

下、そのあたり、できるだけ簡潔明快に述べていこう。

### 依他性・依他起性

三性の第一は、迷いの目でも覺りの目でもそう見えるつながり・関係性の世界の姿で、〈依他性〉（真諦訳）または〈依他起性〉（玄奘訳）という。より一般的な仏教用語では「縁起」という。

序章でも少しふれたように、仏教—唯識の考え方は、世界には他と分離・独立してそれ自身だけで成り立っているものは何もない。すべてのものは他によって生起している。

例えば、花が咲くこと一つとっても、日の光、水、空気、大地などがなければ、花は咲かない。それが木の花であれば、その木の根、幹、枝がなければ、枝の先に咲くことはできない。そして、その木が生えてきたのは、その親木があり、それに成った実があり、その中に種があつて、それが芽生えて幼木になり、やがて成長して、花を咲かせたわけだ。さらに考えると、その親木にはそのまた親木と命のつながりがあつたから、その木もあるのだ。こうしたつながりはあげていくと限りがない。つまり、一輪の花が咲く場合も、必ず無数の他とのつながりによって咲くということが起こっている。私たちはつい一輪の花はそれだけで咲いているように思ってしまうが、よく考えるとそれだけで咲いている、咲くことのできる花はこの世に一輪もない。

これは花だけに当てはまることではなく、この世界にあること、というより起こっていることすべては、必ず他との関係によって起こっている。世界の基本的な姿は依他性であるというが、これは、少なくとも物と物の関係でいうと、よく考えれば誰でも納得できることである。わかりやすさ、納得しやすさを考えて、私はこれまで唯識の入門的な本では、そういう面に焦点を当てて依他起性の説明をしてきた。

ところが、唯識では、その縁・関係に関して、光と花、水と花、枝と花といった物と物の関係よりは、むしろ心との関係を重視しているのである。

つまり、例えば花は花そのものとしてあるのではなく、様々なものとの関わりの中で花として現われるのだが、とりわけ私たちの心との関係で「花」と認識されるのだという。私たちは、花を見て「花だ」と思う。しかしその場合、「水」でも「空気」でも「光」でもなく、「花」があると思うのは私の「心」である。私が見て、そう思うから、花が「ある」ことになる。私が見なくても、それはあるのかもしれないが見て思わないかぎり、「ある」とも「ない」とも言ひようがない。私が花と認識することによって、「花がある」と言える。そういう意味で、「花」は私の心との関係によって、「あることになる」「あると見なされる」わけだ。

「心ここにあらざれば見れども見えず」という言葉もあるように、自分の心が関心をもって捉えないものは、ないに等しい。それはすべてについて言えることで、「心と分離してそれ自体であると言えぬものは何もない」と唯識では考える。

だが、ほとんど「ないに等しい」というのならわかるが、「何もない」と言い切られると、私たちの常識では納得しにくい。私たちは常識として、自分に関心がなくて、見なくても、思わなくても、「心とは関係なく、物そのものはある」と思っているからである。さらには、私たちの生まれる前にも、死んだ後にも、つまり意識的な心が生まれる前も後も、世界や人々や物は存在していた、し続けたと思っている。それは常識であり、常識としては間違っていない。しかし唯識は、そこに根本的な錯覚・妄想が潜んでいると指摘する。私たちが常識的に自分とは分離して外側にあると思っているもの(物質という意味の物、人間という意味の者の両方だが)は、心によって描き出されたものであって、実在しないのだというのである。

「すべてはただ心・識によって描き出されたものだ」というのが、そもそも「唯識学派」という呼び名の由来で、唯識の基本的な主張の一つである。もしそうだとすると、世界のありとあらゆるものは、外側にある他のものとの関わりで起こっているというだけでなく、根本的には何よりも心・識という「他」に依って起こっているのであって、それ自体で生起し、存在しているのではないということになる。

常識的に言くと、私たちの世界にはいろいろなものが存在しており、個々のものは分離・独立しており、違ったものである。人は人であって、犬ではなく、鳥でも花でも石でもない。そうした差異性は厳然として現実にある、と私たちは思っている。

しかしアサンガは、「依他性相とは、アーラヤ識を種子とした、虚妄な分別に含まれる諸々の識による差異性である」(七五頁)と言う。アーラヤ識に蓄えられた種子によって様々な心の働きが起こり、その心の働きによって、私と分離して私とは別の外界があり、その世界にはまた別々に分離した違ったものがあるように見えるのだが、しかしそれは妄想だ、というのである。

ここは解釈と理解が非常に難しいところだが、まさにここが唯識のポイントの一つなので、面倒だからと言って避けて通るわけにはいかない。話を進めるうちに、次第にわかっていただけだと思うので、読者にも少し頑張ってお付き合いいただきたい。

### 分別性・遍計所執性

第二は、人であれ花であれ、世界には本当には分離して存在しているものは何もありません、分離開して存在していると錯覚している見方で、〈分別性〉(真諦訳)、あるいは遍くそう思い計ってそれに執着するという意味で、〈遍計所執性〉(玄奘訳)という。

私たちは、すべてのものが他のもののお陰で存在しているという関係性の世界に生きているのだが、ものを見る時、まず個々別々のものが分離して存在していて、それが後から関係を持つというふうに見る。「私」というと、まず私だけが私だけの力でいつまでも私でいられるかのように思う。「木」というと、その木だけでずっと生えているかのように見てしまう。

例えば多くの思春期の若者が、自分が生まれ、いま生きている前提条件である、自分の親たち、先祖たちなしでも、自分が生まれ育つことができたかのような錯覚・思い誤り・思い上がりを持ちがちだ。思春期の若者ではなく一人前の成人でも、自分は自分だけで生きている、生きていられるかのような傲慢な気持ちが多かれ少なかれ持っている。たとえそういうことについては比較的謙虚でも、木を見る時、それが大地のお陰、水のお陰、太陽のお陰、大気のお陰、あるいはその親木のお陰、何億年以上にも及ぶかもしれない、その種の木の生命のつながりのお陰で、今生えている、木は木だけで分離して存在しているのではないということに、いつも気づいているという人は少ないだろう。

しかもふつうの人間は、木は私とは別のもの、私と分離した外の世界にあると見ている。木を見て「木がある」と思っているのは私の心だということに気づいていない。私の心との関わり——見て、あると思うこと——があるから、「木がある」と言える。私の心と関係のないものは、あるともないとも言いがたいはずなのだ。そういう意味で、私の心と分離した外界は、問題にも話にもならない。私たちが扱うことのできるのは、すべて私の心が捉えた、つまり私の心と関わりのある限りのものなのである。したがって、それは私の心の「外」にあるものと言うことはできない、というのである。

ところが私たちは、常識的に、私と外の世界、そこに存在するものは分離しており、また外のもはそれぞれに分離しており、さらに私の心と外界は分離していると思っている。しかし唯識によれば、私たち

が自分と分離した外の世界だと思つてゐるものは、アーラヤ識が現象させてゐるものであつて、実体としては存在しないにもかかわらず、私たちは実在すると思ひ込んでゐるのだという。「分別性の相とは、実際には外界は存在せず、ただ識の本体のみがあつて現象するものを外界とすること、これを「分別性の相」と名づける」(七六頁)とある。

### 眞実性・円成実性

第三に、しかし世界には、本当のところ他と分離してそれ自体によつて成り立つてゐるものは何もない。すべてが、他によつて生起しており、他とつながつてゐる。そして、あるものが他のものとながり、それがまた他のものとながり……というふうな、つながり、つながり、縦横無尽につながつてゐて、分離はない。そしてすべてがつながつてゐるので、それは「一」としか言えないというのが世界の眞実の姿だといふ。さらに、「一」は「多」と対する「一」だから、一、二、三……と数える他のものがなければ、「一」といふ言い方さえ適當でないといふので、例えば「空」とか「無」といふ言い方をするほかになつたりする。唯識では、それが世界の本当の姿だと考えられていて、〈眞実性〉(眞諦訳)あるいはそれが円満に完成した眞実の姿なのだといふ意味で〈円成実性〉(玄奘訳)と呼ばれる。

「眞実性の相とは、この依他性に関して、その外界としての相にはまったく実体性がないが、ただ(何もないニヒルの)無なものではないこと、これを「眞実性の相」と名づける」(七六頁)とある。外界と見えてゐるものが、実はアーラヤ識の生み出したものだとすれば、それはアーラヤ識とつながつて一体のものである。外界と見える姿は、事実という意味でも、それ自体で存在してゐるものという意味でも、「実体」ではない。「虚妄な分別」つまり錯覚・妄想なのだ。とはいつても、そこに何の現象もない、空っぽ

という意味で無なのではない（そのことを示すために拙訳では「何も無いニヒルの」という言葉を補った）。外に実体としてあると見えるものはすべて、実はそう見なししている・思っているという心の働きの一部であつて、したがつて心とつながつており、ある意味で一つなのだという。

### 実体的認識と現象的認識

これまで、「実体」という言葉の意味を十分説明しないまま文脈に依じて使つてきたが、仏教—唯識を理解するためには決定的に重要な言葉なので、ここでややまとめて述べておきたい。

「実体」は、ほぼ仏教語の「我リアートマン」に当たる。アートマンは、ただ「自我」という意味ではなく、「他と関わりなくとも、それ自体で、それ自体の性質を保ちながら、いつまでも存在し続けうるもの」といった意味である。その意味内容が、西欧の *substantia*, *Substanz*, *substance* などの概念とほぼ重なるので、その訳語「実体」を使つて説明してきたわけである。

仏教—唯識の最も重要な指摘の一つは、ふつうの人間はあらゆるものを見て実体だと思つたが、実はあらゆるものはつながりの中で生起・消滅しているものだということである。

人間について、簡単に見直してみよう。誰でも親という「他との関わり」によって生まれている（伝統的な仏教用語で言う「縁起」である）。自分だけ、「それ自体」で、生まれることのできた人は誰もいない。また、幼い子は、若い人になり、中年、壮年になり、老人になる。つまり「それ自体の性質を保ち続ける」ことはできないし、ある人にとっては「可愛い子」であつても、他の人には「可愛くない子」であり、さらに「別に関心のない子」かもしれない。つまり、他との関わりなしに、いつまでも変わることはない。それ自身の本性というものはない（無自性<sup>むじじやう</sup>）。それだけではなく、生きている人はみないつかは死人にな

らざるをえない。つまり、「いつまでも存在し続ける」ことはできない（無常）。そういう意味で実体としての自我は存在しない（無我）。そうしたことは、人間だけでなく、すべてのものに当てはまることだという。

つまり、仏教は常識的な実体的認識に対して、それは錯覚であり、本当にものを見るには現象的認識、関係的認識をしなければならないというのである。すべてのものは、集まり、関わり、流れ、生滅しているという意味で「現象」であり、そういう現象であるままで一つのだけという（色即是空、空即是色）。そういう世界のありのままの姿を「空」と表現する（詳しくは拙著「わかる般若心経」水書坊、参照）。

以下、「実体」と「現象」という言葉を使う時、理解があいまいになったら、繰り返しこの個所の定義に戻っていただきたい。

## 十一の差異性のカテゴリ

外界もまた、私の心と分離した実体としては存在しない、つまり実在しない。にもかかわらず、私たちには外界があるように見える。それは、アーラヤ識の中にある分別の種子がそう見せているからだという。アーラヤ識の中に、現代的に言い換えれば、認識のカテゴリあるいはパターンが潜んでいて、それがあたたかも外界があるかのような投影を起こさせているのだということになる。他と分離・独立して、他と異なったそれ自体の特性を持っているという意味での「差異性」は、実在ではなく、潜在意識の認識パターンの投影にすぎないというのである。

ここまで来ても私たち現代人は、外界が実在しないという言い方を十分納得できないだろう。しかしともかく、もう少し「撰大乘論」の論の運びを追ってみよう。外界が実在するかどうかはともかく、人間の

心の働きについて興味深い洞察が展開されているのである。

すなわち、私たちが外界というものがあると認識する時、差異性の基本的なカテゴリーとして、十一種類あるという。

①まず「身体という識」である。私たちが外の世界に関わる時の第一のポイントは、「私には体がある」、「私は体を持っている」、「私はこの体なのだ」という思いである。そして、その場合の「体」は、他の人や物と分離した、それだけで存在し、いつまでも存在するかのよう感じられている「体」である。

私たちは、「体」というと、体それ自体があると思うが、それはよく振り返って見ると「体」というものがあると思っ、ている」ということではないだろうか。覚醒していて意識を持っているから、「体がある」という思いが起こっているだけで、思うということがなくなった深い熟睡、昏睡、失神といった状態では、当人には体があるとかないとか言いようがない。

そこまではまだ納得していないとしても、それだけでいつまでも生きていられるような「実体」としての「体」はない。食べ物や水や空気、その他様々なもののお陰で、ある一定期間生きてやがて死ぬ、「現象」としての体があるだけだということは、少し考えればすぐわかる。ところが、私たちふつうの人間は、現象としての体を実体としての体という考え方のパターンで捉えてしまうようにできている。これは、言われてみると、きわめて適切な鋭い指摘である。私たちの自己意識の中核にある身体意識が、もうすでにある意味で錯覚なのである。

②次に「身体的所有者という識」である。私たちはこの体を持っていて、それを使って生きていくという気がしている。「体」という思いに加えて「体を持って、それを使っている者がある」という思いがあるわけだ。身体を所有し支配する者と感じられている自我である。これも前項と同じく、実体としての体



を所有している実体としての「自我」がある。「と思う」という、思い方・識の基本パターンである。錯覚に錯覚が重ねられている。

③それから「感受する者という識」である。前項のような体の中に「感受する者」、目、耳、鼻、舌、身体感覚といった器官を持って外界を感じ経験する者がいる、という思いがある。これは、「所有する者としての自我」に対して、「感受する者としての自我」と言っているだろう。

④さらに「感受される物」という識である。目によって見られる外の色や形、耳によって聞かれる外の音、鼻によってかかれる外の匂い、舌によって味わわれる外の物の味、皮膚によって感じられる外の空気の暖かさや寒さなどの物、感受される「対象」が実体としてあるという認識のパターンがある。

⑤そして「感受する主体という識」で、そうした実体としての対象を「感受する主体」としてそれぞれに分離した実体としての五官（眼、耳、鼻、舌、身）がある、という識のパターンである。

ここまでの五項目についてすべて言えることは、(1)「実体としてのくがある」(2)「と思っている」ということだが、唯識は、そうした思いのパターンは、事実に合わせていないという。

しかし、実体としての体や自我があると思っても、ふつうの生活には不都合がない。というか、むしろふつうの生活はそういう体や自我があるような思いを基礎にして営まれているし、それで済んでいることが多い。

しかし、実体視された体や自我という思い込みを持っているかぎり、それは事実には合わない思いだから、思いと事実のズレから、思いどおりにならないことへの不平不満、怒り、悲しみ、失望、絶望、老いや死への不安、悲しみ、恐れ、空しさなどの心の悩み、つまり煩惱が生まれることは避けられない。

⑥加えて、「世という識」がある。私たちは、過去世、現在世、未来世という意味での「世」という思

いを持っている。輪廻という考えを前提にした、「時間」の観念である。自我や身体という識から、それらが変化しながら持続しているという時間の観念が生まれる。

⑦それから、「数という識」で、私たちは別々に分離した個体があると思うと、それに付随してその個数という意味での「数」という意識を持つ。ものが分離しているということと、それが数えられるということは本質的につながった事柄である。

⑧さらに、「場所という識」で、分離した個体性があるという前提で見ると、Aさん、Bさん、Cさんは別個の存在だから、そういう別々の存在が共通にすることを可能にする「場所」というものが、それとはまた別にあると思う。現代的には「空間」と言い換えてもいいだろう。

⑨「言語表現という識」とは、私たちは、そういうことをたえず言葉で表現することによって認識していくことである。ここは特に重要なので、やや詳しく述べておこう。

例えば、私が話していて、聴衆に向かって「ここに、テープレコーダーがあります」と言うと、おそらく全員が「そこに、テープレコーダーがある」と思うだろう。だがそれは、たいていの日本人がテープレコーダーを使うという文化を共有しているから、そう思うのだ。テープレコーダーという文化のない人に、「ここに、テープレコーダーがあります」と言っても、そもそも何のことだかわからないし、それをテープレコーダーだとは思わない。たんなる四角い箱だと思うかもしれないし、箱というよりも何か「四角い石のようなもの」と認識するかもしれない。

つまり、私たちが文化を共有しているかぎり、これを「テープレコーダー」と呼んでも問題は起こらないが、本当にそれが実体として存在しているのかというと、そうではない。例えばテープレコーダーを作った会社があり、売りたいと思った店があり、「買ったらいこういうことができるから買おうかな」と

思った過去の私のカルマがあり……といった様々な行為・カルマのつながりがあって、いまのところここではテーブルコーダーとして機能している、というだけなのだ。

テーブルコーダーを使うという文脈を持たない人が見たら、これは物を入れるスペースが少ない不便な箱だと思われるかもしれない。これを箱だと思うのとテーブルコーダーだと思ふのとどちらの認識が正しいかは、もちろんある特定の文化の中では決められるが、あらゆる文化圏で一律に決めることはできない。

なぜなら、これを「箱」だと思って物を入れれば、物を入れておくという箱としての機能を果たす。だから、そういう文化圏では、これを「箱」と認識しても問題はない。もちろん、これをテーブルコーダーと認識する文化圏では「テーブルコーダー」と認識しても問題はないわけだ。

その時、そういう認識が成り立つ基礎には言語表現がある。言語表現によって、世界の一部に名前をつけたとたんに、世界は本来一つであるのに、それが世界から切り離されて存在しているかのように見えてくる。

ここで、簡単なワーク（実習）をやってみよう。なるべく日常感覚を一度外すという意識になって、この本を眺めてみていただきたい。それから、意識的に、「本」という言葉・概念を外す努力をしながら、ぼーっと見てみよう。特に自分の視覚だけに意識を集中して、本だけを見るのをやめ、本を「本」として見るのもやめて、ただ自分の視野全体に入ってくるものがぼーっと入ってくるのにまかせる、という意識状態を練習してみていただきたい。

それで確認してほしい。私の場合はそうで、みなさんの場合もそうだろうと思うが、ぼーっと見ると、私たちが「本」と呼んでいるものからまったく離れていないところに「机」と呼んでいるものの面があり、その向こうに「床」と呼んでいるものが見えてくるかもしれない。個別の名詞を使って認識しなければ、

それはいわば一つの光のまとまりとして、全部が一挙に一つの世界として視野に入ってきているというのが、私たちの視覚の本当の状態だと思ふが、どうだろう。

そこに冒語を入れて、「ここに本があります」と言われたとたん、机や床や空気や、いま自分が暑いと思つているか寒いと思つているか、そういうことが全部意識の中心から排除されて、「本」という概念とそれに対応するものだけが見えてくる。「本」が、他の「本ではないもの」と分離・切断されてそれ自体であるように見えてくる。私たちの日常生活は、すべて基本的にそういう認識の仕方によって成り立っている。

唯識は、ふつうの人間の営みはすべて分別性<sup>へんべつせい</sup>と遍計所執性<sup>へんけいしよしゆせい</sup>によつて営まれていると指摘するのだが、そういう分別知の最大の原因は、ものに名前を付け、言葉によつて世界を見るところである。

名前を付けたとたんに、例えば本なら「本」そのものがあるかのように見える。だが、実は「本そのもの」はないのだ。いまたまたま本という形をとっている紙の集まり、木から作られたパルプのある形、切られた形と、ある形のインクのしみと、それがあつた厚みをもつて、まとめられて、こういう物質として存在している。しかも、ある一定期間である。この本は十年前は存在していなかったし、保存状態が悪いと、十年か二十年か三十年か五十年で、これはもう本の体を成さなくなつてくる。しかし、いまはいちおう本という形を表わしてはいる。だから「本」という名前を付けること自体にはふだんは不都合はないのだが、だからといって「実体としての本」などというものがあるわけではない。ただ、現われて消えていく形として、いまは現われているのだ。

しかもそれがいま・ここで本であるためには、まず本にしようとする原稿を書いた著者が必要だ。出版した出版社、印刷会社、紙の会社、本として売つた書店……が必要だ。さらに言えば、唯識を勉強したいと

思つてこの本を買つた私という存在が必要だ。いま・ここに本が存在するためには、例えば支えているこの机、机を支えているこの床、床を支えているこの建物、建物を支えている特定の地名が付けられたこの土地が必要だ。ところが、その地名は仮に付けられているだけで、ずっとその先まで広がっていて、その広がりをたどると本州とか日本列島という名前が付けられていたりする。そして、実はそれは地球全部につながっている。……それがたぶん存在の本当の姿なのだが、「本」と言つたとたんになんかそういうことはすべて忘れられ、本だけが見えてくる。

⑩さらに、「自他の差異性という識」がある。私たちの心の奥底には、自分というものがあるという深い見方・感覚の種子がアーラヤ識に蓄えられ、伝えられてきていて、生まれてすぐはともかく、少しもの心がついてくると、いつの間にか、私は私、あなたではない、あなたはある、私ではないという、自他を分離する識・心の働きが、しっかりと働いている。

⑪最後は「善悪二つの生存形態に生死するという識」で、地獄、餓鬼、畜生、阿修羅という悪い生存形態、人間、天といういい生存形態は、それ自体であるのではなく、その元になる識・心の働きの種子によつてもたらされるのだという。これは、神話的な形そのままでは受け入れられないにしても、「人間が人間に生まれてきたのは、人間の遺伝子情報による」と言い換えれば、比喩的には納得できるだろう。

以上のようになつて分類される基本的な心の働きを基に、さらに細かく分かれた世界の様々な差異性、つまり花は花であつて幹ではない、イヌはネコではない、男は女ではないといった分離した多様性があるかのような心の働きが生まれてくるのだ、と唯識は主張する。「こうした識が本源であつて、その他のさまざまな識はこの識が分化したもの（差別）である。これら多くの識はただ識（心の働き）にすぎないのであつて、外界（塵）は存在しないからである」（七六頁〜七七頁）というのである。

確かに世界にある様々な多様性・差異性は、整理すると、すべてこの十一の識のカテゴリーに収まりそうにも思える。そういう意味で、これは、人間がものを見る時の原型的なパターンに関する洞察として、なかなかよく考え抜かれていると思う。もちろん、基本的な認識のカテゴリーが十一でいいかどうかは、異論がありうるだろうし、比較思想の問題としては、例えばカントの認識のカテゴリー論などと比較してみると興味深いだろう。しかしそれはともかく、自分自身の生きている現実の心の状態を深く洞察していくと、ああ確かにそうになっているなと思わせるそうとうな説得力を私は感じたが、読者はいかがだろうか。

## 二 ものの差異性と心

しかし、人間がものを見るときの様相として、そうした十一のパターンがあることは納得できたとしても、まだ読者は「外界は存在しない」という主張は納得しきれていないのではないだろうか。

### 唯識の推論的理解——夢と目覚めの譬え

そうした疑問に対して、アサンガはさらにこう言う。「譬えると夢などのようなものである。夢の中ではさまざまな外界はなく、ひたすら心の働きのみであるのに、種々の色・形、音、香り、味、感触、家や林、土地や山などのいろいろな外的対象が実際のように現象するが、このなかの一つも外的対象として実

際にあるものはない」(七七頁)。夢に見ているものは、心の働きであって、実際に心の外にもものがあるわけではない。にもかかわらず、それは実感を伴ってありありと見ることがある。同じように、私たちの世界認識も、どんなに現実的であるように実感を伴って感じられているとしても、実体・実在ではなく、夢のようなものと推測するように、というのである。アサンガは、さらに譬えとして、幻術(マジック)、陽炎、目の曇りなどもあげる。

そして、「人が目を覚まして、夢の対象をはっきり認識するならば、それはただ識(心の働き)があるだけである。……。たとえば人がまさに夢の中にあつて、まだ目覚めていないと、この自覚は生まれませんが、もし人がすでに目覚めているならば、まさにこの自覚があるように、もし人がまだ真如の覚りを得ていないならば、この自覚はないが、もし人がすでに真如の覚りを得ているならば、かならずこの自覚がある」(七七頁)と論を進める。夢を見ている最中には、それが心の作り出したものだという自覚はない。しかし、覚めたら、それがわかる。それに似て、真如、つまり真にありのままの目覚めを得たら、私たちふうの人間が実体だと思っていたものが実体でなかったことがわかるというのである。

しかし、まだ目が覚めていない人間はどうしたらいいのか。唯識のいいところは、聞いたらただちに鵜呑みに信じるとは言わないところだ。「もし人がまだありのままの真理の覚りを得ていないならば、唯識ということについて、どのようにすれば推論的な理解(比知)を起こすことができるだろうか。聖なる教えと真の理論によって、推論的に理解することができるだろう」(七七頁)という。先にも述べたように、覚りに関することはふつうの人間は自分では考えたことも聞いたこともないようなものなので、まず真理の言葉に出会う必要がある。聖なる教えを聞き、そして理論的に正しく考えることによって、推論的に理解するといいい、とアサンガは言う。大乗仏教—唯識では、理性は排除されていないのである。

私たちが、体があり、その体の所有者でありかつそれによって感受する自我があり、感受される対象・物があり、感覚器官があり、時間、空間、数があり、言語があり、自他は分離しており、私は人間であるといった常識——まさに正常と見なされた識のパターン——を信じ込んでいても、それでそこそこに人生がうまくいってれば、アサンガの論の展開にはこれ以上関心を持ち続けにくいかもしれない。しかし、常識や常識の生き方にいきづまり、どこが違うのではないかと感じている人ならば、もう少し聞いてみたいと思うだろう。かけがえのない自分という存在に関わった実存的な疑問を持ち、切実に探究している人間にとっては、なかなか興味深い展開がさらに続く。

### 瞑想という臨床実験

推論的な知恵を得るためには、第一にはやはり聖なる教え（アーガマ）に出会わなければならない。教えてくれる仏・世尊に会う必要がある。そこで、アサンガは「解深密經」<sup>げしんみつぎょう</sup>を引用し、マイトレヤ（弥勒）菩薩の問いに答えた仏の言葉をあげる。

「禅定瞑想しているときに、色や形を持ったイメージが実（じつ）にありありと浮かんできますが、それは心なのでしょうか、心とは別のものなのでしょうか」という質問に対し、仏は、「心と同じものだ。世界というものは心の働きが現象させているだけのものだ」と答えたという。そして、鏡とそれに映った像の譬えがあげられる。「鏡を見たとき、鏡の向こう側にありありと像があると思う。しかしそれは、外に像とその形が本当にあるのではなく、ただ自分の顔が映っているにすぎない。そのように、世界は私たちの心が映し出している、自分たちの心の中のことなのだ」という。

ここは、現代人の目からすれば、仏の権威を借りているわけで、鵜呑みにはできない。しかし重要なこ



とは、これが瞑想といわば意識変容の臨床実験の体験に基づいて語られた言葉だということである。唯識の論師たちがこういうことをあえて考えるようになったのには、リアルな体験があるわけだ。何の裏付けもなく、想像された空理空論を展開しているわけではないのだ。

私も、イメージ瞑想をしていると、かなり実感のあるイメージが浮かぶことがある。唯識の修行者たちによれば、さらに徹底すると、現実（とふつう思っていること）と瞑想によって作り出されたイメージの差がないくらいありありとイメージ瞑想ができるという。「撰大乘論」の例では、イメージ瞑想を徹底的に深めると金色と青のヴィシュヌ神が現われる。だが瞑想している本人は、「これは私の瞑想の心が産み出しているものだ」とわかっている。そうした瞑想実験をすれば、ありありと現われているからといってそれが実体だと言えないということが納得できる、という。

また、私たちは思いにふけているとき、昨日のことをありありと思い出したり、明日のことをありありと予想したりすることがあるけれども、それも思い出したり予想したりする心の働きである。実に鮮やかな像が現われていても、それは現実ではなく、思い浮かべているだけである。

そういったことから類推すれば、まだ真如の覚りが得られていなくても、私たちの分別意識は夢、それも悪夢のようなものであって、目が覚めたら夢だとわかるだろうという推論的な知恵が得られる、という。しかしそう言われても、「外界は存在しない」という唯識の主張は常識とあまりにかけ離れているので、私たちはなかなか納得できない。そのため、「撰大乘論」の論の進め方も、あらかじめ決まった結論に引っぱっていく護教論にすぎないように感じられるかもしれない。私自身の正直な感想を言うと、確かにそういうところもないではない。

しかし繰り返し言うように、こうした論は、瞑想という「非日常的な意識の臨床実験」に裏付けられて

いることに注意しておく必要がある。「撰大乘論」は、瞑想の実践者を対象とした文書なので、瞑想体験は前提になっている。そのため、瞑想のプロセスで起こることは改めて記述されていない。しかし、坐禪の修行をあるレベル以上進めた人なら誰でも知っていることだが、瞑想のプロセスで、まず意識を自分の内面に集中していくと、やがて自分と分離した外界の意識はなくなり、さらに深まると自分という意識もなくなるが、決して意識そのものがなくなったのではないという状態に到ることができる。瞑想を実践することよって、ふつうの自分と外界とが分離しているという意識状態が唯一でも絶対に正常なものでもないことが、体験的に納得できるのである。しかもそれは、実践すれば誰にでも可能なことであって、特殊な人だけがする異常な体験ではない。そういう意味で言えば、仮説—実験—証明または反証という科学的な手続きに対して開かれていると言っていいたいだろう。

#### 方法論としての唯心論

瞑想という臨床実験に裏付けられているといっても、それでも私たちには、「すべては心が作り出したもので、外界は存在しない」という唯心の主張はなかなか納得できない。私たちが思う思わないに関わらず、外界や対象は存在していると思えるのだ。

しかしもう一度ここで注意してほしいのは、それもまた「〜と知っている」のだということである。私の思いに関係なく外界はあるかもしれないが、生きた具体的なこの私を考え、論じ、主張する場合、すべて「〜と私が思っている」のであり、その枠の外には出られないのだ。私たちは、たとえ唯物論を信じている場合でさえ、「すべては物である」と私が思っている」のであり、「私が〜と知っている」という事実の外に出ることはできない。

唯識は、すべての人が置かれているこうした基本的状況に、きわめて正確に気づいていたと言っているだろう。それは、近代のフッサールの現象学の着眼にも近いと思われるが、ただ唯識の重点は存在論にも認識論にもない。むしろ、意識変容の実践のための基礎理論にある（と私は思っている）。それは次の個所からもうかがえるだろう。

……妄想（転倒）などが煩惱の依りどころになっているからである。もしそうでなければ、実在でないものを実在とするという妄想は成り立ちえないだろう。もし実在についての妄想がなかったならば、煩惱という障害と、智慧についての障害という二種類の煩惱は成り立ちえないだろう（しかし、それらは実際に成り立っている）。もし二つの障害がなければ、清浄さということもまた成り立たない。それゆえに、さまざまな識がこのように生起するということは事実だと悟るべきである。（七九頁）

他者と分離した自分があると思うから、憎しみ、妬み、敵意、殺意などの煩惱が起る。宇宙と分離した自分があると思うから、死は宇宙の暗闇の中に消えていくことのように思えて恐ろしい。分離のあるところには煩惱がある。というより、自分が他と分離して実在するという妄想のあるところ、必ず煩惱がある、と言ったほうがいいだろう。

そうした分離的認識つまり分別は、ただ意識の表面にあるのではなく、心の奥深いところ・アーラヤ識に根がある。そのアーラヤ識を変容させるために、まず分離してあると見えるすべてのものは、アーラヤ識の働きを基にし枠として、描き出されたものだということを見えるのが、唯識の目標である。そして、すべてのものは私の心が描き出したものである以上、私の心と分離していないことに気づかせる。私

とすべての認識されたものは、心において一つである。一つであることに深く気づくと、それはもう「物」と異なった「心」と呼ぶ必要もない。あえて言えば「空」なのである。

つまり、唯識における外界の否定は、「心」に集中することによって「一」「空」を覚るための方法的な手続きなのだと理解していいのではないだろうか。もちろん、ヴァスバンドゥ、玄奘、それ以後の唯識になるにつれて、存在論として「あるのは心だけで、物や外界はない」と主張する唯心論の傾向が強くなっていくのは確かだが、唯識の現代的な意味はそこにはないと思う。あえて言うならば、唯識は意識変容の臨床のための「方法としての唯心論」と捉えることが、唯識を現代に生かす道だと思われる。

そして臨床に有効なかぎりにおいて、唯識の認識論的な側面も使っていくことができるだろう。また、そういう角度から現象学との対話、あるいは現象学との意味ある統合も考えることができるのではないかと私は考えている。そうした唯識理解の角度をたえずはつきり意識しながら、さらに読んでいこう。

### 唯識の三つの根拠

アサンガは、「唯識」という考え方が正しいと言える三つの根拠をあげる。

もし略して説くなら三つの相の識があつて、それが唯識ということを成り立たせる。①ただ識（心の働き）がそう考えているだけであり、②外的な対象には実体性がないからであり、③ただ二つ（の要素）があるだけである。つまり「見られる」相と見る作用の二つに尽きるからであり、「そこから」さまざまな相が発生するからである。（八一頁）