

二章二節 東洋の伝統的心理学

現代の西洋的な心理学の立場から見れば、ここに提示する意識モデルはかなり奇抜なものとして目に映るかもしれない。しかしながら、このような心のモデルは、基本的には東洋の伝統的な心の理論を反映したものとなっている。東洋のエリアには非常に古くから本書の意識モデルに類似した心の理論が幾つか存在している。本書で示す心の理論は、伝統的な東洋の心の理論とは非常に親和性の高いものとなっている。

次に、古い仏教の心の理論を二つほど紹介する。一つは大乗仏教の「大乘起信論」^{だいじょうきしんろん}であり、そしてもう一つは、チベット密教の「ゾクチェン」である。これら二つの心の理論は、異なる時代、異なる地域で生まれ、異なる言葉によって説明されてはいるが、その論理の基本構造は本書で提示する意識モデルと合致している。

ただし、これら東洋の古い心の理論は単なる心理学の領域で終止してはいない。それらは何らかのかたちでの「形而上学的な原理」を含んでいる。心の論理は無限に拡張されて深遠なる形而上学的原理に達する。東洋の心理学においては、心の底を理解することは世界の底を理解することに等しい。

(一) 大乘起信論

一切の対象は本来、ただ一つの心にほかならず、あらゆるおもい、心のはたらき（想念）を離れている。ただ、衆生は誤って対象を見て「実在とみなすので」心にいるいるの区別（分齊）が生じる⁽¹⁾。

「大乘起信論（現代語訳）」より

大乘起信論は大乗仏教のエッセンスを簡潔にまとめた論書である。中国では五、六世紀頃に成立した書物であり、日本や中国での仏教思想の発展に大きな影響を与えた。そこには心の基本的な構造やはたらき、そして、仏道を目指す「迷い」から「覚り」への階段が簡潔に記されている。

大乘起信論は、私たちの心（衆生心^{しゅじょうしん}）を二つの面から捉え、それぞれを「心真如^{しんしんにょ}」、「心生滅^{しんしょうめつ}」と名付ける。心真如とは無分別智のレベルで把捉される心の本性である。それに対して、心生滅とは分別智のレベルで把捉される心の作用や現象面である。それはその名が示す通り刹那ごとの生滅を繰り返している。

心真如と心生滅は、本来、一つの心である。それは私たちの智の在り方によって、心真如あるいは心生滅といった異なる様相をあらわす。心真如は空っぽの鏡のような空性を示し、心生滅は刹那滅の差別相を示す。私たちの心（衆生心）は、覚りによっては心真如となり、迷いによっては心生滅となる。

大乘起信論は私たちの日常的な意識経験である心生滅を詳細に分析し、それを三つの微細な相（三細）と、六つの粗大な相（六麤）に分けている。三細では、最初に心の動きがあらわれ①業相、次に主客二元の主観と客観の相が生じる②能見相、③境界相。心の基本構造が成立すれば、その上には六つの粗大相（六麤）が出現することになる。六麤では、分別が生じ①智相、それに快・不快の「受」が伴って不断に続くようになり②相続相、受の念の持続によって執着が生まれる③執着相。名を付けて判断し④計名字相、名によって探し求め、その名にとらわれて種々の業をつくり⑤起業相、業によって人は苦に繋がれる⑥業繋苦相。これら三細・六麤の心生滅のはたらきによって私たち衆生の「迷い」は生まれているのだが、三細・六麤のプロセスが止むことになれば、そこに「覚り」が生じる。大海の波の動きが止んでも海そのものの本質が少しも変わることがないように、心の荒波が止んでも心の本質は変わることはない。覚りにおいて心の生滅相は止み、その静かな空性の境地において、心の本性が如実に知られることになる。

心の本性である「心真如」は心理学的な立場から言えば、それは「意識の場」そのものに相当する。無分別智とは静まり空となった意識の場そのものの純粹な本性を直接知る経験である。無分別智の瞬間、あらゆる動きが止まった静寂なる水面のように、場の粗大な活動と微細な活動はおさまる。その瞬間、そこにおいて、場の本性がもっとも純粹なるかたちで露呈することになる。

本書で定義する意識場の活動は、生物学的レベルの物質活動（つまり、神経組織の活動）に相関するものである。覚醒と睡眠のサイクルに応じて意識場の活動水準は変動し、特定の神経組織（視床や脳幹など）の損傷によって意識の場は失われる。死のプロセスの進行にしたがって意識場の本性が顕現することになるかもしれないが、肉体の崩壊と共にやがてそれは個人からは消失することになる。意識の場そのものは純粹に心理学的なものであり、そこに形而上学的な要素は全く無い。

しかしながら、大乘起信論の心真如というものは、このような心理学的な場の概念の上に、さらに形而上学的な原理が加わったものとなっている。心真如のレベルの「心」とは、意識の場がそれによって成立しているようなさらに広い意味での「場」である。そのような広義の場は、物質存在と対立するものではない。それは「もの」と「ところ」が一つになった「ところ（場）」であり、「もの」と「ところ」が未分の場である。それ

は一切を包括する形而上学的原理となる場であり、その場以外のところに存在するものなど何一つない。意識の場や物質存在の場も、それに帰するものである。

大乘起信論の心真如とは、心理学的な意味においての意識の場に限定されるものではなく、形而上学的な原理としての場の概念に相当する意味をも含む。本来、仏教は形而上学的原理を積極的に説くことはしないが、大乘起信論のような大乘仏教の思想は、形而上学的原理を含んだかたちでの心の論理を「方便」として説いている。

(二) ゾクチェン

チベット密教に古くから伝わるゾクチェンでは、一切現象の根本となる形而上学的原理を、チベット語で「シ (gZhi)」と呼んでいる。ゾクチェンの指導者であるナムカイ・ノルブ・リンポチェの説明によれば、「シ」は宇宙および個人の両方のレベルにおける存在の根本的な土台を表す言葉である。基本的には、宇宙も個人もその本質は同じであるので、一方の本質を覚れば、もう一方の本質を覚ることができる。修行の成果としての無分別智の境地に至れば、個人は土台と一体になる経験を再び得ることができる。普段の生活の中では、このような土台は主客二元性の幻の下で潜在的なものとなっているので、それを明瞭に覚知することはない。土台そのものは、存在するあらゆる生きものの中に存在し、決して破壊されることはない。それは原初の時から存在し続け、あらゆるところに浸透する無限の広がりである⁽²⁾。

この土台は本質として空性^{くうしょう}であるが、活動性を有し、その活動は三種のエネルギー・モード（チベット語で、ダン、ロールパ、ツアル）として顕現する。「ツアル」は二元論的な現象世界としての顕現である。そのエネルギーは自己と切り離された外部の現象世界として現れる。「ロールパ」は諸元素のエッセンスである光のレベルの顕現である。そして「ダン」は、無形で形をもたず、逆に、どんな形でもとることが可能なエネルギー・モードである⁽³⁾。

心理学的な見地から述べれば、無形で形をもたないダンは「意識の場」に相当するであろう。また、光の顕現であるロールパは「微細レベル」、二元論的世界であるツアルは「粗大レベル」にそれぞれ相当する。心と存在の本性である「シ（土台）」が活動することによって、そのエネルギー・モードは、ダン（意識の場）、ロールパ（微細レベル）、ツアル（粗大レベル）へと展開する。最終的には、シ（土台）のあらわれにしか過ぎない一切の現象は、ツアル（粗大レベル）において、相互に分離独立した実体（モノや魂）として扱われることになる。それによって真実は曇らされ（無明）、迷い、苦が生じる原因となる。

東洋の心理学や思想は、通常認知されることがない奥深い微細な心のレベルを見据えた上で、この心の範囲をその根底からさらに無限に拡張し、そこに形而上学的原理を措定する。本来ならば、その境地はあらゆる感覚と論理を超えたところにあり、語ることをできないものである。しかしながら、東洋の心理学は形而上学的原理をもってそれを「方便」として語る。現代科学は「物質」を基準にして「心」を語るが、伝統的な東洋の心理学や思想は心の理論を打ち立てる際に、物質を基準とすることはない。私たちが通常認知しているようなかたちでのモノ（という概念）は、本当のところは、自我と同様に心の粗大レベルのはたらきによって仮構されたものである。その仮構的な在り方としてのモノは、根本的には万物の基準となるものではない。

1 宇井伯寿、高崎直道（訳註）「大乘起信論」岩波書店（1994）、二六六頁

2 ナルカイ・ノルブ「虹と水晶 チベット密教の瞑想修行」永沢哲（訳）、法蔵館（1992）八三～九七頁

3 同上 九七～一〇〇頁