

フリーマン理論による唯識 (vijñapti-mātratā; mind-only) の解釈

浅野孝雄

1. フリーマン理論について

a. 振幅変調パターン (amplitude modulation pattern) および大域的アトラクターとは何か？

嗅球(olfactory bulb)は、脳底部の旧哺乳類脳の一部が鼻腔上方に突出して形成する球状の構造物である。鼻腔の嗅上皮に到達したにおい分子が、末梢受容細胞である嗅細胞の受容タンパクと結合して発生させたインパルスは、嗅神経を通して第一次中枢である嗅球へと達する。嗅球からの求心性線維は外側嗅索を形成し、いくつかの皮質核を經由して第二次中枢である前梨状葉に終わる。前梨状葉は、内嗅皮質・扁桃体・海馬体に直結している。嗅球は独自の脳波活動を有し、それは匂い刺激のみならず、睡眠・覚醒・注意・情動・経験などの個体の状態変化に伴って、異なる周波数帯域の間を遷移する。

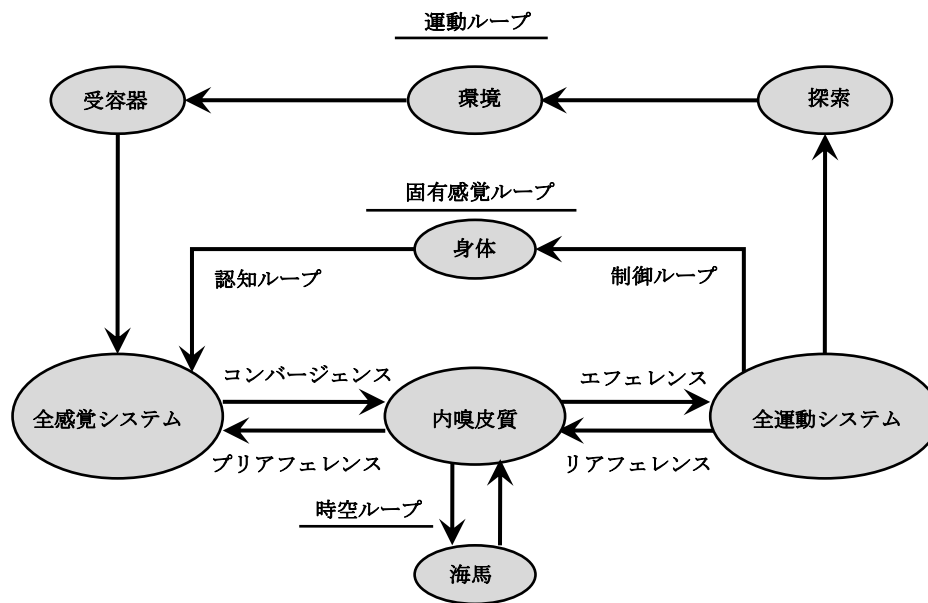
嗅球では外部介在ニューロン (PG) と、投射ニューロン (M) と、内部介在ニューロン (G) が、嗅球表面に平行に三層を成して配列している。PGは、Mに対して賦活的に作用し、ニューロン集団の背景活動に必要な興奮性バイアスを与える。一方GはMを抑制し、負のフィードバックによって嗅球脳波として表れる振動を作り出す。前梨状皮質に存在する投射ニューロン (E) と介在ニューロン (I) との間の負のフィードバックも振動を作り出す。内部的なフィードバック・ゲインが異なるために、嗅球とは異なる周波数を有する。嗅覚システムにおいて $PG \rightleftharpoons M$ 、 $M \rightleftharpoons G$ 、および $E \rightleftharpoons I$ が夫々生み出す脳波活動は、嗅球から前梨状皮質への出力路 (外側嗅索) およびそれと逆方向の入力路 (内側嗅索) を介して循環的に相互作用する。これら三つの部分において発生する脳波活動は、周波数においては一致しないが、かといって互いを無視することもできない関係にあるので、男女といずれかの愛人の3人同居 (ménage à trois) におけるようなカオスが生成される。このカオスから、嗅球におけるニューロン集団活動の位相遷移 (後に述べる「カオスの遍歴」) による脳波活動の変化が生じる。換言すれば、このカオスが、ヒト・動物における全ての意識活動の源泉なのである。

フリーマンは、ウサギ嗅球表面に 8x8 列の電極を埋め込み、生きている無麻酔状態のウサギの嗅球表面の脳波活動を連続的に記録した。この 64 の脳波記録は、吸気ごとにバーストと呼ばれる、短い持続を有する 20~100Hz 以上のガンマ帯域の脳波活動を示す。それはどこでも同じカオス的な波形を有するが、その振幅(amplitude)は、電極ごとに異なっている。64 個の電極における脳波の振幅を 3 次元的に表示し、同じ振幅を有するチャンネルを

線で結んだ等高線は、刺激ごとに異なるパターンを示す。フリーマンは、このパターンを「振幅修飾パターン amplitude modulation pattern」と名付け、それが刺激の種類、動物の状態、経験、学習等によってどのように変化するかを詳しく解析した。一言で言うならば、振幅修飾パターンとは、嗅球ニューロン集団において自発的に発生するカオスから自己組織的に形成されるアトラクターを、嗅球表面における脳波活動として捉えたものである。つまり、におい刺激に対する個体の注意（後述するプリアフェレンス）が引き起こす嗅球ニューロン集団活動の位相空間の遷移によってバーストが生じるが、知覚の詳しい内容は、嗅球内の部位によって異なる振幅を有するガンマ波の空間的模式として脳高次中枢に伝達される。換言すれば、バーストにおけるガンマ波は、無線通信におけるラジオ波における振幅変調を用いた搬送波に似た役割を果たしている。それは嗅球内部における三次元的な拡がりを持っているので、巨大且つ複雑な情報を一挙に中枢に伝達することができるのである。振幅変調パターンの形成は、におい刺激が引き起こす受動的なプロセスではなく、個体の状態や志向性が主導する能動的なプロセスである。

このような嗅球システムの活動は、ニューロン集団のメゾスコピックなレベルにおける活動を典型的に示すものであり、それは他のすべての知覚システム、およびそれらと直結している海馬に共通することが確かめられている。つまり知覚・認知とは、外界の事物の脳内への受動的な反映ではなく、個体がニューロン集団の自律的な活動を基にして能動的に創り出すものである。なお嗅覚システムで形成された局所的アトラクター（振幅修飾パターン）は、後に述べる「志向性の孤」を介して最終的に大脳皮質に伝達され、そこで両側大脳半球の全領域を巻き込んだ大局的アトラクター（global attractor）を形成する。それが意識において認知される知覚内容（現象的な心の内容）であり、それは志向性、知覚内容の意味、情動、記憶、判断、行動の全てを含んでいる。PET、SPECT、MEG等で示される脳画像は、基本的には、大脳皮質が全体として形成する大域的アトラクターの活動を、局所における血流・代謝・脳波などの分布パターンとして捉えたものである。

b. フリーマン理論における「志向性の弧 l'arc intentionnel : 行動-知覚サイクル」



脳内部の神経活動は、二つの方向に流れている。感覚システムから内嗅皮質へ、さらに運動皮質へと向かう前方伝達の流れはミクロスコピックなレベルにおける活動電位の空間的振幅変調パターンに依拠しており、皮質はその伝達を介して標的ニューロンを駆動する。運動システムから内嗅皮質への制御ループによるフィードバックの流れ、および内嗅皮質から脳内感覚システムへの流れは、マクロスコピックなレベルにおける活動電位の空間的振幅変調パターンに依拠する。このフィードバックが、前方伝達を行うニューロン集団のミクロスコピックな活動を制御し修飾しているのである。前方伝達の流れは、運動出力を構成するとともに知覚の内容を生み出す。マクロスコピックなフィードバックは、感覚皮質のアトラクター地形にバイアスを与える秩序パラメタである。一方、フィードバックの流れは学習における統合的プロセスを維持し、それが気づきと顕在記憶 (explicit memory) の形成へと導く。これらの逆方向の流れの相互作用によって、半球全体にわたる活動の統合を反映する大域的な振幅変調パターンが形成されるのである。この大域的アトラクターが、すなわち認知であり、意識に上る心の動きである。したがって知覚・認知とは、外的世界の事物が、刺激による物理記号の発生を介して脳内でその表象を作り上げるのではなくて、世界内存在としての脳が、感覚を材料として能動的に作り上げるものである。

2. 仏教の基本思想

ブッダは初転法輪において、苦・集・滅・道の「四（聖）諦」と、八つの正しい道・「八正道」を説いたとされる。「苦諦」における「苦 *duḥkha*、suffering、unsatisfactoriness」とは、迷いの生存は苦であるという真理であり、その代表として生・老・病・死・怨憎会苦・愛別離苦・求不得苦・五取蘊苦の「四苦八苦」が挙げられる。「集諦」とは苦の原因が渴愛などの煩惱であるという真理であり、「滅諦」とは、渴愛が完全に捨て去られたときに苦が止滅するという真理であり、「道諦」とは、苦の止滅に至る道筋が八正道にあるという真理である。

ブッダは当時行われていた極端な苦行主義や快樂主義のいずれにも片寄らない「(不苦不楽の) 中道」を特徴とする「八正道」によって悟りに到達したとされる。八正道は、正見（正しい見解）・正思（正しい思惟）・正語（正しい言葉）・正業（正しい行い）・正命（正しい生活）・正精進（正しい努力）・正念（正しい思念）・正定（正しい精神統一）を言う。「中道 *madhyamā pratipat*」とは、相互に矛盾対立する二つの極端な立場のどれからも離れた自由な立場である「中」の実践を意味する。「中」とは対立する二項の間ではなく、それらの矛盾対立を超えたものであることを、また「道」は実践・方法を意味する。

四諦における苦は病状に、集は病因に、滅は病気の回復に、道は治療にそれぞれ対応するから、それは東西を問わず、病める人々の救済を目的とする医学の根本理念にほかならない。つまりブッダは、彼の教説が単なる形而上学や哲学ではなく、人間をあらゆる苦しみから、あらゆる方法を用いて救うことを目的とする実際的（プラグマティック）な救済宗教であることを、「四諦」として宣言したのである。自分だけの救済ではなく、生きとし生けるものすべての救済を究極の目的とした点において、ブッダの教えは真に革命的であった。しかもその教説は、人間の心の構造についての透徹した洞察に基づいていた。そのことから、仏教は普遍宗教として急速に発展したのである。

仏教以外の当時の諸哲学宗教は、精神・霊魂であるとか絶対者であるとか物質であるとか、その他なんらかの実体的原理を認めて、そのうえに思想体系を構成していた。ところが仏教のみはいかなる実体的原理をも認めなかった。そもそも形而上学的企図を否認し、実践的真理のみを問題としようとする。ただわれわれの生存の実相を知ることによって、われわれの生存の根本にある妄執をなくし、それによって理想の境地に到達しようとしたのである。そうして無常説の立場にたつてすべての恒存的実体を否定したが、しかしその代わりに、永遠の法則の妥当することを認めていた。この点で仏教は西洋の諸思想と異なるのみならず、インドの諸思想とも非常に異なった特徴を示している。

ところでここに問題が起こる。われわれは、いったい人間存在に関するこの四つの真理を知ることによって解脱が得られるのであろうか。あるいはその四つの真理を知って八正道を実践することによって解脱が得られるのであろうか。つまり、究極の境地としての解脱は真理の直観ないし知識によって達成されるのであろうか、あるいは現実的な行為実践によって達成されるのであろうか。この問題について原始仏教聖典の説くところは明確ではない。しかし明確でないというのは、実はわれわれが後代の思想の立場にたってこの両刀論法を原始仏教に突きつけたところに由来するのではなかろうか。おそらく原始仏教徒は、人間が真理を見たならば、その観じる主体は、その見たとおりになっていくと考えたのであろう。知識が何らかの目的を達成するための手段である場合には、新たに得た知識をいかに役立てようかと思つて人々は思案する。ここには手段と目的との対立がある。ところが、知識ないし直観がそのまま至上目的である場合には、それをもって何かするという目的がない。その知識ないし直観がひとりでその人を律してくるのである。そこには知識と行為との対立が意識されなかった。

しかしながら社会的存在としての人間の行動様式が複雑となり、真理の直観からただちに良い行為または正しい行為が直接的に導き出され難くなると、両者の分離が意識される。これは複雑な近代社会生活においては始終経験する問題である。原始仏教もすでにこのような反省にぶつからねばならなかった。実践の基本的な徳目としては、慈悲・平等というような精神が強調されているが、具体的な問題に関しては、中道・八正道の説明に関連して、「国の俗法に随い、是とすることなかれ、非とすることなかれ」というようなことを説いた。

a. 法（ダルマ dharma）の概念

仏教の中心観念をなす法（ダルマ）の起源は古く、ヴェーダ時代の「天則・リタ rta」に由来する。リタは、絶対的な支配神の意思を示すのに対して、ダルマは、ヴァルナ神のような、人倫を収める道徳的・司法的な神の法として存在した。人間社会を規定する権力・法律・道徳的秩序が重要な問題となって行くにつれて、それは神的意思としてのリタに変わって、人間の側に立って、人間生活を秩序づけるものとして高く用いられるようになった。後期ウパニシャッドになると、ダルマこそ最高の真理であり、全世界の根底であり、万物はダルマにおいて安住すると強調された。しかし全体として、ウパニシャッド時代は、形而上学的原理としてのブラフマン、アートマンを最高のものと見なし、ダルマはそれより低位に置かれた。

一方原始仏教では、人間がいかなる時、いかなる所においても、「順守すべき永遠の理

法」があると考え、それを「法」と呼んだ。つまり、「法」とは人を人として「たもつ」ものである。この仏教における「法」の観念がインド古来の「ダルマ」を引き継いでいることは明白である。「如来が世に出ても、あるいはいまだ世にでなくても、この理法は定まったものである」。如来はただこの理法を覚って「さとり」（等正覚）を実践し、衆生のために宣説し開示しただけに過ぎないという。このように、仏教では、永遠に妥当する法の権威を尊重する。ブッダは永遠の理法を説いたのであって、新しい宗教を創始したのではない。ブッダの遺言（自灯明・法灯明）における「法」は、そのような古来の「天則」に基づく普遍的真理を意味する。ヴェーダ・ウパニシャッド哲学は、プルシャ神話や梵我一如の観念が示すように強い唯心論的傾向を有する。仏教哲学における「心身一如」の観念も、古代インドにおけるそのような雰囲気から醸成されたものであろう。

しかしその後の仏教教理において、「法」はブッダの教えそのものを意味するようになった。アビダルマにおいて、この法は「自性を保つ」、すなわち、およそどのような状況になってもそれ自身が変わるところがないものを意味した。中村元氏によると、法・ダルマとは、我々が経験的に知覚する自然的存在ではなく、自然的存在を可能ならしめているありかたである。自然的存在としてのものは現在一瞬間で無くなってしまいが、我々の意識において志向されているありかたは決してなくなるならない。その意味において、それは「存在の構成要素」として最も究極的なもの、存在の究極的な単位である。

ここで留意しなければならないのは、仏教における「存在」とは「もの」としての外的自然ではなく、心の働きが描き出す内的世界であるということである。ブッダが世界の構成要素として規定した五蘊（色・受・想・行・識）とは人間の心の働きにほかならない。したがって、「存在の構成要素」とは、すなわち「心の構成要素」なのである。内省・瞑想によって把握された意識・心の流れが、そのまま森羅万象の構成要素として把握される。このように、「法」という語は、社会的規範という古来の意味と同時に、「意識の流れを構成する要素」という意味で用いられるようになった。

すでに著者は、ブッダの「火・炎」のメタファーが現代的な「プロセス」の概念と合致することを述べた。その考え方を法・ダルマに適用して、それに対応する言葉・観念を現代脳科学の内に見出すことは果たして可能であろうか？

オットー・ローゼンベルグは、「あらゆる法の本質は超越的にして不可知である。意識的・生命的な流れを形成しているのはただ諸法の自性あるいは現象に過ぎない。このようにして、意識の流れを構成している要素は〈法の現象 *Erscheinungen der darma*〉に過ぎないが、しかし、簡略化してしばしば〈法の現象〉という語に代えて〈法〉という術語を

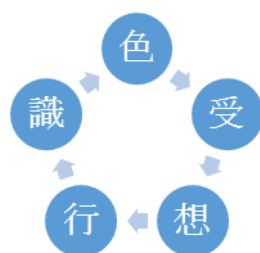
用いている。そういう場合、法を直接、要素 (Element) という語で翻訳することができる」、と述べている。つまり、「法・ダルマ」の概念が、社会的規範という意味から、個人の心における「意識の流れを構成する要素」へと変容したのである。本書がこれからの考察の対象とするのは、この「意識の流れの構成要素」としての「法・ダルマ」である。

このような「法」は、「人間の意識の流れを構成している要素」と定義される限りにおいて、フリーマン理論における「大域的アトラクター」に対応すると考えられる。大域的アトラクターは、自己組織化によって形成された独自の形 (パターン) を有しているが、それ自体としての本質を有さない現象-プロセスである。厳密に考えれば、その生成に関わる自然法則が、本来の意味での「法」ということになるだろう。それと同じ考え方を、大域的アトラクターにも当てはめることができる。大域的アトラクターは脳回路が自然法則 (=法) に従って生み出す現象であるが、簡略化して、それを「法=心の要素」と呼ぶのである。

b. 五蘊 (pañca-skandha)

人間と世界を構成する基本要素である「法」を、ブッダは「五蘊」として定義した。五蘊とは、色蘊・受蘊・想蘊・行蘊・識蘊の五つの法であり、「蘊 skandha」とは元は「薪^{たきぎ}」の意である。一般的には、五蘊は四大元素から作られる物質的要素である「色」と、心理的要素である「受・想・行・識」の四蘊から成り立っていて、これらが仮に結合し合って (五蘊仮和合という)、我々の個体と、それを取り巻く環境世界が構成されると説明される。「色」は物質的存在を意味するとされているものの、それは実在論的な意味合いにおける「もの」、あるいは恒久的な実体を指すものではなくて、あくまで感覚を通じて心の中に構成されるところの「心象」である。人間の心とは、それぞれ「蘊」が燃える火が混じり合って形成するものである。人間の心における現象が、人間のみならず、物質をも含む世界 (宇宙) の構成要素であるという考え方は、西洋の唯物論的世界観に慣れ親しんだ我々の眼には非常に奇妙なものとして映じるのであるが、ここに東洋・西洋哲学の決定的な相違点が存すると思われるので、それについて簡略に述べておきたい。

図1：五蘊



東西文化間の歴史的な相違は、夫々における原初的世界観—宇宙生成神話—の違いに淵源する。『創世記』では、宇宙は絶対的な「神」によって、人間のために創造されたものであると述べられている。一方古代インドの『リグ・ヴェーダ』においては、宇宙は唯一神の創造によるものではなくて、人間の祖先である巨大な人間—「原人プルシャ」—から生じたものである。この考えがウパニシャッド哲学における「梵我一如」という思想へと昇華されて、インド古代哲学を特徴づけることとなったのである。古代インド人にとって、宇宙—世界—とは人間と対立する存在ではなくて、心に映じるままのものであった。原人思想は、宇宙の展開を、絶対の唯一物であるところの中性の根本原理に還元し、創る神と創られる世界との対立や間隙を一掃するような賛歌である「宇宙開闢の歌」へと発展した。そこでは次のようなことが歌われている：「太初においては、無も有もなく、死も不死もなく、夜と昼の区別もなく、その唯一物は光明の無い暗黒に蔽われた水であった。聖賢たちは熟慮して、その唯一物は、自熱の力によって出生し、最初に意（思考力）の第一の種子である意欲を生じ、有の親縁が無であることを心に見出した」。つまり宇宙は、「唯一物（非有非無）→意（manas：思考）→意欲（カーマ kāma：愛・性愛）→熱力（タパス tapas：瞑想・苦行により体内に生ずる熱で、創造力を持つ）→現象界」、という順序で展開するというのである。このようなヴェーダの宇宙生成論は、ウパニシャッドにおいて、宇宙の最高原理であるブラフマンと、プルシャ神話に淵源し人の生命の精髓・霊魂であるアートマンの合一という思想へと発展したが、それは人間の心（識）の生成プロセスを宇宙生成のプロセスへと投影することにほかならなかった。

ブッダはバラモン教やウパニシャッド哲学を否定したと言われているが、近年のパーリ語経典を通じた原始仏教の研究は、それが必ずしも事実ではないことを示している。ブッダが、人間と世界の基本的要素である「法」である「五蘊」を、色・受・想・行・識という人間の心的プロセスとしたことは、彼がインド古来の哲学の唯心論的性格を引き継いでいることを示している。さらに「五蘊」における「識 vijñāna」の観念も、ウパニシャッド哲学においてすでに確立されていた。ウパニシャッド哲学において、「火・光」は「識 vijñāna」のメタファーであった。ブッダはその考えを継承したが、「火・光」を太陽のような永遠不滅のものとは考えずに、闇夜にほのかに燃え続ける灯火を人間存在のメタファーとして用いた。ブッダは、色・受・想・行・識という五つの蘊が人間存在の構成要素であるとしたのであるが、ここで「五蘊」とは燃える物—例えば薪—の五つの束ではなく、五つの火（炎）であり、それらが入り混じって一つの火となったものが意識である。肉体の死において、意識は燃料が尽きた火のように、跡形もなく消え失せる。そのことを「涅槃：

ニルヴァーナ *nirvāṇa* : 消え去ること」という。

ブッダは外界の事物の存在を認めなかったのではなく、それを考察の埒外に置いただけである。したがってその教説は純粋な唯心論ではなく、フリーマン理論と同様な認識論的独我論である。ブッダはひたすら、「人間とは、己とは何か」という問題（「己事究明」という）と取り組み、人間存在を「火」のように絶え間なく形を変える意識の流れとして捉えた。

火・炎とは一つの散逸系が自己組織的に形成する形（パターン）であり、それ自体が「ダイナミック・プロセス」である。このことから英国の高名な仏教学者であるリチャード・ゴンブリッチは、「ブッダは全ての〈有情 *sattva* : 情（心の働き・感情を持つもので、生きているものの総称）〉を〈ダイナミック・プロセス〉として捉えた」、と述べている。この考えによれば、「有情」を構成する五蘊・十二支およびすべての「法」もまたダイナミック・プロセスである。意識の流れを、古代原子論におけるように「もの」の動きとしてではなく、あくまでも火のような「プロセス」として捉えることは、ウパニシャッド哲学における「ブラフマン」や「アートマン」のような形而上学的実体を否定し、新たな「プロセスの存在論」を樹立することであった。

五蘊は人間の心の働き（認知プロセス）を5つの法に区分したものであるが、それらは互いに独立しているのではなく、循環的（円環的）因果関係（関係性）によって結ばれている。一方、フリーマン理論における大域的アトラクターとは、志向性の弧が形成するグローバルな振幅変調パターンであり、その遍歴的な軌道がすなわち意識の流れである。それは志向性に駆動されながら観念・思考・感情・行動など、人間の意識と意識的身体活動の全てを生み出す。この見地において、五蘊を構成する色・受・想・行・識は、それぞれが独自の働きを有し、相互作用を通じて全ての法を生みだしていく。それと同様に、志向性の弧の各ループも、相互的に作用しながら、次々に大域的アトラクターを生み出していく。したがって「法」を「大域的アトラクター」とするならば、「五蘊」は「志向性の弧」に対応することになる。

c. 「縁起 *pratītya samutpāda*」とは何か？

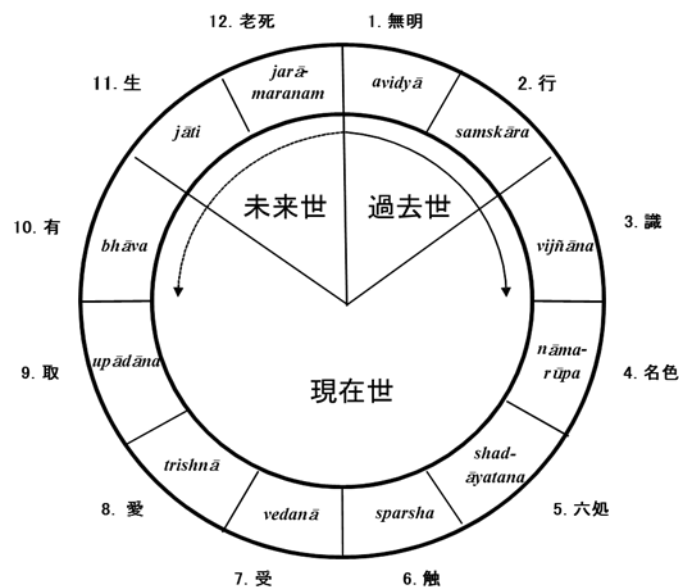
この五蘊という観念を十二の支（ニダーナ）へと細分化し、それらを「縁起」という観念により因果的に結び付けたのが「十二支縁起」である。五蘊における流動的な相互依存性を、ブッダは「因縁 *hetu-pratyaya*」（直接的な原因を〈因 *hetu*〉、間接的な原因を〈縁 *pratya*〉と呼ぶ)、あるいは「縁起 *pratītya samutpāda* : 縁って生起すること」と呼んだ。この縁起の理法こそがブッダの思想の土台を成す原理であり、〈諸行無常・諸法無我・

涅槃寂靜・一切皆苦) の四法印、空、中道という観念も、そこから論理的に導き出されるのである。

十二支縁起における因果法則は、「此れ有るが故に彼有り．此れ無きが故に彼無し」と表現される。この因果関係がどのようなものであるのかは、それが「～が故に because」という語を含むことに示されている。

因果律についてフリーマンは、その理解の仕方は「原因」という言葉の意味をどう考えるかに掛かっている、と述べている。その第一は、原因を何らかのエージェントと考えることであり、それが直線的因果性である。第2は、ヒュームが述べたように、因果律を人間が有する観念間の心理的關係、すなわち「因果性のクオリア」と見なすことである。第3は、エージェントを立てずに、事物（プロセス）間の関係を説明することである。それは「because」という語を含んだ文脈において用いられ、「循環的因果性」、すなわち「関係性 relationality」を意味する。この「関係性」とは、科学的・統一的世界観に立脚して、事物間の関係がどこまでも合理的に究明され得るような関係性である。

図2：十二支縁起



十二支縁起における各支は、まさに意識の流れの構成要素であり、それらは「循環的因果性＝関係性」によって生起消滅する。このことをブッダは、「諸法無我・諸行無常」という仏教的世界観の根拠として、それを「空」と呼んだ。ブッダはここに、それ以前のインド古代哲学における直線的因果性およびクオリアとしての因果性とは全く異なる、新たな因果性の観念を創出したのである。

ブッダが2, 500年も前に、現代複雑系理論における循環的因果性の観念と合致する観念を述べていたということは実に驚くべきことであるが、それはブッダが、「唯一神・創造神」という観念に惑わされることなしに、古代人の世界についての直感的理解を表現する言葉を創出した、ということなのかもしれない。「十二支縁起」を構成する循環的因果性という観念は、古代インドで発祥した輪廻の観念を基にしていると思われるが、それは、ユダヤ教・キリスト教が「神」（創造主）という究極的エージェントを想定したこととは対照的である。西欧キリスト教思想は、神と人・自然の関係を「直線的因果性」として理解した。そのような思考形式が後世における科学的思考の母胎ともなったのであるが、まさにそのことが、科学による心の理解を今もって困難ならしめているのである。「縁起＝循環的因果関係＝空」という考え方は、全体を構成する部分間の関係を、原因的エージェントを措定することなしに記述することは可能であるとする現代ニューロダイナミクスの考え方と合致する。

d. 十二支縁起の成立

ブッダが最初に打ち立てたのは第8支から第12支までの渴愛縁起であり、「無明→行→識」という三支は、その後（ブッダ自身、あるいはブッダ没後の弟子たち）に継ぎ足されたものであるという。十二支縁起は仏教の核心を成す教義であり、その長い歴史において様々な解釈がなされてきた。過去における十二支縁起の解釈として最も有名なのは、アビダルマ・説一切有部の「三世兩重の因果説」（分位縁起の説）である。それは図2に示したように、12支の1-2を過去世の因、3-7を現在世の果、8-10を現在世の因、11-12を未来世の果と見て、胎生学的といわれる見方で解釈するものである。すなわち、無明は迷いの根本、行は無明から識を起す働き、識は受胎の初めの一念、名色は母体の中で心の働きと身体とが發育する段階、六処は6感官が備わって母体から出ようとしている段階、触は2-3歳ごろで苦楽を識別することはないが物に触れる段階、受は6-7歳ごろで苦楽を識別して感受できるようになる段階、愛は14-15歳以後に欲がわいてきて、苦を避け、楽を求めたいと思う段階、取は自分の欲するものに執着すること、有・生（生存）は愛・取の段階とともに未来の果が定まる段階、さらに生・老死は未来世の果、というように、縁起が三世と重なり合う関係になっていることをいう。

この説明は常識的に理解しやすいものであるが、多くの問題を含んでいる。特に、十二支縁起の最初の3支である「無明→行→識」の因果関係（縁起）は、長い間著者の頭を悩ましてきた問題である。唯識を含む全ての宗派は、無明を迷いの根本、行を無明から識を起す働きと説明しているが、そのことについての諸家の説明は正直なところ、極めて分かりにくい。分かりにくい理由は、ほとんどの解説書が「無明」という語を、アビダルマの解釈

にしたがって、「無知」すなわち「ブッダの教えを知らないこと」と理解していることにある。それは既に仏教の権威が確立された後の解釈としてはあり得るとしても、果たしてブッダ自身あるいはその直近の弟子たちがそのように考えていたのであろうか？

著者が考えるところ、「美しくない」という言葉が「美しい」という概念を前提としているように、「無知」とは「知らない」ことであり、それは「知る」こと、すなわち「識」が既に存在することを暗黙の前提としている。つまり、「無明」に先行して「識」が存在しなければならない。このことに関して中村元氏は、「無明」そのものは「明」に基礎づけられていると述べておられる。無明とは「諸法実相を解しないこと」であり、無明を断ずるということは、人間存在の根源への復帰を意味する。したがって、無明を断ずるということが可能なのであるという。しかしそれでは、「無明」に「明」なる「識」が先行することとなり、十二支の最初の三支は、存在論的には循環論となってしまう。

英国仏教学界の重鎮であるリチャード・ゴンブリッチは、近著、『What The Buddha Thought』において、十二支縁起のうちブッダが逆観として最初に辿ったのは第12支から第8支の愛（渴愛）までの五つであるとした。つまりブッダが最初に打ち立てたのは第8支から第12支までの渴愛縁起であり、「無明→行→識」という三支は、その後（ブッダ自身、あるいはブッダ没後の弟子たち）に継ぎ足されたものであるという。十二支縁起は、ブッダが完成したものではなく、その後の長い歴史の中で徐々に形を整えていったものである。ブッダが最初に作ったのが八支からなる渴愛縁起であったとすれば、それに先行する支は、どのようにして構想されたのであろうか？

先に述べたように、五蘊における各蘊は円環的な因果関係で結ばれており、行が「形成力・意欲・志向性」としてそれらの働きの原動力であることから、それを始めとして、〈行→識→色→受→想〉という順に並べ換えることができる。その〈色→受→想〉を〈色→六処→触→受〉とより詳しく説明し、それに〈愛→取→有→生→老死〉という渴愛縁起を接続すれば、十一の支からなる縁起が出来上がる。そこでなお欠けているのは、行を生み出すもの、すなわち人間および万物の究極の原因たる何かである。それは一体どのような理由によって「無明」とされたのであろうか？

ブッダが説く「涅槃」とは、ヴェーダ／ウパニシャッドにおける「解脱」とは異なり、あくまで現世における覚りを目的としている。したがってブッダは、古代の宇宙観に基づく輪廻や解脱などに触れる必要を感じなかった筈である。その一方で、ブッダ自身が否定したアートマンや輪廻の思想が、ブッダ没後まもなく仏教思想に取り入れられたことが、『スッタニパータ』の最古層と古層の比較から明らかとなっている。ブッダ没後に仏教教

団を維持する役割を担った弟子たちが圧倒的なバラモン勢力に対抗し、一般大衆にブッダの教えを広めるためには、古代インドの土着思想を部分的にでも取り込まざるを得なかった。つまり彼らは、バラモン教における輪廻・再生・解脱等の観念とヴェーダの宇宙観をそのまま取り入れることはできないにしても、それに対抗し得るような自分たちの宇宙観を示す必要に迫られたのである。ここでバラモン教（ウパニシャッド哲学）の五火二道説や「梵我一如」の思想をそのまま取り入れることは勿論できない。かといって、全く新たな宇宙生成説を作り上げることは、個体存在を創造する宇宙の根本真理という存在、つまり「有」への執着を批判したブッダの「中道」の教えに背くことになる。そこで彼ら（またはブッダ自身）が着目したのが、ウパニシャッド哲学においてブラフマンとアートマンという概念が成立する以前のヴェーダ神話における最初の部分、すなわち宇宙は、[非有非無（混沌）→意（*manas*：思考）→意欲] という順序で展開するという宇宙生成説であった。

ゴンブリッチの学説は、「無明 *avidyā*」という語の語源に関するジョアンナ・ジュレヴィッチの論文を基にしている。それによると、「*avidyā*」の動詞語幹「*vid*」は、主に「知る」ことを意味するが、それにはもう一つの意味があって、それは「見出す、得る」という意味である。その受身現在形である「*vidyate*」は、「知られる」という意味と、フランス語の「*se trouve*」と同じように「～がある」、すなわち「存在する」という意味の両方を有する。したがって、否定辞の「*a*」をつけた「*avidyā*」という語は、「無知」という意味と共に「非存在」、すなわち「非有」という意味も有するのである。

『リグ・ヴェーダ』の『ブラフマナス・パティの歌』では「神々の最初の世において、有は非有より生じたり」と歌われ、初期ウパニシャッドの『タイティーリーヤ』では、「太初には非有のみがあった。それから有が生じた」と述べられている。ヴェーダの宇宙創成神話、特に『宇宙開闢の歌』では、宇宙の始まりは「非有非無」であったとされている。ヴェーダの詩人たちにとっては、「知る」ことがすなわち「存在する」ことであつたから、「非有非無」とは、意識が存在しない時点においては存在そのものを知ることができないことを意味する。つまり「無明 *avidyā*」という語は、ヴェーダ的な宇宙生成論・存在論と意識の根源に関わる認識論・意識論の両方を含意していると解釈することができる。

『宇宙開闢の歌』は、「愛 *kāma*」が展開の基本原理であるとする思想である。創造のプロセスを開始させたという意味において、「*kāma*」は「形成力 *formation*：行」とも訳されるが、ゴンブリッチはそれが「心の最初の種 *the first seed of mind*」であるという意味において、「意欲 *volition*」・「衝動 *impulse*」と理解すべきであると述べている。岩波仏教辞

典でも、「行」は「意識を生じる意志作用」とされている。つまり、十二支縁起における最初の三支の〔無明→行→識〕という連関は、ヴェーダ宇宙生成論における〔非有非無→意→意欲〕という連関を下敷きにして、ブッダ（あるいはその直近の弟子たち）が構想したものである、ということがゴンブリッチの学説の趣旨である。以下、このようなゴンブリッチの学説を、著者なりに敷衍してみたい。

前章で述べたように、リグ・ヴェーダから初期ウパニシャッドにかけては、「太初には非有のみがあった。それから有が生じた」とする考えが支配的であった。ここで「非有 avidyā」とはまったくの非存在・虚無を表すのではない。天則（リタ）に従って秩序ある宇宙を構成している存在である「有」に対するものが「非存在」、すなわち「非有」であって、それは秩序付けられた存在様式を持たない、無限定な、混沌としたものを意味した。中期ウパニシャッドの哲人・ウッダーラカは、「有は無から生じた」という考えを否定して、太初においてこの宇宙は有のみであったとする「有の哲学」を説いた。それはバラモン教の正統説として定着したものであるから、当然、ブッダ（あるいはその弟子たち）が取る所ではなかった。ヴェーダの宇宙生成説において彼らが着目したのは、ウッダーラカの「有の哲学」ではなくて、それに先行するところの、「非有」から「有」が生じるとする宇宙開闢説であった。そもそもこのヴェーダの宇宙生成論自体が、意識の発生という心的プロセスを宇宙創成のプロセスに投影したものである。したがって、既に出来上がっていた十一支に「無明」を付け加えることは、その逆変換、すなわち意識の生成プロセスを、宇宙（マクロコスモス）から人間（ミクロコスモス）へと引き戻すことであった。

誰もが知っているヴェーダ神話を説教の最初に置くことにより、ほとんどがバラモン教徒である聴衆の心理的抵抗を和らげ、その興味を惹きつけることができる。それから後の論理の展開によって生死輪廻が明快に説明されるが、そこで聴衆は、アートマンという実体（つまり魂）を措定すること無しに自らの生死輪廻を理解することができることに気付くのである。それはまるで手品のようなやり方であるが、それがまさに、ブッダが言うところの「方便 skill in means」にほかならない。それはバラモン教の中心教義である「アートマン」を否定する「無我 anātman」という革新的な考えを、聴衆に心理的な抵抗なしに受け入れさせる上で、極めて有効な戦略であったに違いない。さらに、古ヴェーダの宇宙生成説への回帰は、バラモン教の煩瑣な形而上学に飽き飽きしていた聴衆の目には、極めて清新な思想として映ったであろう。ルソーやニーチェの例を引くまでもなく、ある文化の変革期において、その民族の根源的精神に戻ろうとする思想は、常に大衆の心に強く訴えるものを持っている。しかもそこには、十二支縁起を現代思想と結びつける重要な鍵

が秘められている。

その鍵とは、十二支縁起の起点である「無明」が、現代語における「カオス」に対応するということである。「カオス」と言うと我々はすぐに難解な複雑系理論を連想するのであるが、それは実のところ、既に古代人が自然現象の内に見出していたものである。金子邦彦氏と津田一郎氏は、共著・『複雑系のカオス的シナリオ』において、次のように述べられている：

「カオスは我々の身の回りにいくらでも存在している。このようなありふれたものならば、古くから人類はカオスを発見し、その概念を明確にしていたのではないかと想像したくなる。実際、多くの神話ではカオスは天地の未分化な状態（すべてが混合している状態）で天地創造のエネルギー体のようなものとして描かれている。さらには、いくつかの古典においては現代的な意味でのカオスに非常に近い意味でカオス概念が使われている。古代ギリシャや中国、さらには日本においても、人びとはカオスを直感していたのである」。

両氏が言われるようなカオスに対する直感は、インド・アーリア人古来の拝火思想や古ヴェーダの宇宙生成説に胚胎するものであり、ブッダはそれを「火」のメタファーを用いて表現したと考えられる。そもそも「カオス」の日本語訳である「混沌」という語は、老子の「無」の哲学を引き継ぎ発展させた荘子の言葉である。「無明」が「非存在」すなわち「カオス」であるとすれば、[無明→行]の二支は、「カオスからの秩序の生成」という原初の自然認識を象徴する。「生成」を思考の根底に置く古代インド人の（また古代東洋人の）精神的傾向は、龍樹の「空」の思想にも反映されている。中村元氏は『龍樹』において、「このように空といい無自性といっても、ともに〈縁起〉を意味しているのであるから、空観はしばしば誤解されるようにあらゆる事象を否定したり、空虚なものであると見なし無視するものではなくて、実はあらゆる事象を建設し成立させるものである」、と述べられている。

「行」は、それが「意：カーマ」であることによって、人間の「業」（業・カルマとはウパニシャッドの哲人・ヤージュニャヴァルキアが提唱した観念である）を形成する原動力となる。つまり「行」とは、原初的な混沌（換言すれば過去の経験、すなわち業によって意識下に蓄積されたもの）が生み出す欲望あるいは志向性であり、それが欲求や志向として「識」（意識）に上る。「行」は、渴愛を生み出す原動力—心的機構—であるのみならず、それが生み出す渴愛そのものをも意味する。「渴愛」は、貪・瞋・癡の三毒に代表される煩惱を生じさせ、それが全ての苦を生み出す。このように、[無明→行]という宇宙原理こそが、人間存在が苦であることの根源的原因なのであるが、そのことを「知らずに avidyā」、唯々、もがき苦しんでいるのが人間である。このように古ヴェーダの宇宙生成論を含意す

る「無明」という語を冒頭に置くことによって、十二支縁起は、宇宙と意識の始原のみならず人間の苦の原因をも一挙に説明することができるような、広汎にして深遠なる教義へと変貌する。

五蘊とは「心のプロセス」であるが、心が脳から生れることは何人も否定し得ない以上、それは「脳のプロセス」以外の何ものでもあり得ない。すなわち十二支縁起とは、ヒト脳の生得的特性に根ざす心の働きである。この生物学的見地において、「無明→行→識」の三支は、夫々、「爬虫類脳→旧哺乳類脳→新哺乳類脳」というヒト（新哺乳類）脳の発生的な構造と、それらが有する基本的機能によく対応する。その各層は、一方向的な直線的因果関係ではなく、循環的因果関係によって結ばれている。この複雑生命有機体の活動を開始させ、それを維持する原動力が「無明」であり、フリーマン理論によれば、それは海馬におけるニューロン活動のカオスに淵源する。つまり十二支縁起における「無明→行」の二支は、「(海馬における)カオス→志向性」という志向性の弧の起点と一致するのである。

以上に述べたところから、「無明」という語が、「無知」という伝統的な意味に加えて、「非有」すなわち万物を生み出す「混沌・カオス」という意味を有しているという考えには十分な信憑性があると考えられる。この新たな解釈によって、「無明→行→識」の三支は、アビダルマ以来の伝統的解釈の桎梏から解き放たれ、ヴェーダ→ウパニシャッド→ブッダという古代インド思想の歴史を反映する深重広大なる意味を獲得する。つまり十二支縁起は、単なる意識論あるいは心理学にとどまらず、人類の起源にまで遡る存在論としての意義を有することとなる。さらに、「無明」と「カオス」の対応を足がかりとして、十二支縁起と志向性の弧の具体的対応について、より詳細に検討することが可能となる。

3. 五蘊・十二支縁起と志向性の弧との重なり合い

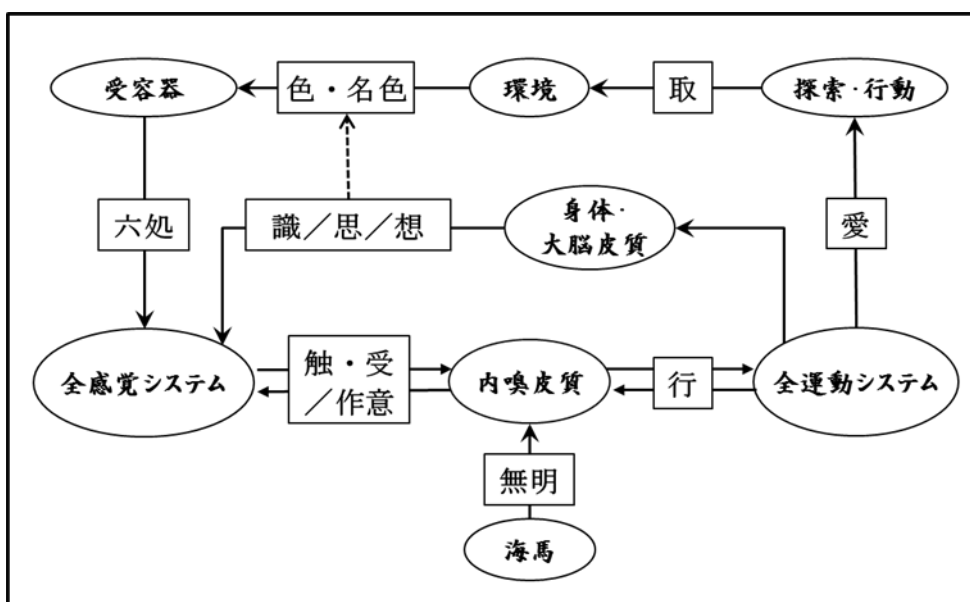
十二支の最初の支である「無明→行→識」を、ヴェーダの宇宙生成論を下敷きとして「非有(カオス)→意(カーマ)→識(マナス)」という連関として理解することにより、以後の各支と志向性の弧を重ね合わせることが可能となるが、その際、構成要素間の相互作用が円環的に繰り返して進行するものであること、またそのループが、前者では自己(身体)の内部と外部に分かれているが、後者では内部ループしか想定していない(これが仏教を唯心論と見なすことの根拠である)ことを念頭に置く必要がある。

唯識の認識論・意識論において、知覚とは、アーラヤ識の種子によって心の内部に存在している「名色」を認識することに他ならない。そのことは、「識」の内部に既に存在する「名色」を、六根が感覚する関係(図3における点線で示す)として表される。したがっ

て「名色」に対する「取」も内部ループにおける出来事であると説明される。しかし唯識は、外部世界の存在を「器世間」として一応認めている以上、外部ループの存在を全く否定しているわけではなく、むしろそれを認めた上で内部ループに取り込んでしまおうという考え方である。

五蘊と十二支縁起の各支、さらに唯識における五位百法・遍行の触・作意・受・想・思の各心所（後述）を、志向性の弧の各ループに順次重ね合わせていった結果を図3に示す。フリーマン理論によれば、対象物からの物理的刺激によって発生したパルス系列の神経回路における処理は、物理記号システム仮説におけるように受動的なものではない。海馬を中心とする大脳辺縁系から発現する志向性は、身体の状態および身体に埋め込まれた進化の歴史と個人的経験を反映しながら、全ての知覚・認知・経験・行動を生み出す。海馬におけるカオス・ダイナミクスが「無明」に対応し、そこから発出する志向性が「行」、すなわち、「身体化された縁起 embodied conditioning」に対応する。志向性の弧においても、十二支縁起においても、意識下の脳活動である「行＝志向性」（エフェレンス）が、知覚と行動に先行する。知覚を発生させるのが「作意」であり、それはフリーマン理論における「プリアフェレンス」に対応する。感覚システムが生みだした様々な様式（モダリティ）の知覚を総合する働きである「統覚」が「想」に対応する。「触」は、根（感官）・境（対象）・識（認識主体）の和合（三事和合という）によって成立するが、それはフリーマン理論における「同化」の概念と合致する。

図3. 五蘊・十二支縁起と志向性の弧との重なり合い



内嗅皮質へのコンバージェンスによって統合され、海馬において時空間の内部に定位された知覚情報は、大脳皮質の広汎な領域に投射され、そこで処理された情報が再び内嗅皮質・大脳辺縁系へとフィードバックされる。このサイクルが繰り返されること（＝想）によって大域的アトラクターが生じるのであるが、このプロセスがすなわち「識」である。この「識」は、運動システムと感覚システムを循環することによって次第に形を整えて具体的な行動の目標とプランを形成し、それが実際の探索行動（＝志向 intention）として発現する。

唯識は、「識」の形成に関わるメカニズムを、五位百法における心王・心所の縦・横の自由な相応関係として捉えたが、それはカオス・ダイナミクスの原初的・観念的な表現として理解することができる。「受」によって触発される情動（特に快・不快の感情）によって志向性がある特定の目標に強く向けられることが「愛」および「思」であり、その固着が「取」である。志向性の弧、あるいは五蘊・十二支縁起のこのような回転が、絶え間ない志向性・無明の働きによって生み出されるそのあり方が「有」であり、そこから生命の持続である「生」、またその一時的、あるいは恒久的な終焉である「老・死」が生じるのである。第11・12支の「生」と「死」は、時間の流れにおける縁起されたものの生成と止滅、すなわち「生死 saṃsāra」の止まることのない無常の流れを象徴するとともに、その内にある対象・志向・人・時などの生滅が、縁起に依らなければならないことを意味している。換言すれば十二支縁起あるいは志向性の弧とは、人間の一生を構成するフラクタルな要素である。

後に改めて述べるが、唯識における五位百法のうち、触・作意（注意）・受・想・思（意志）の「(五) 遍行」は、志向性の弧の、主に知覚・認知面の働きを表している。この五種類の遍行が心王という意識階層の全てのレベルにわたって常に回転し続けることによって、個別的な、様々な心の働き（ダルマ）が生じるという唯識の考えは、志向性の弧が現象的な心である大域的アトラクターを生み出すとするフリーマン理論と合致する。つまり「遍行」の心所とは、「志向性の弧」そのものである。

「識」は単に環境への働きかけを行うだけではなく、抽象的な表象・概念をも形成する。こうして形成された諸表象・諸概念は、その夫々が一つの大きなアトラクターであり、脳内に次々に記憶（同化）されて、アトラクターの集合が形成する「アトラクター・ランドスケープ attractor landscape」を更新していく。それは成立当初においては全く主観的なものであり、現実と乖離した単なる想像・幻想となることも稀ではない。しかし志向性の

弧は、識と身体を介する内部的なサイクルと、行動と環境（外部対象）を介する外部的なサイクルという二重構造を有し、そのことが企図された結果と実際の結果との比較を可能ならしめる。こうして有機体は、仮説と検証を繰り返しながら、己が欲する目標の達成へと進んでいくのである。そのような外部サイクルによる検証のプロセスは十二支縁起には示されていないが、ブッダの「yathā-bhūta、あるがままに見る（如実知見）」という言葉が、それを補う意味合いを持つということが言えよう。

このように、志向性の弧と五蘊・十二支縁起との重なり合いが示されたのであるが、これらの類似が本質的なものであると言うためには、各要素を結ぶ関係のあり方もまた類似しているでなければならない。先に述べたように、志向性の弧のすべてのプロセスは、複雑有機体におけるマイクロ・メゾ・マクロスコピックなレベル間のカオス的・循環的因果性で結ばれており、そのことをフリーマンは「関係性 relationality」という言葉で表現している。一方、五蘊と十二支縁起の各構成要素を結ぶ関係とは縁起（因縁）であり、それは「～が故に because」という語で表現される関係である。さらに、五位百法における心王・心所が、縦・横に自由な相応関係を有する（後述）ということは、階層構造を有する複雑系における要素間の循環的因果関係を含意している。つまり五蘊・十二支縁起は、志向性の弧と同様に、「循環的因果性＝関係性」を基本原理として構築された複雑系として、「心」を理解しているのである。

ブッダは、五蘊・十二支縁起についての考察から諸行無常・諸法無我という世界観・人間観に到達したのであるが、志向性の弧は、果たしてそれと共通する世界観・人間観を含意するのであろうか？古典物理学的世界観において、脳とその全ての構成要素は「物」、即ち「実体」と見なされてきた。脳のメカニズムとは実体間の相互作用を意味し、したがって物理記号仮説においては、それから生み出される心もニューロン発射の系列という決定論的プロセスとして考えられてきた。この見地における心は、常・一・我という特性を有し（ノイズ・ランダムネス・故障等を除いて）、また有さなければならない。この考え方は、アビダルマにおける「法有」の観念に似ているが、それが大乘仏教における「法空」の観念と一致しないことは明らかである。コンピュータにとって無常・無我は、無関係というよりはむしろ破壊的な概念である。フリーマン理論が描く心は、それとは全く異なるものである。

フリーマン理論において、心とは志向性の弧が生み出す大域的アトラクターである。それは、あるニューロン集団の集団的活動（mass action）の位相空間の軌道上に生成されるから、決して相互に重なり合うことがない。志向性の弧の各プロセスは、常に内外の変動

要因に曝されているので、厳密な意味での再現性を有していない。さらに、そこにおけるループとは、個々のニューロン発射が伝達される径路ではなくて、脳という複雑有機体におけるニューロン集団のカオス的・非決定論的な相互作用である。これらのループが生み出す大域的アトラクターは、その生成に関与する全ての構成要素が、直線的な因果関係ではなく、循環的因果関係によって創り出す流動的なパターンである。無数の大域的アトラクターの内のあるものが、ある程度の類似性を有していることにより、一群としてまとめられることは有り得るが、その群の内どの一つも、他と全く同じではない。したがって、大域的アトラクターである心は、常・一・我という特性を有する実体的なものではありえない。換言すれば、志向性の弧が作り上げる「心」は、まさに無常・無我なのである。

このように、五蘊・十二支縁起と志向性の弧は、それらの土台を成す宇宙観、それらの構成要素のはたらき、構成要素間の関係、さらにそれらが含意する世界観という全ての面においてよく重なり合う。したがって次になすべきことは、このような解釈がブッダ没後に発展した仏教教義にも当てはめることが出来るか否かを検証することである。並川孝儀氏は、「仏教は、ゴータマ・ブッダの捉えた原初的な縁起の考え方を歴史的展開の中で整備し、仏教の中心的思想として構築していったのである。縁起思想は、その歴史的展開の過程において、教理化と体系化が進み、改変をくり返しながら他の宗教に類を見ない独自の思想として確立され、仏教の根本思想といわれるまでになったのであろう」、と述べられている。ブッダの教えは、アビダルマにおける「法」の概念の追求や龍樹の空の思想を経て唯識思想において完成し、それは現在においても仏教の基礎学問として広く学ばれている。したがって以後の考察は、唯識の中心教義である「五位百法」に焦点を合わせなければならない。

4. 唯識教義

瑜伽行派は、「我法俱空」という龍樹の「空の思想」を継承したが、輪廻からの解脱を究極の目的とする点においては、瑜伽行者としての伝統を保っていた。従って彼らは、アビダルマ以来の課題である、無我であるのにどうやって過去世の業が今世に繋がっているのかという問題と並行して、「空・無我」という根本教理に対して、「瑜伽行者」としての主体性をどのように見出し確保するか、という問題と取り組んだ。それは同時に、「空の思想」のニヒリズム的な傾向を超克することでもあった。こうして唯識派は、(一) 唯識観、(二) 三性説、(三) アーラヤ識、を三つの柱とする緻密な学説を構築した。

a. 唯識観について

瑜伽師たちは禅定実践の専門家たちであるが、彼らが大乗仏教を受け入れた時に、独自の禅定の方法として工夫したのが、「唯識観」であったといわれる。高崎氏の推測によれば、唯識観は『華嚴経』・「十地品」の「三界唯心」・「十二因縁分はただ一心に依る」という教説に対する工夫として始まった。『解深密経』は、「すべての存在は無自性の故に空である」という大乗仏教の基本説を自分たちは継承するが、その意味を明瞭に解くこと（解深密）をもって任務とするという瑜伽行派の立場を宣言したものである。では、そこで述べられている唯識観とは、どのようなものなのだろうか。

修行者たちが禅定に入っているとき、色々な「^{ようぞう}影像・イメージ」が心に現れる。そのイメージと、それをイメージする心とは同じか別かという点、それらは同じもの、すなわちただ自分の心・識の現れに過ぎない。「識」という漢語に対応する原語は二つあり、その一つは「分別して認識する」という作用を表す「ヴィジュニャーナ vijñāna」であり、他は「知らしめる」あるいは「それによって現わし出されたもの」という意味を有する「ヴィジュニャプティ vijñapti」である。ここで言われているのは後者、すなわち「vijñapti」である。つまり、意識の対象となるもの（「識所縁」という）は、外界の事物では無く、ただ意識の現し出したもの（「識所現」という）にすぎないということである。この「**識所縁唯識所現**」という考えが唯識教義の出発点なのであるが、それは次に述べるように、フリーマンの知覚論（認識論的独我論）と基本的発想において合致する。

アリストテレスが「表象:ファンタスマ」という概念を作りだしてから現在に至るまで、外界の影像・イメージというものは、外界の事物の心への投影であると考えられてきた。それは、外界の事物の「かたち・性質」を忠実に再現することが心・脳の主な働きであり、その表象作用が認識作用を可能ならしめると考える素朴实在論（模写説）である。しかしフリーマンは、外界の事物が感覚器官に与えるエネルギーの変換（物理的エネルギーのパルス系列への変換）において、意識および脳全体の状態がその変換のあり方（実験的には、振幅変調パターンの変化として検出される）に大きな影響を及ぼすことを見出した。つまり知覚とは、ヒト・動物が自らの脳・身体の状態にしたがって、環境から与えられる無数の物理的刺激の内から、自分にとって最も興味のある対象を選び出し、それに注意を集中して、それが自分にとっての世界像と一致するように加工しながら意味のある情報へと仕上げていくというプロセスである。

まさにこの点に、フリーマン理論と従来の大脳生理学の主流であった物理記号仮説との最大の相違点が存する。同じ対象、例えば花を見た場合、それが神経回路に引き起こす電

氣的活動は全ての人において概ね共通しているが、それが形成するイメージと意味は各人によって異なる。従来の大脳生理学では、この単純にして普遍的な心理学的事実を説明することが、不可能とは言わないまでも極めて困難であった。フリーマン理論は、それを感覚システムが生得的に有する比較的簡素な神経回路の働きとして理解することを可能としたのである。

従来、外界の忠実な再現であると見なされてきた「表象」(影像)とは、実は個々人の脳と心が外界からの物理的刺激をきっかけとして自分で作りだしたものであるとするフリーマンの基本認識は、唯識の「識所縁、唯識所現」という教義と一致する。こう言うとフリーマン理論も唯識説も外界の存在を否定する唯心論なのか、という疑問が生じるのであるが、既に述べたように、フリーマン理論は實在論に立脚した認識論的独我論である。一方唯識は、外界の事物の實在(実体性)を否定する仏教の一派であるから唯心論としての側面を有することは否定できないが、既に述べたように、ブッダは、五蘊の定義において外界の事物の存在を否定したのではなくて、それを考察の対象から除外したにすぎない。その態度は基本的に唯識にも引き継がれている。唯識の認識理論は基本的に二段階的であり、何らか識外の存在(「本質」という)に基づいてその識内に影像を浮かべるとというのが原則なのである。ここで「本質」というのは、「ものの世界」にあたる認識対象を意味する。例えば、眼識にとって、「ものの世界」にあたるものを「本質」と呼び、これに対し眼識自身の相分(所取)を「影像」(つまり、「イメージ」である)という。

唯識は、「人人唯識」と言われるように、人間はそれぞれの心の奥底のアーラヤ識が生み出した世界のみを認識しているということを主張する認識論的独我論である。その考えを徹底すれば、唯識は外的世界の存在を認めない唯心論(存在論的唯我論)となる。しかし唯識は、アーラヤ識の対象が「五根・器世間・種子」の三つであるということを論拠として、そうなることを防いでいる。先ず、他人と共通の客観世界があるかのごとく感じるのは、他人のアーラヤ識の中に自分と共通の種子が存在するからであるという(現代哲学における「間主観性」という概念、また現代脳科学における「ミラーニューロン」説に似ている)。それを「俱有の種子」と呼ぶが、それではアーラヤ識は何故、そのような種子を有するのか？

唯識では、器世間は我々の共同の行為の結果(「共業」という)として各個に共通のも

のとなる、と考えている（この考え方は、現代進化心理学の基本的な考え方と合致する）。

そのようにして形成された種子を「共相種子^{ぐうそう}」と呼び、それが我々にとっての「器世間」である（器世間とは全てのものを入れる「器」という意味であるから、「世界」という語と同じ意味である）。五根は不共相（各自に固有）であるが、その身体面において各個に共通な面もあるから、不共中の共ともされる。つまり、唯識は完全な独我論ではなく、個人間における識の共通性と相似性を認めている。

一方、外的世界の客観性に関しては、中国法相宗の精華とされる『三類境義』という本に詳しく述べられている。竹村牧男氏の『唯識の構造』によれば、識の対象（境）には

「性境^{しょうきょう}：見分に左右されない、いわば客観的な世界であり、五感の対象などが含まれる」・

「帯質境^{たいぜつきょう}：本質^{ほんぜつ}を有しつつ、識が識独自の仕方^{どくようきょう}で認識する対象」・「独影境^{どくようきょう}：本質の無いまま、意識が勝手につくりあげた対象」（現代用語では、錯覚や幻想に対応する）という三種（「三類境」という）が存在する。ここでは、何らか識外の存在（本質）に基づいてそ

の識内に影像相分を浮かべるといふ図式が想定されている。前者を「疎所縁縁^{そしよえんねん}」、後者を

「親所縁縁^{しんしよえんねん}」と呼ぶ。ここで、本質とか疎所縁縁とかいう言葉は、ただちにいわゆる「もの世界」を意味するわけではなく、あくまでも当の識の外部にある対象を表すものである。

ここで唯識説が、心（この場合は能縁・見分を意味する）に従わない（不随心の）世界を「性境不随心」として見出したことが極めて重要である。各々の能縁に従わない性境があるということは、厳然として客観界があるということになる。このことから竹村氏は、「唯識説といっても、決して単純に、世界は心の描きよう次第などということではない。あくまでも客観的世界の領域を認めるものである。唯だそれを外界の实在とはせず、識内の存在として理論化するのである」、と述べられている。このことから、唯識説が純粹な唯心論ではないことは明らかである。つまり唯識説は、客観的世界を外界の实在とはせず、識内の存在として理論化し、個の識＝心は、世界大の規模、むしろ宇宙をも心に浮かべるものとして、客観界もまた自己に摂めているというのである。

このような唯識説の基本的な考え方は、フリーマン理論と同じ認識論的独我論である。しかし、「性境不随心」という言葉が知覚の独我論的孤立を言うにしても、フリーマンは外部世界の存在を認め、外界への積極的な働きかけを重視している点において唯識とは異なる

る。

b. 三性説

ブッダは、すべてのもの（一切法）は縁起していると教え、龍樹はその事を、「一切法は空である」と解釈したが、そこで残されたのは「一切法を見る主体とは何か」という問題であった。「一切は無である」とすれば、涅槃を目指して修行する主体さえも存在しないこととなり、仏教自体の存在意義が無くなってしまう。しかし、龍樹が言った「空」という言葉の意味は、「すべてが概念的存在である」ということであって、それは一切の法は「非有」であるが、概念として想定されているという意味で「非無—無いというのでもない」ということであり、それが「非有非無の中道」と言い表された。この空なる法、概念的存在にすぎない法を、瑜伽行派は、「唯識」、すなわち「一切法はただ識の現し出したもの」とする見地に立脚して分析し、「三性説 trisvabhava」という教説にまとめあげた。

「空」という表現において否定の対象となるのは、言語によって表現されたもののみであるが、言語は必ず何ものかに依拠して立てなければならない。つまり、その言語の所依（もと）としての「事 vastu」（現象的世界における事物）は、全くの無なのではない。言葉（名言）によって表現することを「名言所立」あるいは「仮説」といい、それが「事」としての「もと」を有することを「名言所依」というが、「我法俱空」を建前とする大乘仏教では、前者は全くの無であり、後者も実体としての「有」ではあり得ない。しかし「事」は、全くの無ではなくて、何らかの意味で現象的世界である。その現象的世界が外界に存在すると考えるのが素朴实在論であるが、唯識では、唯だ識のみの世界を所依として、その上に実体的存在が仮設されるのだという（この考えは、カントの「我々は物自体を知ることはできない」という命題と重なり合う）。では何故、識のみの世界が仮設の所依になり得るかということ、それは識自体に、相分（所取）—見分（能取）があるからだという。实在論の立場から見ると、この考え方は、識の「所依（対象）」を外界の事物から識の内部へと移行させただけのように見えるが、次に述べるように、唯識はこの問題についても様々な角度から検討し、識が外界および他者と無関係ではないことを論証している。

唯識は、心・識の働きの全体を、「虚妄分別」と呼んでいる。「分別 vikalpa」とは主体（認識主体・所知依・主観）と客体（認識対象・所知相・客観）に分けて判断することである。なぜここで「分別」が出てくるかということ、それは心の本質的な側面であると同時に、その存在が、アーラヤ識の相分である世界の認識を可能ならしめるからである。しか

し唯識は、識が全てであるとした上で、そのような識自体に問題があるとする。例えば、ここに机があり、私がいる。この「事」についての常識的な判断とは、知る私がおり、その私に知られる机があると考え、それが「分別」である。しかし真実には、主である私（能取・見分）も、客（所取・相分）である机も、実在するのではない。それを有ると判断する点で、この判断・見方・考え方は間違っている、すなわち「分別」は「虚妄である」、と唯識は説くのである。

フリーマン理論においても、外界と人間の心との直接的接触は、外界の物理的現象が感覚器官において、電氣的現象、すなわちニューロンのパルス発射へと変換される時点において、すでに断たれている（つまり、知覚は二段階的である）。その電氣的活動がすなわち心であると考えるのは唯物論であるが、それは心が心として独自に存在することを認めないことである。フリーマン理論では、ニューロンのメゾ・マクروسコピックな集团的活動（mass activity）がミクروسコピックな電氣的活動とは異なるレベルのパターン（アトラクター）を作りだし、それが心であると考え、DNAに生物の過去の歴史の全てが保持されているとしても、それが脳におけるニューロン活動のパターン、すなわちアトラクターとして生成されない限り、意識・心に反映されることはない。つまり、それは意識において認知されない限り「存在」しないのである。フリーマン理論において、知覚・認知とは外界の事物の形が感覚を通じて脳内で受動的に再構成されることではなくて、それをきっかけとして脳内で何らかのアトラクターが自己組織的に形成されることである。つまり、フリーマン理論においても、心・意識の働きは、それが本来的に外界を正確に反映するものではないという意味において、「虚妄分別」なのである。

ここから、唯識独自の発想が始まる。「虚妄分別」は間違った判断であるとしても、そういう「判断がある」、ということは否定できない。このような考え方は、デカルトが全てを疑った後で、そのように疑う「われ」が存在することは否定できないとしたことと通底する。思惟と延長を「実体」、すなわち「神」から与えられた恒久不変な存在と考えたデカルトは、意識における明晰判明な判断は正しいとした。一方唯識は、虚妄分別（＝意識）は、本来は無いものを有ると誤認する点において、本来的に間違っていると考える。その点において、両者は正反対である。なお現代科学の見地は両者のいずれとも異なるものであり、意識における明晰判明な判断はそれ自体では真ではなく、事実的あるいは数学的な検証によってはじめて真なることが証明されるのである。ともかく、唯識は意識の判断を虚妄なる分別とはするけれども、虚妄に分別・判断しているという事実は否定しない。むしろ、そこを出発点として思考を進めていく。

仮構する働きである虚妄分別から見られた法（我と法）のあり方を、唯識は「遍計所執性^{へんげしよしゆうしよ} parikalpita-svabhāva : 仮構されたあり方」と呼び、それを三性の一番目とする。ここで、虚妄分別と遍計所執性とは能所の関係に立っている。この「仮構されたもの」としての遍計所執性の内にも、分別するもの（主体・我）と、されるもの（客体・法）との区別がある。では、この仮構する働き、即ち虚妄分別と呼ばれているものは何を表すのか？それが三性の二番目である「依他起性^{えたきしよ} paratantra-svabhāva」である。「依他起 paratantara」とは、他によるあり方という意味であり、縁起を指す。つまり虚妄分別とは依他起性であり、それは縁起したものである。それは、我々一人ひとりの意識のあり方を指しているのであって、そのあり方は千差万別、それぞれの過去の経験・知識に基づいて、みな異なった意識内容をもっている。そのことを、縁起していること（依他起）と考える。その意識内容が、「仮構されたもの」としての所取と能取、我と法であるということになる。つまり「依他起性」とは、人間の心のあり方が、縁起すなわちあらゆる因果関係によって決定されていることを示している。唯識は、そのような縁起を認めた上で、その決定論的な意味合いを覆そうとする。そのために考え出されたのが、三性の三番目である「円性実性」である。

虚妄分別とは誤った判断なのであるが、それが正しく判断するとどうなるか？この正しい判断こそ瑜伽行者が求めていることであって、それは「修行によって完成されたあり方」という意味で「円成実性^{えんじょうじつしよ} parinispanna-svabhāva」と呼ばれる。この正しい判断によれば、「我と法は実在しない」、あるのは「我と法を実在と考えるところの意識のみ」、すなわち「唯識」ということである。さらに、正しい判断が成り立つときには、「我と法を実在と考える意識」はもはや存在しない、言い換えれば、さとりにおいて虚妄分別は機能しないことになる。しかし識は、誤った判断をしている時と同様に、正しい判断をしている時にも、「ある」。その正しい判断においては、我と法、所取と能取はないのであって、このことが「空性」、あるいは「真如」、「法界」などと呼ばれる。このような「完成したあり方」としての虚妄分別は、その時「智」へと転換するが、その智は「所取と能取とを区別しない」ことから「無分別智」と呼ばれる。

このあり方、即ち真如や無分別智は、さとりによってはじめて現れるのであるが、覚っても覚らなくても、ものの真実のあり方としては不変であるから、その意味で、「ある」

と言われるのである。このように、虚妄分別である依他起性は、それが縁起したものであるが故に、迷妄から逃れることができないのであるが、唯識は、その依他起性自体が自らを変えることが可能であると考え。それは人間に主体性を認め、その先に向上があることを示そうとする考え方であり、そこにヨーガ行者の面目が躍如としているのである。このように識自体が変質して、新たな識へと生まれ変わり、覚り=智を得ることを、唯識は「転識得智」という。それはフリーマンが、志向性は歴史的な脈から生じることを認めつつも、遺伝的・環境的決定論を否定し、人間の主体性と自由意志を強調することと共鳴し合う。

高崎氏は、瑜伽行派としては、空性は覚りにおいてはじめて実現するという意味で実在すると解釈するのが、円成実性の原義から考えて最も正しい理解である、と述べられている。ほかならぬ虚妄分別が、その虚妄なるあり方を捨てた時にさとりが実現するのであるから、その実現のために虚妄分別の存在は不可欠である。つまり、虚妄分別こそは迷悟転換の主体であり、且つ縁起した存在であるから、それはそれ自体、無自性空である。縁起に縛られ、奈落の底に落ちていくしかない人間の本性をしっかりと見極めたうえで、そこから這い上がろうとすることに、ヨーガ行者・修行僧は自らの存在の意義を認める。つまり虚妄分別とは実践の主体であり、まよいからさとりにへの転換のかなめとして、その存在が要請されているのである。このような実践の主体を、実践理論上の要請として、その存在性を、価値的にあるべきものとしての有ではなく、事実としての有として認めるのが、中観派の理論と対比して特に目につく唯識説の特徴であるとされている。このような唯識の三性論は、西欧における実存主義（参考資料）とも比較し得るものであろう。

5. 五位百法

a. 心王と心所

唯識の「五位百法」を中心とする心の理論は、人間の心の構造とその働きを、表層と深層の両方にまたがって精密に分析した心の現象学である。もとより唯識教義は、「五蘊無我・諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜」というブッダの教えの哲学的発展であるが、先に述べた通り、本章の目的は、そこから現代脳科学と対応する部分を抜き出して吟味することにある。唯識では、元は宇宙に遍在する真理を意味した「法（ダルマ）」と言う語が、あらゆる心に共通して存在する基本的心的要素を指すものとして用いられる。

瑜伽行派は、虚妄分別である識すなわち依他起性が縁起に基づいて生起することを、その中に五蘊と十二支縁起を読み込むことによって示したのであるが、それと並行して、そのような縁起を内包する識の具体的構造についての教説を作り上げた。唯識派には世親

を始めとしてアビダルマからの出身者が多かったので、識の構造としての新たな法の体系は、アビダルマの五位七十五法を基とし、それにアーラヤ識とマナ識を加えた「五位百法」として完成された。五位とは、心法・心所有法・色法・不相応法・無為法の五つであるが、ここで心法とは心王と呼ばれる心の本体である。心所有法（心所）は心王に所有される法の意味であるが、要は個別の心作用である。色法は、物質もしくは感覚対象であり、不相応法は色にも法にも相応しないもので、例えば時間・言語等が含まれる。ここまでの四法は、生滅変化する有為法である。生滅変化しない、不生不滅の法が無為法である。唯識において、心の要素としての実質性を担うものは心王・心所のみとされた。というのは、不相応法は独自の実体性を有さず、色法は心王・心所の対象面を表すものであり、無為は心王・心所の本性であるので、それ自身の存在性を有するのは、結局、心王・心所のみとなるからである。この心王・心所も、物や自我がその上に仮設される拠り所としては実在的であるが、それらは刹那刹那、生滅するプロセスなのであるから、決して実体としての存在なのではない。ともかくこの後の記述においては、「法」という語の意味を心王と心所に限定することをご了解いただきたい。

心所は、遍行・別境・善・煩惱・随煩惱・不定の六つの群に大別される。心所とは、意識に上る個々の心の働きと、それを生み出すメカニズムを共に意味するものであるから、現代心理学でいうモジュールとそれが生み出す現象的な心に対応する。ここで遍行とは、全ての識と常に相応することによって現象的な心を生み出すメカニズムであるから、そこに善悪の区別はない。その他の心所は、感情や情動に関わる個別的な心の働きを生み出すものであるから、善悪の観点から分類されている。

心・虚妄分別というものは、これらの心的要素が組み合わせを変えつつ相互作用し、刹那刹那、そのつど生起してくるものである。それが相続されていくところに個人と見られるものがあり、またそれが現れてくるのも、自分自身によってではなく、他との関係において、すなわち縁起においてである。このような縁起の関係性は、識内の出来事とはいっても、アーラヤ識が世界・宇宙をその中に有している以上、空間的・時間的に際限なく広がる可能性を有している。それは一切の事象が一つの事象に関連し、一つの事象が一切の事象に関連していることであり、華嚴宗における「一切即一」の思想に繋がるものである。これら多様な心的要素（下の図に示す数十のダルマ）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 dhātu」とも言う。

高崎直道氏の『唯識入門』によると、無著の『中辺分別論』では、まず、「虚妄なる分別は、三界に属する心・心作用（心・心所）である」とされる。「三界」とは、輪廻する生

存の三つの領域、すなわち欲界・色界・無色界をいう。欲界は我々の日常の領域で、そこにいるものは肉体（色）を有し、その心は欲と執着を伴っている。つまり、虚妄分別とは、所取・能取を実在と見ている段階における心（スペルベルが言うところの「第一階の表象モジュール」に対応する）である。この段階から修行によって次第に執着を無くしていくと、肉体はあっても執着の無い世界（心の機能は保持されている）に入り、さらに修行が進むと、精神のみの純粋な世界である無色界にはいる。この無色界はきわめて高度な精神状態ではあるが、しかし涅槃界にはまだ達せず、したがって輪廻生存の領域に属するという（スペルベルが言うところの「第二階のメタ表象モジュール」、あるいはポパーが言うところの「世界3」に対応する）。唯識に先行するアビダルマは、「心」を構成する「法・ダルマ」を75種としたが、唯識ではそれにさらに多くの心的要素を付け加えて百法とし、それらが八種類の「識」に別れるとした。全ての法は五つの階層（心王・心所・色・不相応・無為という五つの位）に分けられるので、全体を「五位百法」と呼ぶ。

心・心作用については、「識（心）は対象を見ることであり、それに対して、諸々の心作用はそれ（対象）の様々な属性を見ることである」とされる（ここでの「対象」とは、アーラヤ識が心の内に生み出したものであり、外界に存在する対象ではない）。「心」を「識」と同義語とし、「心王」と呼ぶことは、アビダルマ以来の約束ごとであり、瑜伽行派もそれを継承している。「識が対象を見る」とときには、感受作用（受）、表象作用（想）、その他の様々な個別的な作用（行）を伴っており、これらの作用は、心と相応して働く作用（心相応行という）という意味で、「心所」と呼ばれる。しかし、心王・心所の階層に属するもののみが、それ自身として存在し、心の要素としての実質性を担うとされる。このような定義から、心所はジェリー・フォーダーが言うところの「心的モジュール」という概念に対応すると考えられる。心王・心所の内容については次節で述べることとし、本節では、「虚妄分別」のあり方がいかなる意味で「依他起性」、すなわち縁起したものであるかを、心王（識）を中心として見て行くこととしたい。

b. アーラヤ識

心王（識）はアーラヤ識・マナ識・意識・前五識の八識に分けられるが、「虚妄分別」と呼ばれるのは、「縁（因）としての識」として生起するアーラヤ識である。それは個人存在の根本にある通常我々が意識することのない識であって、八識の最深層に位置するとされる、瑜伽行派独自の概念である。「ālaya」とは住处の意であるとされ、そこに過去の全ての経験の潜在余力（習気）が蓄積されている蔵のような存在であるから「蔵識」と訳される。この習気は、現在および未来における自己の身心および対象世界、すなわち一切諸法を生み出す因となるから「種子」とも呼ばれ、それら一切法の種子を保つアーラヤ識のことを「一切

種子識」とも言う。このように万有はアーラヤ識より縁起したものであるとする唯心論的な理論のことを通常「阿頼耶識縁起説」と称する。

図 4. 五位百法、および心王と心所の相応関係

	〈遍行〉					〈別境〉					〈善〉												
	触	作意	受	想	思	欲	勝解	念	定	慧	信	慚	愧	無貪	無瞋	無癡	勤	輕安	不放逸	行捨	不害		
前五識	◎	◎	◎	◎	◎	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
意識	◎	◎	◎	◎	◎	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
末那識	◎	◎	◎	◎	◎					○													
阿頼耶識	◎	◎	◎	◎	◎																		

	〈遍行〉					〈煩惱〉					〈隨煩惱〉										〈不定〉														
	触	作意	受	想	思	貪	瞋	癡	慢	疑	惡見	忿	恨	覆	惱	嫉	慳	誑	諂	害	憍	無慚	無愧	掉舉	昏沈	不信	懈怠	放逸	失念	散亂	不正知	悔・眠	尋・伺		
前五識	◎	◎	◎	◎	◎	○	○	○														○	○	○	○	○	○	○	○	○	○				
意識	◎	◎	◎	◎	◎	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
末那識	◎	◎	◎	◎	◎	○		○	○		○												○	○	○	○	○	○	○	○	○	○			
阿頼耶識	◎	◎	◎	◎	◎																														

アーラヤ識は潜勢的な原因の識として生起し、その果として、それ以外の七つの識が「能取」としての識として現れる。つまり、「虚妄分別」とはアーラヤ識を指しているのであり、それと七種の識との間には因と果の関係がある。前者は潜勢的なあり方であり、後者は顕勢的・現象的なあり方である。この顕勢的・現象的な識が、我々が通常認識し得る機能であり、それには眼・耳・鼻・舌・身・意という身体の器官・感官を通しての認識作用である眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識の六種（意は、心・識と同一の機能であるから、身体の器官とはいえないので、それを除いた五器官による識をまとめて前五識と呼ぶ）、および自我意識（マナ識）という合計七種がある。

このようにアーラヤ識は、過去の経験を保持しつつ、身体を維持し続けながら恒常的に働くのであるが、あくまでも一瞬一瞬に生じては滅すること（刹那滅）を繰り返しつつ持続（相續）する無常なる存在であるから、永久不変の実体的な自己存在（我）と混同されてはならないという。アーラヤ識は、通常は迷いの生存の根底として機能するのであるが、しかし修行が進むにつれて、覚りの諸法もまたアーラヤ識から生じるとされる。

c. マナ識

八識中の第七識であり、深層に働く自我執着心を意味する。「manas」の原意は、考えること（思量）である。この場合の思量とは〈恒審思量〉と言われ、恒に、すなわち睡眠中でも覚醒の時でも、広くは生死輪廻する限り、真相において絶えることなく働き続け、さらに審らかに、すなわち、根源的な心であるアーラヤ識を対象として、それを自分であると考えて執拗に執着しつづける心をいう。この深層的な自我心を滅することによって、初めて我々は真の意味での無我行を実践することができるという。

唯識を中国にもたらした玄奘以前においては、このアーラヤ識の本質が、清らかな真識であるか、汚れた妄識であるかを巡っての論争が生じた。シュミットハウゼンによると、もともとアーラヤ識は生命を維持するポジティブなものだったが、仏教において生は無常にして苦にみちたものであり、^{そじゅう} 僇重（あらく重いこと；軽安の反対語）を伴うものである。瑜伽行派において僇重は種子と同一視されるので、それを保持するアーラヤ識は必然的にネガティブな側面を持つことになる。後に述べるように、唯識は如来蔵思想を受容し、「善の種子」、すなわち「清浄の因」というものを考えるようになるが、アーラヤ識が僇重なままでは困るので、雑染の根本としての機能をマナスに移したという。

d. 「五位百法」における識の階層構造

すべての識は、相分（所取）－見分（能取）の関係で結ばれている。平たく言えば、見分とは見るもの、相分とは見られるものの意味であるが、各識それ自体が、相分と見分に分かれ、より上位の識の見分が下位の識の相分を見るという関係がある。それは認識が常に主観と客観に分かれることに対応している。例えば、マナ識の見分がアーラヤ識の相分を「見る」ことによって、「我」の誤った観念が生じる。さらに、八種の識すべてに伴って、触（対象に触れる作用）・作意（注意）・受（感受作用）・想（表象作用）・思（思考・意志）という基本的な心作用（遍行の心所）が働く。これらをまとめて「五遍行」と呼ぶ。現象的・顕勢的な七種の識は、「転識」すなわち、「活動している識」とも呼ばれる。

ここで重要なことは、潜勢的なアーラヤ識と、顕勢的な七識との間の因果関係（関係性）こそが、唯識説において考えられている縁起にほかならず、それ以外に縁起するものはないということである。つまり、これら八識は外界に対して閉じているのであって、識自体がその内部で因となり果となって縁起している。そのことが、虚妄分別が「依他性」とあるということの意味である。これらの階層的な「識」は、全てアーラヤ識から生じたものであるが、それらがすべての層を貫いて働く遍行の心所を介して相互的・循環的に作用することによって、識の統一性と全体性が生じるのである。

d. 心王と心所のダイナミックな関係

五位百法においては「相応」関係として抽象的に述べられている法（ダルマ）と法との関係は、脳内におけるプロセス（モジュール）間のダイナミックな関係として理解することができる。アーラヤ識は主に大脳辺縁系および爬虫類脳の働きに対応するが、それはさらに広く、意識下の脳の働きと、そこに関与する脳構造（モジュール）の全てを含むと考えられる。

遍行における触・作意・受・想・思の各心所は、五蘊（色・受・想・行・識）から色

と識を除き、触と作意を加えたものである。色と識を心所から除く理由は、前者はアーラヤ識の相分として既に識に含まれており、後者は八識のすべてを意味することにある。ここで新たに加えられた「触と」は、感官（根）と対象（境）と認識主体（識）の三つの和合（三事和合）が成立することを意味するが、それは、感覚・知覚が外界からの物理的刺激の単なる（線形的な）変換ではなく、そこに認識主体の能動的関与を認めるフリーマンの知覚理論と合致する。つまり触は、フリーマンが言うところの「同化 assimilation」である。「作意」は、注意であり、それが感覚器官の働きを対象に集中させ、より鋭敏にすると同時に、どのような感覚が生じるかについての期待・予想と、それに伴う認識主体の心身の準備・構えを生じさせる。したがって、それはフリーマンが言うところの「プリアフェレンス」と「エフェレンス」に対応する。「受」は、感覚の生起に伴って情動システムが活性化されること、「想」は五遍行、すなわち志向性の弧の働きによって統覚であるところの大域的アトラクターが成立すること、「思」は志向性（意思）の内容が確定されることを夫々意味している。

さらに驚嘆すべきは、遍行の五心所が常に識の全てのレベルを貫通して働くとする唯識の洞察である。五蘊における各蘊が循環的な相互作用を営むことについてはすでに述べたが、五遍行もそれと同様の働きを有する。したがって五遍行は、八識の各層における心所の相互作用と統合を推進する中心的メカニズムであって、その意味において、意識における志向性の弧の役割と合致する。このように唯識は、「十二支縁起」はすべて識の変化にすぎないとし、「一切法の縁起」を識の内部における循環的因果関係（関係性）に還元してしまう。

e. 識展変（パリナーマ）

世親による『唯識三十頌』は、識の機能論を主とする著作である。以下では、そのいくつかの重要な偈について、先ず高崎氏の『唯識入門』における解説を示し、次いで著者の考察を述べる。

どんな種類の我や法の想定（仮説）が行われるとしても、じつに、それは識の転変においてである。そして、その転変は三種である（第一偈）

この偈は、「縁起とは識の転変である」ことを示している。「転変」の原語は「パリナーマ pariṇāma」であり、「潜在しているものが開展して現れ出ること」を意味する。「転変」というからには、変化の元となる何かが存在しなければならないが、原始仏教ではもとより「無我」を標榜しているのであるから、そのような原因となり得るような実体を想定することはできない。諸説が入り乱れる中で最終的な理論的解答を与えたのが、瑜伽行派の八識説である。「識転変」とは、一言で言えば、薫習された種子がアーラヤ識のなかに蓄積され、成熟して、再び諸識と行為が起ってくることを云う。「三種の転変」とは、種子が貯えられた結果、形成され存続するものが輪廻の究極的な主体であるアーラヤ識となること（異熟転

変)、アーラヤ識を拠り所とし、そこに貯えられた種子が転変したものが自我意識としてのマナ識となること(思量転変)、アーラヤ識とマナ識を背後にもちつつ対象を認識し、認識作用がもたらす種子をアーラヤ識に植え付ける(薫重する)ものが表層意識としての六識となること(了別境転変)の三つである。八識がこのようにあくまで縁起によって転変しており、その結果として知り得る世界全体があることを「アーラヤ識縁起」という。

このように「転変」という語は、我と法を想定する識と我法という想定されるものとの間の同時成立と相互影響ということと、その刹那生滅の識の刹那ごとの連続(「相続」という)を一つの言葉で言い表したものである。したがって「転変」は、二刹那における識の時間的な前後関係というだけではなく、それらの間に、現代用語で言えば心のモジュール同士の間でフィードバックによる相互作用が存在することを表している。さらに転変は、種子の地平(「因転変」という)と、識の地平(「果転変」という)との両方において生じるものである。上の偈で言うところの「識の転変」は、後者を指す。このような八識の構造は、現代における複雑生命有機体の構造、またフリーマン理論におけるニューロダイナミクス概念とぴったり一致する。

刹那ごとの識の連続性は(同じ性質の刹那を超えての持続性)は、専らアーラヤ識に托されている。刹那を挟んで変化する前の識が次の識に及ぼす影響を「習気」と言い、「種子」とは次の刹那の識から見た「習気」である。種子と他の識との相互作用によって、六識の働きの内容が生み出されることを「種子生現行」、種子が他の識を通過する際に受けた影響を保持しながら、アーラヤ識に再び取り入れられて保存されることを「薫習」(または現行薫種子)と呼ぶ。次刹那との連続は「種子生種子」と呼ばれる。種子生現行と現行薫種子は必ず同時的な循環的因果関係において生じるとされる。

また、「識転変」、「薫重」、「種子生現行」、「現行薫種子」、「種子生種子」などの概念は、複雑系である脳神経回路網における各階層間および同一階層内の諸モジュール間の相互作用に対応している。アーラヤ識がゲノムおよび脳内神経回路網に形成されたシナプス結合の全体に相当するとすれば、それを現代生物学とニューロダイナミクスによって説明することが、少なくとも原理的には可能である。「種子生現行」は、志向性が志向性の弧を介して現実的なゴール(intent)として設定され、行動を生み出すプロセスに該当する。「現行薫種子」は、過去の行動が経験として記憶に貯えられること、また「種子生種子」は、それぞれの種子がアーラヤ識の内部で相互に作用して新たな種子を生み出すことであり、経験の総体が記憶として脳に保存され、志向性のあり方を修飾することに該当する。

また「因転変」は、世代間の相続における遺伝子の組み換えや、突然変異によるゲノ

ムの変化に対応する。ラマルクの獲得形質遺伝説は長らく否定されたままであったが、近年、DNAを後成的に修飾するメカニズム（エピジェネティクス epigenetics と呼ばれる）の存在が知られたことから、その再評価が進められている。ともかく「種子」という概念は、「遺伝子」という生物学的概念を先取りしたものであるから、それをベースとする唯識説の諸概念が現代生物学と密接な対応を有することは決して不思議ではない。ともかく、世親がアーラヤ識やマナ識について述べているところを、もう少し追っていくこととしよう。

（三種の転変とは）異熟と、思量と称せられるものと、境の了別とである。そのなかで、異熟とはアーラヤと呼ばれる識のことで、一切の種子を有するものである。（第二偈）

アーラヤ識は種子の貯え場所とされるが、実際は種子の集合であって、アーラヤ識という殻があるわけではない。すなわちアーラヤ識とは、顕勢となっていない状態で刹那ごとの相続を続けるのであるから、それは心のレベルにおいては現代用語で言う潜在意識ないし深層意識に対応し、身体のレベルにおいてはゲノムに対応する。上の偈における「異熟」という語は、業との関係で、生まれてから死に至るまでの識の相続がアーラヤ識によって行われること、また一生の始まりである受精の瞬間において、アーラヤ識が前生の業を背負って、そこに付着し、新しい生命体の活動が始まることを意味する。仏教はバラモン教・ヒンドゥー教正統派とは違って、永遠不変に存続するアートマンの存在を認めないので、輪廻転生における前世との連続性をどのように説明するかということが、その大きな課題であった。その大問題に対して唯識派が示した答えがアーラヤ識だったのである。

アーラヤ識は他にも重要な役割を有しており、それはアーラヤ識が個体を一つにまとめ、維持して、その同一性（「習同分」という）を存続させることである。個体を存続させる機能を「アーダナー（執侍）」というので、アーラヤ識はアーダナー識（阿陀那識）とも呼ばれる。このような機能は、表層的な意識が、睡眠・病的な意識の中断・最高の禅定の境地などにおいて一時的に失われても、その後に回復することを説明するために想定された。さらにアーラヤ識は、身体の基本的機能（呼吸・心拍・体温など）を維持する機能を持つとされる。アーラヤ識が個体の精神活動を統一するという考えは、フリーマンが志向性の第一の特質として「統一性」を挙げたことと合致する。この統一性は、志向性の弧の回転によって、脳のすべての領域の活動が大域的アトラクターに統合されることに基因するのであるが、唯識においても、アーラヤ識の種子は他の七識において、五遍行の働きによって統合されると考えるので、両者は基本的によく似た心的メカニズムを想定していることになる。また、アーラヤ識が身体の基本的機能を維持するという考えは、ヨーガ行者が禅定の経験に基づいて想定したことであるが、それはフリーマンが志向の「全体性」として定義したことと合致し

ている。すなわち大脳辺縁系は、身体機能の維持に直接関与する脳幹や視床下部のみならず、大脳皮質全体と密な線維連絡を有しているため、それが発現する志向性は、脳と身体の生得的機能と経験、およびそれらの現在の状態の全てを反映しているのである。唯識では、表層意識の状態が意識に上らない心身の状態に左右されることを、「安危同一」と呼んでいる。次は、第二種の転変としての「思量」の働きについてである。

意（マナス）と名付ける識が、それ（＝アーラヤ識）に依止し、それ（＝アーラヤ識）を所縁として起こる。（これは）思量を性とするものである。（第五偈）

玄奘は、「意（マナス）と名付ける識 *mano nāma vijñāna*」を、第六識である「意識 *mano- vijñāna*」と区別するために「マナ（末那）識」と訳している。「意識」は「意」という器官（根）から発する「意による識」であるが、「マナ識」は「意なる識」であり、アーラヤ識を所縁（認識の対象）として、その独自の認識を起こすが、それはアーラヤ識を「我」、すなわちアートマンであると誤認することである。つまり、このマナスこそ自我意識にほかならない。以上がマナスの基本性格であるが、その具体的な機能が次の偈で示される。

（このマナスは）四種の有覆無記性の煩惱につねに伴われている。四種の煩惱とは我見と我癡と我慢と我愛である。（第六偈）

ここで、「我見」とは我があるとする見方、「我癡」とは我に関する無知、「我慢」とは「自分は何々である」と思い、それによって心が高ぶること、「我愛」はわが身が可愛いと思うことである。以上の四つの心所は、修行を妨げ、さとりを妨げる煩惱であるから、これに伴っているマナスは「汚れたマナス」と呼ばれ、それが「有覆」ということの意味である。しかし、それが善であるか悪であるかは直接に規定出来ないため「無記」とされる。アーラヤ識は無記であるが、煩惱の心作用には伴われていないので、「無覆無記」とされる。マナスは、悟りや無意識の状態におけるその働きの発現の仕方が、表層意識である六識やアーラヤ識とは異なることから、いわば理論的要請として、それらと同列の意識として立てられたものである。

人間の思考・行動を支配する生得的傾向としては、自己保存本能に基づく利己主義が最大のものであることは今も昔も変わらない事実であるが、現代脳科学はそれについてどのように考えているのであろうか？自己保存本能とは、「利己的な遺伝子」という言葉が表すように、単細胞生物からヒトまでの全ての生物が共有しているものであり、そこに関与する生物学的メカニズムはその進化と複雑化の程度を反映している。つまり脊椎動物にお

いては、一個の細胞から神経回路網にいたるまで、全ての細胞・組織・臓器がそれぞれに独自の自己認識および自己保存（防御）のための機構を有している。ヒトにおける自己保存本能の多くは、自律神経系・視床下部・大脳辺縁系（特に扁桃体）を介する意識に上らない自己防御反応、あるいは脊髄レベルにおける単純な神経反射として発現する。

一方、大脳皮質のレベル、すなわち意識に上るレベルでの自己保存本能は、認知・判断・記憶に関わる高度の精神活動が自我意識および情動と結びつき、高度に複雑な反応として発現する。マナスが発現する我見・我癡・我慢・我愛、あるいは貪・瞋・癡の三毒に代表される煩悩は、自我意識と結びつき、そのようなものとして意識に上る欲望である。しかし、その源はアーラヤ識にあるのであるから、煩悩とは表層意識だけの問題ではない。それが人間存在そのものから生じる問題であるとすれば、それを滅する、あるいは抑制するということが果たして可能なのだろうか？少なくとも我々は、煩悩・欲望が生じたことに気づき、それをある程度意識的に抑制することはできる。このように意識的に煩悩を抑制することは、社会的にも、また倫理的にも望ましいことであるから、仏教が貪・瞋・癡の三毒の抑制、すなわち渴愛縁起の止滅を主要な到達目標として掲げてきたことは、むしろ当然であろう。しかし「分かっちゃいるけど止められない」のが人間である。他人に対して欲望の抑制を説いたところで、そのように説いている自分自身の欲望さえ十分に抑制できないことは、古代の修行僧たちもよく理解していたことに違いない。そこから、煩悩を抑制するためにはアーラヤ識を滅することが不可欠であると考えられたのであるが、それは識を根本的に改変することにほかならない。こうして、「三性説」における「依他起性」から「円性実性」への転換という発想が生まれたと考えられる。

唯識が修行の目的として掲げたのは、「円性実性」における「無分別智」への到達であり、それは「所取と能取とを区別しない」、つまり主観（自我意識）と客観（対象の認知）を区別しない智である。ここでどうして所取と能取が出てくるかという、それは煩悩が自我意識と結びついており、自我意識とは、意識における所取と能取の分離において生じるものであるからである。そして所取と能取の実際のあり方とは、対象を言葉で表し、言葉を用いて考えることである。つまり、「完成したあり方」としての虚妄分別は、対象を言葉や概念によって分析的に把握することを止めた時に「智」へと転換するのであって、そのことを「転識得智」という。竹村牧男氏によると、唯識は煩悩（我執と法執）が起こる原因を、先天的なもの（俱生起くしょうきという）と後天的なもの（分別起）に分ける。迷いの生死輪廻に向けて業を生じるのは、意識の場において生じる分別起の煩悩障である。唯識では、この分別起を滅することから始めて、その効果を俱生起に及ぼしていくのだという。

覺りとは無縁である著者が「無分別智」について語ることはできないのであるが、想像するに、そこには二つの意味が含まれていると考えられる。一つは、自他の区別をなくすことであり、それによって、自己に向けられるべき注意が他にも等しく向けられることになる。それが「大慈大悲」である。もう一つは、我々が思念や行動に没頭し、我を忘れている、いわゆる「無心」の状態となることである。その時、行動は通常以上の正確さを持って遂行されるが、自己は対象と一体化し、言葉を用いた思考も情動も生じていない。それは大域的アトラクターが全体的に対象に没入していて、分極化が生じていない状態である。そのような識のあり方を極限まで理想化したものが「無分別智」なのであろう。ここで重要なのが、「無分別知」とは、「分別」すなわち言葉による推論を伴わない状態において生じる知、すなわち直観であることである。このような根本的な智慧（＝無分別智）を得た後に、再び現象的な世界を、分別をもって眺める智慧のことを「後得智」という。この後得智は、すでにそのなかから汚れが取り除かれ、清浄となって世間を観察することから、「世間清浄分別智」と呼ばれる。この智によって具体的に世間の中で人々を救済することができるという。

五位百法における各々の心王は、〈遍行〉の五つの心所と、〈別境〉の五つの心所と、〈善〉の十一の心所が必ず一緒に相応したあり方で生じる。このとき慧の心所の働きが増している。そこで、〈慧〉の心所に代表させて、そのような心王・心所のあり方を「智」というのだという。このような心王・心所のありようは、修行が進むにつれて高められ、遂に八識が大円鏡智・平等性智・妙観察智・成所作智の「四智」に転ずる。それは唯識において「転識得智」とも、「無住处涅槃」とも呼ばれる修行の到達点である。「大円鏡智」とは、アーラヤ識が転じて智となったものである。それは一切の境相（認識作用の対象の性質や特徴）を了知しているのであり、大きく丸い鏡に幾多の像を映しているようなものである。「平等性智」は、第七マナ識が転じて智となったものであり、一切の法と自他の平等性を洞察することによって、大悲を働かせる。「妙観察智」は、第六意識が転じて「智」となったものであり、世界の特殊と普遍の構造に関してよく了解する。また説法して人びとを利益していく。「成所作智」は、前五識が転じて智となったものである。ここで「利益」とは福利であり、物質的な意味でも宗教的な意味でも用いられ、仏や菩薩の慈悲、あるいは修行の結果として得られるが、この世で得られる利益を「現世利益」、来世で得られる利益を「後世利益」という。しかし菩薩行における「自利利他」（自ら利益を得ることと他人を利益すること）は、覺り－無住处涅槃－に達しなければ実現できないというものではない。ブッダはむしろ、覺りに達するために慈悲の実践が不可欠であるとした。四智とは智・知の理想であり、人間が

それに少しでも近づくためには観察と反省を怠ってはならない。唯識が仏に至る道を無限に遠いものとしたのは、とかく慢心しやすい人間の心を戒めるためであろう。

f. 認識における主観（能取・見分）と客観（所取・相分）の分裂

唯識で言うところの能取（見分）・所取（相分）は、ニューロダイナミクスの見地においてはどうのように説明することが出来るだろうか？クリスティン・スカルダは大域的アトラクターにおいて主観・客観の別が生じる理由について、次のように述べている。主観と客観は、それぞれが独立して生起するのではなく、常に相互依存的である。つまりそれらは、フリーマンのモデルが示すような、脳内におけるリレーショナルなプロセスから生じるものである。認知とは、ある知覚に直接関わっているサブシステムの活動が、他の脳領域にフィードバックされることによって、脳の全領域にわたる大域的アトラクターが形成されることにほかならない。大域的アトラクターは、最上位の脳領域が他領域の活動を統御することによって形成されるのではなく、脳全域に存在するニューロンの集団的活動から自己組織的に生じるものである。したがって、大域的アトラクターの継起である意識を能動的に変化させていくような固定的エージェント（我・主体・中央実行系など）は存在しない。

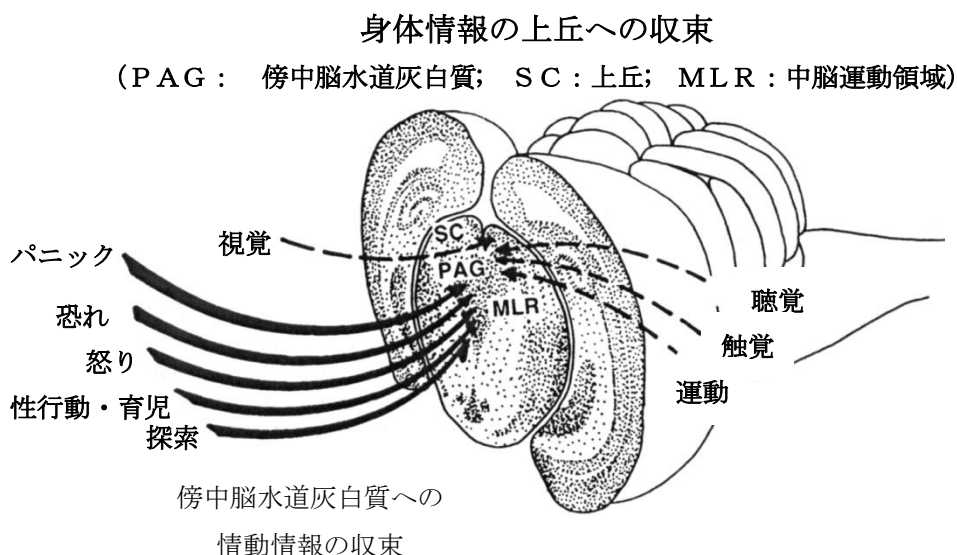
しかし認知において、大域的アトラクターは、知覚に直接参画している部分としていない部分とに分かれ、その間で情報の相互的フィードバックが生じる。したがって、知覚・認知に直接参画していない部分が、その個体を代表するものとして、客観に対する主観を形成する。つまり、主観・客観の別、自己と対象の分離は、大域的アトラクターの「分極化」に起因するのである。従って、フリーマン理論の見地における主観とは、脳のある特定の領域が他の領域におけるニューロン活動を制御し統合することを意味するのではない。一言で言えば、主観と客観とは、一つの大域的アトラクターの内部に含まれる局所的脳活動の流動的な分極化である。主観と客観の内容は、絶え間なく、自由に、相互依存的に変動し、それに伴って大域的アトラクターの形も変化していく。このような大域的アトラクターの連鎖自体、またそれが脳と身体に残した痕跡が「自己」である。このように、「能取・所取／見分・相分／主観・客観」の分裂とは、アトラクター密集におけるアトラクター間の相互作用におけるアトラクターの「分極化」にほかならない。その意味において、大域的アトラクターである識は、あくまで「二にして一なる識」なのである。

g. 自我・私の感覚はいかにして生じるのか。

免疫系が自己と非自己を明確に区別していると同様に、全ての動物はその脳内に、自分の身体の状態を「自己」としてまとめて表象し、他の個体および環境から区別する能力を

発達させた。脳が絶え間なく変化する環境に適応するためには、その身体情報および脳が獲得した情報の全てを集約的に表象するような装置(それが意識に上がるか否かは別問題として)が存在しなければならない。そのような脳内の装置が原初的自己 (the primordial self) であるとすれば、それは環境から入力される感覚情報、身体情報、脳内に獲得された情報、および大脳皮質の情報処理システムに加えて、原初的な情動システムとも密接な相互作用を営んでいる筈である。傍中脳水道灰白質 (periaqueductal gray: PAG) は脳の中で発生学的に最も古い領域であり (したがって全ての哺乳類に共通する)、脳神経を含む全ての上行性感覚路と皮質・視床・視床下部からの下行性運動路が密に集合し、網様体を介して相互に連絡している特別な場所である。

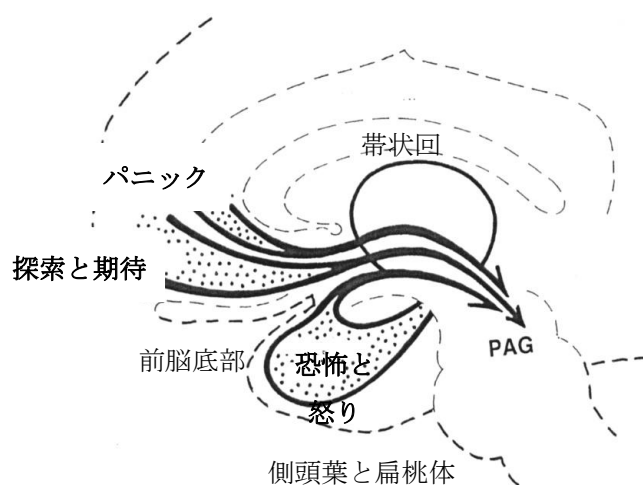
図5：SELF への多様な入力



原始的な情動的意識である原初的自己を作り出すこれらのシステムの複合体の働きを、パンクセップは、脳深部の「単純な自己タイプの生命形態 Simple Ego-type Life Form」と呼び、頭字語 (acronym) である「SELF」をその略称としている。この SELF システムが存在する局所的領域の候補としては、小脳深部核と、中脳の上・下丘の深部と傍脳室灰白質 (PAG) を含む正中中心領域 (centromedial area of the midbrain) という二つの領域が挙げられるが、小脳を切除しても意識障害が生じないことから、パンクセップは PAG が原初的 SELF のエピセンター (脳機能局在における主要な中枢) であると結論している (図9)。それはまた、高次の意識の神経発達の成熟を導くという役割を果たす。また神経成長因子の関与によって、SELF は神経軸のより高いレベルにまでその神経線維を伸長させ、その分身とも言うべき、機能的に特化した皮質領域を形成している。このような相互作用の後生的

(postnatal)な拡大は、ある種の高位の脳回路と下位中枢との相互作用をより容易とする。そのことによって、「自己・我」の感覚、および動物の成長に伴ってより広汎に表象される内的な統一／不統一の感覚が生じるのである。こうして **SELF** は、多くの分散した脳領域にその分身を送り込む。そのあり方は個体によって異なるが、**SELF** はその動物の高次脳回路に、外的世界についての複雑な思考・熟慮を行う際に不可欠な価値判断の基準を与えるのである。

図6：大脳皮質情動プロセスのPAGへの投射。



PAGには、図6に示すような、視床下部の情動システムと全ての身体感覚システムからの情報と、図7に示すような視床下部情動システムの分身である大脳皮質各領域からの下向性投射という二つの径路からの情報が集束する。こうして形成されたPAGの活動状態は、近傍に存在する中脳運動領域 (mesencephalic locomotor region:MLR) を介して、身体の下意識的な感覚・運動機能の発現に関与すると同時に、意識を含むより高次の脳機能における自己存在の核となる。

図7に示すように、視床下部情動システムは大脳皮質の諸領域に投射しているが、それらは矢印で示す下向性神経径路を介してPAGに投射している。すなわち、視床下部情動システムの出力が、大脳皮質において一旦意識に上った後にPAGに投射されるので、PAGの活動状態は、意識を含むより高次の脳機能をも反映することとなる。こうして、PAGにおける原初的な自己表象と、より高次の意識における自己表象とが合体することにより、「私は悲しい」というような、自己の情動状態についての認識が生じると考えられる。つまり、**SELF** ネットワークの広汎な働きを生み出すニューロダイナミクスの絶え間ない活動が、「情動的感情 emotional feelings」を生み出すのである。それが発出する情動的信号のニューロダイナミックなさざ波は、脳全体に拡がっていく。このニューロダイナミクスと、視床・

皮質の感覚分析装置、およびそれらが支配している運動システムとの相互作用によって、様々な種特異的な SELF の表出・制御のモードが作り出される。こうして形成された情動状態は、内的に経験され調節的な意義を有する価値シグナルであって、それを中心として、動物の行動や認知的活動が展開される。動物は、このシステムのある種のを最大化する一方で、他のものを最小化しようとする先天的な傾向を有している。

パンクセップは、このような大脳生理学的知見に基づいて、SELF と「我」との関係についての独自の学説を提唱している。それは SELF が、意識の「デカルト的劇場」の内部において、観客（観察者）としてではなく、中心的プロセッサとして存在するという考えである。SELF とは自発的な情動活動を生み出す原始的な神経プロセスであり、デカルト的劇場において、進化のより最近の段階において生まれた一連の「モニター」、すなわち高位の感覚・認知プロセッサによって観察される場所のものである。このような原初的な SELF システムをリフェレンスとすることによって、その静止状態からの逸脱が行動への準備状態および情動的な感情として表象される。さらに、この中心機構の神経メカニズムは、高次意識の様々な形を進化させる上で決定的な役割を果たしてきた。つまり、全ての高位のモニターが映し出すのは、各個体の存在の核を神経活動に象徴的に表象する SELF の活動である。SELF はデカルト的劇場の中央に陣取っているが、それはそれ自体が能動的に観察するのではなく、他から受動的に観察されるものである。SELF は志向性も明確な知覚も有さないが、原初的な感情を生みだし、他の多くの脳のプロセスを結合し、あるいは落ち着かせるための錨（アンカー）である。SELF システムが身体と脳全体との相互作用において維持している特異な静止的緊張状態（resting tone）が、あらゆる人間（あるいは動物）が有する「我・私（I-ness）」という自我意識の母体である。

つまり、脳と身体の出来事を集約する基本的なプロセス、すなわち「自己の表象 self-representation」は、「見る者」ではなく「見られる者」であり、様々な高位の認知システムと相互作用するものである。この自己図式（self-schema）は、原初的な情動システムからの強い影響を受けながら、高次の感覚分析システムに入力し、これらの相互作用が情動的な意識を生み出すのである。このシステムは、高次の意識内容によって直接的には影響されないが、その他の影響、例えば条件付けされた情動的トリガー・瞑想・音楽・ダンス、およびその他の様々なリズムミックスな感覚・運動に関わる入力と行動によって、強くまた自動的に影響される。それは PAG が視覚・聴覚の中継核である上丘・下丘および全ての身体感覚の伝導路に隣接していることによる（図 6）。つまり音楽やリズムは、その伝達径路における電気的活動を介して SELF のニューロダイナミクスに強い影響を及ぼすことによって

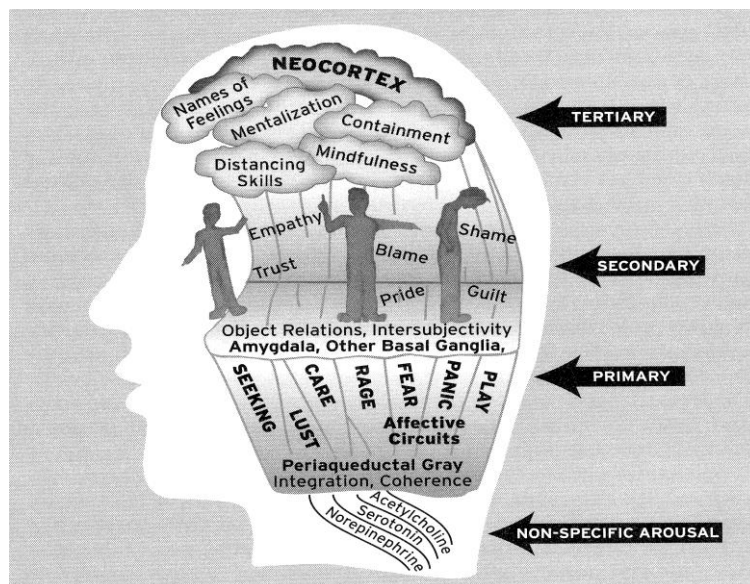
情動を強く喚起するのである。

意識の一次的プロセスとは、外的世界に対する気づきとして単純に概念化できるようなものではなくて、世界における認知された出来事のなかで、自分自身が能動的な主体（active agent）として経験されるような、言葉では表現できない感情である。そこでは、SELF 自体が能動的主体なのではなくて、そのようなものとして経験される、つまり実体的な「自我」として感じられる（誤認される）のである。このような原初的な SELF 表象は、おそらくは基本的な身体状態と、粗大な身体運動発生装置に結びついた内的且つ反響的な神経ネットワークが生み出すのであろう。それは同時に、様々な感覚刺激を快・不快の基準において価値づけする整合的なマトリックスとして機能する。つまり意識の一次的プロセスは、身体を内的で整合的な全体として最初に表象するところの、かなり低いレベルの脳回路に宿っているのであるが、そこに入り込んでくる様々な内的・外的刺激が、この身体図式と相互作用して新たな種類の再求心的反響（reafferent reverberations）を引き起こす時に、情動的気づき、および快・不快の内的状態が準備されるのである。SELF の変動するニューロダイナミクスにおいて最初に生じた基本的情動状態が、他のあらゆる形の意識を形成する上で不可欠な心的足場となる。つまり、原初的な情動的気づきは、進化において知覚的・認知的な気づきが出現するための必要条件であったと考えられる。パンクセップは、「もしこの考えが正しいとするならば、デカルトの「我思う、故に我あり」いう有名な言葉は、「我感ず、故に我あり」と言い換えられるべきであろう」、と述べている。

パンクセップによれば、情動システムは脳のダイナミックな活動を刺激し調整する役割を担っている。それは進化の道のりにおいて、生存のために不可欠な様々な条件を満たし、動物たちがその遺伝子を将来の世代に残す上で極めて効率的な方法であった。動物が未来の環境にも適応することを可能ならしめたのが大脳皮質における記憶・学習・判断・推論等の高次脳機能であることは言うまでもないが、それだけがこの目標を達成するための唯一の脳機能であったわけではない。情動回路は、祖先たちがその進化の歴史のなかで直面した様々なタイプの出来事に対して、動物が適応的に、また即時に（色々思い悩むことなく）行動することを助けている。これらの回路は、ある種の進化的な「学習」によって獲得されたものであり、それから発する本能的な命令は、めったに遭遇しないような困難な状況をも乗り越えることを可能ならしめる。このように、個体の進化に影響を及ぼすような行動は、「進化的オペラント evolutionary operant」と呼ばれている。情動的命令システムの遺伝にはおそらく複数の遺伝子が関与しており、それぞれの器質的な情動システムは、我々が現在理解しているよりもはるかに複雑なものである。

SELF システムが適応的意義を有するためには、それが基本的な運動と注意のプロセスの制御に関与していることが不可欠である。SELF システムは、下向性の中脳運動領域 (mesencephalic locomotor region:MLR) を介して、意識や気づきに上ることなしに、多くの身体活動を発現させると同時に制御している。一方、SELF の近傍に存在する上行性のセロトニン/ノルエピネフリン/アセチルコリン回路は脳活動を全体的に賦活して注意や覚醒状態を引き起こす (図5参照)。その内最もよく知られているのは上行性網様体賦活系 (ARAS) であるが、その他にも様々な上行性モノアミン・ニューロン・システム、普遍的な重要性を有するグルタメート作動性回路、また多様なニューロペプチド・システムなどが存在し、夫々が重要な役割を果たしている。これらのシステムは、意識を含む様々な高次脳活動を統合的に形成し調節するためのメカニズムを構成している。こうして情動的入力によって駆動され、大脳に影響を及ぼす SELF の活動の変化が、最終的には、「存在」(自分が存在するという感覚) の時々刻々変化する情動的状态として経験されるのである。これらのシステムの内どれか一つを選択的に破壊すると情動的意識が全体的に損なわれるが、その際、知覚的気づきにも必ず影響が及ぶ。この事実は、情動的意識と知覚的気づきに関与する機構が、緊密に結びついていることを裏付けている。

図7：パンクセップ理論における情動システム



ここで、改めてマクリーンの三位一体脳 (the triune brain:三層脳) を思い出していただきたい。アーラヤ識・マナ識・六識の基本的機能は、それぞれ爬虫類脳・旧哺乳類脳・新哺乳類脳と概ね重なり合っている。それは、十二支縁起の最初の三支である無明・行・識との重なり合いとしても見る事ができる。パンクセップは、ヒトの情動システムが図

7におけるような階層構造を持つとしている。この階層構造と、五位百法における識の階層構造との類似は明白である。

探索・怒り・恐怖・パニックという4つの基本的な情動操作システムは、それぞれが自己刺激的（ポジティブ・フィードバック回路の作用による）であると同時に、相互に賦活的・抑制的な影響を及ぼし合うことによって、より複雑微妙な情動と感情を生み出す。一・二・三次の心的プロセスにおける個々の情動と五位百法における個々の心所との間には、大まかではあるが、次に示すような対応が認められる。

・**非特異的覚醒システム**：アセチルコリン・セロトニン・ノルエピネフリン等の神経伝達物質を放出するニューロンの働き→念・定・掉挙・昏沈・懈怠・失念・散乱・眠；

・**一次的情動**：Integration（知覚の統合）→五遍行（志向性の孤）、Coherence（知覚の整合性）→想、Seeking（探索）→欲、Lust（欲望）→貪、Care（いたわり）→不害、Rage（怒り）→瞋、Fear（恐怖）→忿、Panic（パニック）→覆・散乱、Play（遊び）→軽安；

・**二次的情動**：Object Relations（対象間の関係）→想、Intersubjectivity（間主観性）→俱有の種子、Empathy（共感・同情）→慧・不害・無貪、Trust（信頼）→信、Blame（非難）→忿・害、Pride（高慢・誇り）→慢・憍、Shame（恥）→慚、Guilt（罪悪感）→愧；

・**三次的情動**：Names of Feelings（感情の名称）→名色、Mentalization（感情の観念化・認知的感情）→識・慧、Distancing Skills（感情に囚われない技術）→行捨、Containment（感情に囚われること）→煩惱・愛・取、Mindfulness（心の豊かさ・思いやり）→慈悲。

全体として、パンクセップ理論と五位百法とは次のような三つの共通点を有する：

- i) 基本的な情動・法をモジュールとして捉えている；
- ii) 情動・法を発生学的・遺伝学的な見地から階層化している；
- iii) 情動・法の相互作用（循環的因果関係）を認める。

つまり両者は共に、心を、階層構造を有するダイナミックな複雑系として捉えているのである。

SELF システムは、自己についての旧来の宗教的・哲学的観念とは異なり、明確で具体的な神経解剖学的・神経化学的・神経生理学的根拠を有している。進化によって高度に分化した様々な感覚・運動能力が追加された場合、情動状態は、さらに複雑な能力を発達させるための足場—自己言及点（reference point）—となる。成長したヒトのように複雑な動物における情動的感情は、拡張された SELF 図式の内部におけるニューロン興奮の反響の重なり合いが生み出すものであり、それがある方向に向かって行動することを促す「力」あるいは「衝迫」の増大という内的感覚として経験されるのである。20世紀における行動科学は、「脳機能の変化は、それが行動の効率性を増大させる場合においてのみ、進化によって新たな鑄型を獲得する」ということを、その基本的原理としていた。SELF システムが生み

出す情動的な表象が様々な種類の行動パターンの発現を促進するという事実は、その考えと合致する。

一方動物は、心の発達と並行して、情動システムの働きを抑制するような様々な戦略（それは認知・知覚の方向付けを変化させることから、行動パターンの発現抑制までを含む）を発達させてきた。つまり、情動システムが提供する問題解決の方法はかなり単純なものに限られるので、動物が代わりの（より巧みな）プランを生み出す能力を獲得することは適応的であり、したがってそのような能力は進化する。しかし新しく進化した脳の能力が、情動的に経験される場所の原初的 SELF のニューロダイナミックな状態に依存していることには何の変化もない。端的に言えば、動物は行動において感じたところに従って、その行動を調節するのである。

このように、SELF システムはデカルト的劇場における最終的な観察者でも究極の知覚モニターでもない。それは、いわば自発的なステージ・マネージャーとして、そのプロセスがより高位の脳領域、特に前頭葉・側頭葉・帯状回へと広がるにつれて数を増していく高位の観察者のために、「存在 being」の神経的・心的な焦点を形成するのである。つまり、十全に発達した意識は、階層的且つ再帰的な神経プロセッサの複合的なセットの内部で形成されるが、そのすべては SELF の系統発生の原初的な側面に根を下ろしている。

本書では、パンクセップの理論を支えている神経解剖学的・生理学的・行動学的根拠の詳細について述べることはできないが、ここまで述べたところから、少なくとも大脳皮質で形成される高次意識の基盤が、脳幹・中脳・視床下部・大脳辺縁系にわたって存在する SELF システムが生み出す情動的意識にあること、従って SELF が原初的な自我意識を発生させる神経システムであるということは十分に示し得たと思う。このような意味において、SELF はアーラヤ識の相分に、自我意識はマナ識の見分に、また（第六）意識は「高位の観察者」に夫々対応すると考えられる。次節では、このようなパンクセップの学説と唯識教義との対応について考察する。

h. 唯識教義とフリーマン理論およびパンクセップ理論との共通点

アビダルマは、ブッダの最後の教えに従って、自己と法の探究を自らの課題とした。唯識において、世界とは人間の心の働きに他ならず、その要素が法・ダルマである。ブッダ没後から唯識に至る数百年間の間に、無数の僧たちが瞑想・禪定を通じて続けてきた心の観察の精華が五位百法であり、それは当然、覚りに達することを究極の目的とする仏教思想によって方向付けられている。しかし、宗教的な意味合いは別として、五位百法は、人類思想史において他に類例を見ないような人間心理の合理的・内省的探究であり、その意味で唯一無二の価値を有する人類の文化遺産である。心というものは、人類がその発祥以来の進化を通じて育んできたものであるから、精々ここ数

百年間に発達した科学の言葉による理解に限界があることは、むしろ当然であろう。しかしフリーマン理論と唯識教義の間に、これほど多くの共通点が見出されるということは、両者が心の言葉と科学の言葉という異なるフィルターを通しながらも、人間の心の真の姿を的確に捉えていることを示している。ここまでの考察から明らかとなった、フリーマン理論およびパンクセップ理論と、三法印・五蘊・十二支縁起・四聖諦等を含む唯識教義との共通点を表1にまとめて示す。

表1. フリーマン理論と唯識教義の共通点

両理論の様々な側面	フリーマン理論	唯識教義
包括的一元論	デカルト的二元論の克服	身心一如
認識論	認識論的独我論	識所縁、唯識所現
存在論・意識論	過程の实在論	諸行無常・諸法無我・五蘊
プラグマティズム	科学的方法論	四諦（苦集滅道）
自我の否定	エージェントとしての自我の否定	無我・我法俱空
自己の主体性	志向性の全体性・統一性・意図	自燈明・法燈明
自然の形成力（生命力）	複雑生命有機体の自己組織化・志向性	無明と行
関係性（因果律）	循環的因果性（関係性）	縁起（因縁）・空
心の基本的要素	志向性の弧の構成要素（モジュール）	五蘊・十二支縁起・五位百法における心王・心所
現象的な心	大域的アトラクターの形成と遷移	ダルマ・法・識転変
現象的な心を生み出す中心的メカニズム	志向性の孤	五遍行
知覚による経験の獲得	同化	触・受・想
心のモジュール性	知覚・認知・運動・情動に関わる全てのモジュール	五蘊・五位百法における心王と心所
モジュール間の相互作用	ニューロン集団が形成する振幅変調パターンのメゾ/マクロスコピックな相互作用	心王・心所間の縦横の自由な相応関係ー識転変（パリナーマ）ー種子生現行・現行薫種子・種子生種子
意識の中断	ヌルスパイク	刹那滅
知覚と行動の開始：注意	ブリアフェレンスとエフェレンス	作意
心と脳の階層的構造	〔古皮質ー旧皮質ー新皮質〕が形成する階層構造（The triune brain）	八識（アーラヤ識ーマナ識ー意識ー前五識）における階層構造
心の統合的作用	志向性の孤の働きによる脳の全領域にわたる大域的アトラクターの形成	アーラヤ識と五遍行による心王・心所の縦・横の相互作用による（第六）意

		識の形成
意識の流れ	カオス・ダイナミクスによる大域的アトラクターの遷移	識転変・刹那滅
意識の役割	ダイナミック・オペレーターとしての意識	第六意識
主観と客観	大域的アトラクターの分極化	分別：識の見分（能取）と相分（所取）
自己の変革	脱学習と学習：洗脳	識転変・智慧・覚り・転識得智

フリーマン理論と唯識教義は共に、現象的な心を自然界におけるプロセスとして捉える視点から構想されたものであり、哲学的には過程の实在論・認識論的独我論・プラグマティズム・心身一元論という共通点を有している。唯識においては五遍行、フリーマン理論においては志向性の弧が夫々の全体を支える柱であるが、それは全てのモジュールの働きが循環的因果性によって結びつけられた流動的でダイナミックなシステムである。両者は共に、カオス（空あるいは無）からの秩序の形成、すなわち自然の形成力（自己組織化）を認める。両者において知覚・認知とは、外部の「形」を脳内における「表象」へと再構成することではなく、それを「触」あるいは「同化」のプロセスによって、心・脳・身体へと取り込むことである。現代心理学・認知科学が言うところの脳の「モジュール」が生み出す大域的アトラクターが、唯識の「法・ダルマ」に対応する。脳のモジュールとダルマには、個体が祖先から受け継いだものと、出生後に環境から学んだものの両方が含まれている。さらにこれらのモジュールあるいはダルマは、意識・無意識の全てのレベルにわたる横断的・縦断的・循環的な相互作用によって、現在ある一つの意識へと自己組織的に統合される。

フリーマン理論によれば、脳という超高度な複雑有機体は、遺伝的・環境的因子の影響を受けながらもニューロン活動の時間的・空間的統一体、すなわち大域的アトラクターを自己組織的に形成する。それがすなわち心・意識である。唯識の「五位百法」においては、生理学的・物理学的説明こそ為されていないものの、それに似た心的メカニズムが示されている。すなわち唯識による心の理解において中心的な役割を果たすのは、「転変」（パリーナーマ *pariṇāma*）と呼ばれる概念であり、それはアーラヤ識・マナ識・六識（眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識）という多層構造をなす8つの識が、業の潜勢力（種子）の授受を介しながら縁起に基づいて転変しており、その結果として知りうる世界全体があるということを意味する。

竹村牧男氏は、『成唯識論を読む』において、唯識ということが成立する根拠の一つと

して、「八識即空性・空性即八識」ということを挙げておられるが、それは勿論「空即是色・色即是空」の唯識的解釈である。つまり唯識は、龍樹においては、「縁起」についての抽象的概念であった「空」が実は「八識」であるとすることによって、「空思想」のニヒリズムを克服したのである。一方上田閑照氏は、『十牛図・自己の現象学』において「根源的自己とは空回転である」と述べておられるが、この「空回転」という言葉が唯識における「転変」という語を踏まえていることは明らかである。因みに、フリーマンはウサギ頭頂葉における皮質ニューロンの集団的活動における状態空間の遷移を画像化してネット上に発表しているので¹³²、是非ご覧いただきたい。それは彩りを異にするいくつもの雲の塊が渦を巻きながら脳表面を回転しているようなイメージであり、上田氏の「空回転」という言葉は、それを形容し得て妙である。

「虚妄分別」とは「自己」であり「依他性」であるとする唯識教義は、フリーマン理論における次のような考えと対応している。フリーマン理論においては、大脳辺縁系から発する志向性が志向性の弧を回転させる原動力である。脳の中央部に存在し、特徴的な構築と長期にわたる進化の歴史を有する海馬は、辺縁系のダイナミクスにおいて中心的な地位を占めている。メタファーを用いるならば、それはコンピュータの中央実行系（CPU）やメモリーバンクではなく、蜘蛛の巣の中心である（力学的な複雑系の中心であることを意味する）。辺縁系は、内嗅皮質を介して全皮質との情報のやり取りを行うこと、また時間と空間を内部的に標識するメカニズムがその内部に存在することから、思考の流れの中心的オーガナイザーとしての役割を担っている。

我々が思考の連鎖における飛躍として経験するものは、「カオスの遍歴」と呼ばれるところの、一秒間に数回生じる大域的な皮質ニューロン活動の状態遷移である。辺縁系が生み出す大域的アトラクターのパターンは、辺縁系の核心部分に軌道を開始させる役割を果たす不安定性（カオス）が存在することによって、自己組織的なダイナミクスから創発する。こうして生まれたパターンは、時空ループをその内部に含むより大きなループからのフィードバックによって修飾される。これらのループは、皮質間における伝達が、遂行の命令というよりは、むしろ協調への勧誘であるという原則を表している。したがって振幅変調パターンの自己組織的展開が、カオス的不安定性を介して、志向的行動の流れを司っている。このようなプロセスによって、「現象的な心」が構築されていくのである。唯識は、現象的な心の内観による分析のみによって、フリーマンおよびパンクセップ理論と極めて類似した心の理論である「五位百法」を作り上げたのである。