頭状態では、怒りや恨みといった煩惱が漏れ出る、「有漏」という状態になってはいない。しかし、ある意味では極端な自分への執着——つまり自分の芸術、自分の仕事という——で、無心、夢中、エクスタシー状態になって何かをしている。

だから、無念無想、無心、集中、エクスタシーといった状態に入っているからといって、我に對する執着がないということには、全然ならない。やはりそこに汚染された意が存在すると言わざるをえないというのだ。これは、瞑想の実践に関わっている人にもそうでない人にも非常に示唆深い洞察だと思う。瞑想してエクスタシーに入ったからといって、それで必ず人格が無我的になるという保証はない、それどころかはっきりと我が残っていることがあるのである。

⑥第六は、仏教では、心の働きや行為を善・悪・無記むきという三種類に分けて考えるが（「無記」とは、善と悪とどちらかに記別できないという意味）、三種類の心すべての奥にいつも自分への執着があり、それも意の存在を想定しなければ説明できないという。

例えば、「おなかがすいたなあ」と思う心の働きは、それ自体は別に善でも悪でもない。無記である。しかし、「おなかがすいた」と思い、「金がないから、盗んで食べよう」と思ったら、それは悪になる。そのどちらの場合にも、「私」のおなかがすいており、「私」を満腹させたいという思いは働いている。

それから、私たちがいいことをする時も、よく自己洞察をすると、いいことをしてあげた相手が感謝してくれること、自分を愛してくれること、あるいは、そのことによって、自分は何かをやったという充実感を感じることに、自分の生きがい、あるいは、そのことによって自分の名譽を得ること、そのことによってもしかしたら自分の収入も得られることといった、自分への執着の気持ちが潜んでいる。

これについて『撰大乘論』には、「一切の時に我執は生起しており、善、悪、無記、すべての心の中に遍在している」（四五頁）というみことな言葉がある。

中でも、私たちが善意で何かをする時にも、自分へのこだわりを持ってやっていると指摘は実によくわかる。私がこういう指摘によって改めて深く知らされたことは、人間はほとんどの場合、「自分（た

ち)のために「いいことをするということだ。自分がいいと思うことを、自分のためにする。だから、自分がいいと思わないことはやらない。自分が悪いと思うことは、すぐ憎んだりする。自分が正しいと思うことは一所懸命やるが、自分が正しいと思わないことに關しては、無視したり、否定したり、あるいは抹殺したりしようと思える。本人は善のつもりでやっているわけだから、そういうことを平気でやってしまう。つまり、人間は善意でひどいことをやってしまうことがあるのだ。汚染された意があるかぎり、人は善意で悪を行なうことがある、ということがはっきりと見えたのである。

以上、六つの証明によって、読者は自分のこととして、「ああ、なるほど。自分たちの五感や意識よりももっと奥深いところに汚染された心の働きがあって、流れではなく、執着すべき実体としての自分というものがあると深く深く思い込んでいる。そして、その思い込みを元にしていろいろなことをやっているな」と納得されただろうか。

ところで、「唯識三十頌」「成唯識論」になると、自分に執着するマナスの働きと命に執着するアーラヤ識の働きは区別され、《マナ識》という概念が立てられるが、「摂大乘論」では、まだアーラヤ識と明確には区別されていない。しかし、はっきり、命への執着も自分の個性への執着も、非常に無意識的な心の奥深いところの働きであり、そこにこそ人生で様々なトラブルを起こしたり、悩んだり苦しんだりする根があることを見ている。

今のところ、人間の心の奥底にそういうすさまじい汚染されたマナスやアーラヤ識があることばかり見ているので、これだけではとても希望はないように見えるが、あらゆる深刻な問題はまずしっかりと見つめなければ解決がつかないというのは、鉄則と言っていい。非常に深刻な問題を、軽く考えると、かえって解決が遅くなったり、手遅れになることさえある。今は人間の心の問題の深刻さをたじろぐことなく見

ていこう。やがて学びが進むにつれて、少しずつ希望も見えてくるはずである。

集まったものとしての〈心〉

〈心〉のサンスクリット原語「チッタ」は、「集まり」を意味している。〈心〉という漢訳語も、「中心」の「心」で、そこに何かが集まっていることである。

現代的に言い換えれば、様々な情報が集まっているのが〈心〉なのだということになるだろう。それはまさにそのとおりで、情報がまったく集まらなくなると、私たちの心は崩壊する。感覚遮断実験というのがあって、光も音も匂いもまったく集まらなくなると、温度も暑くも寒くもなく、五感がほとんど働かない、外界からの情報は何もないという実験装置の中に何日も置かれると、人間の精神は崩壊状態になることが証明されているという。

そうしたことからわかるように、私たちの心はいろいろなものが集まって〈心〉になっているのであって、集まったものではない「心そのもの」が存在すると思うのは、大変な錯覚なのだ。しかも、それは集まって静止しているわけではなく、激しい流れでもあり、変化しているものなのに、私たちはそれを実体と感じ、それに執着するのである。

勝れた人＝菩薩のための学説

ところで、以上のようなアーラヤ識について、『摂大乘論』は「菩薩でない人たちには説かない」と言っている。それは、なぜなのか。仏教は非常に平等主義的な思想だと思っている人にはすぐには納得できないだろう。

釈尊の声を聞いて修行する弟子、あるいは後にはお経の文字を読んで修行する人々を声聞しょうもん、乘りというが、そうした人々は、別にアーヤ識あやしというものを考えなくても、自分が禪定をして覚り、自分がこの世の苦しみから解脱することはできる。つまり、自分を救うだけなら、アーヤ識を考えなくても、修行を徹底的に実行すればいいのだ。

けれども、菩薩として、自分も救われ人も救われるという生き方に至りたいのなら、アーヤ識について知っていなければダメだという。なぜかという、アーヤ識は、そのままだと迷いなのだが、とことん修行すれば覚れる根拠でもある。したがって、アーヤ識があるまま、つまり生きているままで覚れるのだ。

要するに大乘仏教以前には、生きている以上は煩惱がある、本当に煩惱をなくすには死ぬしかない、とことん覚ったら、この世にいないであの世に行ってしまうとダメなのだ、という考えがあった。それは、命の依りどころである身体までなくなってしまう涅槃ねはんという意味で、「無余依涅槃むよゐねはん」という。無余依涅槃に入ることが、本当に涅槃に入ることなのだという考え方である。それに対して、心はいちおうそうなったがまだ生きている状態は、依りどころの体が残っているので、「有余依涅槃うよゐねはん」という。そして、声聞の人たちは、まず有余依涅槃に入り、死んだら無余依涅槃に入って生死輪廻の世界から解脱してしまい、完全に苦の世界から解放されることを願っているという。

しかし、そういう涅槃に入ってしまったら、この生死輪廻の世界で苦しんでいる衆生を救うことはできない。釈尊も、覚った後、この世にとどまって、衆生を救うために一所懸命働いた。それは、慈悲による。そういう釈尊は、厳密な意味では覚っていなかった、涅槃に入っていなかったことになるのだろうか。そうではなく、釈尊は完全な涅槃に入っていたのだ。実はもう生死輪廻から解脱してもかまわない、ある意

味ではしてしまっているのだが、しかし苦しんでいる衆生がいるから、あえてこちら側へとどまっているのだ。とどまって、衆生のために働くけれども、適当な時が来たら、もうこれでいいと解脱する。しかし必要な、また生まれてくることもできる。そういうふうには、自分のいる場所を固定化しないで、完全な解脱の世界にも、生死輪廻の世界へも行き来自在という状態になる。それが本当の覚りであり、「無住処むじゅうこ」と呼ばれる。

いったん完全に解脱しながら、しかも衆生を見かねて、またもどって来たりする。そういう、行きも帰りも自在という涅槃こそ本当の涅槃であり、それが真に勝れた人・菩薩の目指すべき境地だというのが、大乘仏教の基本主張である（詳しくは第七章参照）。そういう無住処涅槃が成り立つのは、人間のいちばん心の奥深いところに、完全に覚りながら、しかもそのまま生きていることが可能な心・アーヤ識があるからだという。だから、菩薩はアーヤ識について知っておくべきなのだ。

ここまで学んだ時、私は、「話は実にうまくできている。本当にこういうふうにいけばいいなあ」と思ったものだ。

確かに、私たちふつうに生きている人間の欲望は、身体的に湧き起こってきて、そう簡単に意識や理性でコントロールできなかつたりする。すると、やはり人間は、身体があるかぎり欲望があり、欲望があるかぎり苦しみがあり、そうすると、苦しみから自由になるには早く死んだほうがいいということにならざるをえないようにも思える。

しかし、そういうふうにつきつめるとつらいから、苦しいこともいやなことでもたくさんあるのだが、楽しいことのほうにばかり目を向けることにし、少々人が痛い目にあっているのは目をつむって、知らん顔して、無視して、自分が楽しく生きるといふことばかり追求する、というのもまずいだらう。

体があり生きていて欲があるままで、自分にも他者にも本当にいい生き方は人間にはできないのだろうか。唯識は「できる」と言う。ただし、できるようになるには、命のいちばん根のところのアーダーナ識、執着の識、アーラヤ識が変わらなければならぬ。アーラヤ識が変われば、そうなれる。

これは、そうとう深刻だけれども、話はいままでできていて、私は、いまのところは納得している。そして、アーラヤ識をどうやって浄化できるか、「成唯識論」で言えば、アーラヤ識とマナ識をどう変換しているか、体があつて生きたまま涅槃という無住処涅槃の境地に、なんとか入れるかと思つて努力・精進している。そして単に私個人のことだけでなく、人間の心をこういうふうに捉え、全体が凡夫から菩薩へと変容することを目指さなければ、人類はもうこの先に進めないところまで来ているのではないかと考えている。

アーラヤ識の様相

「撰大乘論」は、この後、アーラヤ識に先立つてすでに部派仏教にもあつた、それに近い概念をいくつかあげているが、ここは入門的には必要ないので省略する。そして続いて、アーラヤ識の様相・側面が三種あることを述べている。これは大まかに見ておこう。

①まずアーラヤ識のそれ自体の姿とは、前の世の不浄な生き方や、不浄な存在の生きたことが、影響力となつて残ることだという。その、やったこと、習い性が、ある種の気のようにして残るのだが、それを「習気」という。「残存影響力」と訳してみた。

前世のことを考えなくても、例えば、私たちが昨日生きたこと、去年生きたこと、十年前に生きたことの残存影響力は、心の奥底に必ず残っている。心のくせ、性格、あるいはライフスタイルといった形で残

る。なぜか私たちは、ものの方や態度のパターンを持っている。それは、過去の行為の残存影響力があるからだ。だからもし今、別の形のを残せば、次にはまた変わってくるわけだ。

つまりアーラヤ識それ自体の相とは、習気、あるいは将来に存在を生み出すという意味での種子（しゅうじ、しゅじと読む）が保たれ、器になり、蔵になっていることである。

②次に、蓄えられた蔵、種子から次の存在が生まれてくる原因という側面がある。

例えば、熱心に坐禅をすると、そのすがすがしい心の種子が残り、前はとても臆病で何かというときぐにおびえたり、すぐに腹を立てたりしていたのが、しだいに同じことが起こってもおびえない、腹が立たないというふうに変わってくることもある。それは、過去の種子が後に存在となって芽を吹いてくるからだと考えられる。そういう、結果をもたらす原因という姿がある。

③それから、その原因が芽を吹いて実際に結果になるという姿がある。

まとめるとアーラヤ識には、まず種子・器・蔵といった側面と、次の生の原因になるという側面と、さらに種子が次の存在という結果をもたらすという側面、三つの側面があるという。

習気・熏習

先に述べたように、行為の後に残っていく影響を「習気」とも呼ぶ。譬えると、花が咲いて生まれた香りが、他の何かに染み移ったので、花が散った後にも残っているようなものである。香りのいい花はそのいい香りを残し、臭い花は臭い匂いを残す。そして、いわばお香をくゆらせ、衣の袖などにたきしめるという感じで、行為の影響力が心の奥底に染み着いて残っていくことを「熏習」という。

この二つの概念は、迷いと覚りのメカニズムを理解する上で重要である。私たちが善行をやると、その

善行の習気がアーヤ識に照習されて残り、その香りに譬えられるような結果が、後から漂ってくる。悪行をやると、必ずその悪行の結果が生まれてくる。覺りにつながることをすれば、それも習気となって照習され、やがて覺りの香気となって薫るというわけだ。

特に覺りについて、「もし、多く（眞理を）聞く人は、多く聞いた習気がある」と言われているが、これは実在的確で味わい深い言葉である。すなわち、眞理の言葉を多く聞いていると、その習気は、よい香がたきしめられていくように、必ずアーヤ識に残っていく。しかも、本当に聞くというのは、ただ聞きっぱなしではなく、必ず聞いた内容について心の中で繰り返しいろいろ思い、理解していくことを含んでいる。とはいっても、いつもそんなことを考えていたら、日常生活ができなくなるから、やがていったんは別のことが心に浮かんで、それは意識からは消える。しかし、消えるといっても、アーヤ識に照習されるのだ。そして、眞理を多く聞いた習気がアーヤ識に溜まっていくと、やがて時を経てそれが芽吹く。

自身のささやかな修行体験からも、これは実感がある。眞剣に坐禅を続けていても、あまり進歩はないという感じだった時、ある日ふと、後で考えたら「いいこと」を、その時はほとんどいい悪いの評価や損得の計算抜きで、自然にやっていたということが起こった。しようと思つてできたことではなく、いわば向こうからやってきた。つまり、こちらの意識とは関係なく、向こうつまりアーヤ識からふつと芽吹いたという感じなのだ。

意識しなくてもいいことをいつもできるようになったら仏の境地で、思わなかったことがいいことだったというのを少し体験した程度は、ほんの入口にすぎない。しかし、そういうことは確かに起こってくる。迷いの種も覺りの種も溜まるところ、心の奥深いところ、蔵のようなところがあると想定をすると、そうした体験がよく説明できるのだ。

しかし、ここで注意しておかなければならないことは、これは、あくまで心の中で起こっていることを仮に言葉で説明しているだけで、〈種子〉と〈アーラヤ識〉と二つの言葉で言くと、何か別のものがあるような気がするが、種子が集まってアーラヤ識になっているのであり、種子とは別に器があつて、そこに種が入っているということではない。種子が集まっていることそのものが、アーラヤ識なのだという。だから、ある意味では同じなのだ、とはいっても個々の種子はアーラヤ識全体ではないから、いちおう区別はされるべきであり、しかしまったく別のものではないという。

アーラヤ識と種子の循環関係

アーラヤ識と個々の種子は、相互に原因になるという。アーラヤ識がある。そこから何かが起こる。起こったことは、残存影響力・種子となってまた溜まる。そういう絶えることのない循環関係にある。

その譬えとして薪と炎の関係がある。薪を燃やすと炎が出るが、また炎が出るから薪が燃えていくといふふうに、相互循環関係にある。種子とアーラヤ識もそういう関係なのだ。また譬えると、葦の束が二本支えあつて立っている。どちらかをとると倒れてしまうが、支えあっているから倒れない。そのように、種子が一切なくなると、アーラヤ識はなくなる。アーラヤ識がなければ、種子が集まったり蓄えられたりするともない。

種子の集積体がアーラヤ識になるのだが、単に集積体として固定的にとどまっているのではなく、たえず煩惱の種子が芽を吹いて、煩惱の行為をすると、また煩惱の種子になって溜まるといふ、果てしない悪循環をしている。

そういう、ある意味では、自分ではどうにもならないところに、仏の言葉を聞くとという覚りの種が時か

れる。いままでなかった、「ああ、そうかな」と考えると、そういう種が蒔かれ、「なるほど、そうすればいいのか」と、実際に修行に向かう種が蒔かれるわけだ。

唯識の修行には「聞・思・修」という段階がある。「聞」とは、聞くことである。「覚りは可能だ。覚り」というのは、こういうことだ。こうすれば覚れる」といった覚りの種になることを、まず聞く。先聲の言葉を通じて、仏の言葉を聞くわけだ。次に、「それはそうだなあ」と、自分の中で考える。それを「思」という。そうすると、聞いたことも考えたことも心の奥底にとどまる。そして実際にそういう心になるため、心の奥底を掃除するためには、例えば「坐禅という方法がある。やってごらんさい」と言われて、やってみる。「修」である。

そうすると、煩惱が起こっていない心の状態を意識的に体験するということが起こり、その習気・種子がまたアーラヤ識に蓄えられていく。そして、そういうものが十分蓄えられていくと、あるときに特に意識せずしたことが結果としていいことだったというようなことが起こったり、あるときに特に自分とがまったく一体であるという気持ちになるといったことが、芽吹いてくるわけだ。

だから、繰り返し言うように、唯識は、修行の現場で修行者たちが体験したことを理論化しているというところが、自分も修行してみるとよくわかる。少々修行したぐらいでは、自分の問題はどうにもならない。しかし、修行したら修行しただけの進歩は、実際にやってみると、やはり実感としてある。

そうすると、少しよくなるということも、しかし簡単にはどうにもならないということも、非常に心の奥深いところの問題であり、ということとは、そこにどれだけ多く覚りの種を意識的に植えていけるかが問題だということである。十分たくさん植えられたら、覚れるし、煩惱ばかり植えていたら、いつまでたっても覚れないと、きわめてリーズナブルにわかるわけだ。なぜ、人は覚れるか。なぜ、人は覚れないか。

覚れないことばかりしている人は、覚れない。覚れるようなことをした人は、覚れる。

ふつうの人は、生まれつき覚りの根柢は持っているが、残念ながら種を持っていない。だから、仏の教えを聞くことと考えることと修行することで、いままでなかった覚りの種を、植え直す必要がある。なるべく、他の煩惱の種が、もう一回芽生えて、もう一回蒔かれるという悪循環を少なくする。そうすれば覚れる、というのだ。

私は、この〈アーラヤ識〉という考え方は、希望に満ちているけれども、きわめて厳しく、逆に、きわめて厳しいが、希望に満ちていると思う。

二 アーラヤ識の存在証明

前提としての十二緣起

「撰大乘論」は、アーラヤ識についてはほ以上のように述べ、続いて、なぜアーラヤ識というものが存在していると言えるのか存在証明を行ないながら、洞察を深めていく。

これもなかなか興味深いのだが、初めのほうで触れたように、仏教の用語には、釈尊、アビダルマ、中観・空、唯識といった積み重ねの中で、前提になっていくものがたくさんある。そうした前提を知らないで、突然アーラヤ識の存在証明の話聞いてもよくわからない。現代人がものを考える時は科学的な宇宙

観が大前提になっているが、それに対してアーラヤ識の存在証明は古代インド的・仏教的な世界観をベースにしているので、私たちがそのまま直接に納得するのは難しい。だから、学問的に学ぶ場合、仏教教学の歴史をたどって学んだ上で、「なるほど、だからこういう証明をしているのだ」と納得するほかない。しかしそれは長くなりすぎるので専門書にゆずることにするが（長尾雅人「撰大乘論 和訳と注解 上・下」講談社、参照）、とはいっても、意味を読み取るためには、まるで解説をしないわけにもいかないので、少しだけ見ておこう。

アビダルマ仏教あるいは釈尊の教えにまでさかのぼる仏教の基本的な考え方の一つに、「十二縁起」がある。釈尊が、人生にはどうして苦があるか順序立てて洞察し、十二の項目に分けて、なぜ人生に苦しみがあるのかを明晰に洞察したという話である。大乘仏教もこの説は受け継いでいる。

現象面からいうと、人生には根本的には老いと死（老死）があるから苦しい。老いと死がなければ、苦はない。では、なぜ老いと死があるのか、それは生まれてきた（生）からだ。生まれてこなければ老いることも死ぬこともない。

余談だが、このあたりはやはり釈尊と私たち凡人のものの考え方の違いだと思う。私たちは、生まれてきたことはいいことだということで大前提として疑わないで、老いて死ぬことを嘆くが、釈尊は、老いたり死んだりするのはなぜだろう、と順序立てて考えていった。そうすると、生まれてきたからこそ老いと死がある、私たちは生まれてきたことはいいことだと思っっているけれど、もしかしたら生まれてこなかったほうがいいのかもしれない、少なくとも老いと死はなかったという、かなりシビアなというか、恐ろしい洞察をあえて徹底して実行したのである。

そして、さらに進んで、なぜ生まれるかというところ、いわば存在性（有）を獲得するからだ。なぜ存在性