

# 一元論的世界観の系譜

——日常的世界感覚と仏の世界——

岡 島 秀 隆

はじめに

我々の世界認識の形態の内、現在もつとも広く認知されているものの一つは物と心、身と心といった二元論的認識形態であろう。しかし、それらに疑念を抱いたり不服を感じて、またこうした構図が必ずしも世界の真相を適切に描き出していないとの考えから新たな世界の捉え方を提起しようとする立場も存する。本論では事例として大森莊蔵氏の思索と仏教的世界観（その一例としての『正法眼蔵』の説示）を取りあげて新旧の一元論的世界認識のあり方を比較を交えながら分析検討する。

## 一、人間一般に立ち現われる世界

大森莊蔵氏の知覚論ないしは認識論の一端を、その著書『物と心』に収められた「無心の言葉」の叙述を手がかりにして整理してみる。

大森氏はまず、デカルト以来の物心二元論に立つて物（物質）と心（意識）を対比的に引き裂いて位置付け、それでおお、物としての人間の肉体と心を結び付けようとするとき、空間的に位置付けられる何ものかである物（肉としての脳）と空間的に定位することが意味をなさない何かである心（意識）の間に何らかの作用（これはむしろ物世界に属する表現であろう）がなければならぬとする考えは、

空間的に位置付けられるものとそうでないものという両者の定義の内容からして不可能であると述べ、それでもこの考えに執着して不可知の作用を認めるとするならば、脳と心の間の奇妙なテレパシーの類を考えるしかないという。そして、もしそうした考えをも拒否するのであれば、残るのはライブニッツ的予定調和の完全な平行性を脳機能と心的過程の間に認めるしかないが、そうなると肉と心には完全な剝離が成立したと言わざるを得ず、こうなれば物は物の秩序世界に、心は心の独自の世界に閉じこもることになるという。しかし、これは不可能なことであると述べられている。なぜなら、たとえば心に何か閉じこもるとして心は(モノドと同じく「窓がない」ので)始めから閉じ込められて出られないのだから今更閉じこもることもないし、それが肉であるなら不可能であるというのである(理由は色々考えられるがここでは述べられていない)。そして、この不条理に我々を導くのは肉(物)から遊離した心の幻に我々が誘われたからだといって物心二元論を徹底的に批判している。(五六六、六七頁)

次に大森氏は「心」とは何かを問い直す作業に入り、そ

こで「見る」とは一般的に何であるか、という思考を中止しさえすれば、実物と心像といった二本立ての図柄は自然であることがわかるという。たしかに、この図柄は個別の見えと唯一の客観的実物世界という我々の経験の常識的説明にぴったりとおさまり安定を与える。だが、それは説明には便利であるが実感とはどうもしっくりこない。我々はどこかで両者を使い分け矛盾を無視するような習慣を植え付けられている。大森は「たとえば一冊の本を手にしてそれを心像だと思う人がいるだろうか？」と反問し、自分が言いたいのはバークリーの考えにあるような二元論の克服、つまりバークリーの「心の観念」は心に結ばれた二次的像なのではなく、実物そのものなのであり、心とは世界それ自身のことなのだが、そういう言わば物心の一元化の視点を自分も提示したいのだと述べている。(六九、七〇頁)

「実物と心像」の図柄に関する分析は更に続けられる。まず実物の世界とはどんな様相なのかと問われ、ロックのいう第二性質としての色観念を認めるなら逆に実物の色は我々にわかりようがないだろうし、ロックの第一性質、デカルトの延長である形体にしても実物のそれは確定できな

いのではないかと述べられる。ところが、そうした不明瞭な実物という概念を離れて、「一般的に考えることをやめて素直にことごらを見てみれば」、つまりそれは大森氏において個々人の感覚によって捉えられうるものが心像であると考えることを意味するのだが、そうすると「私の生きる世界はすべて「心像」であるはずである」と言われる。そしてもしそうだとすると、「心」は私の内にひそむ何ものかではなく、私の部屋に、街に、空に、日に月にまで拡がっている何ものかなのである。幻といわれるものすら私の外に見えるのである。まさに「心」と呼ばれるものは「世界」なのである」とも述べられている。(七〇、七二頁)

続けて、我々の知覚の主人、「背後にいる小さな私」というアイデアについての分析が語られる。まず視覚と触覚の他の感覚に対する特異性が指摘される。前二者には「裏(側)」が存する。そのことが見えている、触れている小さな主人という感じ?を生みやすいのは本当である。しかし、実際は「そこにある風景」を「ここにいる生身の私」が見ているだけであって、私の心というものがあるとすれば、かの風景と私(見られるものと見るもの)のつくる「全状

一元論的世界観の系譜(岡島)

況が「心」である以外にはない」のであり、「私の内」にある心などはどこをさがしてもない」のだと結論されている。(七二頁)

この内なる心の存在については尚詳細な論及がなされる。その最初の考察は「想起」という心的事態の描出から始められる。我々が過去の事物を「想起」するような場合、たとえば現実には最早存在しない古びた小学校の校舎を思い起こしているときなど、それは「心の内」にであって、それが登場する場所は内なる心でしかないのではないか。そしてこの内心に登場する校舎とは実在しない過去の校舎の「影」なのではないかと考えることについて、氏は次のように叙している。心に登場してくる校舎の影というが、その場合それが校舎の影であることを私が承知していなければ何の影かわからない。そうすると、そこには影が現れる前に昔の校舎そのものが既に(何らかのかたちで)登場していなければならぬことになるから、言わば代役として登場させられた影は余計なものであり、実際の想起においても、そういう主役と代役のような二重の登場はありえないのであって、そのような状況においては彼の校舎そのも

のが現出しているのであって、影（記憶像？）などないというのが事実なのだというわけである。「しかし、曖昧な記憶、何処とも知れぬ風景を我々は見る必要がある。そういうときはこのような反論は当を得ていないように思える。ただこの場合も「何となく懐かしい風景」という具合に対応する言語的表現が登場するのならば、そうしたものの影ではなくそれ自体が立ち現れているのだということはできよう。大森氏のここでの説明は説得力に欠ける面があるように思われるが、（過去に起因する）何ものかが二重にではなく唯一のそれとして現出しているという見方は我々の日常的経験に即しているように思える。」（七三、七四頁）

ところで、こうした彼の一元的存在論（？）を支えているのは「存在」に関する概念規定の特異さである。それは「今はもはや存在しない古校舎がどうして登場するのか。こういうぶかるのは偏狭な「存在」だけを考えているからである。今現在、目で見え手で触れうるものだけを「存在」にかぎっているからである。知覚的に立ち現われるもののみ「存在」をかぎっているからである。しかし、あの古校舎は知覚的ではないが、それとは違う様式、すなわち

われわれが「想起」と呼ぶ様式で立ち現われているのである」という見解が示されていることから明らかである。

また、「想像」の場合も事情は同様である。私が架空の想像をしているとき、例えば竜宮城とか光源氏とかを想像しているとき「それらは三世を通じて「非在」のものである。しかし、「非在」のものをこの世のどこかに想像しているのであり、その「非在」のものは私の外のどこかに立ち現われているのである」と言われ、ここでも想像されているものは如何なる意味でも二重の現われ方をしていないのである。

そして、「想起や想像にあつても、知覚の場合と同様に、「内なる心」などどこにも見当たらない。もし「心」なるものがあるとすれば、それは「ここにいる私」を包んで果てのない時と空間に拡がるこの全宇宙なのである」というのがここまでの結論である。（七五、七六頁）

次いで、「情・気分・心地といったものは「心の内」に生じ、また感じられるのではないか？」との設問とそれに対する解答が執拗に吟味される。例えば、何か恐ろしさを感ずる事態があるとする。そこには何か恐ろしいと感じる

事物が現前するとする。この場合、恐怖の対象たる事物は外部にあって実はそれ自体は恐ろしくも何ともないものとしてあり、それに対する純粹の恐怖が心内にあるというシチュエーションについてのどのような解釈がなされるだろうか。氏の分析は以下のようなものである。もしこのように恐怖の対象と恐怖の感情が分離しているとすると一体何に我々は恐怖しているのか、恐怖とは幻なのかということになり結局恐怖そのもののメカニズムが問われ直されねばならないことになる。そこには両者を繋ぐある段取りが考えられねばならない。だが、そんな段取りなどない。実際の事態はもっと簡潔かつ端的で「恐ろしいものがあって、その前で身をすくめている私がいる」といった「恐怖の状況」があるだけだと言うのである。恐怖の対象、感情、それらに伴う身体的反応といった全ての要素はこの「状況」下で一体となり、その中でオサマリを得ているのである。その他の情動についても同様の事がいえるという。「それらは対象から引き剥がすことが無意味な何かなのである。」(七七―七九頁)

次に「主観的相対性」という考えが取り上げられている。

一元論的世界観の系譜(岡島)

ひとつの風景、ひとつの絵画から受ける印象・情感の多様性の根拠を個々人の主観の内的差異に求めようとする通り一片の捉え方はどうかというのである。これもまた個々別々の主観内に生起する心情という図柄を認容させる有力な理由を提示するように思える。だが、そうした情感(印象)も当の風景・絵画を離れては有り様もなく、それらの対象を含んだ全体的状況下ではじめて、外的対象と共に生起する(立ち現われる)のだと言われる。また、それらによつて引き起こされている身体的「感じ」も対象と共にあるが、その身体的感じが情感なのでもない。「晴れ上がった雪の朝やけの身のひきしまる美しさは、その雪景色にあるのであってわれわれの「心の内」などにはない」のである。畢竟「感情、情念、気分、といったものはわれわれを含めた世界の状況の中にあるのであって、その世界から分離された、しかもべつたり世界にまといつく「心」にあるのではない。われわれの生活は、無情の物質世界と有情の心的世界が不即不離にからみあったものではない。世界そのものが有情の世界なのである」という言述に大森氏の見解が明白に表れているといわねばならない。(八〇頁)

加えて、上述してきた世界把握の様式（心の様式）以外に「言葉」も心の内に働くのではなくて外気の中で働いているとされる。我々がある言葉を聞くとときその内容が或る姿をとって立ち現われる。そこには言葉の「意味」という世界の影を理解するといった回り道は存在しない。想像や想起の場合と同じようにその言葉の指示する内容が直接に世界の中に立ち現われるというのである。（ただ、言葉による立ち現われを考える場合、想像・想起のときのように或るシーン、ヴィジョン、イメージといったものが或る言葉によって直ちに立ち現われるという事態ばかりでもないように思える（想像・想起においてもそれが無時間的情景（スナップ）のようなものでなく、例えば幾ばくかのストーリー性を持った持続的内容（ムービー）であるような場合はイメージ化しにくい抽象的な概念などが内包されていることもあり得る）。即座に立ち現われさせることのできるものがある。事前の経験から類推できたり了解しうるような出来事についての叙述においては可能であるにしても、「丸い三角」などといった言語世界の文法的秩序の基でのみ組み立てられ得るような言葉を我々は即座に立ち現われ

させることができるであろうか。そうした場合は言葉（音声および記述）それ自体が立ち現われるのだと言われるとしてもである。」（八〇、八一頁）

最後には、「こうした立ち現われ状況の全てが心に対してあるではないか？」という問が立てられ、それに対して世界劇場の唯一人の観客が私の「心」であるとしても、「この劇場のイドラにおいても、劇はすべて舞台上で演ぜられるのであって「心の中」で演ぜられるのではないことを忘れてはならない。この「心」はユークリッドの一点として「拡がりをもたない」のである。「心」には「中」がないのである」と締め括られている。（八一頁）

こうした論及をふまえて大森氏の知覚表象論・認識論の特徴を整理してみよう。そこではまず、「立ち現われる」という言葉の指示する状況の特質が呈示されている。それは第一に言葉における意味、想起における影などといった如何なる「媒介」も持たない。第二にそれは「存在」という言葉の概念を拡張し一元化する。第三にそれは至って具體的な内容（イメージ）を持つ傾向がある。第四にそれは心の内ではなく外的世界に出現の場を持つ。そして、

この言葉を用いて氏の描き出そうとしたものとはあらゆる先入見や反省が取り除かれたときに尚我々に現前し続けるあるがままの主体的世界の様相なのであり、またその行為は我々が日常の中で素朴に感じとつている世界感覚を純粹に記述し直すことなのである。我々は時として日常的世界感覚と反省済みの世界認識との間のずれに立ちを覚え、それがないであろうか。大森氏は日常的生活世界の素朴な感覚に立ち返ることにかかる違和感を乗り越えようと試みたのかもしれない。

## 二、仏祖の世界と衆生の世界

道元禅師の『正法眼蔵』「三界唯心」の巻の言説をたよりに考究をすすめることにする。

三界は全界なり、三界はすなはち心というにあらず。そのゆえは、三界はいく玲瓏八面も、なお三界なり。三界にあらざらんと誤錯すというとも、総不著なり。内外中間、初中後際、みな三界なり。三界は三界の所見のごとし。三界にあらざるもの所見は、三界を見不正なり。三界には三界の所見を旧窠とし、三界の所

一元論的世界観の系譜（岡島）

見を新条とす。旧窠也三界見、新条也三界見なり。  
（一九七頁）

以上の説示が意味するところは概ね次のようなものである。即ち、三界唯心というが三界がそのままに唯心なのではない。三界はあくまで三界であつて、個人の主体的心に納まり切るものではない。例えば世界を空間的に内・外・中間と分けてそれぞれの領域を考えてみても、あるいは時間的に過去・現在・未来と三分割してその各々を取り上げてみても、全ては三界を出ないのであつて、つまりは三界とは世界の全体を指す言葉なのである。また、三界にどのような特性を見て取るとしても、それを確定することはできない。例えばそれを迷いの世界とみることも悟りの世界と見ることも（古い見方も新しい見方も）可能であつて、そう見られている三界があるばかりだというわけである。だが一方で、人間が三界を考えるにあたつてはそれを見る見方、視点がどうしても問題となるであろうことも想像にかたくない。

今此三界は、三界の所見なり。いわゆる所見は、見於三界なり。見於三界は、見成三界なり、三界見成なり、

見成公案なり。よく三界をして発心・修行・菩提・涅槃ならしむ。これすなわち皆是我有なり。（一九八頁）

この言述には三界が特定の主観に見られるときはその見られたまま、見られただけが主観にとつての三界として現出するのだと叙されているようである。「三界を見る」ということはそのような三界を見る側が現出させているという主観的心のものと言ひ得る。それゆえ、そこに見られている三界（所見の三界）、現出している三界（見成三界）はすべて「我有」であるといえる。ここで留意されなければならぬ点は、そのことが差し当たり特殊な存在者の特別な境位ないし世界観を表明しているのではなく、すべての主観と世界の関係性を叙述しているように受け取れることである。後述されるところをみれば、確かに道元の看るところは、我有というもそれは「如来」のそれである。「いまこの三界は、如来の我有なるがゆえに、尽界みな三界なり」と叙されているからである。この言葉の意味するところを解するならば、如来の遍在的ともいふべき平等な眼差しに映し出される世界は実にあらゆる様相を呈して文字ど

おりの尽界であり、仏教において古来より用いられてきた三界の語もこの欠けることなき全世界の呼び名であつてみれば、この両者（三界と尽界）はともに如来の見る世界のあらゆる様相（すがた）を表現した同義語といえるであろう。そして、その諸相の全て（全世界）を如来は所有するといふのである。確かに普通人と如来の所有する世界ではその広がり（範囲）や内容など様々な面で格段の相違があるように思えるが、それが所有されたもの（我有）であるといふ一点において両者は極めて類似した性向を持つていないであらうか。つまり、両者は同じく特定の主体に捉えられた主体的世界なのである。

次の言説は三界のあり方を別の観点から表示して興味深い。

三界は尽界なるがゆえに、今此は過現当来なり。過現当来の現成は、今此を罣礙せざるなり。今此の現成は、過現当来を罣礙するなり。（一九八頁）

この言説は複数の解釈を許すという意味で難解である。敢えて釈すると、「如来のいう三界は尽くの世界のことであるから、如来が今此の三界というところには過去・現



在・未来の全てが含まれている。ただ、この場合過去・現在・未来という世界相が今此の時と場所を妨げることはないが、今此処にひとつの世界が出現しているという事実はそれが現前することによって過・現・未にわたる世界の多様な可能的相を妨げることになる」というわけである。このように理解するならば、如来の眼差しに顕現する三界とは可能性としては過・現・未に渉る全ての世界であり、つまり如来の眼差しは全世界をその視野に収め得る能力を持つているということだが、実際には如来の現在するその時処に現前するひとつの世界が如来の眼前に選び取られて出現しているということになる。このように理解されるならば、ここでも見る主体と見られる対象の関係においては如来と普通の人間のそれが基本的には異なること、如来の眼差しが凡人のものとまったく異質で理解しがたい神秘的なものではないことが示唆されているように思われる。もし両者の相違を挙げるとするなら、それは如来の眼差しが遙かに広大で透明無垢な視界を所持していることである。そして、こうした如来の眼差しに受け止められ、出現した世界は以下のように表現される。

一元論的世界観の系譜（岡島）

我有は尽十方界眞実人体なり、尽十方界沙門一隻眼なり。衆生は尽十方界眞実体なり、一一衆生の生衆なるゆえに衆生なり。（一九八頁）

如来の我有といわれるこの世界は先徳によって尽十方界眞実人体、尽十方界沙門一隻眼と述べられた境界である。これらの語意は、如来の我有たる全ての世界（三界・尽界・尽十方界）とは如来に等しき「眞実人」「悟りの眼を具えた者」に顕現するところの真相、その眼差しの中に映し出された世界であるというほどのことである。そして、衆生は彼等の眼差しの中にあって、世界の真相の一部としてのありのままの生きざまを各々があらわに開顕しているといふのである。さて、ここにはまた衆生の語が登場している。それは上述のごとく如来の我有の中に出現する限りにおいての衆生であるが、如来にとってそれらは「悉是吾子」であるとも語られる。それでは如来と衆生はどのような関係と考えられるのだろうか。続けて道元はこの関係について説きたるのである。そこで語られる如来と吾子の関係は肉による関係でもなく、いかなる社会的契約によるものでもない天然の理とでも称しうる深き縁に結ばれている状態

を指している。その結縁は慈しみという心根を重要な要素にしてはいるであろうが、我々がそういう条件を殊更に意識しなくとも生来そうなっている、言わば「無関係の関係」がそこにはある。しかもそれは次のように表現される。

十方尽界にあらゆる過現当来の諸衆生は、十方尽界の過現当の諸仏なり。諸仏の吾子は衆生なり、衆生の慈父は諸仏なり。(一九九頁)

この言説によれば父と子の関係として見る場合には諸仏(如来)はどこまでも父の立場にあるのであり、衆生はどこまでも子である。徹頭徹尾その関係は変わらないのである。だがそれにもかかわらず、一方で衆生は状況次第で諸仏となり得るかにように説かれている。どのような条件のもとで、またどうしてそう言えるのかは明言されていないが、仏教では古来仏と衆生の間で格別の質的相違を認めない面があり、そのことが仏と衆生の接点となって仏道修行を正当化し得悟の可能性を認証させる根拠となっていることを考慮するだけでも、両者の基底の同一性、仏(如来)と普通人の本質的共通項がここでも浮上して来ているように思われる。

さらに、この巻は「唯心」の語意に説き及ぶ。

唯心は一二にあらず、三界にあらず、出三界にあらず、無有錯謬なり、有慮知念覚なり、無慮知念覚なり、牆壁瓦礫なり、山河大地なり。心これ皮肉骨髓なり、心これ拈華破顔なり。有心あり、無心あり、有身の心あり、無身の心あり、身先の心あり、身後の心あり。

……青黄赤白これ心なり、長短方円これ心なり、生死去来これ心なり、年月日時これ心なり、夢幻空華これ心なり、水沫泡焰これ心なり、春華秋月これ心なり、造次顛沛これ心なり。しかあれども、毀破すべからず、かるがゆえに諸法実相心なり、唯仏与仏心なり。(二〇〇頁)

これを釈すると概ね以下のごとくであろう。

唯心とは一つ二つと数量的に数えられたり限定されたり、または分割されたりした領界を指すのではなく、勿論そういう意味での三界(量的に限定された世界、或いは文字どおり三つの世界)をいうのではないが、かといって三界の外を指すものでもない。誤解してはならない。また思念あるところも無いところも、あり

ふれた牆壁瓦礫も山河大地も唯心である。更に仏門に古来より伝えられる種々の故事に現成しているのも心であるし、心の現成はまことに多様である。色彩も形体も生死や月日も夢や幻想も儂く消えゆく水沫火焰や四季の風物も心の現われである。ほんの束の間の事も心である。そうではあっても破棄してはならないのである。それ故に唯心は諸法実相心とも唯仏与仏心とも呼ばれるのである。

このように釈したとしても唯心の語の本質を捉えることは容易ではない。だが、それは我々が日常的に体験している具体的世界の悉くの物事に現成しているということ、否、むしろ現前する体験世界の万事万端が他でもない唯心の現われであるという趣旨は理解できるであろう。それにしても唯心の所在は見当がついたとして、それでは此処に現成している心とは一体何か、それは誰のものか、或いは誰のものでもないのかと再び問い直してみなければならぬ。最後にこの巻では玄沙と地蔵の問答を示し三界唯心の真意に参究している。道元はここで多方面からの考究を促して性急な一方的断定や評価を避けるように求めている。そ

一元論的世界観の系譜 (岡島)

の理由のひとつは、おそらくこの言葉(三界或いは唯心という名詞、もしくは三界唯心というセンテンス)の指示対象乃至内容が特定の物事ではなく廣大無辺な領野を覆蔵しているからである。語ろうとするものが内容を無尺蔵に含んでいると思われるとき、我々はその前で躊躇し暫しの表現不可能状態に陥る。神について語ろうとするような場合がそうである。三界唯心の語についても同様の状態が存在するのである。ともあれこの問答において関心をひくのは、玄沙が「三界唯心をどのように理解しているか」と切り出したのに対して、真応(地蔵)が「和尚こそこれを喚んで何というのか?」と切り返したことである。余りに壮大な荒野を前にして言葉を失ったかのような一瞬のあとに我に帰って目前の大地に初めての鋤を入れるようなおもむきがこの反問にはある。まったく歯の立ちそうもない大問題に突破口を開いた感がある。大きな課題や難問に打ち当たったとき、まず脚下の具体的事物に探究の糸口を求めるという手法は珍しいやり方ではないが、堅実でしかも効果的である。玄沙にはこの誘いに乗らない道もあったであろうが、同じ土俵にあがることを選んで「椅子」と答えたのである。

このことによつて問答は膠着を免れてダイナミックな運動を開始することになる。すると、すかさず真応は「和尚は三界唯心ということが解っていない」と詰め寄つて更なる応答を促す。今度は玄沙が「私はこれを竹木と喚ぶけれども君はどういうかね」と答処と問処を重ねて応じている。真応いわく「私も竹木と喚びます」。そこで玄沙は機を逃すことなく「この大地の上には仏法を会得したといえる者は何処にもいないのだなあ」とこの場の問答を納め締めくくつたのである。こうした禪問答の進行パターンはしばしば見出されるように思うが、ここでも両者の力量が遺憾なく発揮された優れた問答が形成されている。

さて、三界唯心の語の指し示す方向には無尺蔵の大海が拡がっている。この取りつく島もない大海原を描写しようとするには、海辺に立つてその風景をキャンバスに写し取る画家のように、まず自らの眼を信じて眼前の現実世界をしっかりと見ることから始めなければならぬ。それではこの現前する世界には欠けるところなく、余すところなく完全に世界の真相が現出しているのであるか？ この問いに対しては二つの解答が為され得るであろう。確かに

ここで見ている主体の視野は有限なものであるから、物理的にもまたその他の在り方においても、そこに見られている世界は限定されたもの、即ちひとつの主体的世界である。故にそれは無限定な尽界から切り取られた部分であり充ちな意味での尽界ではない。そうなると、もしここでの問いがこの主体的見えの世界が無限定な尽界なのかという問いかけであるとすれば、答えは否であろう。だが、それは意図的に何かか隠ぺいされた後の見せ掛けの世界ではなくありのままの切り取られた如実相であり、特定の主体に対して出現している真相であることも間違いないのである。この二様の解釈をふまえて先の問答に帰ってみよう。そこでの二人の登場人物は各々の主体的見えを否定してはいない。むしろ互いの目前に現成している主体的世界の相貌を互いに認容している感がある。ただ、玄沙によつて咳かれ最後の言葉からはそれぞれの主体的見えの世界の背後に無限定な尽界の存在が意識されているであろうことは充分に伺われる。人間が感覚器官を頼りとして外界を捉えようとするならば、そこには自ずと限界が存する。パスカルの「考える葦」の譬えは宇宙に向かつて人間理性の優位を宣

言しているようにも見られるが、人間の五感も思考力や想像力も指向性をもっているので宇宙全体を一遍に認識することも、なかならず思い描くことさえもできないのが本当のところである。それは人間の先天的能力の限界性のためである。この問答においては、そうした人間の諸能力の限界性を知りながら、かつまたその彼岸に拡がる不可知の境界に配慮しつつも、それらの諸能力に即して応分の如是相が現出することが認められているように思われる。しかもこの切り取られた世界は個々の人間に感じとられ生きられる唯一の世界であり、考え方によってはそれこそが尽界の内でも人間に活き活きと働きかける部分なのである。この事實は普通の人間も開悟人も同様に受け入れなければならぬことのように思われる。両者の差異性を殊更に強調する立場にたつと仏祖の持つ認識力は普通人とは異なり無限定であるから捉えられる世界も畢竟無限定的世界であるはずだとの見解が生まれるであろう。だが、ここでの玄沙と地蔵の発言にはお互いの生身の眼差しをたよりとしそこを出発点と考える現実的傾向が見られる。やはり仏祖と普通人の相似性に重きを置いていようである。

一元論的世界観の系譜（岡島）

このことは「現成公案」の巻にでる「一方を証すれば、一方はくらし」という言句の解釈にも示唆を与える。この言句は古くから様々に解せられていくが、ここまでの考察を前提にするならば、それが人間生来の主体的日常的世界感覚の実際とそこに立ち現われる如是相のあり方を率直に表明する説示のように思われるからである。この観点にたつならこの説示が開示している眞実は人間の認識能力及びそれによって捉えられる世界の有限性である。だが、我々の見ている世界には可視的部分と不可視的部分を分かち明らかな境界線など何処にもない。他の諸能力についても事態は同様のようである。ただ、それらの能力に対応する分だけの主体的世界がどこまでも続く曖昧な奥行きを予感させつつ現成して来るのである。

我々を取り巻く生きられる世界はこの意味で有限な世界である。仏祖においても主体と世界の間の本質的關係は同じなのではなからうか。

### 三、開かれた世界

人間の世界把握のあり方に関する共通性は特に知覚され

表象される世界において顕著であるように思われる。そして我々は（仏祖も）この知覚表象世界を起点としなくてはならない。しかし、我々は動き回ってこれを拡張することができるし、捉えた世界を様々な角度から幾度でも観察して新しい発見をすることができる。さらに何よりもそれを思惟の対象にして色々と考察し意味を付与することができる。このようにして有限な世界を「無限な主体世界」に変容させることができるといってもよい。我々の物理的運動能力や思惟能力にも限界はあるが、とりあえず我々には無限の可能的世界があるとも言い得るであろう。我々は有限なものの中に無限なものを見ることができると表現してもよからう。ただ、その出発点が我々の知覚表象世界であることをまず確認しておかなければならない。

大森氏の「立ち現われ」論は知覚・表象論として見る限りではこの始源世界への「立ち返り」論であるとも考えられる。禅仏教の世界把握の根底もそこにある。しかもこの始源世界が個々の主体と接点を持たない独立自存する何かではなく、我々の身心と直接に関係している具体的な世界であるという理解においても両者は一致するであろう。

さらに、前者は我々が立ち返るべき始源世界の内に想起や想像の働きによって現成するもの（それらは普通記憶表象、想像表象と呼ばれるが、大森説ではこれらは知覚表象と共に心内ではなく心外に在り処を有する）をも含めて、それらをひとつの「立ち現われる世界」というカッコで括り、我々の抱く一般的世界像としての二元論的世界構造の基底に据えようとする。そこにはより広い意味で心的一元論とでも喚び得る世界観が示されているといえよう。後者の場合、全ての世界は唯心であるとされるから、内容は異なるにせよ、ここにも心による一元的世界把握の構図が存するようである。

だが、大森氏の論が人間一般の心的状況の正確な記述という作業によって、世界と対面する（あるいは世界を創造するといったほうが適切かもしれない）主体の起点探しに主眼を置きながら、心と世界の関係（特に心のあり方）を新たに規定し直すそうとするのに比べると、後者の前提は既に心的作用の折り込まれた世界の实在性であり、多方面にわたる世界描写もそこから世界規定を始めようというのではなく、この規定済みの物心一如観の体認を希求する意図

を背景に所持しているといえよう。

また、ここでの大森氏の論は心の働きの分析に重点が置かれて、心的機能そのものの拡張や開発といったことに考慮が及んでいないように思われるが、後者ではその方面への配慮が見られる。つまり、仏陀という言葉の指示するところは多様であるが、そこには通常の人間が離脱できずにいる諸能力の限界点を超出して、幾多の繋縛から解放された者の意が存すると考えられる。人間が通常の諸能力を駆使用するだけで煩惱の炎を吹き消し苦からの解脱を達成することができるとは考え難いからである。仮に人間が思惟の力によって自らの愚かさを自覚し苦悩の原因とその発生のメカニズムを知り得たとしても、それは進展ではあっても苦境を完全に征服したことはないのである。また、人間の意志力が束の間心の平安を齎すことに成功したとしても、それが通常のレベルに止まるなら全き安寧は保ち得ない筈なのである。仏陀という言葉には人間存在の延長線上にありながらその一般的存在性の枠を超えた超人的存在者という響きがどこかに感じられるのではなからうか。もしもこうした仏陀の超越性が人間一般の身心の開発によ

って齎されることを認めたとところで、仏という存在者の身心の概念規定が一般的人間のそれを超えたものと看做されるならば（先の引用箇所にも見られた「尽十方界真実人体」の語意の内には身心概念の拡大解釈と考えられる面が存するように思う）、普通人の固有な主体的世界を包摂しつつ止揚した「仏の世界」が容認され得るように思われるのである。しかし、この仏の世界が如何なる様相を呈し、そこにいたる方法がどのようなものとなるかは更に議論の余地を残している。

加えて、大森氏の記述が反省・思惟によって齎される二元論的概念世界を排除した反省・思惟される以前の外的表象世界（立ち現われた世界）に向けられているのに対して、仏教的唯心世界は反省され思索された概念世界をも包括しているように思える。それはあらゆる人間的能力によって規定された世界の全体を含むとともに主体の心的能力の発展に即して拡張し、究極的には仏心に捉えられる世界として措定されるものである。両者は同じく有限な規定世界であるが、その内容には大きな相違がある。しかも後者においては無限定な実在世界が仏の心的世界と明らかな相即関

係を取り結んでいると考えられるのである(世界と人間の心の関係を一般的に説明する場合にも心境一如といった言葉によりこの関係性は容認されている)。ここにはともすると独我論的閉塞状態に陥りやすい有限的規定世界を突き破る可能性が秘められているように思われる。

引用及び参考文献

- 一、大森莊蔵『物と心』「無心の言葉」東京大学出版会・一九七六年初版
- 二、道元『正法眼蔵』(中巻)「三界唯心」名著普及会・一九八六年復刻版
- 三、高橋賢陳『全巻現代訳 正法眼蔵』(上巻)「第四十一 三界唯心」理想社・一九七一年初版
- 四、増谷文雄『現代語訳 正法眼蔵』(第五巻)「三界唯心」角川書店・一九七四年初版
- 五、『正法眼蔵注解全書』(第六巻)「三界唯心」『仏教大系 正法眼蔵第六』 仏教大系完成会・一九二二年初版

\*本論中、第一章の段落末尾(右記)に付した頁数は、右記大森莊蔵『物と心』の該当箇所を示す。第二章の引用文末尾に付した頁数は、右記道元『正法眼蔵』(中巻)の該当箇所を示す。