

性と依他性の関係の洞察に進められている。

比較的わかりやすい②の根拠からいくと、私たちはふだん、ある名前はあるものとびったり一対一に対応しているかのように思っているが、実は名前はいろいろなありうる。例えば、いわゆる犬は、「イヌ」と呼ぶことも「ワンちゃん」と呼ぶこともできるし、国が違えば、dogとかHundとか、その他無数の名前前で呼ばれる。言葉は一定の集団の中で共有されている約束事にすぎないので、あるものを何と呼ぶかは、どうにでも決められる。そして、実際、同じものに対して、いろいろな名前が付けられるのである。もし、名前とものが一致しているのだとすると、例えば呼び方の違いによって、母、母親、お母さん、かあさん、かあちゃん、おっかあ、ママ、マミーなどが、それぞれ別になっていることになってしまおうという矛盾に陥ってしまうのである。

また③では、逆にある名前が一つのものを指すとは限らないということを上げている。例えば、「ハシ」という言葉は「端」「橋」「箸」などを指しているし、「オイ」という言葉は、呼びかけの「おい」、「老い」、「甥」、「爰」、「迫い」、その他、様々なことを指すことができる。

②③の根拠はどちらも、名前とものが完全に一致したものではないことを明らかにしている。私たちは日常、何となく名前とものが一致しているように思うが、実はよく考えたらそうではないのだ。つまり、名前を使って世界を認識していることがそのまま世界を正しく認識していることのように思っているし、それで日常生活にはいちおう不都合はないのだが、それは本当に世界を正しく見ていることではないし、深いところでは大きな不都合を起こすのである。

①に戻ると、私たちはそうした仮の約束事にすぎない言葉を使って世界を認識しており、言葉が当てられないとそれが何であるか認識できない。例えば、イヌ、ネコ、キツネ、タヌキなど、どの言葉にも当て

はまらない動物を見た時には、それが何だか「分からぬ」のである。そして、それが「アライグマ」という名前だと聞いたとたん、「分かった」と思う。そういうふうには、言葉を使わなければ分別・分析的認識は起こらない。ところが、その言葉はものと一対一に対応してはいない。まったくどうにでも決められるものだった。そういう言葉と存在の本体が完全に一致しているというのは矛盾だということである。

もう言うまでもないだろうが、こうした一見細々として面倒に思える洞察は、単なる物好きの理屈いじりではない。人間の心の根本的な問題を抉り出すために、あえてここまで掘り下げて考察しているのである。世界ともの（者・物）は、言葉を使って分離的に認識したそのままのすがたであるのではない。しかし人間は、言葉を使って世界とものを認識することにあまりにも慣れているために、それに気づくことができない。そこで、あえて言葉による認識の限界・問題性をくどいほど暴いて、それを超えた世界を指示せよとするのである。

言葉で分別すると、世界には個々のものがばらばらに分かれて存在していて、それが後からいろいろな関係を持つのだ、というふうに見える。そういう見方は、関係性・依他性の世界を見ていないわけではないのだが、見る方向・角度が違っている。あるいは、見間違えているというのだ。私たちが見ている依他性・関係性の世界は、「分別性によって現象する擬似的存在」であって、本当の関係性の世界は分別したとおりにあるのではない。もともと一つの世界が、分離はしていないが区別できるそれぞれのかたちを持って、果てしなくつながり合っているのである。分離したばらばらのものがあるというのは、言葉を使って見たための妄想・錯覚なのだという。

依他性と真実性

言葉を通して見たような、ばらばらのすがたで世界が存在しているわけではない。そうだとすると、やはり世界はあるように見える。それは、全宇宙は一つだとはいっても、どろどろに溶けた混沌状態で何のかたちもないのではなく、山は山、川は川、人は人というふうにはっきりと区別・区分はできるかたちを持っていて、しかし果てしなくつながっているのだという。

それぞれ区分できるかたちを持っているのでなければ、つながっているということも言えないし、果てしなくつながって一つということも言えない。すべてがもともと何の区別もない真っ白か真っ黒かといった状態のならば、それは単なる無も同然である。そのあたりのことを、アサンガはこう述べている。「このように現象するにもかかわらず実際には実体ではなく、依他性の一切の種子は存在しないのではないとはどんなことか。もし依他性がないならば、真実性もまたなく、一切は無であり、成り立たない」(九一頁)。

そして、すべてが何の質的な区別もない無同然のならば、善悪の区別も幸不幸の区別もないだろう。しかし、私たちは善悪や幸不幸をありありと体験する。そして修行者は迷いから覚りへの意識の変容を鮮やかに体験する。「もし依他性と真実性がないとすると、汚染と清浄な性質のものが無いという過ちになるが、この二つの性質のものはないとはいえないと知るべきである。それゆえに、一切はただただ無なのではない」(九二頁)と言われている。

「根大乘論」は、以上のような論理的な説明に続いて、依他性とはどうということなのかをもう少し実感のある比喩・イメージで伝えようとする。これは宗教書としてなかなか親切だと思う。幻術（魔術、手品、陽炎（かげろう）、影像（ものの映った影）、夢、光の影、谷の反響（こだま）、水に映った月、変化（へんげ）——つまり例えは観音さまが、時にはお母さんの姿、時には子供の姿、あるいは馬の姿を取ったりしながら衆生を救っていくときの化身やいわゆるお化け＝幽霊も含めて「変化」という——などの比喩をあげている。

私たちは、例えば舞台で箱に入った美女の胸が箱ごとノコで切られるのを見ると、何かトリックがあるとは思うのだが、一見、本当に切られているような気がして、ひやひやすることがある。陽炎はゆらゆら揺れているのが確かに見えるが、そこに手で掴めるようなしっかりしたものはない。鏡に何かが映っている時、鏡の中にあるのは実物ではなく、その映像にすぎないのだが、実物そっくりに見える。私たちはまったく何もないものを夢に見て、喜んだり、悲しんだり、腹を立てたり、欲望したり、満足したりする影や水に映った月は見えるし、こだまは聞こえるが、だからといって、それは元の本体ではない。変化したのも、元のものではない。

こういうふうに実感しやすしい実例をあげながら、アサンガは、はっきりと感覚でき認識できるからといって、実体であるとは言えないこと、そして実はそれは自分と世界のすべての現象についても当てはまることを、直感的に納得させようとしている。私はそこに単なる学者ではなく宗教家としてのアサンガの思いが込められていると感じる。

眞実性の四つの側面

依他性の世界の本質を突感させるための比喩を説いた後、アサンガは、眞実性について、四つの側面から包括的に述べる。

眞実性をどのように知るべきであろうか。四種類の清浄な存在が説かれていることによって、その性質を知るべきである。

四種類の清浄な存在とは、第一は本来自性清浄である。すなわち、ありのまま〔如如じょじょ〕、空、実際（究極）、無相、眞実の存在の世界である。

第二は無垢清浄である。すなわちこの存在は一切の外からやってきた塵の汚れを離れている。

第三は道を得ることによる清浄さである。すなわち一切の補助的な修行法と、もろもろの波羅蜜などである。

第四は道を生み出す対象の清浄さである。すなわち正しく大乘の眞理を説くことである。

なぜかという点、これらは清浄の原因を説いているのであるから、分別ではない。清浄な眞理の世界から流れ出たものであるから、依他ではない。これら四種類の清浄な存在によって、一切の清浄な存在を包摂しつくす。（九二頁〜九三頁）

①まず第一であり、根本的な眞実は、「本来自性清浄」である。全宇宙は、私たちの物差しで測れば、眞偽、善悪、美醜の違いが見えるが、しかし私たちがどう測ろうと、喜ぼうと悲しもうと、ありのままは

ありのままである。そのありのままだということとは、それはそうなのだ、それはそうであるしかない、それはそうであるままでいい、という面がある。それは、ふつうに言う浄らかさと不浄さを超えてしまっているのだが、大乘の学僧たちは、それをあえて、もともと本性として清浄なのだと捉えた。

確かに、例えば、現に世界の中にはおそらく億単位の人が飢えているという現実がある。いろいろな所で人が殺し合っている。だがそれは、いまのところそうであるしかない。これは、もちろん自分の、人は飢え死にしてほしくないとか、戦争してほしくないとかいう気持ちからいうと、あつてはならないことなのだが、だが、あるものはあつてしまっている。いやおうなしにそうなっている。そのいやおうなしにあつてしまっていることを含めて、すべては地球の出来事であり、その地球は太陽系の中の出来事であり、銀河系の中の出来事であり、宇宙の中の出来事であり……と、ものを見るスケールを広げていったときに、それはあるがままそうであるしかないし、それは、あえて言葉で言う、「それでいい」というほかないところがある。宇宙で起こることは、どんなことであれ、宇宙がそれを許容する、すなわち肯定するから起こるのだと言うほかないだろう。瞑想の中でそこまで突き詰めていって、「うん、そうなのだ」というなづいた気づきを言葉にすると、「本来自性清浄」という言い方になるのだ、と私は解釈している。

そういうふうに、私たちが宇宙の一部として存在して、ある意味では宇宙であるということは、これは、どんな人にもどんなものにもすべて当てはまることだから、そこは平等なのだ。実は、平等の根拠はここにある。人間が、あるいはすべての生き物が、さらにはすべての生き物と生き物でないものを含めてすべてのものが、根本的に平等であるということの根拠は、存在のいちばん深いところにある、と書いてもいいと思う。そして、その事実の人間世界での相対的な自覚が、フランス革命で主張された平等、民主主義における平等ではないだろうか。だが、そうした平等は、存在のもっとも深いところの自覚から出ていな

いたために、しばしば悪平等になってしまう。本当の平等では、石ころも宇宙だし、私も宇宙なのだが、私はいちおう現象としては人間で、あれは現象としては石ころという区別はきちんとある。単純に石も人間も同じだということにはならない。だが、悪平等だと、石も人間も同じだということになってしまう。觀念としての平等はただの同じである。だが、宇宙を根底とした平等では、いま、石はどこまでも石、私は人間という現象としての違いは違いとしてありながら、根底は一つということなのだ。

たぶん現代の私たちの世界が抱えている問題の多くは、根源的には平等、しかし相対的な違いがあると、ということが自覚されることによって、ほぐれてくるのではないか、そこからしかほぐれないだろう、と私は考えている。

②第二は、「無垢清浄」である。宇宙は本来清浄であるにもかかわらず、なぜか人間の心の奥底には分別を起こさせるものがある。そして分別から煩惱が生まれる。それを塵に譬え、本当には汚れていないものに、なぜだかわからないが、外から塵がきて、付着し、汚れ、分別性ということが起こるが、にもかかわらずその塵を払った奥には、依然としてまったく無垢な清浄さがある、という。

③第三は、「道を得ることによる清浄さ」である。宇宙は根元的に清浄であり、心の奥底までの塵にもかかわらず、私たちにはなお無垢なものがあるとしても、現実の私たちは煩惱に汚れている。そのままでは、やはり悩み、苦しみ、さらに人を悩ませ、苦しませるといふ生き方から自由ではない。自由への道を獲得しなければ、清々しく爽やかな心にはなれない。そうした覚りへの道を獲得するには、補助的な修行法と本格的な六つの修行法、すなわち六波羅蜜を自分のものにしなければならぬ、というのである。

④第四は、「道を生み出す対象の清浄さ」である。言葉による分別によって生きている人間は、分別を超える道も言葉で示されなければ、知ることはできない。清浄さを得るための道を教える教えも、そうい

う意味で清浄なのだ、という。

大乘の真理の教えは言葉で語られるものではあるが、言葉を越えた淨らかな道に入るための原因を説いているから、分別性にも依他性にも属さず、真实性に属すものだという。

私たちはこうした真理の世界から流れ出た真理の言葉を聞くことによって、「あ、そういうものがあるのか、私もそれを覚りたい」という気持ちを起こす。そういう気持ちのことを、「発心^{はつしん}」とか「発菩提心^{はつぼだいしん}」という。だが残念ながら、いまの日本の標準的家庭や標準的学校では、そうした菩提心を触発するような言葉は語られない。だから、本質的には誰でも覚りの可能性を秘めているにもかかわらず、覚りたいという気持ちになる子どもはほとんどいないわけだ。

黄金を含む地面の譬え

依他性と分別性と真实性という三つの世界のあり方・見え方について一とおり述べた後、アサンガはそれぞれの間係をわかりやすく説明するために、黄金を秘めた地面という巧みな比喻をあげている。

黄金を含んだ地面（依他性）があると、それは、本当は金（真实性）を秘めているのだが、知らない人が見ると汚い土（分別性）に見えるだけである。土という姿は本性ではないにもかかわらず現われており、黄金という姿は本性であるにもかかわらず現われていない。ところが、この地面から土を採って精錬すると、汚れたつまらない土の姿は消え、黄金の輝きが現われる。そのように、土の姿は偽りの仮の姿であり、黄金という姿が真実の姿なのである。そういうふうには、地面には二つの面がある、という。こういうイメージしやすい譬えをあげた後で、次のように言う。

このように、アーラヤ識はまだ無分別智の火によって精錬されない時は、この識は虚妄な分別性によって現われ、真实性によって現われぬ。もし無分別智の火に精錬された時は、この識は完成された真实性によって現われ、虚妄な分別性によって現われぬ。それゆえ虚妄な分別性の識、すなわち依他性には二面がある。たとえば黄金を秘めている土がもっている地面という性質のようなものである。(九五頁)

ここで第一章のアーラヤ識説と第二章の三性説とがどうつながっているのかが、きわめてはっきりとわかる。ふつうの人間・凡夫の心のもっとも深い部分、アーラヤ識は依他性の存在なのだ。つまり私たちの本質的な姿は、黄金を秘めた地面のようなもので、分別を超える智慧の炎によって精錬されないかぎり、汚いつまらない土の状態のままだが、いったん精錬すれば、すばらしい黄金の輝きを現わすのだという。

こうした譬えも含めて学びが深まっていくと、次第に、依他性の世界があり、それを分別性から見るとどう見えるのか、真实性から見るとどう見えるのか、理論とイメージによって、比量・推測的理解が少しずつ深まっていくような感じがするのではないだろうか。そして、人によっては、「無分別智の火によってアーラヤ識を精錬する」というのはどういふことなのか、後は実際にやってみるしかない」という気がしてきたかもしれない。もし、そういう気がしてきて、そして実行する人があるとすると、まさにそういう人のことを覚り求める存在ニ菩薩というわけだ。

四 菩薩の特徴

第二章の最後の節では、教えを正しく理解するためのポイントが「四種の意向と四種の依りどころ」として語られているが、やや補足的であり、紙数の関係で省略する。またその最後に仏と菩薩の特徴が述べられているが、仏については第十章と重なるので、これも省略し、菩薩について述べられている部分からいくつかを紹介するに留める。

ここでは、菩薩の三十二の特徴が述べられている（一〇四頁以下）。第一章から第二章のこの個所の前までは、徹底的に理詰めで大乘の論理をわからせようとするという感じだった文章が、ここに来て突然、具體的なイメージを喚起する感銘深いものに変わる。私は、ここを初めて読んだ時、「なるほど、大乘の菩薩とはこうあるべきものなのか。私が完全にこんなふうになれるとは思えないが、それにしてももしなれたらすばらしいだろうな」と感激をおぼえた。そして「撰大乘論」が、単なる理論の書ではなく、靈性の歩みの手引きであり、まさに大乘の書であると実感したものである。

自分の感想を先に述べてしまったが、菩薩の特徴はまず何よりも「一切の衆生を利益し、安楽ならせたい」という意志を持っている「ことである。そしてそのために、「一切智者の智慧に導き入れる意志、すなわち伝えていくことを行ずるといふカルマ行爲」を行なうのだという。生きとし生けるものすべてを幸福にしたいという意志を持つことが、菩薩の第一の条件なのだ。しかもそれは、智慧を伝えることによつて実現するのだという。これは、知識としては、すでによく知っていることなのだが、読むたびに「うむ」とうならされてしまう。「そうか、菩薩とはそういうものなのか」と。

続いて、「私は今、どのような境地でこのような智慧に対応するべきだろうか」と問いを立て、「すなわ

ち転倒のないカルマによってである」と答える。一切衆生をやすらかにするために、自らが誤解や思い込みを離れた上での実践が必要だという。思い込みの押しつけⅡ転倒したカルマでは、衆生に本當の利益をもたらすことはできない。ここには、ともすれば「理屈じゃない、実践だ」と言いがちな、安易なヒューマニズムにはない深い自己洞察・反省に基づいた実践が語られていると思う。

そうした菩薩の実践には、「高慢な心を捨てて」こと、「すなわち他者に頼まれることを待たず、自ら実行するカルマ」が必須の条件である。自分が高いところにおいて、他者から頼まれてから、憐れんできてやるというのではない。他者の苦しみは、もともとつながって一つである私の苦しみでもある。他者の苦しみを取り除く努力は、恵んであげることでも、犠牲を払うことでもなく、深い意味では私が私のために自発的にせざるをえないことであり、だから他の人から頼まれるまで待つてはいられないのだ。

そうした自分と生きとし生けるものすべてがつながって一つであるという深い自覚から生まれる自発的な善意は、「堅固な善意」であり、「壊しえないカルマである」という。深い意味で自分が自分のためにする努力は、やむにやまれないもの、決してやめられないものである。

もし自分とは分離した他人を憐れんでする善意なら、「相手が感謝しない」「手応えがない」「やった甲斐がない」と萎えたり、崩れたりすることもあるだろう。しかし、菩薩の心は「かりそめに憐れむのではない意志」であり、「求めるところのないカルマである」。本質的には自分が自分のためにすることだから、「恩がえしを欲しがらない」のだ。経済的な見返りどころか、精神的な見返りさえ求めないという。

見返りや成果を求めなければ、「する事柄についてくじける心がない」し、「倦み疲れてしまう心」もない。菩薩の慈悲行は、どんなことがあっても「撤退することのないカルマ」なのである。

分離した自分には親しい人、親しくない人の差別があるが、菩薩には「親しい者と親しくない者とに平

等な意志」があり、「恩のあるのと恩のないのとの衆生に対して愛着と憎悪の心を起こさない」という。「さまざまな衆生に対して慈悲が異なることがない」、「すなわち、苦しんでいる者、楽しんでる者、そのどちらでもない者に平等なカルマ」を実践し続けるのである。

そして、「永遠に善き友となるという意志が無余涅槃に到る」、「すなわち誠実にかたわらにあって行為し、次の生にまで到る」という。菩薩には、すべてのいのちあるものの善き友として、そのそばに永遠にい続けるという、揺るぎない意志が確立しており、またそれを実行し続けるのだという。

この他にもさらに特徴をあげた後、結論としてアサンガは、「こうした特徴をもつ者を菩薩と名づける」と言う。これは、常識つまり凡夫の心ではほとんど想像することもできないほど凛として気高い理想である。紹介している筆者自身、いわば仰ぐと気が遠くなるほどに高く高く屹立した白銀に輝く峰という感じがして、私の足ではとても登頂はおほつかないという気もするが、しかし「撰大乘論」は、「もちろん凡夫には不可能だが、菩薩には可能である。そして、今日、明日突然にというわけにはいかないが、もし本当に望み実践するならば、あなたがたも菩薩になりうるのだ」と告げている。

こうしたメッセージに触れた時、私たちはどう反応するだろうか。「そんなできもしない夢のような理想など語ってもしかたない」と言うのか、「それはすばらしい話ですが、すばらしすぎて私にはとても無理です」と言うのか、あるいは「完全には不可能だとしても、私も一歩でも近づきたい」と言うのか。もちろん、選択するのは読者である。

第三章 心の変容の方法 〈唯識観〉とは何か

第一章で迷いと覚りの根拠としてのアーヤ識が、第二章で迷いと覚りの構造的な違いを説明する三性説が語られた。「撰大乘論」の分量の前半は、そうした理論的な説明に費やされている。

そこで「覚りとは何か」がしっかりと理解できると、読者の心には自然ななりゆきとして、「では、どうすれば覚れるのか」という問いが湧いてくるだろう。そうした問いに答えるかのように、続いて第三章から第八章まで、どうすれば、どういう段階を踏んで、迷いから覚りの境地へと入っていけるのか、理路整然と説かれている。いわば「心理臨床論」の部分である。

読み進むに従って納得していただけたらと思うが、そういうふうに「撰大乘論」は、「心理構造論」から「心理機能論」、そして「心理臨床論」と、実にシステムティックで説得的である。「なるほど、こうした手順を手抜きしないで踏んでいけば、人間成長の最終段階としての覚りというのはいくらあるだろう。覚れるだろうか」と思わされるのである。

多聞無習

まず冒頭で、「知られるべきものへの悟入の勝れた相はどのようなものだと知られるべきであろうか」

と設問する。そして答えて、覚りに入る依りどころはまず正しい教えをできるだけ多く聞くこと、「多聞」であり、それが自分の無意識の底にまで染みついていくこと、「多聞熏習」であるという。これは、覚りへの道を実際に歩いている者すなわち菩薩に対する実在的確定で親切な注意である。

多く聞いたことによる熏習が依りどころであって、「それは」アーラヤ識に含まれるものではない。アーラヤ識が種子を成熟するばあい似て、正しい思惟に含まれる。「正しい思惟においては」教えとその意味内容に似て現象する相が発生し、対象の本性に似る。「それは」対象的な認識による意言分別いごんぶんべつ（心の中の言葉による分別）である。（一〇九頁）

アサンガによれば、アーラヤ識は、覚る可能性の根拠ではあっても、生まれつきそれ自体の中に覚りの種子があるわけではない。覚りの種子がしっかり植えられ蓄えられてはじめて、覚りの種子が芽生える。その元になるのは、多く聞き、正しく思惟することである。アーラヤ識に真理の言葉^二真理の種子をできるだけ多く植えていくこと、「多聞熏習」こそが実際に覚りのプロセスに入る必要不可欠の条件だといるのである。

特に現代人は、膨大な情報の洪水の中で、大急ぎで当面必要な情報を収集し処理し、そしてまた次の情報の収集—処理へと、言葉を果てしなく消費・使い捨てることに慣れているが、真理の言葉は繰り返し繰り返し聞いて心の奥底まで染みるのでなければ生きたものにならない。聞いた、わかった、忘れたでは、具体的な人生の役には立たない。

そして、次に聞いたことを自分自身で正しく思惟し直していくのだが、正しく思惟するとは、まずふつ

うのものの見方が錯覚であることを思い返すことだ。すべてをばらばらに見、感じ、意欲するという心のあり方が実は錯覚だということを、繰り返し思い直すのである。

私自身そうだが、こうしたことは、少し知的に学んだぐらいでは役に立たない。学んでいるその時は「確かにそうだ」と思うのだが、日常的な行為に移ったとたんに、思わず、分別性的なものの見方で考えたり、感じたり、行動したりしてしまふ。つまり、無意識の底にはほとんど染みていない。それどころか、無意識は徹底的に分別するように条件づけられている。知っていることと身についていることの違いは決定的に大きい。

しかし、もし少し学びが進んで、そう思ったその瞬間に、はっと「あ、これは錯覚なのだ」と思い返せるようになると、人生に対する構えが少し変わる。例えば「あいつめ、腹が立つ奴だ、ぶんなぐってやる」という思いが噴き出てきた時、「あいつは、本当にあいつIIあやつ、つまり私と分離してあちらにいる奴なのか」と立ち止まって思う。そうすると、「彼も私も衆生で、彼のほうが現われはひどいかもしいないが、私も同じ質の煩惱をかかえている。そして彼も仏としての可能性を秘めていて……とてもそうは思いくいが……だが、本当はそうなのだ。そして深いレベルでは一つの宇宙なのだ」という反省・洞察が起こる。そして、「相手がどうであろうと、私は菩薩でありたいのかどうか」と自分の願いを確かめると、だんだん「腹を立ててもいられないな」という気になってくる。

これは、立派な人間であろうとして「怒ってはいけない」と抑えるのとは違う。抑えようとすると、心の中で抑える自分と抑えられる自分が分離し、対立・葛藤が起こる。

私の体験からもセラピー的にも言えるが、腹が立つた時、「殺してやりたい」ほどの怒りが自分の中に起こることは、そのまま認めたほうがいい。といつてももちろん、気持ちを認めることは実行することで

はない。いったん十分認めたらうで、「しかし、本当に殺すほどのものか」、「そもそも殺したいほど腹が立つことの底にあるのは何なのか」、そして「自分は、理屈でよく考え抜いた結論として、すべての人間は誰でも覚る可能性があるということをよく納得しているはずだ」と思う。そして、「彼をなぐつたら覚りが開けるのなら、なぐつてもいいが、どうなのか。そういうことをすることによって私は覚れるのか」……と静かに考えていくと、次第にかつ自然に「あまり腹を立ててもしかたがないな」と治まってくる。そうなるためには、繰り返し真理の言葉を聞く必要があるのだ。

ここで、面白いというか突的に確だと思うのは、「正しい思惟においては、教えとその意味内容に似たもの・イメージが心に浮かぶ」と言われている点だ。私たちは自分のレベルの理解力や主観・偏見でしか理解できないから、仏の教えを聞いても、教えの内容に似たものが心に浮かぶだけであって、教えそのものが全部そのまま歪みなしに自分の心に入るわけではない。だから「似たもの」ということになる。

例えば「慈悲」という言葉を聞いたとしても、自分に想像できる慈悲が心に浮かぶだけで、本物の慈悲がわかり身についているわけではない。だとしても、「慈悲とはこういうものだ」というイメージや意味の含みのようなものが心に浮かぶことは間違いない。心の中にそういう「似たもの」がそれなりに生まれそれは本物にいちおう似ている。それを、心の中の言葉「意言分別」と呼ぶ。

しかし、似ているだけであっても、最初はこれが大事なのだ。「あ、慈悲ということがあったっけな」とか、「あ、忍辱（だんじやく）（堪え忍ぶこと）ということがあったっけな」とか、あるいは「私は凡夫でいたいのか、菩薩になるうとしているのか」とか、「そういえば、いまあの人私にひどいことをしたのだが、それは私に忍辱の修行のチャンスを与えてくれたのだという解釈の仕方があったっけな」といったことを心の中で言葉で思う。それが、覚りに入るための第一ステップとしての「自分の心の中で正しく思惟する」こと

なのである。

覚りの条件

続いて、「どのような人が知られるべきものの相に悟入できるのか」、つまりどんな条件を備えた人が真理の姿を覚ることができるのかと問い、四つの条件をあげている。

①まず第一は、先に述べた「大乘の教えを多く聞く熏習を持續すること」である。

②第二は、「すでに無数の世に現われた諸仏に出会って従うことができる」こと、つまり、仏と言えろほどの存在、この人こそ覚った人だと思えるような人に出会うという体験が必要なのだ。そしてその人に従う。聞き従う。とことん師事することである。

③第三に、そのことによって揺るぎない^{しんま}信楽という段階に入る。「楽」には「願う」という意味と、「楽しむ」という意味の両方がある。学ぶこと、修行することは楽しいことだと思ひ、そしてもっとしたいと願ひ、そのことを深く信じる、「信楽」という心の状況、段階にしっかりと入り入ることである。

④第四に、自分の中にまだ未完成ではあるが存在している「善根」すなわち善の働きを成熟させ、ますます修行する。そして拡大する。そのことによって、その実質的な効果は功徳と智慧という二つの修行のための基本的な資本・糧・食糧が得られることである。

こういう四つの条件を備えれば、人間は覚れるという。これは逆に言えば、備えなければ覚れないというところでもある。こうした指摘は、靈性の成長のガイドとして非常に適切かつ厳正だと思ふ。

認識から瞑想へ

続いて、その悟入しうるような状態というのは何か、「諸菩薩はどのような状態で唯識の瞑想に悟入するのか」と問う。この「瞑想」と訳した「観」という原語は、「ものの見方」とも「洞察」とも訳せる。唯識では自分も世界もただ心の働きの現われと考えられているから、心が汚れば自分も世界も汚れるし、心が清くなれば自分も世界も清くなる。そういう「ただ心の働きのみだ」という、価値観、人生観、世界観に本当に入っていくことは、どのようにしてできるか。

答えて、「対象的な認識により、教えとその意味内容に似て現象する相を意言分別することによる、大乘の真理の相（法相）が生まれる状態においてである」という。私たちは、まず最初は、こちらに私がい、向こうに、先生がいたり、経典があったり、教えの内容があったりすると思っている。そして、対象的に勉強して認識していく。すると、その教えとその意味内容を自分なりに理解したものが、自分の心の中に浮かぶようになる。自分の心の中の言葉として、どんな教えで、どんな意味内容を持っているかの自分なりの解釈ができるようになる。菩薩とは何か、仏とは何か、覚りとは何か、煩惱とは何か、アーラヤ識とは何か……と問われたら、「確か、こういうことだったな」と、心の中で言葉として思い浮かべられるような状況になる。

覚りへの段階

とはいっても、それさえも一足飛びにはいかない。段階を踏んでいくのである。

①まず最初の段階で、よく聞いて納得し、信じ願う段階、「願樂地」に入る。具体的に言えば、唯識の

勉強をした。そして、いちおう理屈としてわかった。八識の凡夫とは私のことだということもわかった。そうすると、私は現状では凡夫だが、そのまま凡夫でいるのは嫌だから、菩薩であらうと腹は決めた。そして、修行をきちんとやって、今生ではどうかわからなくても、生まれ変わり死に変わりしてでも、必ず仏になろうと腹を決めた。聞いたことに従い、信じ、願うという腹が決まった段階である。

②そして、そうしたことをよく思惟し、よく瞑想し、六つの実践項目Ⅱ六波羅蜜をきちんと実行していくと、あるときに、「そうか、このことだ!」ということがいわば直観的に見える。それを「見道」という。真理そのままのところへひとまず到達するわけである。

「證論」という中国の仏教論書の中に「天地と我と一体、万物と我と同根」という言葉がある。修行を続けていると、体験した後で言葉で表現すればそういうふうな心境になることがある。そこまでは私も体験的に保証できる。しかし、ここから先が難しい。

残念ながら、このステップでは、禪定をやっている間はそういう気分になれても、禪定から出ると、また煩惱がしっかりと働きはじめるのだ。

③そこで、アーラヤ識の底に残っている覚りの妨げをすべて片づけていく段階がある。「修道」という。修める、つまりしっかりと身につける段階である。

④そして、アーラヤ識の底まで真理を照習しきって、一切の障害や汚れを離れ、清浄そのものになった究極の段階を「究竟道」という。ここに到達すると、「一切の存在はただ心によってあるのみであると、説かれたままに聞き従って信じ願い、真理そのままに到達し、一切の障害を対治することができ、障害と汚れを離れてもつとも清浄になる」という。

この四段階に、まだ学んでいるだけという段階を加えると、「成唯識論」などにおける「五位」説にな