唯識という言葉が表現すること

芳　村　博　実

唯　識

「唯識」という表現の問題点として，その表現が我々に与えるイメージがある。唯識学などという慣用句が用いられることもあって深遠な学問という受け取りがなされる。救済を目的とする仏の教えというより，哲学的学問であるという印象を知らず知らずに受けるのである。これには種々の理由が考えられるが，特に「世界の一切が心の働きとしてある」という唯識学の主張が，仏教の悟りや救いというものと結びつかないことがあろう。

仏教が目指すものは，あらゆる苦しみから解き放たれることである。つまりは解脱である。しかし，大乗仏教徒が強調する解脱の意味，特に『般若経』で強く説かれる点は，解脱が苦しみから離れること，苦しみの世界から逃れ出て，別の世界へ行く事ではない，ということにある。苦しみの世界，煩悩の世界の中にあって，その苦しみを超えることを目指した，と言える。そしてその伝統は瑜伽行唯識学派の人々の間にも受け継がれていた。慈悲の精神の上に立って，自身のみならず他者も救済されてこそ，本当の意味で，苦しみからの解放が実現するのだ，と彼等は考えていたのである。

この様な大乗仏教の理想を受け継いだ彼らにとって，苦しみの世界から離れてしまうことは，彼らの理想とするところとは，それこそかけ離れたものとなる。苦しみの世界にとどまっていてこそ，他者を救済することができるからである。従って，彼らの解脱，悟りとは，迷いの世界のうちにこそ見出されるべきものであった。

このような流れの中にあって，菩薩の理想的なあり方として「悟りの世界にも，迷いの世界にもとどまらないこと」（不住生死不住涅槃）[1]ということが強調される。そして，この「いずれにもとどまらないこと」それ自体が，実は彼らにとっての「悟り」そのもの（無住処涅槃）なのであった。これは「悟りを実現しつつ，迷いの世界を離れない」ということなのだ，と彼らはいう。しか

も，この菩薩の理想の姿が，瑜伽行唯識学派のひとびとにとっては，唯識ということにおいてはじめて可能なのだと言う。非常に重要な点がここにある。言い方を変えれば，唯識においてはじめて悟りや救いが可能だと言っているのだ。

何故そうなのかというと，この菩薩の理想の姿は，無分別智という智慧の働きであり，その智慧の獲得が唯識に基づくからなのだ，というのである。[2] つまり，唯識ということを体験的に自らのものとすることによって，無分別智という智慧の獲得があり，この智慧が働いている姿，それが彼らの目指した究極的な悟りの姿なのだと言い，従って，そこに救いもあることになるわけである。

1．唯識という考え方が成立した背景

ところで，ヨーガの実践，瞑想と彼らとの深い関わりは，我々にある一つの示唆を与えてくれる。この示唆は瑜伽行唯識学派の人々が宣言し，理論化した唯識という教え，考え方が，どの様にして出来上がってきたのかということに対するヒントとなるもののように思われる。

それは，瑜伽行唯識学派の人々が持った不思議な体験を出発点としている。有名な死体を観察する実践行を思い起こしてみよう。[3] 現実の世界において我々に苦しみを与える存在，我々にとっては，その現実の存在こそが苦しみの原因なのであるが，それは現実を離れた心の中の存在としても，我々に苦しみを与えるのだ，という体験である。先の例で言うと，現実の墓場の死体も，瞑想の中で描き出した死体も，不浄なものとして，我々に不快感を与える点では，同じ存在となった，ということなのだ。それには，彼らの巧みな瞑想技術が重要なポイントを占めることは，言うまでもないだろう。瞑想の中で死体置き場の死体と全く同じ色形，臭いをもった死体が目の当たりとなってこそ，言えることだからだ。

更にその様な体験は，次のような体験に結びつく。苦しみを与える存在という点で，現実の死体と全く同じものである瞑想上の死体が，不浄を自覚させる働きを持つだけではなく，我々が錯覚し，浄らかなものとして執着していた現実のもの，例えば美しい異性など，その様な現実のものに対する執着までも，とり払ってしまうという体験である。

執着を取り払ってしまうだけではない。むしろ，かれらにとって，その美しい異性は，もはや以前までの美しい異性ではなくなってしまう，と言った方がより正しいであろう。全く違った存在となるのである。もちろん，死体を不浄と観ることから，色々な執着の対象を不浄と観る迄には，それなりの瞑想上の

プロセスがあるが，これらの一連の不思議な体験は，ついに彼らに全く別な事を気づかせる事となった，と考えられる。

現実の世界と心の世界との関係の逆転である。現実の世界が我々の心に影響を与えることは，理解できることである。しかし，彼らは心が現実の世界を変える不思議に出会ったということであろう。例えようもなく美しい異性が，不浄で醜いものとなる，現実にその異性の醜い側面に触れなくても，醜く見えるという体験は，まさに瞑想によって死体を観察したことに基づく，と言える。この心の世界が，現実の世界を変える具体的な体験をもった彼らは，更にこの宗教的体験によって，彼らの考えをさらに一歩踏み込んだものとしていった，と考えられる。

現実の世界は何ら根拠のあるものではなく，それは心の世界にすぎない，という考え方である。もし現実の世界が，実在しているものであり，各々の事々物々が，確固とした自らの姿をもって存在するのであるならば，すなわち心の世界とは別に，それぞれ独立して存在するものであるならば，心の世界の影響を受けるはずがないからだ。心の世界の影響をうけるものであるならば，それはむしろ心の世界そのものと考える方が妥当となろう。そのように，彼らは考えた。

普通，美しい異性が醜く見えたとしても，それはその時の気分によるからであって，決して心の世界が，決定的に現実の世界に作用するのではないと，我々は考える。確かに，昨日は一度醜く見えたものが，今日，再び美しく見えるという経験は，我々の誰もが持つものである。しかし，それは現実と全く同じ世界を瞑想の中に実現できない我々の考え方である。彼らは，現実と全く同じ世界を瞑想の中で持ち，更にそのことによって現実が変わる体験を持ったのである。我々の場合は，死体を見ても，美しい異性を醜いものとして捉えることはできない。その死体を異性とは別物である，と考えるからだ。死体と特定の異性とが，別々に独立して存在するものと考えるからである。

確かに，現実の世界が，心の世界とは別に独立して存在するものであれば，美しい異性が醜く見えたとしても，それはその時の気分によるからであって，決して心の世界が，決定的に現実の世界に作用したのではない，と言えるかも知れない。しかし，死体を瞑想の中で観察した彼らに，心の世界とは別に存在していると考えられた現実の世界は，決定的に異なった存在となった。彼らの心の世界を媒体として，死体と異性とが別々に独立して存在するものでなくなったからである。

死体と特定の異性とが別々に独立した存在であってこそ，現実の世界である。心の影響を受けず，確固として存在していたはずの外界の事々物々は，今やその独存的な存在性を失った，ということになる。死体の観察などの瞑想によって，死体や異性が，心の世界を離れた別々の独立した存在ではない事を自覚した彼らは，ついに現実の世界を否定し，心の世界のみであることを強調することになった，と考えらる。

現実の世界と心の世界という対立の中で，まず彼らは，瞑想という手だてのもとに，上に見たようなプロセスを経て，現実の世界を心の世界に取り込んだ，と言える。これが，唯識ということである。我々の迷いの世界であるこの現実世界は，心の世界そのものとなった。

2．唯識ということ

世親の作になる『唯識二十論』には，現実の世界，外界の事物が心の世界とは別に，独存的に存在すると考える根拠を四種に挙げて，それを次々に理論的に打ち破ることによって，「心のみ」であることを論証している。

四種の根拠とは，(1)存在の空間的限定，(2)存在の時間的限定，(3)認識する者の側に限定の無いこと，(4)存在の実際的効用，の四種である。

(1)の空間的限定とは，外界の事物がある特定の場所にのみ知覚されるといいうこと。もし，外界の事物なしに，たとえば蜂や公園，女性や男性が認識されるなら，どの様な場所にでも，それらと同様のものがみられねばならないはずだということである。しかし，現実はそうではない。現実にはある男性が，ある特定の場所にのみ見られるわけである。今，目の前を通っている男性は，目を後ろに転ずるときに見えなくなる。もし現実にその男性が，いなくても，その男性の知覚が起こるのなら，前にも後ろにも，いたるところにそれが知覚されねばならないはずだ，というのだ。これが第一番目の根拠である。

(2)の時間的限定とは，外界の事物が，ある特定の時に知覚されるということ。もし外界に現実の物がなくても，そのものに関する知覚があるというなら，例えば蜂にしても，夜であろうが，昼であろうが，冬であろうが，夏であろうが何時でも知覚されねばならないはずである。つまり，ずっとその蜂が知覚されつづけていなければならないことになる。しかし，ある時にだけその蜂を知覚し，見るというのが現実で，これが第二の根拠である。

(3)の認識する者の側に限定がないこと，というのは，たった一人にだけ，ある特定の事物が知覚されるのではなく，その時，その場所にいる者，全てに

それが知覚される。公園なら公園という現実に存在するものは，その公園にいる全ての人に，等しく知覚されるというのである。これが，第三の根拠である。

(4)の実際的効用というのは，現に存在する事物のもつ働きのこと。茶碗なら茶碗という現実のものは，水をそそぎ込めば，それをたくわえ，保つ働きがある。実際に事物が存在しないならば，その様な働きをするはずはないわけである。従って，これも現実世界に事物が独存的に存在する根拠となる。

以上の四種の根拠は，どれもこれも，普通我々が考えている現実世界の存在根拠となるものである。この様な根拠があるからこそ，我々は，現実世界が心の世界とは別に，独立して存在すると考えている。

しかし世親は，これら四種の根拠に対して，そのいずれもが，根拠として決定的なものではないと，反論する。例えば，夢の中の事物はどうだ，と言う。我々は夢を見るが，夢の中では，現実に事物が存在しないにも拘らず，ある特定の場所の，ある特定の時間の対象を知覚し，認識する事実があるではないか。夢に見る世界は，心が作り出した世界であるにも拘らず，(1)と(2)の根拠は，心が作り出した夢の中の事物ですら成立することになる，という。従って，これらは外界に事物が独存的に存在する根拠とはなり得ない，と主張するのだ。

世親の生きた時代は，すべての仏教徒が，一応，輪廻という事を信じていた。それ故，輪廻転生によって現出される世界は，当然の事として信じられていたわけである。地獄，餓鬼，畜生，人間，阿修羅，天人（日本や中国では，人間と阿修羅の順序が逆になるのが普通）の世界である。特に，餓鬼の世界では，多くの餓鬼達が，過去の自らの業，むさぼりによって，その報いとして飢え，渇きに苦しむことになると信じられていた。その様な世界にあっては，飲みたくとも飲むことの出来ない，膿に満ちた，現実に存在しない河を餓鬼達が見，よけいに苦しむのだ，と信じられていたのである。そこで世親は，(3)の根拠に対しては，それを取り挙げて反論する。

餓鬼達は，現実には存在しない膿の河を見る。それも，過去に自らのむさぼりの行為を繰り返したものが，その行為の習慣性の結果として，その様な河を見るのだ，と言う。従って，同様の業を過去になした者は，すべて，これを知覚し，認識し，経験する，というのである。現実には存在しない膿の河を，ある一匹の餓鬼のみが見るのではなく，餓鬼の世界に落ちた餓鬼達，全てが見るということがあるだから，(3)の根拠である，ある認識が特定の者に限られない，すなわち多くの者の認識の対象となるから，ということも現実に存在する事物の根拠とはなり得ないと主張する。又，地獄に落ちた者達が，棍棒や剣を

携えた，現実には存在しない地獄の獄卒達を見，それによって恐怖することも，反駁の例として挙げている。

(4)の実際的効用にたいしては，夢中の射精を例に挙げて反論している。夢中の射精という事実はどうか，と言う。夢の中で，現実には存在しない異性と交わることによって実際的な射精という結果が生まれるではないか，と主張するのである。すなわち，現実に存在しなくても，実際的効用，働きは現実と同様に実現することがあるわけである。従って，この(4)の根拠も，外界に事物が独存的に存在する根拠とはなり得ない，と言う。

以上，ともかく現実世界を現実世界たらしめている四種の根拠をすべて打ち破ることによって，心の世界とは別に外界の対象世界が独存的に存在しない事を，世親は論理的に証明したわけである。

3．心の世界の構造

瑜伽行唯識学派の人々が，どの様に「心のみ」であることを主張しようが，我々は我々の前に次々に現われてくる世界によって，その世界との関わりにおいて，悩み，喜び，苦しみ，楽しんでいるわけである。その世界の事々物々に実体がなく「心のみ」であるならば，どの様なしくみでこの眼の前に繰り広げられる世界は構築されるのであろうか。瑜伽行唯識学派の人々は，ただ「心のみ」を標榜するだけではなく，深い禅定体験に基づきつつ，そのしくみ，その構造を明かにしようとした人々でもあった。世親の言葉や世親の言葉を解説した人々の説明にもとづきながら，次にそれを見る。

世親はその構造を説明するために，「識転変」というそれまでの唯識学派のテキストにない概念を導入する。我々の前に，時々刻々変化展開する世界のみならず，その世界との関わりにおいて悩み，喜び，苦しみ，楽しむ主体であるところの私も含めて，すべてはこの識転変において成立するという。

転変という語は，元来サーンキヤ学派の術語として知られている。サーンキヤ学派は，インドの哲学の学派（六派哲学）の一つである。漢訳の伝記資料によれば，世親の師匠はこのサーンキヤ学派の人と論争したことになっている。その語が仏教ではサウトラーンティカ（経量部）という部派の人々によって，業因と業果（原因としての善悪の行為とそれにより結果として導き出される苦楽のこと）を結ぶ重要な用語の一つとして用いられるようになったのだ，といわれる。ここでは，あまり深く立ち入らないが，それを世親が導入し，単なる「転変」ではなく「識転変」として，「心のみ」における世界構造を説明する

上での重要な概念として用いた，というわけである。

転変はSanskṛit語のParināmaの訳語である。このサンスクリットの言葉，パリナーマは，変化を意味する言葉である。普通，変化と言えば物が変わること，我々が目の当たりにしている現象世界の事々物々の変わることを言うが，「心のみ」を標榜する瑜伽行唯識学派の人々にとって変化とは，識の変化に他ならないのである。そして，「変化」という概念が，仏教徒によって用いられる以上，それは，刹那滅の相続によるもの，ということができる。識が毎刹那に生滅を繰り返しながら相続し，変化すること，それが我々の前に繰り広げられる世界の構造なのだ，というのである。

ところで，この識であるが，瑜伽行唯識学派は，八種の識を数える。識は認識主体あるいは，その作用のことである。もともと仏教は，心の構造そのものに関心が深かったのであろう。その最初期の段階から，心は一つとするのであるが，その働きの多様な内容に応じて，複数の識を数えている。眼，耳，鼻，舌，身，意という各々の感覚器官を拠り所として起こる認識を眼識，耳識，鼻識，舌識，身識，意識と区別して，別々に呼んでいたことは，サルヴァースティヴァーダ（説一切有部）と呼ばれる学派にも継承されていたことである。瑜伽行唯識学派の特徴は，これらの六種に加えて，マナスと呼ばれる第七識とアーラヤと呼ばれる第八識を別に立てたことである。

さて，Ālayaと呼ばれる第八識（以下アーラヤ識と呼びます）は，他の七識が存在し変化するための基底となるものである。それと同様にアーラヤ識以外の七識はアーラヤ識が存在し変化するための原因となる。すなわち，八識の中，アーラヤ識と他の七識とは互いにそれぞれが存在し，変化するための原因となる関係にある。一方が因である時，他方はその果となる。この相互関係，いやむしろ因果の関係であるから相互作用と呼ぶ方が妥当であろうが，この関係，作用が，実は我々の世界が成立し変化する基本的構造だというのである。換言すれば，認識対象が独存的に存在しないにも拘らず，あたかも我々にとっては，それぞれの事々物々が独存的に存在するかのように眼の前に展開するもととなるもの，というのである。

この様に，アーラヤ識と他の七識は相互に因となり果となるのだが，アーラヤ識は，潜在的な識といわれ，他の七識は顕在的な識といわれる。アーラヤ識が，他の七識が現われるためのみならず，アーラヤ識自身をも生み出す全ての種子（潜在的可能力）を持つものであるからである。従って，アーラヤ識と他の七識とが相互に因果をなすといっても，アーラヤ識は，他の七識に対して，

より基底的存在である。アーラヤ識は，個々の生き物が，無限の過去から行為してきたことによる習慣性を潜在的に蓄積しているところと考えられている。その行為が善であれ，悪であれ，善性でもなく悪性でもないもの（無記）であれ，それらの一切を潜在的な勢力，種子としてその内に蓄えるのである。その勢力，種子から刹那毎に他の七識の内の幾つかが顕在化する力によって，我々の眼の前に変化する事々物々の世界があるように見える，というのである。ただ，アーラヤ識は善悪の行為の習慣性を潜在的に自己の内に蓄え，それに応じた世界を他の識の変化という形で現出するもととなるのであるが，アーラヤ識自身は善悪どちらでもない性質のもの（無記性）といわれる。

例えば，先ほどの餓鬼達の例を再度とり挙げてみよう。餓鬼の世界に生まれ落ちた者は，その過去世においてむさぼりの行為をなすことによって，その習慣性を自己のアーラヤ識に種子として持っている。その習慣性が膿の河という世界として，顕在化する他の条件を揃えた時に，彼らの前に立ち上がってくるわけである。膿の河は，かれらの過去の行為の習慣性が作り出す結果なのである。眼識は例えようもなく汚れた色形の様相をもって現れ，鼻識は鼻をおおいたくなるような臭いの内容をともなって顕在化する。顕在化した識は，顕在化すると同時に，その識の持つそれぞれの傾向を新たな種子としてアーラヤ識に植え付けるのです。そういった構造である。

その場合，そのような眼識や鼻識が顕在化する時，アーラヤ識は，それらに対して因となり，顕在化した識がその傾向をアーラヤ識に種子として植え付ける時には，アーラヤ識は眼識や鼻識に対して果となる。その意味でアーラヤ識と他の七識は相互に因となり，果となるわけである。

ところで顕在的な七識の内で，マナスは又，特別な働きをする。マナスはアーラヤ識を対象として，それを自我としてまた自己のもの（我，我所）として執着する働きをもつからである。顕在的といわれるのは，そのアーラヤ識に対する関係においてである。アーラヤ識を自我であると認識し，執着して，その傾向を種子としてアーラヤ識に植え付ける限りにおいて，そう呼ばれるのである。しかし，このマナスは，我々が，通常考える意味で顕在的であるわけではない。というのは，我々が，普通に考えて無意識と思われる時，たとえば気絶している時や，熟睡しているときにも，このマナスは働いているといわれるからである。従って，この識はむしろ潜在意識の一つに数えられるべきものであろう。しかし，瑜伽行唯識学派の人々は，より潜在的で根底的なアーラヤ識との関係から，これを顕在的な識として分類したのでる。

これら八識は，ともに転変（変化すること）という働きを，その働きとして持っているが，世親は，その働きのそれぞれの特徴にスポットをあてて，それを三種に分類する。異熟と思量と了別境との三種である。異熟はアーラヤ識である。アーラヤ識は，善悪の行為を潜在的な勢力として内に蓄え，それを育み増大させていくという変化をするが，それ自身は無記性である。そこで，原因としては善悪の性質あるものが，アーラヤ識という無記の性質のものとして結果しているという点から異熟と呼ばれる。思量はマナスである。アーラヤ識を自我としてまた自己のもの（我，我所）として思量し執着するからである。了別境はあとの六識である。六識のそれぞれが変化することによって特定の色形など（境）があたかも存在するように現出するからである。

4．異熟習気と等流習気

識転変を更に詳しく見るための糸口は，アーラヤ識と他の七識の相互的因果関係の分析にある。すなわち，種子と七識との関係の分析にあるわけである。今それを，種子と眼識との関係に代表させて見てみよう。此の場合，種子は眼識を顕在化させるための種子であるから，ある刹那の眼識とそれを生み出す種子との関係ということになる。眼識は色（色形）をその認識対象とするから，今かりに，白色のコーヒーカップを認識している状態を想定すると，どうなるか。

眼の前にあるコーヒーカップは，十分前から眼の前に，そのまま変わらず，あり続けているように見える。しかし，何十年何百年の後に，いつか必ず土にかえるものである。つまり，変化する無常なものである。やがて，それが土になるまでには，例え様もなく長い年月を必要とするものではあるが，最終的にそれが土に帰するものである以上，このコーヒーカップは，人の通常の知覚を越えたゆるやかな速度で，変化をしていることになる。この変化は，更に突き詰めて考えれば，毎刹那の変化と言わざるを得ない。

事実として，毎刹那変化するものであっても，今の我々にはそれが変化しているようには見えない。変化はするが毎刹那に分析してみると，非常に似た状態が続いていることになるからである。言い方をかえると，このコーヒーカップを見ている場合の眼識の認識作用と言うのは，「同じ様な色形を刹那毎に捉えていること」の繰り返しになる。A1からA2へ，さらにはA2からA3へと，限りなく前刹那に似た色形をとらえる認識作用の繰り返しということになる。どうして，この様なことが可能なのだろうか。

その答えは，一刹那の眼識の働きのなかに，コーヒーカップとしての色形を

成立させる要素も，それを知覚しているという要素もともに同時的に存在しているからだ，と言う。つまり，一つの識の働きのなかに二つの要素が同時的に存在しているのだというわけである。コーヒーカップが眼の前に存在するということは，この二つの要素をともなった各刹那の眼識のはたらきが，同様の（実は，微妙に少しずつ違うのであるが）働きを連続させているからだというのだ。もちろん，この段階で，これは白いコーヒーカップだという判断（第六意識）はまだ働いていない。ただ，白いコーヒーカップと後に判断させる対象が，あたかも実際に存在するかのように，この眼識の一つの要素として実現しているのである。

では，どのようにして，この様に同様の働きを持つ識が連続することが可能となるのであろうか。

それは，各刹那のコーヒーカップの色形をともなった識が，その「コーヒーカップの色形をともなう知覚」という習慣性・傾向を，各刹那毎にアーラヤ識に種子として植え付けるからだと，言う。その種子は，特別の新しい条件が揃わない限り，また同様の働きをもった識を，次の瞬間，顕在化させるのである。この連続だと言う。従って，我々には，連続して眼の前に，あたかも変化をしないようなコーヒーカップが存在するようには見えても，それは，この種子と眼識との相互の関係による眼識の変化だという。それは，ある刹那の眼識が滅すると同時に次の刹那の眼識が，前刹那とほとんど同様のありかたで生ずるという連続であるから，正確には我々には捉えられない様な微妙な変化をともなった相続なのである。

以上，眼識の転変に例をとって，具体的に識転変をそのアーラヤ識との関係から分析して来たが，ここに新たな疑問が生じてくる。例えば，我々が今までに歩いた経験のない街を歩いている場合のことである。徐々にではあるのであるが，次々と新しい景色が眼に飛び込んでくる。この新しく視界に入ってくる景色の事々物々は，どこからくるのであろうか。この疑問です。眼の前に置いた白いコーヒーカップの場合は，コーヒーカップという色形を持った眼識が既に前刹那から働いている場合ですから，よく分かる。しかし，知らない街の事々物々は初めて接するものばかりである。はじめて，あるものが眼の前に現われることは，一体どう説明されるのであろうか。

実は，それもアーラヤ識のなかに蓄えられている種子から生じてくるものなのである。先の餓鬼達の例を思い起こしてみる。餓鬼の世界に生まれ落ちた者は，その過去世においてむさぼりの行為をなすことによって，その習慣性を自

己のアーラヤ識に種子として持っている，と述べた。この種子が餓鬼としての世界を餓鬼の前に立ち上がらせる，とも述べた。それと同様に，我々が新しく接することによって知覚し，経験する事々物々も，実は，過去になした行為の習慣性がアーラヤ識に蓄積されていることによって可能なのだということである。これら，過去の善悪に応じた世界をアーラヤ識以外の識の変化として現出する種子を，伝統的には等流習気と呼んでいる。

一方，われわれが人間としてみる景色は，餓鬼達のそれとは全く異なったものである。生まれ落ちた時からの人間としての共通した経験。餓鬼達が見るものとは異なった世界。これらを作り出すもととなるもの，突き詰めて言えば，色々な要素の総体である人間として生を可能にするものは，それらの種子の総体であるアーラヤ識と考えられる。輪廻転生するなかで，各々の生を決定するアーラヤ識自身を生み出す種子は，等流習気とは異なったものとして，異熟習気と伝統的に呼ばれている。これが，我々の世界の構造だというのである。

業の成立

1．自業自得と業因の成立

先に見たように，我々の世界は，すべて心がはたらいている構造の内に成り立っている。つまり，アーラヤ識と他の七識とのダイナミックな関係，その関係の内に，我々の世界はまとまり込んでしまう，といってよい。細かくいえば，アーラヤ識の内に蓄えられている各々の種子とそこから生まれる各々の識との関係である。前回に見たコーヒーカップの例や，知らない街を歩いている場合の例で，それはある程度理解できた。しかも，それが自分自身がなした過去の行為の結果である，ということもある程度，理解できた。人間として生まれてきた者達の経験が，人間としてのほぼ共通した経験となるのは，過去になした行為が共通するからである。自己のなした行為（自業）の結果は，自己以外に引き受けるものがない（自得），という点で，これらの説明は，説得力がある。業因と業果とを結ぶ理論である。しかし，それだけでは何か，もの足りなく，納得しかねるところもある。

我々が，日々生活をし，悩み，苦しみ，喜び，楽しんでいる世界は，もっと生き生きとしたものであるからだ。時には，人を傷つけたり，また人によって傷つけられたり，身近の者の死に出くわしたり，時には，他の人と喜びを分かちあうというように，ただ過去の行為の習慣性によって現在の自分の世界があ

る，ということにつきるものではない。つまりは，自分一人の心の問題では済まされないものがある，ということである。世親は疑問として投げかけている。

yadi svasaṃtāna-pariṇāma-viśeṣād eva satvānām artha-pratibhāsā vjña-ptaya utpadyante nārthaviśeṣāt / tadā ya eṣa pāpa-kalyāṇa-mitra-sa ṃ parkāt sad-asad-dharma-śravanto ca vijñapti-niyama ḥ sattvānām sa (4) katha ṃ sidhyati asati sad-asat-sa ṃ parke tad-deśanāyāṃ ca /

もし人々にとって特殊な自己の心の流れからのみ対象としての顕れを持つ諸々の認識VPが生じて，特定の対象から［認識VPが生じるのではない］とするならばその時には悪友や善友と交際することことによって，又正しい教えや悪い教えを聞くことによって，人々にとって限定された認識VPが如何にしてあるのか，良い人や悪い人との交際やそのような［善悪の］教えがない時に。

更に，踏み込めば，行為の結果（業果）としての私の世界，その成立ちの構造は理解できるが，その原因となる行為（業因）がどの様にして「心のみ」の世界において成立するのかが不明である。未来に苦楽として結果するための原因である現在の行為はどの様にして成立するのであろうか。我々の行為のほとんどが他人や他の生き物との関わりの上に成り立っている。もし全てが，アーラヤ識と他の七識との関係において説明されるなら，それらはどの様に説明されるのであろうか。

実は，こんな事を考えるのは我々だけではない。世親の当時に生きた人々もこれらの事については，素直に疑問を呈している。先に見た世親の『唯識二十論』には，これらのことに関して，いろいろな質問，反論があげられ，それに答える形で，説明がなされている。すこし，見てみよう。

(1)友人との交際の例

世の中には，良い友達，悪い友達と多くの友人がいる。朱に交われば赤くなる，と俗に言うが，悪い友達と交際すれば悪い影響を受け，その反対に良い友達と交際すれば良い影響を受けるというわけである。しかし，それも良い友達の実体があり，悪い友達の実体があってのことだ，と反対論者は言う。心のみからなる世界において，どうしてそんなことが可能なのか，と問うのである。

おもしろいことに世親は，心と心が互いに影響し合うことをもってその答えとしている。このへんの問題は非常に簡単な受け答えで述べられているので，

すこし，私なりの解釈をしてみる。

まず，Aさんの世界を現出している心の相続とBさんの世界を現出している心の相続は別々のものとしてある。また，Aさんの心相続とBさんの心相続とは，過去になした行為がほぼ共通するという意味で，それぞれ人間としての共通の世界を毎刹那に現出している。しかし，人間の世界というほどの大ざっぱな点では一致するが，細かい点になると，それぞれの心がそれぞれの世界を現出しているのであるから，異なった世界を現出していることになる。人間として共通する二人の心相続が，共通した過去の業の結果，だいたい同じ様な「紙の束のようなもの」をそれぞれに現出している場合を，例に挙げてみよう。Aさんにとって，それはすばらしい教えを説いた仏教の本である。が，Bさんにとっては，単なる紙屑なのである。上質の柔らかい紙が，やぎにとっては食べ物であるように，人間同士のあいだにもこの様なちがいがあるというのが事実である。

しかし，ことはそれだけですまないというのが，世親の考えのようである。18偈には，以下の様に言う。

anyonyādhipatitvena vijñapti-niyamo mithaḥ / 18ab[5]
交互の影響力によって限定された認識VPがお互いにある。それを釈中に
sarveṣāṃ hi sattvānām anyonya-vijñapty-adhipatyena mitho vijñapter niyamo bhavati yathāyogaṃ / mitha iti parasparataḥ / ataḥ saṃtānāntara-vijñapti-viśeṣa utpadyate nārtha-viśeṣāt[6] /
衆生の互いの認識の力が増すことにより相互の認識の決定がある。相応するようにである。「相互に」とは「相互に」である。それ故に別の相続の認識の区別によって生じるのであって実在の対象の区別によるのではない。

例を挙げて説明すると，Aさんにとっての仏教の本を現出する心のはたらきと，Bさんの紙屑を現出する心のはたらきは，互いに影響をしあうという。Aさんを中心に話をすると，Aさんにとってすばらしい仏教の書物は，Bさんの心の影響を受けて，やがてどうしようもない紙屑となってしまう可能性があるという。反対にAさんの強い心のはたらきはBさんの見る紙屑を，すばらしい教えをもたらす書物に変えるというのだ。

そうなると，我々はすぐまた無意識のうちに，次のように考える。AさんやBさんの心がつくり出したものではない「紙の束」なるものが，やはり彼らの心のそとに実在するものとしてあるのだ，と。しかし，もしそうなら紙屑が仏

教の書物に，また仏教の書物が紙屑に変わることもないのである。人間として共通する二人の心相続が，共通した過去の業の結果，だいたい同じ様な「紙の束のようなもの」をそれぞれに現出しているとはいえ，それらはあくまでもAさんBさんにとって，それぞれ「仏教の書物」であり，「紙屑」であるのだ。そこに外界の「紙の束」は全く存在しない。AさんBさんの心相続を離れて，外界に実在するものは無いのである。そこで心の働きが互いに影響し合うことによって「仏教の書物」が「紙屑」に変わること，「紙屑」が「仏教の書物」に変わることが，AさんBさんの実質的交際の内容だという。

教えを聞くという行為においても同様のことがいえると世親は言う。良い教え，或は悪い教えとして，耳に入ってくる音は，世親によれば，それぞれの人の心相続における耳識の転変に過ぎないと。ある人の心相続において現出された耳識のはたらきは，他の人の心相続に影響をあたえて，やはり良い教え，悪い教えとして音を現出する同様の心の働き（耳識）を導き出す，と言う。

以上のように，善友，悪友の存在が実際に無くても，善友や悪友との交際は実現している。また良い教え，悪い教えがそれぞれの人の心を離れて，外界に存在しなくても，友達との交際，良い教え，悪い教えによる感化は，実現するのである。いやむしろ，世親にとって，友人との交際とは，各々の心が影響し合うこと以外にないのである。良い教え，悪い教えとの出会いとは，その感化をおいて他にない，というのが世親の考えである。衆生のたがいの認識の力が増すことにより相互の認識の決定がある。相応する様に。「相互に」とは「相互に」である。それ故に別の相続の認識の区別によって生じるのであって実在の対象の区別によるのではない。

2．心を重視する大乗仏教

しかし，心に留めておかなければならないこともある。世親の生きた頃の時代背景はどうであったのか，ということである。いろいろな学者，僧侶の間で多くの議論が展開した時代である。強力な王権に支えられて文化の華が咲き誇った時代である。仏教徒の間でも盛んに議論がなされ，哲学的思考はより精緻なものとなっていったであろう。論理的に矛盾をきたす仏教教理は改められ，再解釈の対象となっていったであろう。その様な背景を抜きにして世親の議論を見ることは出来ない。実際，古い経典の姿を今に伝える，パーリ語の経典の中に，これらの議論のなかで世親が自己の立場を主張するために用いた例を，見ることができる。

例えば，心の働きが別々の心相続において影響しあうことを証明するために，世親はウパーリ・スッタ[7]という経典に説かれている話を引いてくる。身体や言葉でなした罪の方が，心でなす罪よりも重いと信じていたウパーリに対して，世尊が心でなす罪の方が，より重いことを知らせるために説かれた話である。仙人の怒りのために，その心力によってダンダカ林や，そのほかの林，多くの生き物が死んだ話である。この話は，当時の仏教徒の間では，世尊のお説きになられたこととして，共通して信じられていたことなのであろう。それを引いて世親は自分の言っていることがまちがいないといっている。この背景には当然，古い経典と世親の主張する「唯識」との間になんら論理的矛盾が無いのだという世親の気持ちが読み取れよう。

ともあれ，世親は，彼以前の瑜伽行唯識学派の人々が，体験的に自らのものとした宗教的真実を論理的にあとづけようとした。その理論展開の中には，その当時の人々には容易に受け入れられるものであっても，現在に生きる我々にはなかなか受け入れ難いものもある。特に，「唯識」というなかに，どの様に我々の業が成立するのかという問題は，通常の理論の枠を遙かに上回る奥深さをもつものなのである。実際，世親は，ここにみた業の成立についての理論を展開するにあたって，「唯識」の究極的な立場を直接示すのではなく，一段低い立場にたって理論を展開している。

『瑜伽師地論』の，菩薩の修行を描写するなかには，閑処で瞑想に入った菩薩が，その瞑想のなかで布施を行なうのみで，実際に布施を行なったのと同じ功徳のあることが説かれている。また無著の手になる『摂大乗論』の中，菩薩の戒律が甚深である点を述べるところでは，罪の成立，不成立に関して，心がもっとも重要な鍵を握ることが示されている。心の不思議に出会い，心を重視する大乗仏教，業の成立の鍵はやはり心にあるのであろう。

註

(1) 不住生死不住涅槃ということについて，MSA II. k. 9，XVII. K. 32. 参照。

(2) 『唯識三十頌』とその注釈には，悟りの内容を解脱と一切知者たることと言ったうえで，その障害となる煩悩と所知の二つの障害は唯識を如実に知ることにより，除かれる，と述べる。mokṣa-prāpter āvaraṇam iti atas teṣu prahīṇeṣu mokṣo 'dhigamyate.

(3) MSA IX. K. 71.

(4) Levi, p. 9 l.16

(5) Levi, p. 9 l.20.

(6) Levi, p. 9 ll.21-25.

(7) http://www.dhammaweb.net/Tipitaka/read.php?id=90 そこでは汚れた心が森を造る話などが載せられている。

キーワード　唯識　業の成立　習気