

講演Ⅲ 阿頼耶識の淨化

横山 紘一

本年度の学術大会のテーマは「唯識研究―通念の克服（転識得智）と感覚の回復―」であるが、この中、「通念の克服」（転識得智）に的を絞り、それを阿頼耶識という観点から考えてみたい。

通念の克服を転識得智と捉えているようであるが、それならば、通念とは「識」の働きに相当することになる。識とは *vināna* であり、二つに分けて (*vi-*) 知る (*nāna*) 働きをいう。すなわち一言でいえば「分別」である。

しかも唯識では、その分別を、さらに「虚妄分別」と定義する。虚妄分別とは何か。それについては、さまざまな解釈があるが、いまは「虚妄なるものを分別し、真実なるもの智ることができない認識」と定義しておこう。

ではなぜ分別 (*vikalpa, parikalpa*) は虚妄であって、真実を智ることができないのか。それは、識すなわち分別が、「認識されるもの」と「認識するもの」との二元的対立の構造になっており、しかもその認識に「言葉」が関与している

からである。そして、このように二元的対立になっているから、「認識されるもの」が「認識するもの」から離れ去ってしまっている。離れ向かい合っているものは既に真実なるものではない。もっと厳密にいうならば、真なるものの全体ではない。

その真でないものを、分別はさらに「言葉」でもって「あるがままにあるありよう」から程遠いものに加工してしまう。言葉は対象を指向する。そして指し示された対象が、あたかも実体として存在するかのごとくに思い込んでしまう。唯識的にいえば、すべては心の変化にすぎないのに、その一部を言葉によって強引に流れから取り出し、あたかもそれが固定的・実体的に存在すると誤って認識してしまう。これが分別といわれる認識の基本的性質であり、だからこそ虚妄分別と称せられる。

対象の実体化は言葉によるだけではない。そこにはさらに「感覚のデータ」と「情念」とが介入してくる。五感覚

(眼識・耳識・鼻識・舌識・身識) によって、存在のいわばいちはん表面が形成される。加えてそこに認識主体の個人的な情念(煩惱)が介入し、その表面にいわば色付けをする。そして最終的に言葉をもって堅固なものに仕立てあげる。これが我々の通常の認識のありようである。

そのような認識のありようを唯識では一言で「相縛」という。相 (nimitta) とは、認識対象のすがたである。心の中に生じた表象であるといえようか。もしそうなら、感覺表象・情緒表象・言語表象すべてをまとめて「相」とよぶことができる。そのような相に執らわれ、束縛される心のありようを相縛という。

以上が我々の表層心理のありようである。

ではなぜ我々の表層的な認識がそのように誤謬にみちた虚妄なる状態になっているのか。

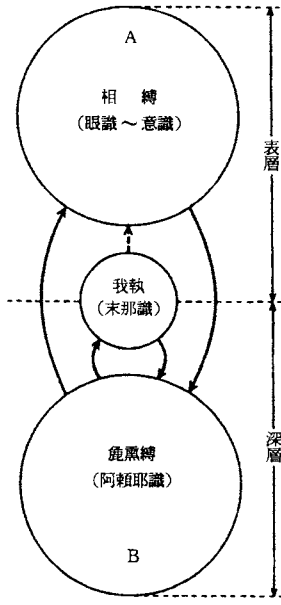
それはそのような状態を形成する能力が深層心理の中に潜在しているからであると唯識思想は主張する。すなわち阿頼耶識の中に雑染の種子が熏じ付けられ植え付けられているからであると考ええる。

自我意識を中心とした具体的な世界はすべて、深層的な心である阿頼耶識が変化したものにはすぎない、というのが唯識思想の根本的主張であり、そこを「一切唯識」「唯識所変」「一切不離識」という。

自己を取りまく世界(宇宙・世界・自然・事物、さらに心や肉

体など)のすべては阿頼耶識が変化したものであり、阿頼耶識を離れて独立に存在するものではないと主張する。そしてそのような世界を形成する力を植物のたねにたとえて「種子」とよぶ。全存在を形成する力を有しているのであるから、阿頼耶識を別名「一切種子識」ともいう。前に表層的な認識は二元対立的な構造を有し、内容的には、感覺のデータと情念と言葉とによって織りなされるといった。そのような二元対立を生む力、そして感覺と情念と言葉を生む力が、既に一人一人の心の深層に潜在しているのである。

「既に」とは、自己の意志とは無関係に既成事実として既に有ることである。すなわち、「無始の時よりこのかた、無明の力によって熏習した種子」が潜在しているのである。その種子がたまたま縁を得て芽を出し乃至花を開いたのが表層の心である。たまたま縁を得て生じたものであるがら、



そこには自己の意志が関与していない。たとえば眼をあけると、ある対象を見るという視覚が生じる。その場合、我々はそれを見まいと思ってもそれを見ざるをえない。その点を唯識は、「心は依他起性」であるという。

そのように通常の自分では統御できない表層の心を生じる力が阿頼耶識の中に潜在している状態を「麁重縛」という。

麁重とはサンスクリットで *gaurāṅghya* といい、悪い状態にある、重々しい状態にある、というのが原意であるが、具体的には身心の不堪任性といわれ、身体的にも、精神的にも自由にかつ爽快に行動できない状態をいう。この麁重縛という場合の麁重とは、顕在的な身心の不自由性・不爽快性を生じる潜在的・深層的な可能性をいい、専門的には「雑染の種子」という。雑染すなわち汚れを生じる種子という意味である。表層的な二元対立の世界を、さらには苦しみと罪惡とにみちた世界を生じる潜在的な力、それを麁重といい、そのような力に束縛されている阿頼耶識の状態を麁重縛という。

このように我々の心は、表層的には相縛によって、深層的には麁重縛によってがんじがらめに束縛されているのである。ではそのような束縛からのがれるにはどうすればよいか。この問題の考察に移ろう。

結論から先に述べると、まずは「表層の心の浄化」に努める。そしてその結果「深層の心に浄化」がもたらされ、その積み重ねによって最終的に「心全体の浄化」が果たされる。

これが束縛から解脱に至る過程の大まかな表現である。これについて次の三項に分けてさらに詳しく論じてみよう。

(1) なぜ「表層の浄化」が「深層の浄化」をもたらすのか。

それは心の領域においても「縁起の理」が働いているからである。その縁起の理を「阿頼耶識縁起」という。阿頼耶識縁起とは、表層の心のありようが即座に深層の心である阿頼耶識にその影響を種子として植え付ける。そして植え付けられた種子は阿頼耶識の中で成長発展し、ふたたび芽を出して表層の心を生じる、という心の一連の因果的過程をいう。このように表層の心が深層の心に影響を与えるのであるから、「表層の心の浄化」が「深層の心の浄化」をもたらすことになるのである。

(2) 「表層の心の浄化」とは、具体的にはどういうことか。

それは、大まかにいえば、ヨーガを修することによって、いわば「散乱した心」(散心)を「定まった静かな心」(定心)に変化せしめることである。そしてこの定心をもたらす前段階の心が「念」である。

念 (*smṛti*) とは、ある一つの対象(影像)を心の中に作り出し、その対象の影像を消滅させることなくずっと維持せしめる集中力・統一力のことである。この念の力によって心が定まっていく。そこを「定」という。その定まった心に、存

在がありのままに映し出される。その働きを「慧」という。

ヨーガを修するとは、このように心を「念・定・慧」と展開せしめることである。

ところで定と慧とをまたらず前段階が念であるという点に注目すべきである。我々の通常の心は、変化し止まない感覚のデータに翻弄され、しかも忽念と湧き出てくる情念（煩惱）に毒され、加えて常に言葉が発してあれこれと考え、思い、そして悩む。そのように感覚のデータと情念と言葉によって作り出された「相」を、粉碎し消し去る力、それが念である。相を滅するといってもよいが、あるいは、ある一つの相に成りきるということもできよう。「成りきる力」それが念である。そして成りきり、静まり、定まったところに現成してくるのが慧である。慧は、智あるいは智慧ともいう。転識得智の智はこれにあたる。したがって識を転じて智を得るためにはかならずヨーガを修して心を浄化する必要がある。ヨーガを修し、心を浄化しないかぎり、決して智慧を得ることがないと唯識派は強調するのである。

浄化された心のありようをまた「無分別智」という。無分別智とは、たとえば布施をする場合、「私があなたにこのような物を与えた」と意識することがない、すなわち施者と受者と施物との三つを分別することのない心の働きをいう。そこを「三輪清浄の無分別智」とよぶ。

(3)「深層の心の浄化」とは具体的にどのようなことか。

それは、譬喩的にいえば、無分別智の火によって阿頼耶識の中に潜在する汚れた種子を焼き盡してしまふことである。

そしてそれによって阿頼耶識という心の基体が質的に変化することである。そこを「所依を転ずる」すなわち「転依」という。転依とは、雑染の種子を滅して鹿重縛から、解脱し、阿頼耶識が「識」というありかたから「智」というありかたに変化することである。すなわち大円鏡智を得ることである。

いま、阿頼耶識の中の雑染の種子を滅するといったが、それはまた、煩惱障と所知障との二つの種子を断ずることであるとも言い換えることができる。このうち煩惱障とは、「自己」は存在すると考え、その自己を中心として、むさぼりやいかりなどのさまざまな煩惱を生じることである。所知障とは、さまざまな存在は実体として存在すると考え、知るべき究極の真理、すなわち真如を知らないことである。このような二種の障りを生じる種子を断じることが、阿頼耶識を清浄にすることである。

ところで前に、表層の心の浄化が深層の心の浄化をもたらすと述べた。しかしもっと正確に言えば、「真如を縁ずる智を縁り返し起こすこと」によって阿頼耶識の雑染の種子を一つ一つ断じていく」といふべきである。我々凡夫は、凡夫であるかぎり、決して究極の真理である真如を見ることはできない。たとえば凡夫が念によって定を得て、三輪清浄の無分別智

を生じて、それはあくまで仮の無分別智すなわち加行無分別智であり、真の無分別智すなわち根本無分別智ではない。真の無分別智である根本無分別智を起して聖者となり、真如を現前に見ることによって、はじめて阿頼耶識の中の雑染の種子、二障の種子を断ずることができるのである。たとえば太陽が地上に現れると同時に、すべての暗闇が消滅してしまふように、真如という強烈な真理の光が阿頼耶識の汚れを払拭するのである。このように阿頼耶識の浄化には、真如を見るのが必須条件である。

ここで、阿頼耶識中の種子がすべて「名言種子」と、すなわち「言葉の種子」とよばれることについて少し言及してみたい。

インド哲学において、現象世界を表す語として、*prapañc-*がある。この語はもともと展開・拡大などを意味するが、それが「現象」を表すようになった。ところで、この語を「戲論」と漢訳されるような意味に捉えたところに仏教独自の現象観がある。自己あり、他者あり、自然あり、苦あり、楽あるこの現象世界は、すべて「戯れに論じられ語られた世界」にすぎないと仏教は捉えるのである。仏教は、現象世界を实体概念で捉えることを否定し、いわば、関係概念で理解しようとする（縁起の故に無我・空なり）。ところが、言葉は事物を具体的に把握する作用を持っている。（厳密には、第六意識が言葉を発することによって言葉が指向する対象を意識が実

体的に捉えてしまふ、というべきか。意識を転じて得られる妙觀察智の働きに注目すべし。確かに我々が現象界を認識するときには、「なになにが有る。なになにが無い」というように有と無という基本的概念で存在をまず捉え、その上でさまざまな概念を積み重ね、その結果、言葉が入り乱れる世界が現出する。我々が通常気づいている世界は、確かに言葉によって語られ、言葉どおりに実体として有ると思われている世界（當情現の遍計所執性）である。

したがって、現象界はすべて阿頼耶識から流れ出るとみる阿頼耶識縁起の立場からするならば、そして、現象世界を言葉によって語られたものと捉える立場からするならば、現象を生む阿頼耶識中の種子を「言葉の種子」すなわち「名言種子」とよぶようになったことも容易に理解することができる。

ところで、唯識において言葉が全面的に否定されているわけではない。阿頼耶識の浄化を考える場合、「雑染の種子の消滅」に加えて、「清浄の種子の成長」ということを忘れてはならない。清らかな種子を成長発達させることも、阿頼耶識を浄化することにおいて大切なことである。

では、そのような清浄なる種子を成長させるいわば肥料となるものは何か。それは、表層の心の中で展開する「正しい法を正しく聞く」という行為である。そのような行為を繰り返すことによって、すなわち「正聞熏習」によって、深層に潜在する清浄なる種子に栄養と肥料とが与えられ、芽を

ふくべくますます成長発展していく、と唯識は主張する。釈尊が説かれた教法を「真理から流れ出た言葉」すなわち「法界等流の法」と捉える。真理すなわち法界に帰っていくためには、その真理から流れ出て、真理がどのようなものであるかを、たとえ間接的であるにしても指示してくれる言葉に耳を傾け、その言葉を深層の心の中に浸み込ませることによって、その言葉に相応する種子を刺激し、振動せしめ、成長発達させることが、悟りに向かう過程において大切なことである、と唯識派は考えるのである。問題は、聞くという行為が、正しく聞くといわれるためには、どのような聴覚としての行為が要求されるのか、ということである。本大会のテーマである「感覚の回復」の感覚とは、五感覚のことであろうか。もしそうであるならば、聴覚という感覚が、阿頼耶識の浄化において、すなわち転識得智の過程において重要な役割を果たしているという唯識の見解に注目すべきである。問題は、ただだんに漠然と聞くだけでは、何の浄化をももたらさないであろう。正しく聞くという行為には、表層的な心のいわば管理者である第六意識がどのように関与しているのか、そして意識と聴覚（耳識）と共に、どのような細かい心作用（心所）が働いているかが問題である。正しく聞くことができるためには、少なくとも、「念」という心所が共に働いていることが必要であろう。念とは、表層の心の影響を、強く激しく深層の心の中に流し込むいわば漏斗のようなものである。

以上、唯識の教理を阿頼耶識の浄化という点を中心に論じてきた。これまでの論旨を「通念の克服」という点からまとめてみよう。

(1) 我々は、通念として、自己は有り、事物は有ると思っ
ている。そのような思いが原因となってさまざまな苦しみや罪悪といった束縛・障害が生じる。

(2) そのような思い込みは、表層的には、「感覚のデータ」と「情念」と「言葉」との複雑な複合作用によってもたらされる。

(3) そしてそのような表層的な心作用をもたらす原因は、深層の心である阿頼耶識中の種子である。

(4) 種子には「雑染の種子」と「清浄の種子」とがあるが、このうち雑染の種子を滅して阿頼耶識を浄化する必要がある。そのためには、ヨーガを修し、表層の心を浄化することが必要である。その直接の動因となるのが「念」であり、その結果、念・定・慧と展開する心の働きが起る。その働きを三輪清浄の無分別智とよぶことができる。また、清浄の種子を成長させるためには正しい教えを正しく聞くという行為が必要である。

(5) しかし、まことに阿頼耶識を浄化する力をもつものは、真如を対象とする無分別智である。

(6) そのような無分別智を繰り返し起こすことによって、

深層の心が完全に浄化されきったとき、阿頼耶識が変化して大円鏡智となる。

(7) ヨーガによる以外には心の浄化はありえない。「通念の克服」もヨーガを修して深層から心を浄化する以外には達せられない。

司会者 一つだけ余計なことをいいますと、徳川三百年の間、日本仏教十三宗、全部奈良に行きまして、基礎学を勉強いたしました。八宗とも言いますが、十三宗とも言います。日本仏教は奈良で玄奘三蔵以来の法相宗を勉強したんです。残念ながら、橋本凝胤長老を最後に奈良千何百年の伝統が絶えたと言われています。横山君はその新しい近代仏教学の仏教学者ですが、凝胤長老の最後の弟子でもありまして、奈良の伝統ある日本法相宗をただ一人受け継いでいる人で、三年間奈良で毎月つい先日まで、法相の講義をしていたことを紹介しておきます。今の話ぶりをみてもわかりますように、彼は東大の印哲では珍しい坐禪を組む男でありまして、講義そのものが禪定的な講義をする男であります。

八木 先ほどの話ですと、唯識はものと心とを分けているわけではないと聞きましたが、そういうことでしょうか。ものというのは、客観的な事物というか、意識の外にあるものことです。

横山 やはり唯識はもの、意識の外にあるものが決していないんだと考えています。外道とか部派仏教のある一派の人々を論破するために、『唯識二十論』というものを書いているんですね。それがまた分厚い本を書くんですね、外界が実在するのかわからないのかを論争するために。そのころはもちろん、原子論とか素粒子論や自然科学といったものがなかったわけですが、頭のなかで論争していて、唯識の人は外界は

なくて心だけがあるんだという結論になるのですが、心しかない、心だけがあるんだというのですが。この場合、あるというのも仮の有であって、唯識の人々は存在を虚無、仮有、実有の三つに分けます。遍計所執性が虚無、依他起性が仮有、円成実性が実有であるということを述べています。原子・分子のようなものから成り立っているものはどこを探してもないんだ、しかし、心はあるんだ。しかし、心も夢のごとくのものなんだと言いはじめる。

八木 意識外的なもの、超越的客観的なものはないということですね。

横山 それははっきりしています。唯識無境と申します。境 artha が無いというわけです。

常盤 ここでわれわれに提示されていますのは、唯識法相宗の立場を自分なりに消化されて発表されているということでしょうね。

横山 法相宗とはまったく関係ありませんで、たまたま東大仏教青年会で橋本凝胤老師からご指導を受けたというだけです。法相宗という宗派とはまったく関係ありません。私ほもととサンスクリット語やチベット語をやっています。

秋月 それでは、討議者の渡辺さん、どうぞ。

討 論

討議者 渡辺 学

私はユングの心理学思想とその哲学的な基盤に関心を抱いて、『ユングにおける心と体験世界』という著作をまとめた。それと同時に、心をめぐる東西比較思想に興味をもって、浅学ながら大乘仏教の唯識思想にも触れてきたような次第です。今回、コメンテーターがペーパーを配るところは異例ではありますが、一応、前提となる私の考えるところを明らかにすること、用語の使用法なども書かれたものが無いと議論がしたいということもありまして、「ユングと唯識——心の構造と現実をもとめて」という「A Z」二十七号、新人物往来社、一九九三年、所収）資料を配布させていただいたような次第です。

それで、今回、この東西宗教交流学会が開催されるに当たって、そのテーマが「唯識研究——通念の克服と感覚の回復」ということであつたわけですが、となると、キリスト教側の発表ははたしてどうなるのかという多少疑問がありました。実際には、ハイジック先生の方から「宗教と感覚の回復」という大枠のテーマについてのご発表があつて五感の回復についての議論があり、奥村先生の方から宗教言語ということで、

十字架の聖ヨハネの神秘体験についてのご発表があり議論があったという流れがあったというように理解しております。

その辺のいままでの議論と今日の横山先生の「阿頼耶識の浄化」ということとに接点をもたせるかということが、なかなか難しいところがあります。そのような点をふまえたうえで、すでに秋月先生からも横山先生からも西洋の深層心理学を意識されて、心理学の枠組ではとらえきれない思想として唯識思想があるというお話だったので、それでは、実際上、ユング心理学と唯識思想というものがどのように関わっているかということをご紹介をして、今後の議論の端緒にできればと思います。それから、横山先生のご発表そのものに対して問題提起を追々行っていきたいと思えます。

集合的無意識と阿頼耶識の概念の共通性に関してはエリアーデをはじめとしてさまざまな指摘がなされています。ですが、私が両者の最大の共通点として見出したのは、救済知としての実践知という点であるのではないかと思えます。西洋哲学、とりわけギリシア哲学の伝統においては、知というものは概してそれ自身のためにあるものであり、他の如何なるものにも従属させられないものでありましたが、そのことは、ユング心理学をはじめとする深層心理学にも唯識思想にもあてはまらないのではないかということです。両者はそもそも何かあるものの実現に向けられた知であり、そのあるものとは、つまり治癒であり救済である。ですから、先ほど横山先生が

唯識思想が「救済に向けられた唯心論」と述べられましたが、それは我が意を得たりという感がありました。

具体的な比較をとりあえずレジюмеに譲って結論だけ申し上げますと、まず第一に、仏教一般と深層心理学には救済論や治癒論の枠組が認められ、両者の知が実践的な規定を担っていることがわかります。第二に、それは苦という実存的な事実を出発点としています。第三に、とりわけ唯識思想とユング心理学は、こころに境Ⅱ体験世界を構成する大きな力を求めていたといつてよいと思われれます。その源はかたや阿頼耶識であり、かたや無意識であります。第四に、こうして構成された体験世界をいかにとらえるかであるが、一方で、唯識はそれが遍計所執性であり、意識の対象としてのものも自我も実体として実在しない(無)と考えます。他方で、ユングはそれが心理学的真理をもった心的現実であり、広い意味での心であると考えます。第五に、それに対して、唯識は虚妄分別たる心(阿頼耶識)は存在する(有)と考えます。ユングもまた心の実在性については疑っていません。彼は心が存在の根拠であるとすら考えています。第六に、唯識は体験世界の具体的個別的な分節化に関してはあまり関心を抱いていませんが、他方で、ユングはそれを元型論によってその集合的な本質を理解しようとするわけです。その際に、具体的なイメージや象徴が問題となりますが、これは仏教においては唯識思想よりも密教思想の方に対応するものが見出させると考

えられます。

第七に、両者の心の構造論にはそれなりの対応関係が見出される。しかしながら、阿頼耶識が業相続の問題に答えるものであるのに対して、集合的無意識が集合的イメージの根拠について答えるものであるという点で、そもそもその問題提起が大きく異なっているといえます。第八に、ユング心理学の場合には、集合性との対比の中で個性性の確立が大きな課題となりますが、他方で、唯識の場合には、おそらく個性性そのものも仮象としてしかとらえられないのではないかと思われれます。第九に、ユングの場合、自我が自我コンプレックスというイメージの集積体にはかならないとして非実体化されているとはいうものの、やはり基本的には自我やさまざまな元型の心的实在性の方に強調点があると考えてよいのではないかと思えます。他方で、唯識の場合には、こころが有であることを認めるとはいうものの、基本的には空であることの洞察に力点が置かれていると思われれます。

以上、不十分なながら、ユングの分析心理学と唯識思想の共通点と相違点についてまとめたような次第です。

以上のような考察をふまえた上で、問題提起の方に移っていききたいと思うのですが、まず、感性という昨日の議論に戻っていきますと、八木先生が唯識の中には感性の克服という問題が含まれているのではないかという御発言がありました。つまり、自我が分別知において働いて、言語を媒介にして対

象を妄分別して執著して迷いが生じるのだけれども、迷いが克服されたときに直接性の回復があるのではないかとご指摘されましたが、その議論をふまえますと、転識得智のなかでも前五識が成所作智に変わるということが、ある程度接点をもつのではないかと思えます。それではいいたい、成所作智というものの実質内容はいかなるものなのか、おうかがいしたいと思えます。

次に、言語をいかに考えるかということですが、後程の竹村先生のお話とも関わると思えます。いわば唯識の言語観を問いたいです。一方で、妄分別する識の働きの根拠として言語の働きが考えられるわけですが、もう一方で、それとは実質的に異なるものとして、法界等流が別格扱いされました。それでは、いったい両者はいかなる関わりをもっているのでしょうか。識別化ということがわれわれ凡夫のレベルではないかに可能かということについておうかがいしたいと思えます。それから、ユングとの関わりでいいますと、ユングの場合、やはり体験世界のいわば心理学的真理ということが強調されていますので、象徴化ということが問題になってきます。具体的なイメージが個人にとって特別なリアリティをもつのではないか、ということですね。みたところ、唯識には象徴論というものが出てこないように思うのですが、それはいいなげなのか、どのように考えればいいのか、ということについておうかがいしたいと思えます。

以上、三つの質問と深層心理学と唯識の関係について何か示唆がいただければ幸いです。

司会者 いまの終わりの方の三つについて簡単にお答えいただけますか。

横山 最後の問題は私にはよくわかりません。二番目の問いは、凡夫がどの言葉を正聞すればよいのか、ということですね。正しい法を正しく聞くという正聞正法、正法を正しく聞いてより作意さいしていく。仏教の場合には、師、善知識と出会って正しく聞き、より作意することによって涅槃に達していくという方向に向かうのですが、キリスト教の場合には、神の国の言葉をイエスを通して信じていき、神の国に永遠の生命を得るといふような順番ではないでしょうか。ただし、仏教の場合には、正しく聞く正しい法というのは、如是我聞ではじまる經典以外にはないわけですね。

何が正しいかと証する場合には理証と教証があります。阿頼耶識や末那識は存在するのだということで、『成唯識論』では十種類くらゐの説明つまり理があるのですね。他方で、そんなものはどうでもよいのだと、『解深密経』とかに阿頼耶識はあるのだという、その教証の方を重視するのですね。理証には二次的であって教証を重視するというのは、如是我聞である法界等流の方を信じていかなければならない。

最初の成所作智に関しては、竹村さんにお聞きした方がよ

いのではないかと思えます。四智には具体的な専門的な言葉や表現があります。私自身、成所作智という言葉は非常に重要であると思えます。おもしろいことには、二つ言葉があります。それは所知障（正智を妨げるもの）で、所知障は知るべきものとなっています。ドイツ語でいうと、まずはザイン（存在）とゾレン（当為）だと思ふのです。いかにあるかということを知ること、仏教はそこが出発点なので、そこがキリスト教とちがうと思うのです。キリスト教はむしろ、神がいたまうと信じるところから入っていくのですね。仏教は所知をはっきり、何がザインかを見きわめた上で人間がいかに生きて行くべきかという、そのザインのポイントになっている第六識というのがありまして、その第六識が転じて妙觀察智になる。妙觀察智というものが絶えず観察していく。これはだから、いったいザインとは何であるかということを知る智慧。同時に、仏になると、四つの智慧がありますから、大円鏡智はもう宇宙全体の存在を見きわめていく力と考える。それから、末那識が転じて平等性智ですね。平等性智は自他不二ということみていくものです。

宇宙全体を見ると何であるか、それは大円鏡智に支えられる。今度は自分と他人というものは平等であるという性質に支えられる。しかも具体的に、この辺から平等であるという表層心理と、具体的にわれわれがあるありようを見きわめた上で、最終的には人間は身体性がやはり具体的に人々を救っ

ていくものですから、なすべきことをなし終える、そういう智慧となって身体が活動していくというふうに考えてもよいのではないかと思えます。すべてなすべきことは何であるかというところ、これは利他行と考える。上求菩提、下化衆生の利他行をなすべきである。その利他行のためにわれわれは五感覺をもう一度人々のために尽くすような、そういうありようをもっていこうではないかというように思うのです。

竹村 まったくそのとおりだと思います。発表原稿にも成所作智について少し書いておきましたが、人間の作すべき所(所作)というのは、本願に誓ったこと、それはつまり人々を救済するということであって、それを成就していく智という意味で成所作智というわけです。具体的には仏身論の三身論の化身仏にかかわるわけです。凡夫が仏の影像を見たりする、その影像を凡夫に与えるというか、描き出す、そういう働きをなすのが成所作智だという説明がされていて、成所作智自体が何をみているかということについてはあまり説明がないのではないかという気がします。強いていえば、妙色をみているのだというふうに考えてよろしいと思うのですが。それから、シンボルというのは確かに唯識の中にはないわけですね。それはやはり唯識が基づいている瑜伽行の中に、シンボルを操作して解脱に向かうというヨーガがなかったというところと関連しているのではないかと思うのですが。そういうシンボルが出てきた場合にむしろ魔境として退ける傾向

があります。かえってシンボルを使うとまずいという体験のもとに、行が組み立てられていた。そういうことがあって、シンボルが使われていないのかなあと、ちょっと考えるのですけれども。ただ映像とか、そういう意味でのシンボルは使われていませんが、例えば真如という言葉、あるいは、円成実性という言葉、それもある意味では言葉としての象徴だと、そういうような捉え方をしていけば、そのかぎりでのシンボリズムはあるということになると思います。

横山 それで私、いま聞きながら考えました。悟りに達する瞬間を見道といいます。見道の前を加行道といいますけれど、加行道で四尋思観ということをやって、悟りに近づくへんから唯識観というのが今後はすぐ展開されてくるわけです。真如をはじめてみる瞬間が見道なのですけれど、その前が加行道ですね。加行というのは真如が近づいていくと、よりいっそう修行に力を加えていく、そういう段階なのですけれども。ここで重要なのは、四尋思、四如实智ですね。これを簡単にいいますと、これは名と義で、これは名前と対象なのです。例えば、これは書くものであるとか、お金であるとか、自分があるとか、人が死んだと、そういう対象と名前の関係はいったいどうなのか。これでどんだん見抜いていくわけですね。結局、これは最終的には唯識であって、これはナーママトラであって、唯識は唯名と言ひ換えてもよいのですが、例の西洋哲学の唯名論ではありませんけれども、ただ名前しか

存在しないと見抜いていく。そこでやはり具体的には、これがアルタ、境といいますけれども、何かやはりこう具体的なイメージを置いて、それと言葉とをどんどん、そこを突き込んでいきながら、例えば、そこに大地がある、その大地という言葉が本当にそれにならっているのか、一致しているのか、ということを考えていきながら、最終的には、「何だ、名前しかなかったのではないか」というところにいる。そこで、空と観じて、否定していく。どんどん空化していく。だから、唯識は空を観じていく空観だというふうに思います。それにはやはり方便としての唯識があります。名と義でいきますから、やはり義というのはシンボライズであり、シンボルということとは具体的に用いていたと思います。

河波 瑜伽行派といわれるくらいですから、具体的に瑜伽行とはどのような行をやっていたのか。いまの説明では、念定慧が中心のように思えるのですが。

横山 念定慧というのは、瑜伽行だけということではなくて、これはもはやバガヴァッドギータの中にあるようですね。これはインド人は智慧というのはどうしても念定を通過してはじめて得る智慧が本当の智慧であると。これはもうギータの辺からある。仏教独自ではないと思うのですね。

私が今あえていった念定慧というのは唯識独自ではなくて、ふつう仏教だと考えてよいと思います。それに則って、具体的にはご指摘の唯識観という観法で、その一つがすでに述べ

たようなものですね。

もう一つは、三性唯識観があります。遍計所執性と依他起性と円成実性という三つで見えていくのです。その唯識観と名義は、名義の四尋思観というのは、これは相通する面がありますけれども、大きく二つの流れがあります。一番できやすいのは三性で見えていく。遍計所執性、依他起性、円成実性で見えていくということです。

私は三性唯識観を具体的にこのように考えてみました。三つの円を書くのですね。これが遍計所執性、これが依他起性、これが円成実性です。われわれはふつう遍計所執性の世界に生きているのですね。ほとんど戯論の世界です。唯識をやる、私は凡夫の世界ではもう言葉なんていたくなくなってしまうのですが。やはり坐禅などの行をすることによってあるがままの世界、依他起の世界にすうっと入り込んでいき、また、念においてこの世界に戻って来るというのが、われわれ凡夫の世界であろうと思います。そのうち見道を通じた瞬間に無漏の智が出てくるわけです。これは無漏の種子が長い間、正聞熏習によっていろいろと芽を吹き、ある瞬間、爆発的に真如をばあっと見抜いてしまうのですね。そうすると、ここ円成実性の世界に通じるわけです。第一、二、三、四、五の段階でわれわれはどんどん三性観によってこちらの方向にこうしていくのではないか。

ただし、それができるかどうか、という問題がむずかしく

て、ひょっとすると無理なかもしれません。例の五重唯識観は複雑なので三性観の方でよいのではないかと思えます。簡単にいえば、公案禪でよいのです。無になり切っていくというか。

河波 阿頼耶識の対象があるということをおっしゃいましたね。ふつう対象をとる場合、前五識だと思うのですが、阿頼耶識の対象とは具体的にどのような対象ですか。

横山 阿頼耶識には三つの大きな対象があります。器世間と有根身と種子です。パークレーの唯心論の場合、存在するのは心と観念と神です。神は自然界の存在を保証するものとして存在します。唯識も唯心論であるとするならば、自然界はどのように考えられるのか。自然界は、阿頼耶識が作り出して、阿頼耶識がいつも認識しつづけていると考えます。この自然界を器世間といいます。この器世間と有根身つまり肉体と種子の三つが阿頼耶識の認識対象となってきました。

有根身はいわゆる有機的なものであり、自分の身体と絡み合ったものです。また外界にあると思われる器世間ですが、唯識はこれも阿頼耶識が作り出したものにすぎない。唯識には、阿頼耶識の場合には所変がイコール所縁であるといえます。自らが作り出し変化せしめたものを現している。これが独自のなんです。だから、われわれが眠っているときでも、また、目をつぶっているときでも、阿頼耶識が作り出した自然というものを阿頼耶識がいつも深層の中で認識しつづけている。

る、維持しつづけているのだと考えます。

問題は他人なのです。唯識の世界においてはこの問題が論理学になって展開してきます。それで、法相宗の護法正義では他人は存在する。そこで、人人唯識ということで独我論に陥っていかない。

八木誠一 聞こえなかったのですが、他人は存在しないとおっしゃったのですか、それとも、存在するというのですか。

横山 護法正義では他人が存在すると認めています。

八木誠一 他人があるのなら全部あるのではないですか。自然だと思っています。

横山 自然界だけは認めない。

八木誠一 自然なしに他人はあるでしょうか。

横山 他者は存在を認めているのですね。それはやはり、そのため結局、唯識が哲学ではないのですよ。それははっきり言えば方便なのです。他人がなければこれはおかしいのです。そこでも論理は終わり。ただ最後、論理学が展開するのは他人のことでもものすごく激しくやっている。だから、唯識は廃れて密教に変わっていくのです。こんなことやりはじめるとそれはもう無意味ですよ。人を救うといって人がいなければ利他行がなくなってしまうわけです。それを最後は論理学が、いまままでいったように徹底的にやりはじめのですよ。それで密教に負けていって滅びていくわけです。

八木誠一 そうですか。他人がいれば肉体だっているわけだ

し、肉体があれば自然だつてあるわけだから。

横山 ただもう一方、仏教のおもしろいところは、内外を打破してしまうのです。どうでもいいのですよ、最後が空になつてしまふと内とか外とかはないんですよ。

八木誠一 それは方便だといふふうにはつきりしていると、よくわかります。

横山 そうなのです。そこはやはり哲学ではないですから、それを哲学的に論じている方がよくおられますから、ちょっとこわいですね。

八木誠一 最初から哲学にしてはいけません。

横山 秋月先生もおっしゃっていることですが、やはり仏教は戒定慧の三学に戻していかないといけないと思うのですね。

上田閑照 だんだんわからなくなつてしまいました。しかも行ということでも、唯識では結局、行ずるということもなくなつて、といふふうなことだと思ふものだから、もうそれでいいのかなと思うのですけれども。しかし唯識という考え方が非常に長い間、仏教のなかで学ばれてきたことも事実です。さつき基本的に唯識の考え方をお聞きしたわけですので、おもしろいと同時にやはり基本的になつてわかつていくのか、少なくとも私には、そこをどう考えたらよいか、ということがいづつかあります。非常に単純なことであるよ

その一つはやはり先ほど渡辺さんも問題に出しておられてけれども、言葉の問題ですね。渡辺さんの出し方は虚妄分別言葉ということをや虚妄分別に位置づけることが一方に強く、しかもこれは相当理論化されて出されていることがあるし、しかし、他方、真理の言葉という、そういう言い方も使われましたし、あるいは如是我聞とですね、正聞ということもいわれて。やはりそこで仏の言葉ということが出てきて。そこで、渡辺さんの質問があつたわけですね。そこもたしかに言葉をめぐるの、一つの問題点だと思ふのだけれども、それはどうしても、どう考えたらいいかということ、はつきりさせなければいけないと思うのですけれども、もう少し言葉と虚妄分別と結びつけられて考えられているその理論の筋の中に、もう少し内在的に、その筋のところはどうなっているのかなといふふうには、わかりにくいところがあるのですね。それが一つ。

さつき説明されたとおり、私がお聞きしたところでは、途中からはじめますけれども、深層に雑染の種子があると。そこで、表面意識に相縛が起こると。それは一応そういうことでわかると思います。心の中に觀念とか表象、あるいは仏陀の言葉で言えば影像が浮かんでくると。どうして浮かんでくるかという、そこで依他起ということがいわれているのですね。依他起的に起こってくる。そこである例を挙げられて、目を開ければ、いろいろなものが目に入ってくるのを見

ざるを得ないと。一方的に与えられてくると。そういうことで縁起という言葉とも結びつけて依他起の方ということになると。そこまでいわれたのですね。

その次に、依他起のままだったら、まああるのかなということなのだけれども、そこに言語が入ってくるというふうにいわれて。そこで実体だとか執著することが説明されるわけですけれども。その言語ですね、有か無かということがいわれましたですね。言語に関してどういうか、そこでやはり言語がいかなともしがたく一方的に与えられてくるというふうにはやはりそこでもいわれていると思うのです。これはさっき依他起のときに説明された言葉と同じ言葉なのです。私が聞きたいのは、依他起、それはあるがままと言い換えてですね、それだけだったら、あるがままで本当なのだけれども、そこに言葉が入ってきて、そこに虚妄になると。実体化されて執著されると。

では、言葉はどこからくるかということが問題になるわけですけれども、その言葉がどこからくるのかというときに、やはりそれも依他起という形ならば、これは理論上は非常にむずかしいことになると思うのです。そこで、言葉が入ってきて実体化するということが自身は、これは依他起ということと起こっていることではないかというふうを考えるべきなのではいか。つまり依他起ということになると、すべてが縁起とか縁とかいうことで起こるならば、言葉が入って言葉

を入れて虚妄にってしまうという、その出来事そのものも依他起ということだというふうに見えるわけですね。

横山 あるいはたぶん竹村さんが後ほど説明されると思いますけれども、浄分の依他と雑染の依他というのが入ってくるのです。やはりそういう問題提起から考えていって、浄分の依他をどんどん増やしていくという、やはり浄分の依他はさきほど申しましたように、正しい言葉で深層心理の中から起こしていまながら。

上田 その場合、正しい言葉ということはどうしていえるのか。つまり言葉自身に実体化する働きがあるのかというふうには、最初から見た場合に正しい言葉だということはということの意味するのか。

横山 それはお釈迦様が説かれた、例えば、『成唯識論』の最初にありますけれども、人間は我執と法執を起こしてはいけないから、仮によって我法を説くという、仮説我法ということが説かれています。『唯識三十頌』の最初に出てくるのですけれども、仏教が説く我とか法というものは仮によって説くのだということで、言語を一切否定はしていないのです。そこはやはり用心深くやっています。經典に出てくる言葉は全部信じていきなさいと、そこはやはり一つの。

上田 その信じていきなさいというそこに、ちょっとどう考えたらよいかと思つて、考えているのですが。

横山 それで、やはりどうしても独我論ではないのです。

もう一步四縁で考えていく場合なのですが、唯識は自己存在で四つの縁ですね。因縁と等無間縁と所縁縁と増上縁。増上縁というのは自分以外の他者から来る働きかけなのでね。だから、全部、一切唯識であるけれどもこれは因なのです。

縁はやはり他者から来ると考えています。誤解がすぐあるのです。唯識だからすべては因である。それで、いったいこの中の正因縁といえますけれども、因縁ですね。それから等無間縁、所縁縁、それから増上縁、この辺がポイントになっていますけれども、増上縁というのがありますが、これはだから、種子はこれは因なのです。だから、すべて一切が自分に責任があるのではなく、因縁だけは、因と縁が、因縁と二つありますけれども、この場合は正因縁で、まさしく因縁である。根本原因というのは、これはすべて自分にあるけれども、他者からの縁という、それは聞くことがある。他者から聞く、または読む。それは増上縁として他からくると考えられているのではないかと。

上田 その場合、もう一つ前に、言葉がすべていかんのではないかと、そういうふうにおっしゃったわけですが。そうしましたら、そのこともあるのだけれども、さっきの依他起のところ、あるがままということをいわれて。それに言葉を、言葉でこうだと言われたときに、そうすると実体化して、それに執着するというのは、言葉そのもののゆえにだということではない、というふうに見えるのですか。

横山 そうですね。言葉のみでなく、感覚のデータと情念と言葉というふうには。情念ないし煩惱は言葉だけではない。だから、もしも情念なくして言葉だけを出していくと実体化しないかもわかりませんね。

上田 横山さんの使われる言葉で、感覚のデータと情念と言葉の結びつきそのものが問題だと。

横山 ええ。情念をなくしていくために末那識をどんどん細くしていきながら、本当に、さっきいった名前と言葉と観念のことがすっきり見えてくるのです。そこに情念が、末那識がありますから、人間の対立の世界ができてきますから、自分と自分でないものと、情念をどんどん削っていくと、識と対象だけが見えてくるものです。

上田 感覚のデータと情念と言葉があった場合に、それをくっつけているものは情念ですか。

横山 いわゆる仏教的にいうと、末那識が阿頼耶識を眺めて自分だ、自分だと思っわけです。深層の自我執着心だと思います。

上田 そうすると、情念をなくしていけば、言葉も本当の言葉になるのだというわけですか。

横山 そうです。そういうふうには考えられる。私もはじめてそういうことに気がつきましたけれども。そういうふうに出てよいのではないのでしょうか。だから、禅定の中で言葉を出していくということもそこから理解できるのではないでしょ

うか。人間は末那識を持つかぎり、どうしても真如を悟れていないというわけです。

西村 八識田中に一刀を下すという言葉がありますが、それは唯識からいうと、どういう解釈がありますか。例えば、西谷先生は、これは阿頼耶識からすべてが出て、阿頼耶識に沈殿するというのであると述べられています。八識の殿中に一つの刀を下す——これが禅の本質であるといっているわけです。唯識としては、もっとも根本的な第八阿頼耶識というところを、西谷先生は、生死の根、生死の根本、迷いの根拠というふうに解されています、これを切れ、と、こういうふう

に理解されておりますが。
先生は禅もおやりということで、私は先生の話聞いてみると、やはり唯識では第八阿頼耶識が究極的なものと、こう考え、そこですべてきちんとした、いわゆる理の根拠となる」とすると、そこを切る必要はないことになるので、八識田中に一刀を下せということは、白隠禪師は第八阿頼耶識のところを、きちっと始末をせよという意味でいっておられるのか、こいつを打ち切れといわれているのか、どちらと思われますか。

もう一つ関連して、第九識というものもあるのですか。

横山 第九識という和阿摩羅識ですね。これは護法唯識では第九識を否定するのですね。そういうものは必要ないということ。

西村 それは例えば、そこらにあるということですか。それはどういふものですか。

横山 第九識ですか。それは竹村さんがくわしい。

西村 如来感みたいなものですか。なんで阿頼耶識の底にあるのですか。

竹村 心性清浄という言葉がありますね。自己の本性は清浄だということ。第九識はそれを阿頼耶識と区別して立てたものです。しかし法相宗では、第九識は第八識と別のものではありません。阿頼耶識田中に一刀を下せというのは、阿頼耶識自体がいけないのではなくて、横山さんの言葉を使っていえば、阿頼耶識の中にある雑染種子を断ち切れということだと思っております。

横山 武道をしている者の立場でいうと、阿頼耶識を切り裂いてその奥にある真理を見ろと、私は解釈したいですね。雲が覆っていて、雲がぱっと割れると太陽がパッと入ってくるのですね。

西村 だから、阿頼耶識にもこれに執すれば邪魔になるということでしょう。

横山 そうですね。

西山 それは唯識ではそれでいいのですね。

横山 それで、『解深密経』の一番最初にこういうのがあるのです。「まず阿頼耶識に通達をし、今度はそれで、ないしは法界に通達をする」という言葉があるのですね。この文章

に気がつきはじめて、チベット語などを読むのですが、あそこがポイントだと思うのですね。私も若いときに朝比奈宗源老師につきまして、「阿頼耶識ってありますかね」と質問したところ、「それはある。それを見なければだめだ」といわれました。

その『解深密経』の文章をまず見て、それはまだ浄分の依他ではない。雑染なので、種子が見えてくると思うのですよ。これはたいへんな問題で、ずっと種子が見えてくるのです。その種子をどんどんなくして行って、一刀両断に割いたその瞬間に真如がパァッとこう現われてくる。それを「法界に通達する」という。それが『解深密経』の中にありますよ。あれがどうも体験に基づいた一つの阿頼耶識説だと思えます。

秋月 いまの八識田中に一刀を下すというのは、唯識の中期といいますと、大したことはないですよ。阿頼耶識を転識得智してしまっただけになるか。要するに、大円鏡智のことをいっているのです。白隠さんはね、ただそれだけのことで。だから別に、唯識の建て前は、如来藏思想というのと唯識とは、同じ仏教の考え方で根本的に対照的なのです。本性心清浄という、私の般若の本性心清浄を認めないのが唯識です。ですから、唯識と如来藏は対照的に見てくれないと、唯識だけでいってたら第九清浄識は出てこない。しかし、区別することができるけれど切り離せない。不可分不可同で、区別したら第九清浄識といってもいいわけです。ただ唯識

がそれをいわないのは、唯識が如来藏の立場とはちがいますから。大乘仏教は唯識だけではなく如来藏の立場もありますから。だから、唯識は第九清浄識とはいわないだけです。

いろいろとむずかしい漢語が出てきましたが、何とか新たな現代語訳を作ることが課題となっています。

八木誠一 新しい訳語の問題と関連すると思うのですが、お話をうかがっていると、唯識の体系のかなりの部分が現代の言語哲学の記号論で書き直せると思うのですが。そうすると、非常に一般化するのではないのでしょうか。そういう感想は、今度の竹村さんのご発表でも関連して出てくると思うのです。秋月 高崎直道さんは言語論ではなく情報という言葉を使っています。

八木誠一 むしろ記号論と非常にかみ合っているように思えます。かなり書き直せるという気がします。

川村 本当に初歩の根本的な質問なのですが、唯識論の中では、絶対にこの(七)に書いてあるように、「ヨーガによる以外は心の浄化はあり得ない」ということが伝統的になっ

ていても、例えば、先ほど坐禅でもいとおっしゃいました。そういう言い方で申しますと、念仏とか芸術とか剣道とか、そういうところからもうこういう浄化ということはありうるのではないのでしょうか。

横山 私はすべて方便だと思います。だから、なりきるることによって念定慧の中に一切無量の罪が減ぶと思います。