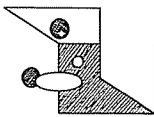


心的原子論と唯識説

仏教のニューエイジ性をめぐって

竹村牧男



もう二年以上も前になるが、海外からはコリン・ウィルソン、フリッチョフ・カブラ、ライアル・ワトソンを招いて、高野山サンギーティが開催された(即身 密教パラダイム——高野山大学百周年記念シンポジウムより) 河出書房新社 参照)。このシンポジウムを聴くことはできなかつたが、幸い、この折りに来日していたカブラ氏の特別講義を、たまたま高野山大学で聞くことができた。そのときのカブラ氏の話を正確には覚えていないが、

立しており、このことは日本人には想像もつかないほどぬきさしならないものである。しかし我々は、現代の危機を救うために、是非とも全体論的・有機体論的視点の導入と実践とが必要である。特に今日、環境破壊等をこれ以上促進させないため、エコロジカルな観点を重視すべきである。この現代にあつて、高野山に見られる自然と人間の調和、それを支える仏教的世界観は極めて重要な役割を果たすであろう。

カブラ氏の論旨は、以上のようなものであつたと思う。講義の後、大きな教室を埋めつくした学生らは、活発に質問を呈していた。

ニューエイジサイエンスは、デカルト—ニュートンに発する(と規定される)、主—客二元論、要素還元主義、機械論的世界観を超越する、有機体的、全体論的世界観を提唱する。もちろん、よりはるかに多彩な内容を含むものであるが、基本的には以上のように概括しようと思われる。それがなおサイエンスであるかどうか危ぶむ声もあるが、サイエンスかどうかが重要な問題ではないであろう。物理学が、「物とは何か」を追求していく中で、

大要、次のようなものであつたと思う。今日の社会は、男性的な、対象分析的知の支配する社会であるが、それが産業・原子力・コンピューター・軍事等による諸々の弊害をひきおこしている。この諸悪に満ち、危機に類した現代社会を改革するには、女性的な、全体調和的知に基づく社会を志向すべきである。すでに科学は、分析的知の限界と誤謬に気づいて、あらゆる事象が連関のうちにあることを自明のこととしてしている。にもかかわらず、このことが科学者自身の生き方や社会に反映していない。西洋人にとっては、自我と自然とは明確に隔絶・対

すでに哲学となつてしまふこともありうることである。科学の営みの中から出てきた世界観にかかわる思索を、哲学の側も虚心に学び、かつ批判的研究も遂行すべきであると思う。

ただし、ニューエイジサイエンスが、自らの思想を東洋古代神秘思想には連結しえても、西洋近現代の哲学的思惟には親しくないと主張するのは必ずしも妥当ではないし、すでにデカルト—ニュートンを近代合理主義のかたまりのように見るのもどこか形式主義的すぎて偏狭である。デカルト以降の哲学には、むしろそれに抗して実在を追求してきた歴史もある。一例に、主—客二元論の誤りは、デカルト以後も、くり返し唱えられてきたのであり、決してニューエイジサイエンスが近時、初めて説き出したことではない。

けれども、そうした素朴な常識にさからう思念は、決して社会に弘まり、人々の生活を律しうるにはいたらなかつた。哲学者の相当に豊醇な思想体系でさえ、現実には作用する力をもちえず、哲学思想と産業形態や社会構造との乖離は常に維持されてきた。その要因が一体どの辺

にあるのかを見きわめていかないと、ニューエイジサイエンスの企図するパラダイムシフトも成功をかちえないのかもしれない。

それはともかく、確かに西欧近代哲学史においても、すでに主—客二元の実体観には、しばしば疑問が提されてきた。以下には、主としてこの問題に関する歴史を少し回顧し、次にその仏教的思惟との関連について考察し、もつてもより恒久の真理を主張すると自負する仏教のニューエイジ性(社会変革の根本原理となる可能性)を展望する一助としてみたい。

二

最近、私は十八世紀に現われたデヴィッド・ヒュームの哲学に注目している。ヒュームは、客体としての実体も、主体としての実体も、ともに否定した。それはあたかも、ダルマとアトマンの实在をともに否定した仏教と並行するかのようである。

ヒュームの思想を検討するに先立って、簡単にデカルト以後の思想の流れをおさえておこう。デカルト(一五

九六—一六五〇)は、確かに精神としての実体と、物としての実体を説いた。物としての実体が存在することの証明は、感覚が物体に基づくとの想念が他ならぬ神によって与えられており、神は誠実である以上、物体は存在しなければならぬという、やや奇妙な論理に拠るが、そのことをここでは問題にしない。重要なのは、デカルトが、感覚はいまいであり、物は感覚によって捉えられるとおりにあるのではないとしたことである。光・色・音・香・味・熱・寒・触感等は、物そのものからはがされ、はぎとられることになった。結局、物はただ、延長を有するものとしてのみ有ることになった。それは、自ら能動的に働く要素を全くもたず、ただ外からの力(神)をうけて運動する。デカルトにおいて、実に物はそういう極めて非情な、透明な存在として規定されることになったのである。

今日、我々の考えでも素材には、物は中性的・客観的であり、そういうものが組合わさって現実世界が構成されていると見なされているであろう。それらは、色や触感・温度等をもつているとしても、その本体は数理的に

計量できる何ものかであると考えているのが常かと思う。しかし、これもある限られた時代に特有の一つの想念にすぎないのではないか、ということは考えてみてよい。古代人にとつては、物は魂や心をもつていたり、自ら動いたり働いたりするものであった。それもまず物があつてそれに属性や運動が付与されているというより、もとより多様な情念の交錯する渦の中に、何ものかが流動し跳梁する情況そのものの中に世界があるのであつた。それがあつた時代特有のパラダイムであつたのと同程度に、我々が疑いを容れない考えも、時代特有の相対的なものであるのに違いない。そしてこの、物を客観的・無機的に見ていく視点は、なるほどデカルトに端を発しているであろう。

このデカルトの立場を、ロックもまたうけつぎ、整理している。ロック(一六三二—一七〇四)は、感覚を介して知られる物の性質として、二種類を分ける。一つは、固本性・延長・形・数・運動・静止というもので、これは第一次性質である。もう一つは、光・色・音・匂い・味等で、これは第二次性質である。この中、物が本来もつ

ている性質は、第一次性質のみだとする。第二次性質は、第一次性質をもつ物が、我々の感覚にひきおこしたまでのもので、そのとおりに物があるわけではないとするのである。では、第一次性質をもつ物が、外界に存在していると、いかにしているのか。ロックは、もはや神は持ち出さない。現実のリアルな認識と、記憶・想像における認識との相違その他を挙げ、ともかく感覚的事実に根ざした推論によって、物の实在を認めようとしている。

こうして、十七世紀に至って、主観と客観とが存在し、その間に交渉があつて認識が生起する。そこで色・声・香等々の感覚はむしろ主観の側にあり、客観そのものの姿ではないとする近代的世界観の確立を見たのであつた。

しかし、こうした考えが、その後の思想界を全面的に支配したわけではない。そればかりか、ロックの直後に位置するバークレイ(一六八五—一七五三)は、感覚現象をひきおこす本体としての物は、むしろそれら感覚現象の上に構想されたものにすぎず、そのような実体は存在し

ないとして、上乗の思考を根本的に転回させてしまった。「有るとは、知覚されてあることである」(Essence of percip.)の句は、あまりにも有名である。外的感覚の外存在を前提としなくてもよいのである。ただし、我々が通常得ている時間・空間的にある一定の秩序をもった感覚を、心が恣意的につくり出すとはいえないであろう。ある客観性がそこに保証されるべきと考えられる。そこでバークリイは、神をたてるのであった。その永遠の精神的実体としての神が、我々の心に、ある客観性を具えた物の世界を見させているとしたのである。すなわち、バークリイは、神を根底とする唯心論を唱えて、デカルト等の主客二元論を早くも克服しようとした。実際、ほとんどあらゆる性質を離れた基体のみとしての物が実在するとは、疑わしいにちがいない。

さて、このバークリイを経て、ヒューム(一七一―一七七六)が出るのである。ヒュームは、ただ知覚(perception)のみがあるという、厳密に事実のみから出発する立場に立った。この知覚には、印象(impression)と観念(idea)の二種類がある。印象の方は、感覚・情念等で、

暑い・涼しい・明るい・暗い・可愛い・憎い……といった個々の知覚にたまたま出会うだけであり、それらの知覚以外に自己を把握しえたためしはないし、知覚以外に経験することはできないという。さらに眠っているときは自己を意識していませんので、自己は存在していないというのが正しいであろうという。こうして、単一で常住の(simple and continued)自己(self)の存在に反対し、次のようにいうのである。

I may venture to affirm……that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions which succeed each other with an inconceivable rapidity and are in a perpetual flux and movement. (Treatise of Human Nature)

自己と呼んでいるのも、異なる多様な知覚の束もしくは集合以外の何ものでもないのではないか、という。それが次から次へと時間的に相続されているのみという。これがかの有名な、自己を「知覚の束」と述べる箇所である。また、心は劇場(演劇)のようであるともいう。ここでは、多くの登場人物が次々と現われては消えていく。

現実性があり生き生きとしていて、本源的である。観念の方は、思考や推理において知覚される印象の淡いイメージで、派生的である。印象は、記憶や想像力によって観念化され、観念は、類似性(resemblance)・連接性(contiguity)・因果性(causation)という連想の法則の下に結合されて、判断を成立させる。したがって、物という実体などあるわけではなく、ただ我々の印象に基づき、記憶や想像力等が動員されて、永遠不変の存在(対象の同一性)が構想されているにすぎない、と主張するのである。ヒュームが、因果関係というものを客観的事実の側からひとまず切り離れたことは、実に画期的なことであった。

こうして、物の実体的存在性を転覆させている点は、バークリイと同様である。さらにヒュームは、精神的な実体、自己同一を保つ自己というものの存在をも否定するのである。我々の印象は常に変転していて、どこにも同一不変のものはない。果たしてこうした多様な印象等が帰属すべき一つの実体というものが、あるのだろうか。ヒュームは、自己(myself)と呼ぶものを尋ねていくと、

もちろん、消えては再登場することもある。そこには、単一性(simplicity)も、同一性(identity)もない。心というのも、諸々の多様な知覚の相続以外ではない、というのである。

では、諸々の異なる知覚の流れに対し、どうして自己同一的な、一定不変・不変の存在を考えてしまうのだろうか。それは、ヒュームによれば、想像力のなせるわざだという。そして関係する一連の事象に対し、たとえ変化や中断さえあっても、一定不変の存在と考えてしまう例に、修理されながら航海する船や、同じ場所に全く素材や形態を変えて改築された教会や、本性上常に変化している河等々をあげて説明している。いずれも元来、自己同一性を欠いているのに、同じ一つの名前で呼ばれ、ひいては同一の存在と見なされてしまっているものである。

単一の全体とは、変化する多様な部分の相似性・連接性・因果性が惑わす錯覚にすぎないのであり、そこに大きな役割を果たすのが記憶なのである。記憶なしに相似性や因果性は構成されえないからである。こうしてヒ

ヒュームは、常・一の自己というのは、實在するものではなく、言語上のものにすぎないと指摘するのである。

結局、ヒュームはこの現象世界の実質を荷うものを、複数の知覚の集合の相続のみに求めたのであった。客観面であれ主観面であれ、実体の存在は微塵も認めない立場に立ったのである。このヒュームの哲学こそ、あのカントに、「独断論のまどろみから目覚めさせ」たのであった。カントもまた、先験的統覚を説きつつも、そのことによつて実体的自己を想定するのは誤謬推理だとしている。

ヒュームの哲学は、物―心二元以前の世界から出発することと、その世界を複数の知覚の集合として押さえることに大きな特色がある。ヒュームのいう知覚は、もとより多様なものであつて、各々の差異は決して霧消さるべきものではない。あくまでも、互いに異なる多様な知覚の束の連続的生起が原世界なのである。故にこのヒュームの哲学は、「心的原子論」(mental atomism)とも呼ばれたのであった。ちなみに、世界を、心的な諸要素の複合とみる立場は、後のマッハも唱えている。マッハ(一八

また、事的世界観といえは、今日、廣松渉が、その物―心二元以前の事としての世界を、「所与を所識として、能識者としての能識者が覚知している」という「四肢構造」において理論化していく作業を推進していることも注目されるであろう。廣松渉もまたマッハ等を超克しようとしているのである。

以上は、ほんの管見に基づく粗笨な近代哲学史の流れであるが、そこには、つとに主―客二元論への疑念やその超克が説かれてきたことを見る事ができたであろう。形而上学的な実体を初めに想定してそこから出発するのではなく、何ものかを見、何ものかを聞いている事実から出発して、世界の実相としくみを究明しようとするのが、ヒューム以後の哲学の動向となつた。その流れの中に、ニューエイジサイエンスは、科学の側から、新たに参入してきているのが今日の状況であるとはいえないだらうか。

その意味では、ニューエイジサイエンスは、サイエンス(自然科学)の歴史においてはニューエイジであつても、フィロソフィーの歴史の中では画期的にニューエイジで

三八―一九二六は、第一次的なもの、根源的なものを、色・形・音……等の感覚要素と見、我々の認識や世界はその複合においてであると見た。物とか自我とかはそうした感覚要素の複合の上に構想されたにすぎないとするのである。ヒュームとどこか脈絡がありそうである。

ヒュームの哲学に関してそういう多元論の特色とともに、それらがあくまでも主―客二元以前の世界のことであることに我々は留意する必要がある。心的原子論といつても、ヒュームのいう知覚があるいはマッハのいう感覚が、いわゆる心であるとはいいいにくい。むしろ物でも心でもない、「事」と呼ぶべきなのであろう。その意味では、唐突ながら、日本の西田哲学とも一面、通いあうものである。西田は、見たまま、聞いたままの直接の世界の方が實在であり、主観も客観もそこにおいて後から考えられたものにすぎないとした。ただし西田は、マッハにも満足しえず、おそらく多元論には批判的で、かの純粹経験の世界を、具体的一般者の自己限定の過程として、独立自全の活動として見ていこうとした(善の研究)すなわち初期)。

あるとはいいがたいのかもしれない。

三

ところで、仏教は自我や物の実体視をもとより批判してきたのであつた。もしニューエイジサイエンスの主張の一つが、主―客二元論の克服にあるなら、この課題を仏教はつとに見据えていたことになる。

たとえば、五蘊無我という。五蘊(自己を構成する五つの要素、後述)の各々が、我でも我がものでありえないということ、釈尊が初転法輪について五人の修行者に説いた教えであると伝えられている。五蘊無我とは、換言すれば、我は五つの要素のあつまりの上に言語表現されにすぎないということである。その要素とは、色(物質)・受(感情)・想(認知)・行(意志)・識(判断)というものであつて、色を感覚とみれば、我は諸々の知覚の束の上の仮設にすぎないというのとはほぼ同じことになる。実にヒュームの説くところと軌を一にするであらう。

デカルトよりヒュームへの哲学の流れにおいては、先に物の実体性が否定され、ついで心の実体性が否定され

心王・心所の相応関係

心所	心王				心所	心王								
	アラヤ識	マナ識	意識	前五識		アラヤ識	マナ識	意識	前五識					
〈遍行〉					無癡					嫉				
触	○	○	○	○	勤			○	○	慳			○	○
作意	○	○	○	○	輕安			○	○	誑			○	○
受	○	○	○	○	不放逸			○	○	諂			○	○
想	○	○	○	○	行捨			○	○	害			○	○
思	○	○	○	○	不害			○	○	僞			○	○
〈別境〉					〈煩惱〉					無慚			○	○
欲			○	○	貪		○	○	○	無愧			○	○
勝解			○	○	瞋		○	○	○	掉拳			○	○
念			○	○	癡		○	○	○	憍沈			○	○
定			○	○	慢		○	○	○	不信			○	○
慧		○	○	○	疑		○	○	○	懈怠			○	○
〈善〉					惡見		○	○	○	放逸			○	○
信			○	○	〈隨煩惱〉					失念			○	○
慚			○	○	忿					散乱			○	○
愧			○	○	恨					不正知			○	○
無貪			○	○	覆					〈不定〉			○	○
無瞋			○	○	腦					悔・眠			○	○
										尋・伺				

※ ○印は相応することを示す

たのであった。一方、仏教の思惟の流れはその逆で、初めに自我の実体性が否定され、しかし要素的世界の存在性は認められていたのが、大乘仏教の出現とともにこれも否定されていくという次第となる。

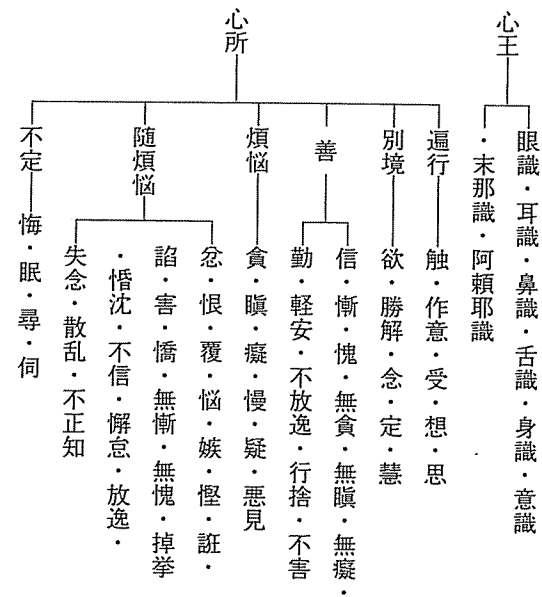
仮設の所依としての要素は、五蘊としてだけでなく、十二処や十八界として語られた。十八界とは、六根(眼根・耳根・鼻根・舌根・身根・意根。根は器官のこと)・六境(色・声・香・味・触・法。境は対象のこと)六識(眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識)のことで、ここにはすでに基体的な物も自我もない。多様な根・境・識の組合せにおいて世界を見る視点に、すでに主—客三元論は捨棄されている。ただし、我や物として実体視されたものが事実上仮設(仮有)であり、実在性がないのに対しては、これらの要素の方を実有と説いた。

さらに部派仏教の説一切有部は、世界の要素構成単位を、七十五のダルマとして分析した(アビダルマ)。ダルマとは、「自らの特質を維持するもの」のことである。それは、五位七十五法と呼ばれ、色・心王・心所・不相応・無為の五つの範疇に分類されている。色は物質的存

在。心王はいわば心の中心となるもので、心所という個々の心の作用の拠り所となるものである。心王は対象の全体を大概において認識し、心所は対象の個別相を各々細く認識するといわれている。心所はそうした種々の心作用をそれぞれ要素としてとり出したものである。心王に対して、状況に感じ、いくつかの心所が必ずしもに生起する。すなわち心所は心王に相応する。不相応は、物でも心でもないもの、たとえば言語などがそうである。無為は現象にかかわりない存在(涅槃など)である。これらの法に対し、説一切有部は法体恒有を認めたといいわいて、決して単純ではないが、個々のダルマを実体視していたと考えられている。

これに対し、大乘仏教はそうした要素の方の実体性を否定したのであった。それを表現するのが、空という言葉であった。この空の洞察は、般若波羅蜜の実践の中に得られたものであったのだらう。この我法俱空の立場からアビダルマの再編を遂行したのが、唯識の教義体系であった。

有部の五位七十五法に対し、唯識は五位百法を説く。



五位は、心王・心所・色・不相応・無為であつて有部と異なるものではない(順序は替る)。この中、唯識で要素としての実質性を荷うものは、心王・心所のみとする。色や不相応法には独自の実体性は認めず、無為は心王・心

批判する。一かつ異とすれば、一でも異でも前に見た問題が生じるし、また相い矛盾する一・異が同一物に併存することはできないはずといい、非一かつ非異というなら、それは異かつ一と同じで前の矛盾をきたすし、あるいは否定するだけでは何の主張もしていないことにもなる、等と批判する。このような議論はほんの一端にすぎないが、ともかく唯識ではアトマンを否定し、ダルマについても個物の方向であれ、一般者の方向であれ、あらゆる実体的存在を否定して、ただ心王―心所のみを残すのである。

この残された心王―心所も、決して実体的有ではない。物や自我がその上に仮設される拠り所としては実在的としても、実体的存在なのではない。すでに心を要素の複合と見ているところに、精神的実体をたてない立場があらわれている。我々は素朴には、何か一つの心があつて、それが種々作用する、と考えやすい。このとき、心の実体化を無意識のうちに侵している。唯識が心を心王―心所という心的要素(心的原子)の複合と見るところには、ヒュームと同様に、多様な心作用の帰属すべき一つの心的

所の本性とするのである。複数の多様な心王・心所の各々のダルマ(図表参照)は仮設されたものに比しては実有と見るのであるから、これは一種の心的原子論と見ることができよう。

唯識がこの説を唱えるためには、まず、あらゆる我・法の実体説を批判する論理を構築しなければならなかった。他学派(サーンキヤ学派、ヴァイシエーシカ学派等々)や仏教内部のアトマン實在論及びダルマ實在論を論理的にも破折することが、唯識の論師にとつては切実な課題だったのである。したがつて物の實在論に対しては、たとえば原子論批判をもつて對抗した。それだけでなく、古代には物(ないしダルマ)の實在性を普遍としての実体に帰せようとする思想もあつたから、その論破もしなければならなかった。普遍としての実体の最高次のものは、インドでは存在そのこと(有性 *sattva*)として表現されるのが常であつた。これに対し唯識は、諸々の事物が直ちに有性と一つと見る立場では、一切の事物の差別性が消えて、現象世界が成立しなくなるとし、全く異と見る立場では、有性を具えない事物として無となるほかない、と

基体を却下する見方があるのである。

それに心王―心所は、刹那刹那滅するものなのである。決して恒有の法体を持つものではなく、瞬間瞬間、現われては消え現われては消えるものであつて、それを刹那滅という。この刹那滅の思想は、現象が時間的に自己同一を保つものではないということを示せようとするものである。ここでそれが現われてくるのも、自分自身によつてではなく、他との関係において、縁起においてと語られる。この縁起の関係性は、展ひらげば時間的・空間的に際限なく拡がる可能性があり、このときは一つの事象に全体が撰まる可能性がある。時間的・空間的に一切の事象が一つの事象に関連し、一つの事象は一切の事象に関連していることを、唯識は表面上、積極的には説かないけれども、アビダルマの伝統にならつて縁起を詳しく解析しているのも事実だし、そこに華嚴的な事理を含まないわけではないわけではなからう。ちなみに、多様な心的要素が流れゆきつなのお個を相統あひたつしていくと見るところには、プリゴジーンの散逸構造論との連関を見ることも可能であらう。

なお、心王は識のことであったが、この識とは単なる主観ではない。「諸識の所縁対象」は唯だ識の所現のみ」という。自らの認識対象を自らの内に持っているものが識である。それは心というより、物—心二元以前の事、その事の世界の一つの論理化の試みと受けとめるべきであると思う。ヒュームのいう知覚(perception)も、同様の意義を持つであろう。本当はこれを心的(mental)と見なすのは、必ずしも妥当ではないはずである。もちろん、心所も同じく、それぞれ対象を内に持つものである。

とすれば、我々の世界の原実、は、感覚・知覚・情念等々の多様な心的要素(心王・心所)にならって一応、そういうおくが、一切の事象との関連の中で、刹那刹那のつづき、組み合わせを変えつつ生起しているのみ、ということになる。この多様な心的要素(心王・心所の数十のダルマ)は、それ自身の種子から現象するのであって、この刹那滅の中に相続し来たる種子を界ともいう。私は最近、唯識はそういう、現在実有・過未無体を前提としてのダルマ(心王・心所)多元論だと考えている。この多様な心的要素の集合の時間的な相続の中に、色や音や等々が、あるもの

て阿頼耶識は、人々唯識というように、必ず個的なものであって、そこで個が消失していくようなものとしては説かれていない。私自身は、阿頼耶識に、個人というものを、環境と主体とが器官を媒介に交渉しあうその総体と見る視点を学ぶべきだと考えている。

また、ヒュームのいう諸々の知覚に、「自己の特質を維持するもの」としての要素(ダルマ)の精緻な分析はなかったが、唯識は五位百法を分析し、さらにその間の因果関係(因・縁・果)のありようも整理している。もとより空なる現象世界に、十八界その他、何らかの秩序が見出されるのも事実である。このことは、一面に科学(存在を分科していく学)をも包摂していること、ないし科学の可能性をも一面に保証しうるものであることを示している。さらに、ヒュームの自我と物の実体観の否定の後、どこへ向かうのか必ずしも明らかでないのに対し、唯識の方は、覚者となり、自利・利体の主体を実現するという形でその方向を提示している。

その他、異なる部分は少なからず見出されようが、ともあれ、近代合理主義の原点となるべき思想が、早くも

は相当に恒常的に、あるものは中断を介したりして、現われている。我々はそのにおいて、一方に自我を、一方に客体としての実体を、構想してしまう。かえってまず先に、自我と物とがあつて、その交渉の中に世界があると考えてしまう。しかしそれは顛倒した見方、さかさまの見方であり、迷いであるというのが唯識の主張なのである。

こうしてみると、唯識の思想は、ヒュームの哲学とずい分、重なるものがあるといえそうである。どちらも自我と物との実体的存在を否定し、それ自身の中に認識内容をもつ心的要素(原子)の集合の相続を本源的な世界とみている。もちろん、異なる面も多々あろう。たとえば唯識は、生死輪廻の構造を説明しようとして、通常は経験されえない阿頼耶識というものも説いたりしている。阿頼耶識は、意識下の識として、ユングの説く集合的無意識などとよく対比される。ただし、阿頼耶識は、物質的環境や身体を維持するという面もあつて、単なる無意識と捉えることはできない。深層心理学と唯識説との対話は、意外とむずかしい面があるのが実情である。そし

近代哲学史の中で批判されてきて、その批判の視点とかなり似たものを仏教も有していたことは事実であろう。

古代インドの百家争鳴の思想状況の中で、すでに仏教はあらゆる実体概念と闘っていたのである。そういう仏教思想が、今日もなお新鮮でありうることを、私は見定めてみたいと思う。とともに、ニューエイジサイエンスも、近代思想を狭く限定してただ否定的に見ることなく、あらゆる人間の思想的営為を参照しつつ、自らの思想の論理性・哲学性を一層厳密に洗練させていくべきであろう。

四

唯識やヒュームの思想を顧るとき、今日の哲学的課題は、形而上学的独断を離れ、いかに「見たまま・聞いたまま」の事実定位してそこから世界を論理的・体系的に把握していくか、にあるのだと思う。それは必ずしも心的原子論のような要素の複合として論理化すべきだとも限らないであろう。大体、唯識の体系は理世俗の立場において組織されたものであり、唯識自身はその分限

をわきまえているところである。世界をあえて言語体系に表現しようとするとき、形式論理的には矛盾的な言表をとらざるをえないことも、知つてことさらにおかしてゐるのであろう。阿頼耶識をはじめ種々の心王・心所が必ず存在しているというわけでもない。勝義の立場においては、心王・心所の別体等は説かれぬ。勝義の立場とは、徹底して事そのものに立つ立場といえようか。唯識の教理の中では、無分別智によって証された真如(あがまま)の世界である。龍樹の哲学は、どこまでも勝義諦に直かに立とうとするものなのであろう。そこでは、縁起といえども八不においてこそ、戲論寂滅においてこそ、充全であると説かれる。いずれにせよ、仏・心二元以前の直接的な世界に立ってしかもなおかつ一つの哲学・思想を説くときに、唯識などは異なる仕方の可能性も考えてみなければならぬのは当然であり、一方、西田哲学や廣松哲学なども大いに吟味・検討してみなければならぬ。ニューエイジサイエンスに対しても、私はそのような関心から、学んでみたいとは思っている。おわりに、仏教が見ていることの中で、忘れることは

いる。

したがって、ただ五蘊無我や万法唯識の教理を学び知つても、それだけではその人の実存はほとんど解決しえないことになる。たとえば、唯識の思想は、その言語体系を物神化させるために説かれたものではなく、我・法の二執に迷う者に、我・法の二空の意義を解らせ、二空の実践に進ませて、二執(煩惱障・所知障の二障)を断じさせるためのものである。決して、阿頼耶識が有ると思念せよとか信じよとか説いているわけではない。故に唯識の教説の中には、入無相方便としての唯識観の観法が説かれているのである。もちろん、我々の顛倒した見方を翻えすきつかけとなるのは、教理に触れるという、聞から始まる。しかしそれにとどまることなく、思惟し、修行するとう、聞・思・修の道程が要請されている。もつとも宗教としては、その修を実現しえない悪人さえも(こそが)、何らかの形で救われる回路も具えていなければならぬだろう。

いずれにせよ、人間社会の非人間化の危機に際して、その根源的な変革を志向するとき、自我や物の非実体

できないことについて、一言触れておきたい。それは、人間の自我への執着がいかに強固であり、根本的なものであるか、ということである。唯識は、五感の識及び意識と、阿頼耶識のほかに、末那識を説くのであった。それは我々が寝ても覚めても、他者に善いことをしているときでさえ、常に自我に執着している事実を、識として取り出したものである。

唯識は、我執に、分別の我執と俱生の我執を分析している。分別の我執とは、いわば後天的に形成された自我像への執着である。これに対し俱生の我執は、先天的に所有する我執である。我々は、自我の意識を持つ以前から、幼い童子の時代から、我執を抱えているのであり、それは我々のあらゆる認識の汚染源となっているのである。この我執の背景には、さらに法執があるとされている。実体を執する法執があつてはじめて、作用主体をそこに執する我執があると見きわめられている。この我・法の実体視(見)の根底には、無明がある。末那識は常に強固な無明や我見などに覆われていて、このことが深い苦悩を人間存在にもたらしている、と唯識は説いて

性・縁起性を喧伝するだけでは、なお解決にほど遠いことをも考える必要があるのではないだろうか。この点、ニューエイジサイエンスが、実は社会運動を伴ったものであることを、重視すべきである。日本では、ともすれば、その思想性のみを受容しがちだが、それは、広汎な社会運動をめざし、実践していることも、忘れるべきではない。

ただし、有機体的・全体論的世界観ないし近代的アトミズムを打破する種々の思想の導入が、案外、個我的幸福を前提としてのみ進んだ社会への転換をめざすものになるとしたなら、仏教の説く我執の根を残したままのものとなり、真の意味での根源的な変革を志向するものにはならないであらう。自我の徹底した解体を見すえての真実の自己の実現ないし真実の共同体の実現という課題を自覚していないと、かえってほどよい環境の中で管理された我執に一期の夢をまどろむ大量の人間を産み出すのみとも限らない。先天的な我執を残したまままでの全体調和がめざされるとき、浄土はますます遠ざかることにもなる。我々の我執は、おそらく仏教の説くとおり、

意識されないほどに執拗である。

結局、自我の実体的同一性が否定され、あるいは全体的な連関の中に還元されたとしても、なお残る個人性をどう捉えていくのかが問題になるのではなからうか。そのようなものはないというなら、他者も自分も殺そうが何をしようが勝手ということにならう。一方、実体ではない個というものがなお考えられなければならぬ。いとするなら、その意味がどこにあるかをつきつめて考えていかないと、ニューエイジサイエンスが説く新たな世界観が、個を溶解させるだけで、全体主義やファシズムに結びつかないとも限らない。

私自身は、仏教を学ぶ中で、そういう課題を意識している。自我の解体ということ、徹底的に、論理的に、究明していかなければならない。と同時に、実現すべき自己、否、自己はもとより他己との関係の中にある故に実現すべき共同体の理路を、詳しく見極めていかなければならない。それには世界の解体と世界の建立が連動するであろう。そしてその実現がいかに可能かを、現代に身をおいて私なりに考えていくことが、私の仏教徒とし

てのつとめであろうと思う。それは、法蔵菩薩が建立すべき仏国土はどのようなものであるべきか、五劫の間、思惟して本願を自覚した、そのひそみを現代にはるかに微少なりともならおうとすることであろう。

もっとも、実際には我執に満ち満ちたこの私が、我執を断じえずともいかに救われるかが、やはり私にとつての焦眉の課題だけれども。

(たけむらまきお・筑波大学助教授)