

## 仏教心理学としての瑜伽行唯識思想

佐久間 秀範

仏教そのものが西洋の心理学などの分野と比較されることがある。その中でもフロイトやユングを引き合いに唯識思想は深層心理を説くものであると言われることがある。それはユングの集合的無意識とアーヤ識やマナ識がこれに似ているという印象を持つ人が多いためである。しかし、本格的に両者を比較考察して両者の対比を論じたものはほとんど見当たらない。そこで筆者もかつて両者の比較考察を試みたところ、両者には表面上似た印象はあるものの異なる文化背景、成立の過程その他から、ずいぶんと異なった内容のものであることが判った<sup>1)</sup>。その後も両者の接点や類似点を探し、考察の対象とできるように心がけてきた。そのような中、仏教心理学 Buddhist Psychology という言葉が西欧文化圏で使われる様になっており、かなり充実してきていることも判ってきた<sup>2)</sup>。かつてはトランスパーソナルの分野で例えばケン・ウィルバーなど<sup>3)</sup>がアーヤ識や法身などの三身を著書の中で使っているものの、内容的にはインド・チベット・東アジア文化圏の瑜伽行唯識思想の文献の中に見出されるものとかかなり異なり、原典を見ることなくタームのみを借用した内容であることに些か残念な思いがしていた。しかし近年はこうした時代とは異なる思想的展開が見られるようになったと感じている。ただ、日本仏教心理学会などの発表などを聴いていると、西洋の心理学については判らないが、瑜伽行唯識思想についてはしっかりとした内容の把握がないままに、各自の想い描いた唯識思想のタームを用いたものが多く見られるのは否定できない。そこで今回、日本仏教心理学会からの依頼もあり、私とその適任であるかは判らないが、インド瑜伽行唯識思想を研究している立場から、少しでも唯識思想のインドから中国・日本に至る思想内容の発展経過も含めて述べることで、西洋の心理学などの分野との対比を試みることにした。

## 1. 深層心理と語られる八識構造

### 1. 1. 中国や日本

もとより瑜伽行唯識思想の全体を取り上げることは紙面の制約上も好ましくないので、ここでは識の構造にポイントをおいて「こころ」の体系を比較考察することにする。

まず世間一般に語られていると思われる八識構造を取り上げ、瑜伽行唯識思想の展開の過程と共に説明して行くことにする。

一般に知られている八識構造は次のものである。

アーラヤ識	: 第八識
マナ識	: 第七識
意識	: 第六識
眼識, 耳識, 鼻識, 舌識, 身識	: 五つの識

これは日本法相教学が伝える図式である。法相宗は玄奘の弟子である基を宗祖とし慧沼を第二祖、智周を第三祖とする。日本に唯識教学を最初に伝えたのが玄奘の弟子である道昭であるとすれば、さらに行基へと続く瑜伽(ヨーガ)行の流れがあったはずである。しかし玄奘に始まる唯識教学を現在にまで伝えているのは、この日本法相教学のみである。日本法相教学の基になる玄奘の識の考え方にさえも思想史的展開がある。そこに至るまでの中国における識の構造の変遷を吉村誠の図表を借りて示すと次のようになる<sup>4)</sup>。

(1) 地論学派 南道 旧八識説(法上): 阿梨耶識と真如が如来蔵・仏性に該当する。

真如	: 第八識
阿梨耶識(妄識?)	: 第七識
意識	: 第六識
眼識, 耳識, 鼻識, 舌識, 身識	: 五つの識

(2) 地論学派 南道 新八識説(浄影寺慧遠)

阿梨耶識(真妄和合識: 如来蔵・仏性)	: 第八識
阿陀那識	: 第七識
意識	: 第六識
眼識, 耳識, 鼻識, 舌識, 身識	: 五つの識

(3) 地論学派 北道 七識説

阿梨耶識 (妄識)	: 第七識
意識	: 第六識
眼識, 耳識, 鼻識, 舌識, 身識	: 五つの識

(4) 摂論学派 九識説 (道基, 慧景): 地論学派の旧八識説の系統で, 阿梨耶識と阿摩羅識が如来蔵・仏性

阿摩羅識 (真識)	: 第九識
阿梨耶識 (妄識)	: 第八識
阿陀那識	: 第七識
意識	: 第六識
眼識, 耳識, 鼻識, 舌識, 身識	: 五つの識

(5) 摂論学派 八識説 (靈潤): 地論学派の新八識説の系統

阿梨耶識 (真妄和合識: 如来蔵・仏性)	: 第八識
阿陀那識	: 第七識
意識	: 第六識
眼識, 耳識, 鼻識, 舌識, 身識	: 五つの識

(6) 玄奘がナーランダールで学び, 翻訳した文献に見られるなかで完成した八識説

阿頼耶識 (妄識)	: 第八識
末那識	: 第七識
意識	: 第六識
眼識, 耳識, 鼻識, 舌識, 身識	: 五つの識

さて、ここの図表の意味する内容についてはここでは述べないことにするが、それでも以上の図表をみただけで玄奘の描いた図式に落ち着くまでに中国で紆余曲折があったことが判る。実は玄奘自身の翻訳の中でも時間と共に展開していった経緯もあるが、ここでは触れずにおく。図表を時間的推移として理解するために地論学派、摂論学派、唯識学派について少し触れておくことにする。

中国に唯識思想がインドからもたらされるのは六世紀初頭に洛陽に渡来した翻訳僧に始まるとされるが、なかでも影響の大きかったのは北魏の時代に

翻訳された『十地経論』であり、北地では多くの学匠達がこれを学ぶようになった。これを地論学派と呼ぶことにする。この地論学派は「こころ」の根底にあるアーヤ識の性質を巡って二派に分かれ、北道と南道と呼ばれた。後に南道が隆盛になるが、当初から「こころ」の解釈が統一されていなかったことが理解できる。

これに対して大きな衝撃をもって迎えられたのが、南海ルートを経て渡来したインド僧真諦 (*Paramārtha*) の翻訳した『摂大乘論』である。当時すでに如来蔵・仏性を基本とするようになっていた中国仏教の中でも、地論学派南道はその傾向が強く、その地に特に如来蔵・仏性の傾向の強い翻訳である真諦訳『摂大乘論』が登場したことにより、情勢はこの翻訳文献を中心に学ばれるようになった。そこで地論学派から摂論学派へと現代では呼び方を変えることになった。『摂大乘論』の翻訳には漢訳に四種類、チベット語訳に一種類現存し、各翻訳を対照して考察すると、真諦訳だけは他の翻訳と符合しない部分が多い。これにより、真諦訳の評価は原文にはない、中国仏教になじむ形で翻訳されたものと見なすことができ、その意味で他の翻訳とは異なり、中国に受け入れられるだけでなく、大きな影響力を持ったと理解できる。真諦の翻訳した文献の中に見られる最も特徴的なものは「阿摩羅識」である。阿摩羅は *amala* を原語として想定する以外になく、*amala* は垢を意味する *mala* という単語に *a-* という否定辞が付いたもので、*amala* の意味は「垢がない」、「無垢である」という意味である。先の図表(4)で阿梨耶識が妄識とされたことで、これに対する真識として阿摩羅識が登場したことになる。この部分のチベット語訳と対比させ、他の翻訳を参照した場合、原文には *āśraya-parivṛtti* とあったことが判る。この原語は玄奘訳では「転依」と訳され、転依思想の歴史的展開からすると、修行者の修行の階梯で拠り所に変化が現れるレベルを指すのではなく、完成されたブツダのレベルを表す転依である<sup>5)</sup>。確かに仏智に相当するものであるが、決して智を意味するものではない。これを真諦が「阿摩羅識」と翻訳したために成立したのが九識説である。インドには存在しない考え方であり、如来蔵・仏性を本流とする中国仏教ならではのタームである。こうした諸説乱れるなかで玄奘はこの問題を含めて地論学派・摂論学派の解釈に大いに疑問を感じ、インド・ナーランダールを目指したとしても不思議ではない。

## 1. 2. インド

その当のインドではどのような「こころ」の構造が考えられていたのであるか、それを簡単に見ておくことにする。

もともと仏教では五つの感覚器官のもたらす情報が脳に伝達されて生まれる五つの vijñāna（識）とそれを統括し統合する manas（意）という器官がもたらす mano-vijñāna（意識）との六つでこころを表している。これに対してさらに ālaya-vijñāna（アーラヤ識）という識を加えたのは何故であろうか。その歴史的成立過程を見るために、瑜伽行唯識文献の内容を古いものから新しいものへと紹介しておくことにする。それは中国が年代を細かく記録するのに長けていたのと異なり、宇宙自然の原理という抽象概念を扱うのに長けたインドでは、年代にこだわるのが少なく、したがってどの時代のどのような年代の思想であるかを時間的に位置づけることが難しい事情がある。そこで、文献の内容の展開の過程にしたがって歴史的推移を見るという方法を採用することにする。瑜伽行唯識思想を扱う文献で最も古いとされるのは『瑜伽師地論』である。そこからここで必要な文献について古い順に並べてみることにした。

### 1：『瑜伽師地論』

- 1 最古層：本地分の中の声聞地・菩薩地
- 2 その後の成立した部分：上記以外の本地分
- 3 撰決択分に序文を除く全文が引用される経典：『解深密経』
- 4 本地分を纏めると共に新たな思想と体系を持ち込む部分：撰決択分

2：『大乘莊嚴経論』：大乘仏教を宣揚する意図があり、理論としては互いに矛盾する点も見受けられるが、それがかえって修行者の体験の様子を色濃く、生々しく残していると感じられる。最古層と考えられるのは第九章と第十一章であり、『瑜伽師地論』本地分より後代の成立であるが、撰決択分よりは古いと考えられる。

3：『中辺分別論』は『大乘莊嚴経論』と同じくらい古いものの、文献全体に調った意図を持ち、理路整然と論じられている。

4：『撰大乘論』はそれまでの様々な理論を体系化し、非常にまとまった内容をもっている。

5:『唯識三十頌』はおそらく『摂大乘論』の内容をわずか三十の偈頌の中にまとめ上げたものと考えることができる。

先にも述べたように、アーラヤ識は実は瑜伽行者（ヨーガ行者）達を感じ取った様々な体験の中から産まれたものである。その淵源を訪ねると実に多くの源泉を想定することができる<sup>6)</sup>。ところが「アーラヤ識」という概念は『瑜伽師地論』の内でも最古層「本地分」の中の「声聞地」「菩薩地」には見られない。それよりも新しい成立の「本地分」の部分にこの概念は少しずつ見受けられるようになる。アーラヤ識の概念がはっきりとするのは『瑜伽師地論』『撰決択分』冒頭部分「アーラヤ識の存在証明」<sup>7)</sup>と『摂大乘論』第一章<sup>8)</sup>である。

「アーラヤ識の存在証明」は「アーラヤ識が存在しないと仮定したら、八つの点で矛盾することになる」という論法をとる。『摂大乘論』はさらに幅広い要素を加えてアーラヤ識の存在証明を行う。ここには六識に対して新たにアーラヤ識を立てた理由が複数述べられているが、その中からいくつかを選んで紹介する。

インド瑜伽行派の修行者達は、もともとはアビダルマの説一切有部という部派に属していたと考えられるが、その中で熱心に修行に取り組むグループの修行者達が、有部の考え方に疑問を持つようになり、様々な体験が次第に理論化される中で、自ら大乘仏教であると自覚を持つようになり、瑜伽行唯識理論という独自の理論体系を造り上げていったと考えられる。

一つ目は、アーダーナ識である。これは「撰決択分」に序文を除く全文が引用されている『解深密経』でアーラヤ識と共に登場し、しかも中心的な意味合いで使用されている。アーダーナとは *ādāna* であり、これは *upādāna* と同様の意味内容を持つ。つまり、「存在の拠り所」*āśraya* が崩壊し散逸しないようにする働きを表現している。命あるものは死ぬと崩壊し腐敗して行く。人間で言えば単に意識がなくなるだけでなく、腐乱して行く。命ある限り、五感や意識、五蘊など様々な要素が崩壊しないようにガッチリとつなぎ止めている何かがあるはずである。つまり死んだ後再び再生する輪廻の流れの中で、身体を取り纏め執着して放さない何かであるので、*ādāna-vijñāna* と名付けたのである。これがアーダーナ識と呼ばれるものの正体である。

二つ目は修行者の体験として、アビダルマの説一切有部の規定では矛盾す

る内容を示すものである。『摂大乘論』 I. 50以下に述べられているように、滅尽定を巡る議論である。アビダルマの規定では、一つの刹那には一つの識しか存在できないということになる。しかも前の刹那に存在した識に導かれた次の刹那の識が成立するのであり、ある刹那に識が存在しない状態が現れ、続くと、その後の刹那には識は登場しないことになる。ここで、滅尽定では意識を含めたすべての識は存在しない。これが「無意識」である。つまり仏教で言う「無意識」は「第六意識が無い」ということであり、西洋の心理学において、識閥下に抑圧され、表面に出てこない状態をフロイトやユングが「無意識」と言ったのとはかなり異なる意味合いである。

識という元素(ダルマ)が存在しない状態が続くのに、滅尽定から出定した際には再び同じ修行者のアイデンティティーを保ったまま意識などが働くことが実際に観察されるのである。つまり、前の刹那の識と途中に何も介入しない時間を経た後、次の刹那に以前の識と連続性をもった識が登場することは規定上許されないのである。しかし現実には体験できる以上、この空白の時間にも働いている何らかの識がなければ説明できないのである。

そして滅尽定も含めて、世代を超えて、様々な情報が受け継がれている。輪廻思想を基調とするインドでは当たり前の話ではあるが、この場合には世代を超えて情報を蓄えている場所があるはずである。この場所を仏教では比喩的に「種子」と表現してきたが、この学派でもこれを受け継ぎ、この種子の貯蔵庫としての性格付けを「蓄える」を意味する *ā√li* という動詞から派生した *ālaya* を使って表現し、*ālaya-vijñāna* つまりアーラヤ識と表現したのである。

三つ目として、古くからインドではこころを表す言葉として *citta* (心) と *manas* (意) と *vijñāna* (識) とがある。それを前提として、輪廻の過程でカルマ(業)との関係から、個体のアイデンティティーを保つには我執のありかが必要であると考えられ、それが『摂大乘論』では我執の位置づけとしてマナスの性格付けとなり、後代第七番目の識へと展開していったのである。『摂大乘論』ではこのマナスの性格付けが鮮明に述べられている。さらに『摂大乘論』では六つの識は伝統的な六つの識、日常の識であり、マナスに自我意識の意味合いを強く持たせることで、インドで一般に「こころ」を意味する *citta* (心) と *manas* (意) と *vijñāna* (識) との配当として、残された *citta* (心) にアーラヤ識が当てはめられることになったと説明されている。思想の歴史的変遷を

見ると、『摂大乘論』以前には、マナスが六つの識とアーラヤ識とに対して独立した識として明確に規定されていたわけではない。初期の頃は六つの識とアーラヤ識の七つの識の構造である。その意味で中国の(3)地論学派北道の七識説は初期の頃のインド瑜伽行唯識思想の時代を良く映し出している。

### 1. 3. マナスの成立と性格付け

それが『摂大乘論』の初期の考え方が成立するころには八識の構造がおおよそ形作られていたと思われる。『摂大乘論』には四つの漢訳があり、真諦訳の前に二つの翻訳、真諦訳の後に玄奘訳がある。玄奘訳より後にチベット語訳が登場する。その最初期の翻訳の時代頃にも八識構造が少なくともアイデアとしてあったのではないかとと思われる。何故かという、翻訳と共に思想内容を並行輸入している中国で先に見たような八識構造を立てようとする考え方が見られるからである。しかもそこにはまだ玄奘訳の「末那」を第七番目の識とする考え方は伝わっていなかったことから考えて、八識構造のイメージが先行し、その後にマナスを我執の性格付けとして明確化するようになったと考えられるのである。その意味で中国でマナスを含めた八識構造がはっきりとするのは玄奘の翻訳に至ってからである。ということはインドでもマナスが第七番目の識として定着するのはある程度後代になってからであることが判る。

ではマナスとは何か<sup>9)</sup>。

『摂大乘論』I. 13では古くからの執着の意味合いのあるアーラヤ ālaya という場としてとかれ、それに伝統的な四種類の煩惱を当てはめて説明して行く。これはマナスが古くからの我執の概念を引き継いでいることを説明したものである。個体のアイデンティティーのイメージを持つアーラヤ識に対して次の様に表現する。

1. 個我を実と見ること (有身見 satkāyadr̥ṣṭi)
2. 自我ありとして高慢になること (我慢 asmimāna)
3. 自我への愛着 (我愛 ātmasneha)
4. 自我に関する無知蒙昧 (無明 avidyā : 我痴 ātmamoha)

このように常に煩惱と結びついているので「汚染された意」kliṣṭam manas

と表現される。玄奘はこれを「染汚意」と訳し、第七番目の識とし、後に「末那識」と命名したものである。

『摂大乘論』にはこの他に「根本識」「本識」「輪廻のあらん限り続く蘊」など様々な名称が登場する。輪廻の限りガッチリと執らえて放さず個体を保ち、アイデンティティーを保持する識の様々な呼び名を、最終的には「アーラヤ識」が代表するようになった。『唯識三十頌』の頃にはアーラヤ識、マナス、六つの識という構造が整うことになった。したがって、日本法相教学の唱える八識構造は、玄奘に至ってからである。それがそのままナーランダールにおける説と同一であるのかと言うことについては、後ほど八識が仏の智に転換する構造と共に述べることにする。

## 2. 西洋の心理学における無意識

### 2. 1. 歴史的な経緯

心理学に限らず、西洋世界ではギリシャ、ヘレニズム時代においても、どのようにしてしっかりとした自我を築きあげて行くかがたいへん重要な事柄である。子供が大人になる、自我がしっかりとした人間になって行くべきだという考え方に立っている。

西洋の自我に対して、仏教では無我を立てる。これは自我が無いのではない。これは我執に満ちた現状の自我を具に見つめることが重要な点だということである。止まって観る、見つめるなかで、自我は概念の作り上げた産物に過ぎないということを自覚することに瑜伽行派では力点を置く。何のためかという、苦しみから解放されるためである。つまり言語概念の作り上げた自我像があるがままに観、それが何ものかをしっかりと覚ることによって、苦 *duḥkha* がいかなるものかを覚り、そこから解放されるための修行を行い、その結果として苦から解放されることを仏教は目指している。

西洋では特にデカルト以降、自我像をしっかりと確立し、明晰な意識というものと、これと異なる領域に属するところ、つまりは無意識があることを知らしめたのである。無意識に属するところが、どのように意識上に影響を与えているかを中心に、西洋の心理学分野も成立してきたのである。

キャロライン・ブレイジャーは彼女の著書の中で、およそ次の様に述べて

いる<sup>10)</sup>。

西洋の心理学の重要な枠組みは、自己を肯定的に捉え、自己の観点から物事を見立ててゆき、自己評価(自尊心)を作り上げ、確立することが求められる。これに対して無我はこうした自尊心がなくとも、人生を過ごす能力がある。これは無我が自己犠牲的な立場を指すのでは無く、自分本位の感覚的快樂や苦悩に溺れてしまわないように、自己への執着をコントロールすることに仏教では関心が向けられている。

このような自我に対する東洋と西洋の基本的な立場を踏まえて、西洋の心理学のうち、ここではフロイト・ユングの無意識について述べて行くことにする。もとよりここで述べる内容は、フロイト・ユングの研究をするわけではないので、あくまでもアーラヤ識に代表される唯識思想との関連する範囲に限定して述べることにする。

まず西洋において「無意識」とう概念がどのように浮上し、受け継がれて来たのかに触れておくことにする<sup>11)</sup>。

西洋思想をギリシャ、ヘレニズムから、「こころ」ないし「意識」の内容を見てもみると、この意識という中には、現在「無意識」と呼んでいる内容が漠然と含まれていたのである。また主観(subject)と客観(object)という形でものを考える捉え方も自然に受け継がれている。こうした内容であれば、同じアリア人の系統であることもあり、インド思想と必ずしも違いはない。この傾向に変化がもたらされるのは西洋社会がキリスト教の支配を受け、唯一絶対の人格神のもとで育まれるうちに、次第にインド思想と異なった内容へと変貌して行ったのである。

こうしたキリスト教の文化の中での転換期を創り出したのがデカルトとされている<sup>12)</sup>。デカルトはイエズス会が運営していた教育機関であるラ・フレーシュ学院(Collège de La Flèche)で中等教育を受けた訳であるから、キリスト教の培った教育内容を熟知した人物である。デカルト以降、思想の一神教とでも言うべき西洋思想は、主観-客観で言えば主観が主導権を握るようになり、客観から主観を分離する古代からの二元論を強固なものにし、「こころ」を意識的思考と同一視するようになった<sup>13)</sup>。デカルトが端緒を造った明晰な意識を受けて、カントは物自体と現象とを分け、認識の及ばない世界を設けた。いわゆる理性の範囲内ということで考察を進めることになった。こうした流

れの中で、結局は理性が勝利を収めることになり、意識から無意識の領域が切り取られてしまったのである。ここに「無意識」というものが明確に意識されることになるという皮肉な結果となったのである<sup>14)</sup>。西洋で意識から切り取られた無意識が注目を集めるのは、フロイトが精神分析学を創始したときである。フロイトは精神科の治療で患者の無意識世界に潜む神経症の原因を分析し、それらが意識化することを明らかにした。これは治療者が患者を治療する過程で、逆転移という現象が起こることを発見し、患者の無意識を含む人格の深い部分（深層）との関わりを見出したのである。フロイトは精神機能の性質から、イド(id)あるいはエス(Es)、自我(ego)、超自我(super-ego, Über-ich)という心的装置を考えた<sup>15)</sup>。

エスは身体的組織から発生する本能的欲求の無意識的表現。

自我は、外界との接触により変化したエスの一部で、外界との媒介機能を果たす領域。

超自我は、自我の成長の過程で、両親のしつけという形で本能的欲求の禁止を取り入れ、内在化したものである。つまりは道徳律などを言う。

フロイトのこの意識と無意識との構造を踏まえ、ユングはフロイトの提示したこの無意識とは、結局はかつて意識されていたものが何らかの理由で意識されなくなったものであるとした。ユングはこの無意識を個人的無意識と呼ぶことにより、さらにその奥底に生来的な無意識の層があるとした。これを集合的無意識と呼ぶことで、フロイトとは一線を画した独自の無意識の構造を提示した。

ユングが哲学的にはカントの思想の影響をかなり受けていたと思われるが、ユング自身が著作の中で触れているように、インド思想、仏教思想、中国の思想に興味を持ち、もし鈴木大拙との接触が確実であるなら<sup>16)</sup>、鈴木がアーヤラ識と如来蔵との関係を説く『楞伽経』の英訳を行っていることから考えて、アーヤラ識を知っていたことになるのだが、残念なことにこれを証拠立てることが現在のところできない。ただ、ユング自身が語るように、彼が東洋の諸思想を知っていながらも、あくまでも西洋思想の枠組みの中で自らの理論を展開していることを明示している。

西洋思想の枠組みの中ではショーペンハウアーやニーチェなどを多く取り上げているように、ニヒリズムの思想家達の影響を受けてはいるが、ユング

自身は仏教を虚無主義と捉えた形跡はない。いずれにしてもショーペンハウアーの弟子のハルトマンの『無意識の哲学』<sup>17)</sup>などがフロイトやユングの無意識に大きな影響を与えたことは事実である。

## 2. 2. 個人的無意識と集合的無意識

ユングは、<精神科の治療においてフロイトが見出した無意識、つまり抑圧され受け入れがたいために封じ込められ、意識の閥に上ってこないものを無意識としたのでは、抑圧を取り去ってしまうと、人間はものを忘れない驚くべき記憶力を持つことになってしまう>、と揶揄し、「無意識」に個人的無意識 (personal unconscious) と集合的無意識 (collective unconscious) との二層を設けることにした。個人的無意識は個人の生活における獲得物であり、意識しようと思えば意識できた心理的要因である。これに対してユングはその奥底に生来的な、個人を離れ、時間空間を凌駕し、人類だけでなく動物にさえ普遍的なもので、個人の真の基礎となるものがあり、それを集合的無意識であるとした。個人的無意識は、本質的には意識の範囲に含まれるのに対して、集合的無意識はあらゆる人々に同一の非個人的なところの組織で、全世界に集合的に普遍的に適応されるものである。そして、内容的には「元型」(archetypes) からなるとした。

意識に対して個人的無意識という階層を設けるという発想は、集合的無意識を設けるときのにも用いられるもので、ユング自身はフランスのピエール・ジャネの言葉を借りて集合的無意識を「下層部分」、個人的無意識を「上層部分」と呼ぶことにした。この意識・個人的無意識・集合的無意識という三つの階層の考え方は、ややもすると同じ意識をまるで別な階層のものででもあるかのような印象を与えかねないものである。こうした印象を抱きながら、何気なく瑜伽行唯識思想の八識構造を考えると、六つの識を「表層意識」、アーラヤ識とマナ識とを「深層意識」と使ってしまうことがあるが、『唯識三十頌』で明確に述べられる心・意・識の転変 (pariṇāma) としてアーラヤ識・マナス・六つの識を提示する考え方とは全く別な成立過程と内容を持つものであり、表面的に似ているからと言って同次元で述べるべき内容ではない。

ただし、仏教ではフロイト・ユングの個人的無意識に類似した識も見出す

ことができる、『摂大乘論』 I. 11 にアーラヤ識の同義語として数え上げられる中に「有分識」 bhavaṅgaviññāṇa とされるものがある。サンスクリットに直すと bhava-aṅga-vijñāna であり、「存在の支分の識」となる。輪廻の存在の根本原因となる識と理解することができる。

実はこれをアーラヤ識の起源の一つとするには少し疑問がある内容であり、『摂大乘論』自身も上座部等の説とするが、説明が極めて短く、どのような内容として登場させているか理解しにくい。実はこの部分は四つの漢訳には存在せず、後代のチベット語訳にのみ存在する部分である。おそらくは後代に加筆されたものであり、『摂大乘論』原型ではこのタームをアーラヤ識の起源とは考えていなかったと思われる。

いずれにしてもパーリ語で示された bhavaṅgaviññāṇa は『ミリンダ王の問い』や『清浄道論』などにみられ、以前から上座部系の部派によって考え出されたものであることは間違いない。bhavaṅgaviññāṇa は『ミリンダ王の問い』では夢の分析などのテーマで登場する。中村元・早島鏡正訳では「睡眠に深く入った心は、潜在意識の状態に至り、潜在意識の状態に至った心は、作用せず、心が作用しないときには、夢を見ません。<sup>18)</sup>」とある。この「潜在意識」という翻訳語の原語が bhavaṅgaviññāṇa であり、翻訳者がフロイト・ユングの影響を受けて翻訳したことが判る。夢が浅くなり、外界の刺激に反応するようになり、目覚めると表層意識の状態に戻るということであり、同じ意識の範囲内にある個人的無意識とほぼ同じ次元で理解できるものである。

この三層構造のユングの考え方と瑜伽行唯識思想の考え方の比較をする前に、集合的無意識の主要な要素である元型について少し触れておくことにする。

集合的無意識とは、人類すべてが集合的に遺伝によって備えているとされる無意識の層であり、それが意識化されるときは、ある種の類型的なイメージの形を採ることになる。しかし個人によっては生涯意識されないままにとどまることも多い。この意識の可能態としての潜在的なイメージパターンをユングは「元型」と呼ぶのである<sup>19)</sup>。

## 2. 3. 自我と自己とマナス

伝統的に自我の確立に重きを置く西洋思想の中で、ユングは自分の個人的な体験や多くの臨床例から、「こころ」の中心にいわゆる「自我」(ego)を置くのではなく、意識の領域と無意識の領域を共に包括した「こころ」全体の中心として、「自己」(self)という表現を導入した。このユングの三層構造と自我・自己の概念は、瑜伽行唯識思想を引き継いだ中国唯識教学および日本法相教学の提示する八識構造と対比させた場合、次の様に符合して見えてくるのである。

五つの識と意識は西洋の心理学の意識に当たり、自我egoは仏教の有身見など四つの煩惱に当たり、これを引き継ぐマナスに当たる。この場合法相教学がアーラヤ識を自我(ātman)と誤認すると性格づけ、アーラヤ識が個人を超えた生きとし生けるものすべてに亘る「こころ」全体を表しているとするれば、このマナスはユングの自己selfに当たることになる。

こうした対比は実に興味深いのが、これまで説明してきたように、本質的に異なるものである。ただ、構造が似ていることを考えると、『楞伽經』を英訳した鈴木大拙とユングの接触があるのではないかと思いたくなるのである。いずれにしても、六つの識にある事象が、第六意識からアーラヤ識に封じ込められるという経路を辿ってアーラヤ識・マナ識が成立した訳ではない。ただ、先に示した bhavaṅgaviññāna が後代『摂大乘論』に加筆され、アーラヤ識の同義語として登場しているということは、すでにこのタームを加筆した当時にはユングなどと同様の感覚を『摂大乘論』の編纂者が持っていた可能性は排除できない。

## 3. 瑜伽行唯識思想における修行の意義

フロイト・ユングなどの精神科の目的は、治療によって患者が社会復帰をさせることが主になるとしたら、瑜伽行唯識思想の根幹となるのは凡夫が苦悩の基を断ち、より良い状態を目指し、最終的には解脱をしてブツダになることが主たる目的となる。そのため、仏教である瑜伽行唯識思想にとって重要な要素は修行である。瑜伽行が yogācāra、つまりヨーガ行の実践を重視しているわけであるから、修行をすべての理論の基礎としているのである。

何故に瑜伽行派のもたらす思想が唯識思想といわれるかという、修行者達の実践修行の中で重要な修行方法として登場するのが「唯識観法」だからである。

「唯識」という「識だけがあってそれ以外は存在しない」という思想だと誤解されている。その際に「外界は存在しない」というが、「外界」(artha)がどのような意味であるのかは重要な要素である。原語のarthaは非常に多くの意味があり、「意味」や「事物」や「対象」や「目的」という意味などがある。そこで筆者はarthaを「意味対象」と翻訳することになっている。これを「外界」と翻訳するのは私たちが見ている対象は私たちを離れて「外に」見えるがままにあると信じているからである。さらにアーラヤ識からすべてのものは産み出されると理解されていることから、すべての事物はアーラヤ識から創り出されると考えるのも無理のないことである。これによってすべての事物は存在せずアーラヤ識のみが存在するという観念論的な解釈になる。この場合アーラヤ識は深層心理という意味合いを超えた唯一の存在物に見えてきてしまうのである。

私たちが見ている外界の対象とはいったい何であろうか。瑜伽行唯識思想では外界の対象、つまり「意味対象」は言語表現 (abhiḥāpa) が造り出している概念であり、つまりは言語表現化された対象 (abhiḥāpya) しか見ていないということの基本にしているのである。認識の主体を軸にするのであれば、主観 (sub-ject) と客観 (ob-ject) の関係であり、瑜伽行唯識思想では捉えるもの (grāhaka) と捉えられるもの (grāhya) と言語表現する。この主観と客観のやり取りで成立している関係を認識の主体はすべての世界だと誤認していると説くのが「三界唯心」つまり「唯識」の基本である。私たちは意味対象を見ているだけであって、“もの”そのもの (vastu-mātra) を見ている訳ではないのである。言語概念を取り扱ったマロニエの木の根をみて主人公が嘔吐したというサルトルの表現は、すべての言語概念をとりはらって“もの”そのものに遭遇したときの体験を表現したのかも知れない。仏教の基本はこうした“もの”そのものに辿り着くためにインド伝統のヨーガの修行法に培われた仏教の修行法を行うのであり、それを熱心に行った実践修行者達の集団を後代になって瑜伽行派と呼んだのである。この“もの”そのものという表現は「それたるもの」(tattva) であり、「あるがままの姿」(tathatā) と表現されてきたも

のである。この tathatā は伝統的に「真如」と漢訳されてきたものであり、修行の結果「真如」に辿り着き、ブッダとなることを目指すのが大乘仏教瑜伽行唯識学派の目指すものである。

自我や自己も言語概念の造り出したものであって、固定的実体として存在するものではないという無我の考え方は、悩み苦しみの最大の原因を明確化するためである。言語概念の造り出した「自分」という虚像に執われて、本来の自分があるがままの姿を見ようとしないうちに、自己像と本当の自分との間のギャップに気づかず、されどそのギャップのために思い悩んでいることを、つぶさに観察し、自己に目覚めることを修行法の一つとしているのである。

私たちは言語概念化された外界を五つの感覚器官によって取り込み、さらにそれをマナスという感覚器官、おそらく現代でいう脳に当たると思うが、そこで処理をして外界世界を作り上げている。この感覚器官は物質でできているのである。物質でできている感覚器官を通して得られる情報を自己流に取り込み、あるがままの姿とは異なる世界を妄想しているのである。私たちが慣れ親しんでいるこの世界を仏教では「三界」と呼ぶのである。

三界とは欲界、色界、無色界の三つである。欲界とは価値判断を通じた世界の見え方である。色界とはそうした価値判断を取り除いた物質のみの世界の見え方である。無色界とは物質も取り除いた「こころ」のみが働いている世界の見え方である。自我、自己、自分という表現は ātman という言葉の表している内容を基本にしており、いずれにしても自分の勝手に思い描きだしている世界である。漢訳では ātman は「我」とされる。これを離れることで、様々な意味で本来のあるがままの姿を見るために an-ātman という立場を取るのが仏教であり、「無我」と漢訳するものである。決して自我を捨てるという意味ではない。

無我として対象世界と関わるには訓練が必要なのである。仏教は対象世界を無視するのではなく積極的に関わる。それはつぶさに対象世界を観察するという修行法に良く現れている。慣れ親しんだものの見方を一度止まって (sāmātha) 観る (vipaśyanā) という修行法を基本としている。日頃私たちはものを忠実に観ようとしていない。通勤や通学の道すがら、野辺に咲く花に注意を止めずに歩いているので、花が咲いていることにさえ気づかない。そ

ここで止まって、観る、を安定したところで行うと、野辺には様々なものがあることに気づく。こうした修行法を瑜伽行唯識思想も採っている。

対象世界の取り入れ口である五つの感覚器官を知っているだろうか。自分の眼はどれであろうか。「眼」だけを他の部分から切り取ることはできるのだろうか。こうした観察を行って行くことで、意をある対象に集中させて行く (*manasi-kāra*)。ところを一点に集中させて行く (*citta-ekāgratā*)。これによって日頃いかに自分勝手、自分の都合の良いようにものを見て行動をしているかが判る。自分の都合で動いていると、それができない身体になって行き、それができない状況に陥って行く。これを「有身見」などの煩惱として表現する。お酒が好きで、それを飲み続けて行くと、お酒が飲めない身体や状況になる。

私たちは何かをつかみ取ろうとする。それが自分に都合の良いものであると掴んで放さないようにする。英語の *grasping* や *attachment* はこれに当たり、掴んだら放さないようにしようとすることを表すのに適している。それは英語の  $\sqrt{\text{grasp}}$  がサンスクリット語の  $\sqrt{\text{grah}}$  と同じ語源の動詞であることから判る。ガッチリと掴んで放さないようにすることからアーダーナ識という名前も使われた。言われてみれば当たり前のことに気づく様に導くのが修行法であり、多くの修行法が用意されている。瑜伽行唯識学派で特徴的な観想法が「唯識観法」である。

好きなものは放しにくい。でも離れて行く。嫌なものは放したい。しかし離れてくれない。欲しいものが手に入らない。これはまさに四苦八苦の基本的なあり方である。八苦の最後の条項に登場する五蘊盛苦は、そもそもすべては物(色)と心(受・想・行・識)から成り立っているというそのことが苦の根本的な原因であることに気づかせるためのものである。十二処、十八界も同じである。

「唯識」という漢訳は、「唯だ意識だけ存在してものは存在しない」という誤解を与えやすいが、ここで使われる「識」の原語は *vijñāna* ではなく *vijñapti* であり、*vi* という前綴りのついた  $\sqrt{\text{jñā}}$  という動詞の使役形から造られた名詞である。つまり「想い描き出すこと」「想い描き出されたもの」を意味し、すべての対象世界は自分の、あるいは言語概念の「想い描きだしたもの」に過ぎないというのが「唯識」の意味である。

修行は生身の肉体を持つ修行者が行う。つまり五蘊、十二処、十八界を基

本として初めて修行は成り立つのである。決してこのころのみで物質でできているものはない等と考えているはずがないのである。しかし、まずは修行に進むには、修行をしようとする動機がなければならないのである。訳がわからず闇雲に悩んでいるのではその第一歩を踏み出したくても、道が見つからないのである。今悩んでいる状態に気づくことが必要である。苦というものを正確に感じ取ることが必要である。「苦はあるのである」と気づく。「今私は何々に悩んでいる」とはっきりと見定める。そしてそのような苦は好むと好まざるとに関わらず後から後から産まれてきてしまうのである。でもこうした状況はコントロールし克服することができるのであり、その修行の道が用意されているということを仏教では四諦八正道として示しているのである。

修行というのは常に歩み続けて行くことが重要である。そのことは『ヨーガ経』 I. 12-16<sup>20)</sup>にも *abhyāsa-vairāgya* として示されている。つまり *abhyāsa* とは繰り返し繰り返し行うことであり、*vairāgya* とは「この修行をしたらこうした成果が得られるはずだ」などを含めた一切の欲求や欲望を離れることを表現している。唯ひたすらに歩み続けることにある。したがった修行者は初めから一足飛びにブッダのレベルに至ることはなく、段階を踏んで、徐々に徐々にレベルを上げて行くことになる。その様子を『瑜伽論』『声聞地』の中から紹介することにする。

『瑜伽論』『声聞地』<sup>21)</sup>

A [質問] 「なすべきことの成就」とは何か？

B [答え] そのヨーガ修行者にとって、[心を] 落ち着かせ (止) [注意深く] 観察する (観) [修行] をひたすら専心することに付き従い、実現することに付き従い、繰り返し繰り返し行うことに付き従うことで、[心的] 映像を瞑想対象とする心を集中する行為が完成されるということである。

それが完成するから [そのヨーガ行者の] 抛り所が変化し、そしてすべての重苦さが軽やかになる。抛り所が変化したことによって、[心的] 映像が乗り越えられて、[心的映像の描き出していた] それそのものである知るべき“もの” [そのもの] から分別判断を伴わず直接に知覚する知り見ることが立ち現れてくるのである。

最初の禪定に達している者、つまり最初の禪定を獲得している者にとっては、最初の禪定の活動領域から [立ち現れてくるのであり]、第二

第三第四禪定に達している者、つまり〔第二第三〕第四禪定を獲得している者にとっては、〔第二第三〕第四禪定の活動領域から〔立ち現れてくるのであり〕、(四色定)

限りなく広がり行く空間・限りなく広がり行く識別判断・何もないということ・想うでもなく想わないのでもない領域に達した者、それを獲得した者にとっては、その〔禪定の〕活動領域から〔立ち現れてくるのである〕。(四無色定)

これを「なすべきことの成就」と言うのである

三界が四色定、四無色定として修行の階梯の中で登場する。三界もまた単なる観念の産物ではなく、修行法であることがよくわかる。修行の階梯を上げて行くことによって、ここを空っぽにする。ところが何の言語概念に染まったものがなく、空(空っぽ)になって初めて、ものを入れることができるようになる。相手を受け入れることができる。相手と共感できるようになる。つまり慈悲のところで満たされることになる。このような修行によって概念から解放され、空っぽの状態になって行くことを『中辺分別論』1. 1<sup>22)</sup>(偈文)では次の様に表現している。

『中辺分別論』1. 1(偈文)

虚妄である(真実でない)分別判断はある。そこに二つは見出されない。

しかしそこ(分別判断の働いているところ)には空という本質(空性)は見出される。そこ(空性)にはまたそれ(分別判断)が見出される。

『中辺分別論』1. 1散文註釈

ここで「虚妄である分別判断」とは捉えられるものと捉えるものという分別判断である。「二つ」とは捉えられるものと捉えるものとの存在を離れている姿(本質)である。「その中にまた(空という本質があってもなお)それ(虚妄である分別判断)は見出される」というのが虚妄である分別判断である。

このようにあるもの(x)があるところ(y)にない時、あるもの(y)があるもの(x)として空であるとありのまま(如実)に観察する。

他方また〔分別判断の中に二つがなくなって後にもなお〕、そこになんらかの余ったものがあるとき、それ(余ったもの)はここでは真実に存在

するとありのままに知る、というように顛倒なく空という本質の特徴が明らかに述べられた。

ここに登場する「虚妄である分別判断」は我々が意味対象を言語概念で想い描きだしているということを表現している。実はこの「虚妄である分別判断」はアーラヤ識と同じ意味であるとされることになる。だからアーラヤ識がなくなり、ブッダになったとしても、何もなくなりほしくない。それどころが空っぽになった容器には限りなくすべてのものを受け入れることができる。まさにブッダの慈悲の心が広がっていくのである。

修行者がレベルを上げ、それぞれのレベルで拠り所が変化するのであるが、変化する拠り所 (āśraya) とは、修行者の肉体でもあり、生活の基盤でもあり、思想信条など自尊心を含めた存在の基層でもある<sup>23)</sup>。これが徐々に変容して行くのである。この「拠り所が変化する」ことを表す原語が āśraya-parivṛtti であり、転依思想である。転依は最終的にはブッダとなるレベルも扱うことになる。

日本法相教学でしめす八識が転じて四智を得るという「転識得智」が転依の意味となるにも、展開史がある。まず日本法相教学の示す結合関係は次のごとくである。

アーラヤ識	—————→	大円鏡智
染汚意	—————→	平等性智
意識	—————→	妙觀察智
五識	—————→	成所作智

理解を助けるために四智と八識の結びつきの歴史的な成立過程を図示すると以下ようになる。

- (1) シーラバドラ以前のヴァスバンドウ、アスヴァパーヴァの著作には記載がない
- (2) 『仏地経論』シーラバドラ釈 (チベット語訳のみ)
 

アーラヤ識	—————→	大円鏡智
染汚意	—————→	平等性智
意識	—————→	?
- (3) プラパーカラミトラ訳『大乘莊嚴経論』, 玄奘訳『撰大乘論』無性釈
 

アーラヤ識	—————→	大円鏡智
-------	--------	------

染汚意 —————→ 平等性智

五 識 —————→ 妙観察智

意 識 —————→ 成所作智

(4)『大乘莊嚴經論』スティラマティ釈(チベット語訳のみ)、玄奘訳『仏地經論』  
『成唯識論』、イエシュエ『仏身広註』、ペルツェク『法門備忘録』

アーラヤ識 —————→ 大円鏡智

染汚意 —————→ 平等性智

意 識 —————→ 妙観察智

五 識 —————→ 成所作智

ここで注目したいのは(1)にはこの関係は全くないということである。それはそのはずである。マナスが識として独立するのは『摂大乘論』などの時代である。日本法相教学の八識構造の体裁が調ったからと言って、すぐさま識と智とが結合関係を結ぶわけではない。ある程度の時を経てである。上記の図表から見ると、シーラバドラの頃にアーラヤ識と染汚意が大円鏡智と平等性智との結合関係を模索することが明確化するわけであるから、この頃までに転識得智という基本的な考えが成立したと思われるが、具体的に八識と四智との結合関係の端緒はチベット語のみに残るシーラバドラの『仏地經論』の註釈書からである。このシーラバドラがナーランダーにおける玄奘の師匠である戒賢であるなら、玄奘がナーランダーに留学していた頃が、両者の関係が成立しつつある時代であったことになる。そしてそのナーランダーでは(3)の結合関係が正当であり、その考え方を中国にもたらしたプラバーカラミトラは玄奘がインドに出発する直前に彼に直接会っていた可能性のある人物である。中国唯識教学の基礎となる玄奘訳『摂大乘論』無性釈もナーランダー正当説を示している。日本法相教学の正当説はインドにおいては『大乘莊嚴經論』スティラマティ釈のみに現存する。このスティラマティが日本法相教学で「安難陳護一二三四」と言い習わすように正当説である護法と最も対立した安慧であるとすると、玄奘はナーランダーの説を覆して、安慧の説を取り入れたことになり、中国唯識教学においてこれを正当説としていたことになるから、「安難陳護一二三四」とは矛盾した不思議な関係を示すことになる<sup>24)</sup>。

この問題はともかく、転依には次の二つのタイプがあることが判る。

(a) 修行者が徐々にレベルを上げて行く「拠り所が変化する」ないし「拠り所

が変化した状態」という修行過程を含む転依

(b) ブッダとなる最終段階「抛り所が変化し尽くした状態」のみを示す転依

(b) の転依は真如、法界などと同等と見なされる。「法身は転依を特徴とする」という公式が成立するのは (b) の転依の場合のみである。

そして歴史的には (a) は次第に (b) に転依解釈の首座を譲り渡し、転依というとブッダになった段階を示すようになる。ところが玄奘はこの二つの転依解釈を『成唯識論』において巧みに並べて表示している<sup>25)</sup>。つまり、修行者のレベルが最終段階のブッダのレベルのみにかき消されてしまうことは、瑜伽行唯識思想としては不備であると玄奘も認識していたことが判る。したがって、転依思想に触れるときには、このような修行者のレベルとブッダのレベルとを認識した上で扱うことが実践的な視点を求められる仏教心理学としての考察には欠かせないのである。

#### 4. まとめ

唯識（言語概念で想い描きだしているということ）は「意識のみが存在し、それ以外の物質は存在しない」と言うことではない。唯識とは言語概念で創り出された世界を具に観察することで、あるがままの姿と自分の想い描いた現実世界とのギャップに悩み苦しんでいることに気づくことを目指す修行法であり、それは言語概念で想い描きだしている元凶としてのアーヤ識を感じ取ることもある。苦しみというネガティブなスパイラルから抜け出して、あるがままの姿に接することで、こころの平安に至ることを目指すのが、瑜伽行派の唯識観法である。西洋の深層心理で、たとえば集合的無意識がなくなった場合に、何が残るのかは説かないのに対して、瑜伽行唯識思想ではアーヤ識がなくなったときに、豊かなブッダの境地が広がることを説いて行く。

ここにも自我を尊ぶ西洋の心理学などの分野と、無我を尊ぶ仏教思想に根ざす瑜伽行唯識思想の分野とは、それぞれの異なった視点と目的とがあることを説明してきた。その上で両思想を同じ土俵で述べる場合には、こうした違いを尊重した上で、双方の分野のタームは使用する必要があるのである。

(筑波大学)

引用参考文献（アルファベット順）

- ・ロバーツ・エイヴァンス 2000.『想像力の深淵へ』森茂起訳，新曜社。（Roberts AVENS, *Imagination is Reality : Western Nirvana in Jung, Hillman, Barfield & Cassirer*, Spring Publications, New York, 1980）
- ・キャロライン・ブレイジャー 2006.『自己牢獄を超えて 仏教心理学入門』藤田一照訳，コスモス・ライブラリー（Caroline BRAZIER, *Buddhist Psychology : Liberate Your Mind, Embrace Life*, Robinson Publishing 2003）
- ・アンリ・エレンベルガー 1980.『無意識の発見』上下，木村敏・中井久夫監訳，弘文堂，東京。（Henri F. ELLENBERGER, *The Discovery of the Unconscious, The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, New York, 1970）
- ・袴谷憲昭 1978.「アーラヤ識存在の八論証に関する諸文献」『駒澤大学仏教学部研究紀要』通号36, pp.1-26, 東京.
- ・エドゥアルト・フォン・ハルトマン『無意識の哲学』（Karl Robert Eduard von HARTMANN, *Philosophie des Unbewußten*, Berlin, 1869）.
- ・Madhyāntavibhāga-bhāṣya, 1964. *A Buddhist Philosophical Treatise edited for the first time from a Sanskrit Manuscript by Gadgin M. Nagao*, Tokyo, Suzuki Research Foundation.
- ・長尾雅人 1982.『摂大乘論 和訳と注解』上，春秋社，東京.
- ・中村元・早島鏡正訳 1964.『ミリンダ王の問い』3，平凡社，東京.
- ・エーリッヒ・ノイマン 1984, 1985.『意識の起源史』上・下，林道義訳，紀伊國屋書店，東京（Erich NEUMANN, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins: Mit einem Vorwort von C.G.Jung*, Pascher Verlag, 1949 : 2. Auflage, Kindler, München, 1974）
- ・佐久間秀範 1984.「<智>と<識>－両者の結合関係とその成立過程－」『豊山学報』28/29, pp.125-141, 3.
- ・SAKUMA Hidenori, 1990. *Die Āsrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi*, Teil I,II, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, A.1.5.
- ・佐久間秀範 2003.「唯識思想の比較思想的考察－比較の基準と方法論－」『佐藤良純教授古稀記念論文集・インド文化と仏教思想の基調と展開』第一巻，山喜房佛書林，東京，pp.141-153.
- ・佐久間秀範 2004a.「個人的無意識と bhavaṅgaviññāna－深層心理とアーラヤ識の狭間で－」『北條賢三博士古稀記念論文集・インド学諸思想とその周辺』山喜房佛書林，東京，pp.75-88.
- ・佐久間秀範 2004b.「転依における āsraya の語義」『神子上恵生教授頌寿記念インド哲学仏教思想論集』永田文昌堂，京都，pp.679-699.
- ・SAKUMA Hidenori, 2011. 'The Historical Development of the Āsrayaparivṛtti Theory', in *Sambhāṣā* (Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism) 29, pp.39-59.

- ・ 佐保田鶴治 1980.『解説ヨーガ・スートラ』平川出版社, 東京.
- ・ L.シュミットハウゼン 1979.「我見に関する若干の考察—薩迦耶見, 我慢, 染汚意—」『佛教學』第7号, 佛教學研究会, 東京, pp.1-18.
- ・ Lambert SCHMITHAUSEN, 1987. *Ālayavijñāna : On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, 2 vols. Studia Philologica Buddhica, Monograph Series IVab. Tokyo : International Institute for Buddhist Studies. Reprint, 2007.
- ・ 所雄章 1981.「デカルトの思想形成」『人類の知的遺産32 デカルト』講談社, 東京.
- ・ 氏原寛他共編 1992.『心理臨床大辞典』倍風館, 東京.
- ・ ケン・ウィルバー 1997.『アトマン・プロジェクト』春秋社 (Ken WILBER, *The Atman Project, A Transpersonal View of Human Development*, The Theosophical Publishing House, 1980)
- ・ 吉村誠 2005.『中国唯識思想史入門』東京技術協会, 東京

注

- 1) 佐久間 (2003), 佐久間 (2004a) を参照.
- 2) 例えば, プレイジャー (2006).『摂大乘論』の特に第一章を知った上で, 実践的に内容を展開しているのではないかと思える. その意味で, 原典に沿った内容であると考えることができる著作である.
- 3) 例えば, ウィルバー (1997).
- 4) 詳しい説明は, 吉村誠 (2005) などを参照.
- 5) SAKUMA (2011).
- 6) 詳しい考察はSCHMITHAUSEN (1987) を参照.
- 7) 袴谷 (1978).
- 8) 長尾 (1982).
- 9) シュミットハウゼン (1979) を参照.
- 10) プレイジャー (2006) 全体に渡って説かれているが, その中から, 例えば邦訳のp.179で「東洋と西洋の比較」という部分などが判りやすい.
- 11) 同様の内容については, 佐久間 (2004a) pp.82-88 で触れた.
- 12) デカルトについては, 例えば所雄章 (1981) p.59 などを参照.
- 13) エイヴァンス (2000) p.116 などを参照.
- 14) 西洋における無意識の系譜については, エレンベルガー (1980) に詳しい.
- 15) 当部分以下の記述については, 氏原他 (1992) の各項目の説明を土台にしている.
- 16) 確実な証拠を提示できないものの鈴木大拙とも接触があったと考えられる状況証拠が見受けられるが, ここでは不問にしておくことにする.
- 17) ハルトマン (1869) を参照.

- 18) 中村・早島 (1964) p.70.
- 19) ユングのこうした意識の構造については、彼の高弟であるノイマン (1984, 1985) の『意識の起源史』上・下に詳しく述べられている。
- 20) 佐保田 (1980) pp.47-49).
- 21) SAKUMA (1990, A. 1.5) を参照.
- 22) Madhyāntavibhāga-bhāṣya (1964) のテキストに基づく。
- 23) 佐久間 (2004b) を参照.
- 24) 「安難陳護一二三四」が中国唯識教学ですでに言われていたか、日本法相教学になってからかは注意を要するのでここでは述べない。
- 25) 詳しくは佐久間 (1984) を参照.

# 日本仏教心理学会誌

The Japanese Association for the Study of Buddhism and Psychology

第7号 2016年6月

巻頭言	井上 ウィマラ (高野山大学)	1
<b>特集</b>		
仏教心理学としての瑜伽行唯識思想		
	佐久間 秀範 (筑波大学)	6
仏教と心理学の交差領域を拓く—五蘊・行サンカーラ・縁起		
	森岡 正芳 (立命館大学)	32
<b>書評</b>		
藤本 晃 著		
	『悟りの4つのステージ 預流果、一來果、不還果、阿羅漢果』サンガ 2015年 加藤 博己 (駒澤大学)	44
坂井 祐円 著		
	『仏教からケアを考える』法蔵館(2015.5.30刊) 鮫島 有理 (帝京科学大学)	52
日本仏教心理学会ニュースレター第14号		61
日本仏教心理学会ニュースレター第15号		72
日本仏教心理学会設立趣意書・会則・学会誌規程(仮)		89
執筆要綱		94
編集後記	井上ウィマラ (高野山大学)	96