

『大乘起信論』で読み解く人称論

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 武蔵野大学通信教育部 公開日: 2016-12-26 キーワード: 作成者: シュヴァルツ, 由美子 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/363

『大乘起信論』で読み解く人称論

シュヴァルツ由美子

I はじめに

人称とは、主語主体である「私」が呼応の次元において各人の立位置を示す指標語であり、語彙的実体を名指すものではない。この人称を扱う人称論とは、「私」とよぶ主体と他者である「あなた」や「彼女（彼）」の関係性が主題である。

『無私と人称¹』の中で山本は、人称論は四つの異なった視座で語られていると指摘する。この書を元に各人称論²を紐解いてゆくとそこに二つの共通の人間性の危機を見出すことができる。一つは人称呼応不足によっておこる自己再帰的な「私」の発生であり、もう一つは「私」の主観認識が他者に対して専断的な力をもつように感じられてくる、というものである。この問題を、大乘仏教の中心思想が理論と実践の両面から見事に要約されているといわれる『大乘起信論³』（以下『起信論』）で読み解けないだろうか、というのが拙論⁴のテーマである。

『起信論』は「心」を主題とした論書である。

「是の心は則ち一切の世間法と非世間法とを摂すれば、此心に依りて、摩訶衍の義を顕示すればなり。⁵」

とあるように、衆生心とよばれる我々の心は、迷いの現実世界と悟りの世界の一切を包摂するとして、心識構造の分析と真如から離れぬ為の実践を説いている。

論の軸は、心生滅と心真如とよばれる心の二面の揺れ動きにある。心生滅は「私」が自他区別をすることにより成立する「個」が認識する迷いの現実世界であり、常に随縁起動している動的現象態である。対して心真如は、個が主観をもちつつもそれに執着せずに「超個」として内含される、悟りの世界ともいわれる静的非現象態である⁶。心真如は一切衆生と仏に共通の心のあり方でもある。

心がこれら両世間を捉えることができるのは阿梨耶識の機能にある。すなわち、心が真如による真識として捉えたものか、主客の差別心による妄識で捉えたかにより、超個の心真如が阿梨耶識を分岐点として個の心生滅へと自己分節化するのである。このように、阿梨耶識は悟りと迷いの両方向に分裂する可能性を秘めているので真妄和合識とよばれる。阿梨耶識を真如の立場から見た時を如来蔵、生滅の立場から見た時を（狭義の）阿梨耶識⁷という。

また、全一的な知覚を含み一切法渾然たる相を示す真如は、ここから自己分節した個を常に超個へ引き戻そうと試みており、その力は絶対的である。煩惱の残る凡夫においては、真如の力と功德が完全に顕現していないので如来蔵とよばれるが、これが分節し続けようとする個を本来の

姿へと引き戻す原動力になっている。この如来蔵は心が生滅に動く中であっても無傷無変動の自性清浄心のまま存在している。以上が『起信論』の概観である。

拙論の構成は次の通りである。「Ⅱ個と超個で読み解く人称論」では、各人称論と比較しつつ具体的な人称発生過程を検証する。更に、各人称論において問題となっている人称を語る上での視座統一の可能性を、個と超個の『起信論』の思想に見出せるかどうか考察する。「Ⅲ『大乘起信論』による視座の転換」ではⅡの検証を元に、『起信論』が目指す肯定的な人称呼応空間のあり方と、その実現へ向けた実践についてまとめる。

Ⅱ 個と超個で読み解く人称論

真如が引き戻そうとする、真如の自己分節である個とはどのような存在か。それは、人称発生要因と関係してくるのだろうか。

1 人称の生成

日々の生活において我々は、皮膚を境とした内側を実存的主体である「私」とし、その外側は境界を隔てた実存的客体として認識している。ここで視点を変え、主客体双方を空と不空で捉えると、心生滅において認識される人称上の主客体は自性をとらない空の存在である。その一方、心真如の視点からは、それら一切衆生は不空の如来蔵をもつ平等な存在として認識される。

まず最初に、一人称である「私」の生成について考えてみる。我々の多くは、時空間における統一体である「私」の内側に、個人的な部分である「自我」を具えていると認識している。自我は主客無差別の超個の真如の世界ではなく、個の生滅世界における不覚の状態で認識される。不覚の認識では差別と時空間が生まれるので、阿梨耶識に無明が薫習することで発生する自我は差別相である。この自我という概念は、発生後瞬時に心生滅の動きによって相続され、自我にまつわる感覚や認識への執着が強化されてゆく。故に「自我をもつ」と考えられる一人称の「私」は、阿梨耶識における毎瞬の差別傾向が束となり生成されていることがわかる。すなわち、自我と思われているものは、実は心によって見出される「自我意識」である。識によって見出されるものは常に相待(縁起)として成立するので、自性をもたない空⁸である。このことから、一人称主体である「私」とその自我は、心により認識された無自性の縁起的存在であるということがわかる。

次に、二、三人称の生成について考える。主体が自身を「私」と呼ぶためには、対話相手となる差別客体が必要である⁹。この客体を六塵として阿梨耶識が認識し、同時に言語的人称分別とその説明が瞬時になされることで「あなた」や「彼女(彼)」が生成する。生成した二、三人称は、

「謂う所は五陰を推求するに、色と心とのみにして、六塵の境界は畢竟して無念なり。心には形相なければ、十方に之を求むるに、終に得べからざるを以てなり。¹⁰」

とあるように、心に映じられたものにすぎず、一人称と同様に語彙の実体を名指すものではない¹¹。

二人称と三人称の生成における明らかな違いは、二人称生成においては一人称からの動的働きかけとそれに対する呼応が必要であるという点にある。また、心情的な面では、現前する「あなた」が「私」に直接働きかける為執着が容易に起こりやすく、愛憎等の欲求対象となり易い。し

かし、実際には阿梨耶識に蓄えられた業の動きにより心に映じた人物が現前するように見えているので、スターカーや芸能人の熱狂的なファンのように社会では三人称の関係と思われるような場合でも、二人称の関係という感覚をもつことは可能である。故に『起信論』においては、指標語としての役割以外において、二、三人称の厳密な区別は不可能であることがわかる。

このように、人称呼応は無意識のうちに他者との境界線をひき、毎瞬の記憶の積み重ねによる「私」と名づけられた概念の象徴するものを実体として指向するようになるので、「私」が感じること、「私」が欲すること、といった「私」の定義が深みを増してゆく。例えば、「私の怒りが収まらない」といった強い感情が、「私」自身であると思ってしまうのである。こうして主観への執着である我執の相続による「私」の概念が強化されることにより、差別相の個が成立する。そして同時に「私」が認識する「あなた」の実体及び概念化がすすみ、妄境界として強化される一方で、指標語としての人称の役割は希薄となる。このように人称呼応が頻繁に行われる場合、「私」「あなた」「彼女（彼）」という相互関係性に基づく妄境界のリフレッシュ化（いわゆる真妄薰習）が進むであろう。しかし、呼応が閉ざされた場合、わずかな経験や記憶が妄境界としてひとりよがり成長の勢いを増してゆく。例えば、死者への思いが生前とは違ったものとなり、更に身近に感じたりするようになるのはこのためである¹²。

ここで他者との呼応が閉ざされた場合の「私」をもう少し詳しくみてみよう。「他者に対する私」という差別構築に有効な対象不在時の「私」は、「私は考える」「私は感じる」といった「私」という実体の自己評価や解説をはじめ。そして、阿梨耶識に自己関係性のみの「私」の概念を蓄積してゆく。この状況が進むと、呼応手段としての「私」の機能は消失し、「私」は自己関係性のみの閉塞した存在となる。この孤立した「私」の善悪等あらゆる認識は、自己内の妄薰習により更なる執着を生み出す。そして更に、この単なる執着にすぎない「私」の認識は、「私」の特権化¹³とよばれる知覚の確実性という勘違いな感覚や、一人称特権¹⁴とよばれる知覚の独自性への執着を強めるようになる。藤谷は、この「私」の特権化によって支払われる代償は、他者との対等な関係の喪失であり、「私」の限りない空洞化であると説明している¹⁵。このような他者への知覚優先で思い当たる例として親から子への虐待がある。虐待する側の親から見れば子供は完全に認識上の支配下にある。反対に子供の側は、一番身近な「あなた」であるはずの親との健全な呼応不足の為に、多くの事象が「私」の中で孤独に解決され、自己完結型の「私」となってゆく。この親子間には対等な人称関係は存在せず、「私」に対する一番身近な「あなた」を失った子供の心が空洞化してゆくことは想像に難くない¹⁶。

2 人称間の認識的支配関係

人称認識は、鏡のように心に映じた人物を分別することであり、「私」との呼応によりそれが意味を持って実体化するようにみえてくるのが前節までに明らかとなった。この節では、「私」が自己の認識を確実に感じることで、認識対象に対して支配的な感覚を持たせる不覚の構造を分析する。例として、青少年のいじめや傷害事件でよく耳にする加害者の言葉の「なんかムカついたから」を取上げる。

最初に「私」の心が被害者の六塵をとらえる。その瞬間に無明により念が生じた心は業として起動する。続いて「あなた」という境界相と、能見相である「私」との間に境界線をひく。ここ

までの動きは三細と呼ばれる日常の主客認識判断の基本構造であり、我々の認識能力を超えた速さでおこるので、心がとらえた「あなた」は「私」の外部に存在しているようにみえる。次に、阿梨耶識に蓄えられた思い込みやイメージから、「あなた」や「ムカつく」に相当する快不快といった身体感覚が呼び起こされ、この虚妄の相に執着することにより差別的な概念が発生する。更に「あなた」や「ムカつく」といった名字のもたらす概念への囚われは新たな業を引き起こす。この三細六塵の動きと同時に起こる新たな業の生成は、妄薫習を伴いながら「あなた」や「ムカつくこと」を同期し記憶を強化してゆく。こうして、「あなた」や「ムカつく」という差別相を同時に心から引出すことが可能となる。我々はこのように引出し可能な事象を記憶と考えているが、『起信論』では業繫苦相と呼ばれる執着の一種である。業繫苦相とは、その言葉や概念が指示する方向にしか反応できずにいる執着の状態であり、「忘れたくても忘れられない」や自我が良い例である。薫習による不覚の動きに同一のものは無いため、そこから生じる業繫苦相は人それぞれ千差万別である。これは山本の指摘する「経験質¹⁷」にあたる。

次に、「ムカついている人」である「私」と、「ムカつく人」である「あなた」と、「ムカつく」という作用の三相を能所の関係で分析してみよう。不覚の状態では「私」の心が「あなた」を認識するとき、「私」は「ムカついている人」という能識の立場であり、「あなた」は「ムカつく人」という所識の立場である。双方の立場は「ムカつく」という作用が関係する。その発生の縁起の様子は、生滅因縁相の五意と意識に詳説されている。

「不覚にして起こり、能く見、能く現じ、能く境界を取り、念を起こして相続するが故に説いて意と為す。(中略) 現識も亦爾り、随って其五塵にして対至すれば、即ち現じて前後あること無し、一切時に任運にして起こって、常に前にあるを以っての故なり。¹⁸」

とあるように、心に境界を映ずる認識作用、認識作用に対して映現される認識対象、認識対象に対する差別的執着心、これらの境界相に対する妄分別の相続といった一連の迷いの心の動きは「意」である。この認識作用は、五塵と対応すると即座に心に映現され、その発生に前後はない。ゆえに、ピアジェやミードのような他者存在の先行性¹⁹や、対する自己認識が先行するという独我論は『起信論』においては認められない。

本来、能所という主客の二つの立場とその作用の三相は、相互に縁起することにより成立している為に、「ムカつく」という感情も自性を持たず常住不能である。何故なら、「ムカつく」という作用に伴う能所識は、一瞬のうちに心の中で起こった依他起性のものである為、実際にはそのような自性をもたぬものを憎悪し続けることは不可能であるからだ。しかし、不覚の認識しか出来ない我々は、「ムカつく」という作用が途切れず続き、「ムカついている人」も「ムカつく人」もそのまま特別な自性をもって実在するような気がしてしまうのである。こうして、人間が妄心による自己の主體的領域において、「私」は「ムカついている人」、「あなた」は「ムカつく人」とにかく「ムカつく」のだ、と認識に執着するようになると、自他の境界線の溝は益々深まり、この三相は有無相として等価物化、実体化される。そして先の「私」の特権化のような認識の確実性も伴い、遂にこれら妄境界は「不動の概念」となり、「ムカつく」に連動する諸識は業繫苦相として阿梨耶識に深くはびこるようになる。このように、現代生活において外界を説明する言説が、そのまま人間や実体の実存評価となり等価物化する事態は、柏木²⁰やバンヴェニスト²¹も警告している。

「ムカつく」という認識は、ムカつくという名の積年の執着がこびりついた心の鏡で見るから「ムカつく人」が映っているにすぎない。「ムカつく」という心の動きを観察すれば、それは単なる動きであって、その人自身ではないことに気付く。しかし、心が「ムカつく人」という客体を求めてしまうのである。更にここで、「私」が「あなた」との呼応をやめてしまうと、単なる名字による概念に過ぎない「ムカつくこと」への真妄薰習にも偏りが生じ、実体化が強化される。そして終には「あなた」イコール「ムカつくこと」になってしまうのだ。これは思い込みと呼ばれる心の状態に近い。更に、多数の「私」が「ムカつくあなた」という実体対象を同時に求めるようになると、「ムカつく」という社会全体で作り上げた不確実な認識の中で、存在しない確実な認識を求めてやっきになる。これは次第に激化してゆくいじめの心識構造といえよう。

このような一方的な能所関係において人間が陥る側面は、所に対する知覚認識の絶対化と支配感覚である。要するに、「私」が対象物を認識しているこの感覚は絶対的なものであり、それを私はよく理解しているというものだ。人間が何かを知覚することが、イコール「私の認識」による「私の対象物」として、「私」に所属し支配されてしまうのである。それは、自己内に見出す自我も「あなた」も知覚認識対象という点では相違がない。このような支配感覚は坂部の指摘する「知るものと知られるもの」の関係そのままにあてはまる。

「知るものと知られるものは、（主体－客体の対立にその典型がみられるように）、ときに支配するもの－支配されるものという特性を明らかに示している。知ることは領（し）ること、すなわち支配すること、あるいは所有することに通じ、見ること、聞くことが知るといふことばと結びつき得るといふことは、これらの感覚においては、そこで支配、所有といったような一方的な関係が成り立ち得ることを示唆するものとみてよいだろう。²²」

この指摘に随えば、「ムカついている人」が「ムカつく人」に対して支配的立場になる。要するに、実際には認識の三相どれもが自性のない妄境界にすぎないのだが、能から所への一方的な力関係が働くように見えるのである。この力関係において、所識となる二、三人称に相違は見出せない。

次に、「私」と「彼女（彼）」の呼応のない関係における三相について、アダム・スミスの『道徳感情論（The theory of moral sentiment）²³』の中にある「遠い国で起こった大地震に対する反応」という一説を例に考えてみよう。ここで描かれる人々の反応は、東北大震災後の現在の世界の反応と共通する部分が多く、人称論の範疇にあると思われる。この論の中で、遠方の異国で起こった自然大災害の被害者は三人称複数である「彼女（彼）ら」で語られる。「彼女（彼）ら」の身の上で起こった運命的な出来事が、もしも自身にも降りかかったらと想像すると、それは明らかに耐え難い。そして、同情心から多くの人間は「彼女（彼）ら」に対して深い哀悼の意を伝える。また、その「彼女（彼）ら」の数が多ければ多いほど、或いは被害が未曾有であればあるほど、実際になんらかの援助行動を起こす者が増えるであろう。しかし、それらの行動が一旦起こった後は、嵐の後の静けさのごとく、遠方でおこった出来事は忘れ去られてゆく、といった内容である。

この場合、「援助をする人」は「援助を受ける人」との事前人称呼応はない。故に「援助をする人」の「私」は、「援助を受ける人」との差別を基礎とした「私」への執着は少ない。しかし、内薫である心情の揺れは「援助をする」という作用への執着を高める。よって対象である「彼女

(彼)ら」に対する「援助をする」という欲も一度発せられれば、発した側の「私」は自我構成を維持したまま無傷であることができる。人道的といえるこの欲が一時的な発散目的で終わらずに永続する為には、相手の立場での視座の転換と、浄法薫習を効果的にするための外縁との呼応と内薫への更なる気づきが必要である。この例のように、いくら不覚の認識反応といえども、人道的人称呼応である限り歓迎すべきであり、一瞬の感情発散の元となった生死を厭う心と向上心を真摯に受け止め、その心の動きの元を観察することが、自他双方へ価値ある関係進展をもたらすと思われる。そして実際に、その可能性の原動力を衆生心は如来蔵として持ち合わせているのである。

3 人称の視座と空間

一切法は心の動きのままに同期しているという『起信論』の三界唯心の視座は、存在論、認識論、マクロロジー、ミクロロジーといった四つの視座²⁴とは明らかに異なる。この節では、人称論における共通視座の可能性を考える。

まず、人称論における各視座の問題点を要約しよう。存在論においては自他のどちらに先行存在を認めるかという問題点がある。また、存在の発生という点に集中すると、幼少期における認識発生過程を解明することに終わってしまい、それ以降の認識の生成消滅がわからないという問題もある。認識論においては、一人称である「私」が「あなた」や「彼女(彼)」を認識する要素を個人の中に見つけようとする、各人の主観が千差万別である為、それらを繋ぐ人称的実存の場の説明に、万人共通の存在と認識の架橋原理が必要となることが問題点である。

存在と認識はどちらが先におこるか。前節の能識、所識でみたように、「認識する人」「認識対象」「認識作用」の三相は、いずれが欠けても成立不可能な縁起の相である。この三相は阿梨耶識がとらえた妄境界である為、それらが発生における力関係を持って外在するように見えるが、実際には存在と認識の発生に前後はない。

また、山本によると、人称を主観を除いた外在的な視点で捉えるか、それとも主観による内在的な視点で捉えるかにより、マクロロジーとミクロロジーといったもう一つの対称視座がうまれるという。ここで視点切り分けの際に問題となる主観は、能見相の「私」に所属すると思われる我執であり、同時に不覚である。故に、阿梨耶識に業の動きがなくなれば心真如の顕現となる。こうしてみるとマクロロジーが心真如に近いように思われるが、心真如において主観は「私」ではなく「個」として如実に顕現するので同じではない。主観が存在しつつもそれに伴う我執がなく、個同士が超個として互いを妨げあうことがないのが心真如の状態である²⁵。

このように、人称論における視座の課題は、個人の主観的人称認識の相違の位置づけと、その相違を含めた共通視座の発見である。この難点は、主観的人称認識を認めつつ、かつ他者のそれをも含んだ共通視座となると、記憶や心情の比較がおることになるが、それをそのまま共通原理化しようとした途端に、正確な主観的人称認識の言語化が不可能になることにある。その結果、一個人としての「私」と「あなた」ではなく、不覚の認識を平均化させた自己と他者²⁶の視座で語られてしまうのだ。この難点解決の視座を『起信論』はどのように伝えているだろうか。これまでの考察で明らかになったことは、各個人の認識の相違を認めつつ、各人称体が我執を離れた共存的な視座で語られる空間とは真如であること。そして、その空間生成を可能にする認識と実

存一体の架橋原理とは、真妄和合の阿梨耶識である。

Ⅲ 『大乘起信論』による視座の転換

個の発生元であり、引き戻されるべき超個の真如空間とはどのようなものか。妄識のもとで日々生きる我々に、実際、真如は認識可能であるのだろうか。

1 人称の共存空間と自他不二

「私」という呼称が自分だけではなく他者にも当てはまるということは、「私」という呼称には他人や事象に対する専断的な力が存在せず平等であることを意味する。この平等の人称空間構築の基礎となる地球規模での無条件の了解事項が「あなたはそのままでよい」ということだ。我々自身とそれを取りまく環境を真如の立場から見たとき、そこには超個の「そのまま」の姿だけが顕現する。「そのまま」とは無為であること、支配的認識のないことだ。今は妄念により見えないが、本来の姿は真如でありそのままよい。この了解事項は我々の注意を超えて、当然の如く日常生活の中で成立しているかのように思える。何故なら、「あなたはそのままでよい」ということは、極論から言えば「あなたは今のまま変わる必要なく生存する権利がある」ということになるからだ。しかし現実には、地球上のあらゆる紛争が、認識の押し付けによる「あなたはそのままでよい」といえる関係が失われているため起こっている。

不動の概念である客体としての環境世界を絶対的に見る我々は、それを正確に認識しているようで実はしていない。なぜなら、見る側の「私」がそこに含まれずに見えの相²⁷として世界から不調和に分離しているからである。すなわち、「私」を除いた環境世界を我々は完全に掌握していると信じているということだ。この認識の曖昧さは、他者による認識との比較で一層明らかになる。更に、この比較範囲を動物にまで広げた時、各々の空間認識の相違は衝撃的なものとなるだろう。例えば、人間は蟻が感じる雨の様子はわからない。犬の嗅覚がとらえる世界の匂いはわからない。反対に動物は二足歩行の感覚が分からない等、生命体が六塵で認識する環境世界はそれぞれ異なり、同じ認識の再体験はありえない。心に映る環境世界の表象は、それらを客体として体験記憶する「私」との関係において成立する為に、「私」に限り有効であることは、山本も一人称特権として指摘するとおりである。

これらの事実から、各々が異なる認識をもつ同空間の中で互いの存在を「そのままよい」と肯定しあう為には、「私」に属する不動の概念が実際には存在しないことを意識的に認める必要がある。不動の概念を取り払った心真如の世界には、我執のない個が存在する。そこでは、自己認識を押し付けあうことなく、更に個としてその役割も失うことがない。この凡夫には認識不可能な超個の真如世界を、生滅の現象世界においてどのように求めてゆくかが主要課題である。その第一歩として、

「染法と浄法とは皆悉く相待にして、自相の説くべきものあること無し²⁸」

という視点を日頃から意識的にもつことは意義がある。妄分別によって差別化されたそれぞれの人称は、相待として成立するので自相がない。故に、他者を排除した「私」が存在しないのは明らかである²⁹。ここから自他不二の認識が生まれる。

しかし、ここで注意したいのは、自他不二を凡夫が「自と他は同じである」と認識することの間違いである。なぜなら、凡夫は心生滅における能所分別によって事象を認識しているので、心真如における無分別の自他不二の認識は根本的に不可能であるからだ。故に、それを理解した上で、我執を離れた共存的な人称関係構築への努力が求められる。しかしそれを無視して、自他不二を一方的な共感として推し進めると、前章で取り上げたように能から所への認識の絶対化へと変化する可能性は大である。例えば、「もしも私だったら、そんなことは許しておけない」といった、自分は善意や共感のつもりが、実際は自己認識の押し付けに終わることもある。これは、J.S.Millの著書『On Liberty』の中の一節、

「行為を導くために人間が実際に採用しているのは、誰もが自分と同じように行動すべきだという感情である。³⁰」

という事態にも結びついてくる。繰り返すが、「私」や「自分」といわれる主体は能見相であり、「私」自身を見ることはできずに見えない相である。このように、自分自身は不可視の暗黒部分であるにもかかわらず、確実な基準として他者に対する「私」を扱おうとすることにより人称間の不調和が生じる。すなわち、「あなたはそのままでよい」という共存の人称空間が崩壊するのである。この状況の中で、互いが存在を脅すこと無く、同等の立場で空間を維持する為には、全衆生共通に具わる存在肯定の根本原理が必要である。今は妄念が「私」や「あなた」と個に分離させるが、我執を離れ妄念が止まる時、阿梨耶識は自他背後の統一体である真如に戻り、本来の姿である如来蔵を顕現する。この一切衆生が持ち合わせる如来蔵のみが存在肯定の見えない根本原理であり、生滅世界においても確実な基準となることができる。

こうして自他が結ばれた真如の空間では、個が自他不二の超個として肯定的役割をもって支えあう。この心真如の一片にふれる具体的な方法を次節にて考察する。

2 内薫と外縁

これまでみてきたように、人称間における健全な呼応関係とは、認識上の支配関係がないこと、そして呼応不足による孤立した個体とならないことがわかった。日常生活において自体相薫習と用薫習への関心とそれらへの反応を意識的に変化させることは、自己関係性のみによる人称的孤立化や、人称の不動の概念化を回避し、健全な呼応復活に有効であると思われる。

身近な人間や自身の老病死、理不尽な殺人事件、絶滅する野生動物、といった話題を耳にする時にどのような心の動きを感じるだろうか。その多くは不安や怒りといった言語表現では不十分な思いが含まれるのではなかろうか。これはまさに生死を厭う心であり、今まさに心に真如が内薫している証拠である。そしてまた、真如の内薫は人生の負の面と思われることに関してのみ起こるものではない。現実には起こっている問題や恐怖心を乗り越え、よりよく生きたいと願う向上心も内薫である。このような揺れる思いの存在は誰もが認めることができるのではなかろうか。

そして、この揺れる思いは心に何かかふれると言えないだろうか。「知ること」や、直接的に「触ること」が形而下的な経験を意味するのに対し、間接的に「ふれること」は形而上的な経験を含むと坂部はいう³¹。「ふれること」は、

「弁別ないし差異化の働きの根底にあって、それらすべてを活性化する宇宙の力動的場の、全体的布置の一つの切り口との出会い、」

であり、

「何らかの程度において自－他の区別、内－外、能動－受動の区別を含めて、これまでの最下弁別の体系の構造安定的な布置をあらためて無に帰し、根底から揺り動かす相互嵌入の契機を本質的に伴っている。³²」

と、説明している。

坂部の指摘するふれることは真如にふれること、要するに自体相薫習といえるのではなからうか。たとえば、生命や自然の神秘と出会うとき、我々は自己の認識や力を超えたものを感じとり畏敬の念をおこす。これは無分節の全一的存在である真如への回帰を試みる如来蔵が、その一面を内薫によって衆生に示すのである。超個から分節した個が内薫に「ふれること」により、真如への原点回帰が促されるといえよう。

このような真如の内薫を前にして気づくことがある。これらの内薫は、自に対する他との関係で示されることがほとんどである。要するに、「あなた」や「彼女（彼）」なしでは、それらの心の動きはほとんど観察されないのである。これらの人間が、『起信論』のいう用薫習の外縁である。こうした外縁と内薫の関係を思うとき、「私」を成立させている「あなた」や「彼女（彼）」への視座の変化が可能となる。

ならば、その具体策として何が考えられるだろうか。通常、不覚でみる「あなた」と「彼女（彼）」には、様々な注釈が付き偏見に満ち溢れているという事実を受け止め、沸き起こる真如の用薫習を容認する。このような意識的な視座変化の試みは凡夫においても可能である。そしてまた、この心に映し出されている実存世界と認識との間には、一寸の隙間もなく一体であり、心に映じることがそのまま実存するということを忘れてはならない。不確実な虚妄の相として「あなた」や「彼女（彼）」を映し続けるか、真如へ導く外縁として映すか、その映写法は「私」次第なのである。このような意識的な視座の転換が行われれば、他者への支配的な認識や、人称呼応のない閉ざされた個の成立が回避され易くなり、共存の人称空間の現実化も望めるようになる。

3 共存空間実現の為の実践

慈悲は智慧と並ぶ仏教の徳目である。この与楽と抜苦という、「あなた」なしでは不可能な徳目は、真如と一体となる時に遺憾なく発揮する。真如と一体になるとは、無差別の超個の宇宙的全一態へ戻ることであり、それは一切のものに入り込んで、一切のものに染まり込まないあり方である³³。この真如三昧といわれるあり方は、どのようにして育成できるであろうか。

自我をもつと思われている「私」という実体は、縁起故に自性をもって存在しないことはこれまでに確認された。しかし、現象世界に生きる限り、慈悲修行の体としての健全な「私」は必要である。その為、真如から遠く離れてゆかぬように修行行為を通して他者と呼応し、孤立した「私」とならぬことが重要である。こうして明らかとなる自己は内に向かう実体化した「私」ではなく、外縁との縦横な呼応によりそのつど位置が確認される「自相の無い私」と指標される個である。

この「私」がすぐに始められる実践項目として、六波羅蜜を『起信論』は説く。その中で、禪定と智慧の修習である止観の瞑想修行を『起信論』は特に重視する。止の修行にて真如門の立場での差別のない平等門を、観の修行にて生滅門の立場での因果応報が実有であり、しかも空であることを修習する。これによって、自己の心の中に流れ続ける心識は、それらが流れるがままに

手放すことも可能であること、またそれが自己の行動を制限していることが理解できるようになる。こうして、『起信論』の目指す、認識と行為することがひとつであることを実際に理解することができるのである。

実際に瞑想が心身調和にあたえる影響は医学的見地からも多数認められている³⁴。大悲観にみられるように、瞑想は心情を育み人間関係に平和と調和をもたらそうという目的をもった修行である。心情を育むことは、慈悲の心を育むことと同意であり、心が何かにふれることにより芽生えはじめる。この心が何かにふれるということは、前章でとりあげたアダム・スミスの論中における「援助をする人」の初動認識であるが、これを瞑想による修練で一瞬の同情で終わらずに永續可能な慈悲心へと変化させることは可能である。

また、時として望まぬ出来事が起こるのが我々の人生である。そのような苦の時期の待ち方を、『起信論』は忍門と進門として提供している。第一に、

「善事に於て心は懈退せず、志を立つること堅強にして怯弱を遠離せよ。³⁵」

と、日々の行を怠らずに志を堅強に保ち、決してひるんではならない。そして、奢らず我が身の背負う業を深く内省し、

「応に勤めて諸の功德を修して自利利他し、速に衆苦を離るべし。³⁶」

功德を修め、問題解決を遅らせていた執着の心、いわゆる妄心と戦うのではなく、速やかにそこから離れるのである。一人の人間の力ではどうにも及ばぬことに対して、妄心にしがみつき苦を増幅させるか、視座を換え日々の小さな功德を謙虚に積み重ねてゆくか、それは我々の選択次第である。即ち、我々の心が何かを認識し選択することができる限り、この態度価値³⁷の実行は可能である。

行為をすることを自覚し、考えることを自覚している、そのような存在が『起信論』の描く人間像である。自他の立場を、曇りのない心の鏡でありのままに認識理解しようとする意志を固め、自身の如来蔵を信じて精進すれば、「私」と「あなた」の呼応関係が復活する。こうして、「あなたはそのままよい」という人称の共存世界が実現されゆくであろう。

IV まとめ

『起信論』は我執の残る「私」を手離れた超個の立場から、本来あるべき人称関係をみている。故に、人称関係における人間性の危機を個の「私」を基準に考察をすすめる現代人称論とは、逆の方向から論を進めているといえよう。しかしその一方で、『起信論』が個の人称関係の立場から警告する人間性の危機は、主観認識の不確実性とその執着にあり多くの現代人称論と一致する。

個の「私」の心が不動の概念や経験質から離れると、現象世界の主客の差別相と多義性は消失する。こうして、我執のない超個に変化した「私」は、平等な真如の超個世界と一体となる。しかし、妄識でしか認識のできぬ凡夫には、これは実際問題不可能である。その為に『起信論』は、真如を見出すのではなく、視座変化により差別の境界を崩壊させることで認識が次第に変わりゆくことを提唱している。これにより、形而上から形而下へと土俵が返り、人称呼応が新しい一面を見せ始める。つまり、『起信論』においては、人称呼応による全ての経験が蓄積され常時変化する阿梨耶識が、両世間を結ぶ架橋原理となっている。ここに、生きて迷うからこそ衆生に如来

蔵がある、といわれる所以を見出すことができる。この妄心の中の真如である如来蔵は、衆生の存在肯定の根本原理といえよう。とはいえ、自己関係性のみの薫習だけでは人間性の危機回避は不可能である為、外縁と合わせた双方向からのバランスが必要である。更に、外縁を「あなた」として呼びかけることで生まれる真妄薫習を冷静に見つめ、受容する態度も必要となる。それ故、止観門の修行がその助けとなることは言うまでもない。

考察の結果、『起信論』における詳細な心識構造が、人称生成とそこから生じる人間性の危機の原因解明を示している点と、危機回避の為の肯定的な人称関係構築の実践法をも示している点で、現代人称論の思想を一步先んじたものであるといえよう。

謝辞

人称論と如来蔵思想という新しい視野を開いてくださった西本照真先生のご指導に心より感謝申し上げます。

注

- 1 山本史華（2006）『無私と人称』東北大学出版会
- 2 E. バンヴェニスト（1983）『一般言語の諸問題』みすず書房
マルティン・ブーバー（1979）『我と汝・対話』岩波文庫
西田幾多郎（1950）『善の研究』岩波文庫 他
- 3 宇井伯寿、高崎直道 訳註（1994）『大乘起信論』岩波書店。拙論では左述の訳書を文中の引用文として使用している。
- 4 拙論は、武蔵野大学大学院通信教育部人間学研究科人間学専攻在籍時に、2012年度特定課題研究演習として提出した『『大乘起信論』で読み解く人称論』のうち第四章と第五章部分を要約加筆したものである。
- 5 宇井、前掲書3、23頁
- 6 個と超個の思想は、竹村、井筒の著書全体にみられる。
井筒俊彦（2001）『意識の形而上学 「大乘起信論」の哲学』中公文庫
竹村牧男（1985）『大乘起信論読釈』山喜房佛書林
- 7 井筒、前掲書6、98-99頁、阿梨耶識は真如の面を現す如来蔵と、生滅の面を現す狭義の意味での阿梨耶識と両面を持合わせる。この広義の阿梨耶識と区別する為、狭義と前置した。
- 8 平川彰（1973）『佛典講座22 大乘起信論』大蔵出版 135頁
- 9 バンヴェニスト、前掲書2、244頁
- 10 宇井、前掲書3、69頁
- 11 バンヴェニスト、前掲書2、256頁
- 12 山本、前掲書1、231-234頁、山本はこの死別感覚を二人称の発生要因とする。
- 13 藤谷秀（2001）『あなたが「いる」ことの重み 人称の重力空間をめぐって』青木書店
- 14 山本、前掲書1、214頁
- 15 藤谷、前掲書13、164頁
- 16 金吉春編（2001）『心的トラウマの理解とケア』じほう 221頁
- 17 山本、前掲書1、215頁
- 18 宇井、前掲書3、39-41頁
- 19 ジャン・ピアジェ（1972）『発生的認識論』白水社
G.H. ミード（1991）『社会的自我』恒星社厚生閣
- 20 柏木弘雄（1991）『大乘とは何か』春秋社 78頁

- 21 バンヴェニスト、前掲書 2、246 頁
- 22 坂部恵 (1983) 『ふれることの哲学 人称的世界とその根底』岩波書店、32 頁
- 23 Adam Smith (1759), 『The theory of moral sentiment』, ChapIII http://en.wikisource.org/wiki/The_Theory_of_Moral_Sentiments/Part_III
- 24 山本、前掲書 1、26-31 頁
- 25 平川、前掲書 8、176 頁
- 26 山本、前掲書 1、26 頁、自己に対して全ての人間が他者になること。
- 27 平川、前掲書 8、252-254 頁
- 28 宇井、前掲書 3、75 頁
- 29 平川、前掲書 8、294 頁
- 30 J.S. Mill (1869) 『On Liberty』 Chapter I, Introductory
オンライン書籍：<http://www.bartleby.com/130/1.html>
- 31 坂部、前掲書 22、38 頁
- 32 坂部、前掲書 22、36-37 頁
- 33 久松真一 (1983) 『起信の課題』理想社、151 頁
- 34 伊藤義得・安藤治 (2007) 「現代の心理療法と瞑想研究」『スピリチュアリティの心理学』せせらぎ出版
213 頁、現実的なアプローチをする心理療法の一つである認知行動療法は、瞑想を取り入れた技法を
開発している。
- 35 宇井、前掲書 3、93 頁
- 36 宇井、前掲書 3、95 頁
- 37 「態度価値」という言葉は、V.E. フランクル (1957) 『死と愛』みすず書房、内の人生における三価値 (創
造価値、体験価値、態度価値) から借用した。

参考文献

- 平川彰編 (1990) 『如来蔵と大乘起信論』春秋社
池田魯参 (1998) 『大乘起信論 仏教の普遍性を説く』大蔵出版
高崎直道 (2010) 『高崎直道著作集 第6巻 如来蔵・仏性論 I』春秋社
C.G. ユング (1995) 『自我と無意識』第三文明社