

「三界唯心」考  
——モノ・こころ・いのちへの仏教学的視点——

木村 清孝

## 1. 序 説

### 1. 私の研究史

私は、中国華嚴宗の第二祖と言われます智儼の研究から入りました。この人は、一般には華嚴宗の教学の基礎づけを行なったと評価されます。けれども、それだけではなく、一人の宗教者としての様々の魅力をもっておりますし、かれの法を継いで華嚴宗の思想、いわゆる華嚴教学を大成したといわれます法蔵との関係も、同一線上で捉えることはできません。私は、本格的に智儼の研究を始める前からそのことを漠然と感じており、それが研究の動機の一つともなったのですが、研究を進めていく中で次第にそのことがはっきりしてきました。またそれが、私の研究の方向づけにも関わり、私はその後、一方では中国の華嚴思想の展開を大きな視野のもとで捉えることに関心を持ち、研究を進めてきました。「東アジア仏教」という枠組みを設定し、華嚴思想にせよ、その他の中国仏教思想にせよ、その中のダイナミックな思想の展開を見ていかなければならないという、最近私が強調していることは、そこに起因しているのです。

もちろん、このことは、中国、韓国、あるいは日本など、それぞれの国や地域の独自性を無視したり、否定したりすることではありません。極めて大きな有機的な関わり合いの中で、それぞれの国や地域で独自の色合いをもって仏教思想が展開している。そういうものを「東アジア」という大きな枠組みの中で考えていきたい、ということです。

他方、智儼の華嚴教学を含めて華嚴教学は、いうまでもなく『華嚴経』を最大のよりどころといたします。この大乘経典は、インドに源流を有し、おそらく西域地域で、ほぼ4世紀の末か400年頃にまとめられたと推定されますが、この『華嚴経』自体への関心から、インドの方へ遡っていくという方向での研究も、少しずつではありますが進めてきました。その中で、思想・文化の観点から見たとき、インド世界と中国世界ないし東アジア世界とがいかに異なるかがいよいよ鮮明になってきたのです。

さらには、これら二つの世界と、いわゆる西欧世界との関わりや相違の問題も改めて気になりました。そこで近年は、比較思想の分野にも少しずつ足を踏み入れてきている、そういう状況でございます。

次に、私の研究方法についてですが、インド哲学の研究、仏教学の研究というのは、最初は徹底して文献学です。学生のときには、文献をきちっと読める、きちっと処理できる、そのための訓練を受けます。私も、むろんそういう薫陶を受けました。ただ私自身は、テキスト研究というようなところでどうしても止まっていることができませんでした。一つのテキストにしても、一人の仏教者にしても、特定の時代と社会の中で「生きた」ものである。その「生きた」

あり方を大きな歴史の流れ、歴史のうねりの中で見ていきたい、と考えておりました。そういうところから、私自身は思想史学と呼んでおります方法を基本において研究をしてきました。私の仕事の大半はこの研究方法に基づくもの、と申し上げてよいかと存じます。しかし、とくに宗教の場合には歴史を超える思想も当然あると思われれます。となれば、そのような思想のあり方を一方では見ていかなければいけない。思想の普遍性と申しますか、そういう点に着目しますと、思想史的研究だけでは十分ではないと感じられてきます。そこで、哲学的考察も要請される。そのような形で、現在にきているわけでございます。

基本的には文献学を踏まえた思想史学というのが私の研究方法になっており、その上に哲学的な方法が少しずつ加わってきつつある、といえるでしょうか。

## 2. テーマ設定の動機

本日、このようなテーマを掲げさせていただいた理由の第一は、現在の日本の社会における「こころ」の扱い方に対して、私自身、ある種の深い憂えを抱いているからでございます。

私たちの現実経験の中では物と心、また身体と精神は密接に関わり合い、繋がりがあっております。ところが、頭の中でそれらを考え整理するときには、物は物、心は心、身体は身体、精神は精神、と明確に区別します。そして、両者は本質的に異なるとみなすのが普通です。このようなものの見方は、一般にデカルトの二元論から始まり、その延長線上にあると言われます。けれども、とくに現代のかなり徹底した二元論的思考には、それ以外にも、主に物理学や医学の発展に由来するところが大きく関わっていると思います。心への注目が後退し、心そのものが衰弱しつつある現状には、このような二元論の徹底、しかも世俗的なレベルでのその徹底という問題が基底にあるのではないのでしょうか。

そして現在では、ここからさらに進んで、一方で心は浮き草のように頼りなく、また、比重の極めて小さなものになっているようです。他方、物や身体モノ化が進んでおります。本来、人間だけではなく、どの生物も事物も、それぞれが置かれた「現場」の中で生きた意味をもって存在します。ところが、家畜やペットなどの動物も、机や本といった愛着を生み出す品々も、良く言えば客観的にということになるのですが、金銭に置き換えられる商品として、いわば現場性がほとんど抜け落ちた形で扱われる、そういう問題があります。

それから、最近よく言われる言葉を使えば、生物は「共生」的な関わり合いの中で存在します。また、生物を含めてあらゆるものごとは「ことがら」として、「事的」な関わり合いの中ではじめて存在します（「事的」という言葉は、哲学の方では、先年亡くなられた廣松渉先生がよくお使いでしたが、これはおそらくヒントは仏教、特に華嚴の思想にあるのではないかと私は思っております）。これが、この世にあるすべてのものの基本的な姿だろうと思うんですね。けれども、そのような事実に対して、あらゆる存在が、私たち一人一人の身体さえも、その事的・共生的な関係性というものを無視され、単なるモノ、無機的なモノと見なされるようになってきているということです。

例えば、「もったいない」という言葉があります。最近ではほとんど死語になったのかも知れませんが、これは漢字では「勿体ない」と書きます。しかし、語源的に辿ってみますと、「勿

体」の「勿」は「物」の字だったようです。これは、一例を挙げると、「物体をつける」という言い方の中で生きているわけですが、物の姿、物の形、これを表すのが「もったい」の本来の意味だったろうと思われまゝ。私がまだ高校生の頃までは、食事をして沢山残してしまうようなとき、親から「もったいない」といってよく叱られました。これにはおそらく、例えば食事なら食事の場において、そこに出ているお料理の野菜にしても肉にしても、その物のもとの姿を連想し、それに対して申し訳がないという思いを込めて言われていたのではないのでしょうか。こういう言葉が死語になってきたということも、存在するものがみな「モノ化」してきている一つの表れであろうと思うわけでございます。

結局、心はその独立性や固有の意味づけを失い、脳ないし身体に吸収されつくそうとしております。近年、養老孟司先生が『唯脳論』という本を書かれています。先生ご自身はあくまで「科学」の立場でいわれているのですが、これがどうも、「心は脳にすべて還元できる」「心は単に脳が作り出す現象にすぎない」という、漠然とした常識を作り上げるのに一役買っているように思われます。もちろん心は、身体への依存性を持ちます。けれども、心には独自の世界があり、大きくも小さくもなり、高められも低められもしますし、逆に心が身体を変えたり作り上げたりしていく面もあります。現在は、これらのことがほとんど見失われ、私たちが生きている世界がまるでさまざまのモノだけが現象しているように受け止められてきているのではないのでしょうか。

「心の時代」ということが言われて、少なくとも十数年になります。毎週日曜日の朝に放映されているNHK教育テレビの「こころの時代」はその一つの象徴でしょうが、いまだに「心の時代」ではなさそうです。むしろ事態は逆に動いているようにも思われます。NHKのその番組が、どんどん時間的に繰り上げられ、現在はまだ暗い早朝5時からというもの、何やら暗示的です。こういうことを考えますと、もう一度「心」というものがもつ大きなはたらき、あるいは意味合いというものを考え直すべきではないか、そのように思って、仏教の根本思想の一つである「三界唯心」を採り上げ、主題とさせてもらった次第でございます。

### 3. 本講の意図

まず、主題の「三界唯心」ですが、一応の意味は文字どおり、「三つの世界は唯だ心である」ということです。では「三つの世界」とは何か。これは、かなり早い時代に成立した捉え方でしょうが、欲界・色界・無色界、すなわち、欲望の世界と物質の世界と物質を超えた世界、これらを合わせてそう言うのです。そして一般に、これらは三層構造になっており、全体で迷いの世界を表すと説明されます。しかし、よく考えると分かってくるのですが、これは実は、瞑想的な場で体験される境地、次第に高まっていく境地を三種に区別して表したことがベースになっている、この世界観の基本になっているらしいのです。つまり、私たちの現実というのは、欲望の中で動いている。瞑想を行なっても、すぐにはそうした欲望、いわゆる煩惱ですが、それはなかなか消えない。これが第一の欲界です。

この点に関連して、興味深い、大事な話を思い出しました。それは釈尊のさとりに関わる伝承で、釈尊は出家され、やがて悟りを開かれた後、すぐに死んで涅槃に入ろうと思われた、と

いうのです。ところが、その時に梵天が現れて、「それはやめてほしい、待ってほしい。この世界には数は少ないが立派ないい人もいるのだから、是非教を説いて欲しい」と三回お願いした(ちなみに、三請といいますが、仏教の世界ではやがて、この故事などにもとづいて、お願いをする時には三回お願いするのが正式の形となったようです)。そこで釈尊は、その梵天の勧めを承けて教化を始めることを決意されるのですが、問題は、なぜ最初、涅槃に入ろうとされたかということです。仏典にはその根拠として、釈尊自身が「現実の世界は欲望で動いている。人々はみな、欲望の充足を求めている。私が悟った真実は、それとは逆の方向を向いている。だから、その真実について話しても、分かってもらえないだろう」と思われたということとを挙げております。この話が象徴するように、現実の世界は欲望で動いている、これが仏教における現実世界の認識、あるいは生存のあり方の認識の基本なんです。

さて、話を戻しますが、瞑想の場においては、しかしながらそういう欲望は、だんだん消えていきます。そして、まずは身体感覚だけが残るようになる。この境地がおそらく色界です。そして、さらに瞑想が深まると、身体感覚もやがてなくなってくる。これが無色界でしょう。けれども、この境地も、それ自体が悟りの境地というわけではなさそうです。ともあれ、瞑想には、こういうステップがあるとされており、多少でも瞑想的な体験をお持ちの方は、ある程度推測がおできになるかもしれません。

以上のように、瞑想の境地が高まっていく、それを整理したものがそのまま迷いの世界、この現実世界の全体を表すものに変わっていったというのが実状であろうと思います。だから、三界説それ自体も、瞑想の場を通して直感的に捉えるという認識のあり方が仏教では基本になっていることを示しているといえましょう。

ちなみに、「三界」といえばすぐに想起されるのは『法華経』の「三界火宅」という言葉です。この三つの世界は火事で燃えている家と同じである。だから、生きとし生けるものをその火に燃えている家から脱出させなければいけない。それが仏の願いであり、そのための教えがこれである、と『法華経』では説いております。この『法華経』における「三界」の用い方は、明らかに私たちが現に生きているこの世界を指しているということが言えましょう。

次に「唯心」の方ですが、これは、「唯だ心だけ」ということを意味いたします。しかし、仏教では心、あるいはそれに近い概念を表す言葉が「心」(citta)のほかにもいくつもあります。意(manas)、識(vijjAna)、意識(mano-vijjAna)などです。「意識」という日常語も、もともとは仏教用語だったのです。これらは、初めはあまり区別することなく、適宜に用いられたようです。しかし、次第に心の分析・追究が進んでいきますと、それぞれを明確に区別するようになりました。けれども、ここでいう「唯心」の「心」は、基本的には私たちが普通考えている心、あるいは精神と理解しておいていただいてもよろしいかと思います。

最後にもう一つ、副題に掲げました中の「仏教学」についてです。これにも実は、さまざまな捉え方、色々な解釈の仕方がありえます。しかしここでは、端的に、本日の主題に関わる主な仏教思想について、できるだけ厳密に解釈し分析し、その上でそれを批判し、一定の展望を示すような学問的な営み、と受け取っておいてください。

## II. 初期仏教における心

さて、これから本題に入ります。そもそも心は、仏教の出発点からして非常に重要な問題でした。仏教ではよく、現実の世界を生・老・病・死の「四苦」、あるいはこれに「愛別離苦」などの四つを加えた「四苦八苦」によって表します。日本語ではこの「四苦八苦」という言葉を、現実生活の中で「大変だ」というのとほとんど同じ意味で軽く使いますが、本来は、仏教の人生観を集約的に表現したものなのです。

では、その「四苦」などの教説は、もともとどういうものの見方から出てきたのでしょうか。思うに、それを示唆するのが、『スッタニパータ』(804偈)にある、「ああ短いかな、人の命よ。百歳に達しないうちに死ぬ。たとえそれより長く生きてとしても、また老衰のために死ぬ」という教説です。これは、せいぜい百歳の短い命、短い人生だからこそ、どう生きるかをしっかりと見極めよという、いわば仏教のよって立つところを表しているといつてよいでしょう。

こういう生命観、無常観が、実は仏教の基盤です。そして、ここから出てくるのが、涅槃を求めるという生き方です。「涅槃」というのは、易しくいえば、煩惱が消えること、またはその状態のことです。換言すれば、本当の安らぎのことです。現実の様々なストレス、それから来る不安や悲しみや、あるいは憂えを乗り越えて安らぎを得よ、というのです。こういうことで、さまざまな教えが説かれているわけですが、この基本的な方向性の中で、心についての教えがしばしば出てまいります。

例えばその一つに、「心は捉えがたく、軽々とごわめき、欲するままに赴く。その心をおさめることは善いことである。心をおさめたならば、安楽をもたらす」(『ダンマパダ』35偈)とあります。「安楽」というのは静かな喜びと言ってもいいのですが、心をコントロールできることがそれをもたらすというのです。この教説は、率直に心というものの現実のすがたを捉え、また、その心に引きずられて欲するままに生きていく私たちの現実を表している。と同時に、そういう心をコントロールすることの一つのキーポイントがあるという仏教の基本的な考え方を示していると思います。よく「煩惱を断ずる」といいますが、煩惱は断じきれものではありません。釈尊もそのことをしっかりと見抜かれていたらしく、初期の仏典では、心の制御、コントロールが強調されるだけです。

次に、人間観の問題としてよく出てきますのは、「五蘊」とか「六識」によって人間を捉える捉え方です。五蘊は、「五蘊無我」といって、私たちの存在は単に色(物質、身体)・受(感受作用)・想(想起作用)・行(意思作用)・識(認識作用)という五つの要素の集まりであって、そこに自我のようなものは立っていないというのが、もともとの仏教の考え方です。ここでその中身について細かく申し上げる必要はないと思います。要するにこれは、人間を捉えるときに、仏教では知覚・認識する自己と申しましょうか、今、私が何かを見たり、聞いたりして、何かを感じ何かを思う、こういうあり方において人間を捉えているということです。これが仏教の基本です。人間を向こうへ置いて客観的に分析する、というような捉え方ではないんですね。あくまで、いま知覚し認識しつつある私との関わりにおいて、私自身を、人間を、そして存在一般を捉えていくというわけです。これを一種の主體的な精神主義(mentalism)と呼んでもよいかと思えます。

### Ⅲ. 大乘仏教における心の究明

#### 1. インド瑜伽行派の場合

このような心の捉え方、あるいは位置づけの仕方が、その後大体紀元前後あたりから本格的に現れてくる大乘仏教にも受け継がれます。そしてその中では、特に瑜伽行派と呼ばれる学派の中で深い考察が進むのですが、そうした大乘仏教における心の究明の一つの原点を示すと考えられるものが、菩薩の実践的境地の進展を詳しく説き示した『十地経』という大乘經典に出ています。

この經典は、後に『華嚴経』の中にその一部として組み込まれます。そのため、一般には、『華嚴経』の中にそれがあるといわれます。しかし、厳密に申しますと、『十地経』と『華嚴経』とは分けなければなりません。

さて、その『十地経』に表れる教説とは、「この三界に属するものは、この心のみなるものである」というものです。これが後代の「三界唯心」という表現のルーツになっているのですが、これは本来、瞑想体験がベースになっていて、瞑想の状態から通常意識感覚の世界に戻ってきたときに、客観世界を見わたして、それが自分の心を離れてはいなかったということ、いわば心に包み込まれたものとして、あるいは心の現れとしてあらゆる事物が存在したということを表明しているのではないかと思います。

ともあれ、この教説が瑜伽行派の中では一つの大きなヒントになりまして、深い心の考察が進んでいきます。その完成された理論の一つとして、例えば「八識説」があります。これは、すでに初期仏教にありました「六識」の説、目で見、耳で聞くといった知覚と、それを心で思っ一つイメージを作り上げる、こういう心の働きをさらに究明していく中で形成されたものといえます。では、それは六識説とどこが違うかと言いますと、「八識説」では、六識にさらにマナ識とアーラヤ識の二つを加えます。このうちアーラヤ識が心の基底にある潜在意識で、根本識とも名づけられます。またマナ識は、そのアーラヤ識に依存して存在するとされますが、ほぼ自我意識に相当します。とにかく瑜伽行派では、この二つを潜在意識のレベルに置くのです。要は、潜在意識的なものが私たちの行動や生存の基盤になっている、ということです。ここに、「ただ心のみ」「ただ意識のみ」という考え方についての一つの見事な理論化が認められますね。

さて、もしも「ただ意識のみ」となると、知覚・認識される客観世界は実在しないこととなります（ちなみに、自己と自己をとりまく世界を日本語では主観・客観と「観」を付けて表現しますが、これは、見る・見られるという関わり合いの中で存在世界が捉えられているということを表しており、まことに興味深いことです）。これを瑜伽行派では「唯識無境」といいます。ただし、「無境」、つまり客観的対象世界はないといった場合、では識そのものは最後まで残るのかどうか問題になってきます。これについては議論の分かれるところですが、私は、識は最終的には智慧に転換されて消滅すると見るのが、もっとも説得力のある理論だと思います。いずれにしても、私たちの心のあり方、意識のあり方と切り離して客観世界を立てることはしないというのが瑜伽行派の考え方であり、そこから、例えば「心が世界をつくる」という

ことも言われてきます。「つくる」(作, 造)というところにまで踏み込んで、世界の意識性を宣揚する表現をしてくるわけです。

なお、この「心が世界をつくる」ということについてですが、その原点は先に述べたように、瞑想体験そのものにあります。しかし、それに基づいて現実世界を見ると、私たち一人一人がそれぞれに自分の意識世界を作り上げ、その意識世界の中でものを認識し行動する、そういうことを続けていることがはっきりと知られるのでしょう。「心が世界をつくる」ということは、一つの哲学的理論としては、本来はそのことを端的に表現したものだだろうと、私は思うのです。しかし、これが一つの教説として定着すると、一種の世界創造説のように、あるいは観念論のように、または精神絶対論のようにも解釈され理解される。そして実際、そういう流れも生まれてきました。

ともあれ、このような唯心・唯識の哲学的立場からいえば、客観的世界は実体がない、幻のようなものであるということになります。これは、先ほどの事的世界観でもそうですが、「実体がない」というところまでは、よく納得できます。そしてこのことは、大乘の立場ではほぼ共通的に了解できることでしょう。けれども、これが例えば、「実在的でない」というところまでいってしまいますと、問題が出てくると思います。というのは、いま流行の言葉を使えば、唯心・唯識の思想は、リアリティの世界をヴァーチャルリアリティの世界として捉えるような方向性を有しているからです。

例えばいま、私がここにおいて、皆さんにお話をし、皆さんは聞いてくださっている——こういう現実の状況をリアルなものとして、さらに逃れがたいものとして捉えたとき、そこから苦しみが生じてくる、ということがあります。しかし、もしもこれをヴァーチャルなもの、あるいは幻と捉えられれば、それにとらわれることはなく、苦しみは起こらなくなるでしょう。唯心・唯識の哲学には、こういう一面があります。けれども他方、現実をリアルなものとして捉えて初めて生きていることの喜びや充実感を得られるのも事実です。そのことをどう組み込んで考えていくかがこの立場の大きな課題だと思いますが、これは基本的には、私たちが現実に生きている世界は私たち一人一人の主体的世界に他ならないということ、それぞれの「私」が関わっていく世界、「私」の意識の中で捉えられ、それに基づいて行動するというあり方において現存する世界でしかない、ということをおっしゃっているだけではないでしょうか。自然科学は客観世界を明確に切り離し、あくまで対象的に取り扱っていきます。しかし、私たちが現に生きている様態は、私たち自身の意識を離れては存在しません。むしろ、意識が作っていく。意識が世界のイメージを作り上げ、そのイメージにとらわれ、それに基づいて行動する、これが私たちの原則的なあり方だろうと思うのです。

## 2. 東アジア仏教の場合

ところが、東アジアの仏教になりますと、「唯心・唯識は根本の真理である。現実の事物・事象は実在しないのではない」という、いわば唯心・唯識を形而上的真理とみなし、その現象化として現実を捉える方向が出てまいります。その無実体性は、むしろ原則ですので、いちおう維持されます。存在するものの「実体性」が否定されることは、東アジア仏教でも同じだと

思います。しかし、「実在性」となると、かなり微妙なんですな。

以下に、いくつか例を挙げてみましょう。まず、隋の時代に天台智 が最終的に作り上げた思想に一念三千論があります。「一念」とは、私たちが一瞬一瞬に起こす心のこと、「三千」とは三千世間、いってみれば宗教的視点からする大宇宙のことですから、「心の宇宙」の思想といつてよいでしょう。要するに、一瞬一瞬の心の中に宇宙の総てが凝縮している、あるいは、この一念が展開したものが私たちが生きている世界の全体である、という考え方です。では、それならば、一念が三千世間を作っているのかというと、どうもそうではない。そういうニュアンスはほとんどないと思います。三千世間の実在性は否定されてはいないのです。

次に「十住心」の思想は、真言宗を開いた日本の空海が、動物のような心のあり方から「秘密莊嚴心」という密教の心のあり方まで、心の発展段階を十に区別して説いたものです。ただ、ここでかれが一番いいかかったことは、要するに、現実的実践的な視点から見れば、心は決して同じではなく、その作り上げ方によってどこまでも高まっていく、ということでしょう。こういう心の捉え方も、インド仏教における唯心論とは違う、といえます。

次に、禅宗の勢力の飛躍的な拡大に貢献した馬祖道一の「平常心是道」という言葉に要約的に示される心性論も興味深いものです。普通は「平常心」というと「落ち着いた心」を意味するようです。何者にぶつかっても動じない心、ほぼ「不動心」と似たような意味ですね。ところが、馬祖が使っているのはそうではありません。私たちは、日常生活の中でさまざまな感情や思念を起こします。それら全部が、この「平常心」なのです。つまり、悲しい時には泣く、おかしい時には笑う、そういう心のあり方というものを全部ひっくるめて「平常心」といい、そういう心の一々がすべて道の現れであると、こういうのです。

「道」は、中国の仏教、あるいは東アジアの仏教を思想的に考えるとき、最も重要なキーワードだと申し上げてよいと思います。ご存じのように、主にいわゆる道家、老子・荘子の系統の中で「道」の内容は深められてきましたが、仏教でも「道」という言葉をしばしば使います。特に禅の方では、「道」は非常に重要で、馬祖もこれを用いて、日常的に起こす思いの一々が「道」の現れである、「道」そのものの顕現したすがたであると見ているわけです。ならば、その「道」とは何か。いちおう真理と訳しても間違いではありませんが、先ほどの「唯心」とか「唯識」、あるいは中観派の「空」という押さえ方などとは全然違うと思われます。

よく「道は無なり」と言います。道家においてそのように説かれるわけですが、その「無」というのは、有無の無ではありません。何にもないというのではない。私たちの目には見えず、耳には聞こえない。だから「無」としか表現できない。しかし、確かに存在する。そのような根源的な真理、それが道家の「道」です。馬祖は、そういう道の現れとして日常的な一々の心を捉えているわけです。このように、日常経験の場で、リアリティを持った形で「心」というものが捉えられる。それは、「三界唯心」のように瞑想に入つてつかめるような心の世界ではないのです（このことと連動するのが空思想の変容で、その端的な証を「真空妙有」に見ることができます。しかし、いまこの問題に立ち入ることは控えたいと思います）。

また、臨済宗を開いた臨済義玄の言葉に「人境両俱奪」「人境俱不奪」というのがあります。先ほど申し上げたように、インド仏教ではふつう、「心」は「境」と対応します。つまり、客



観対象の世界を「境」と表現するわけです。ところが中国では、主客の関係を表すときには、むしろ「人」と「法」、あるいは、ここのように「人」と「境」という対比で使う方が一般的なようです。つまり、「心」ではなく、「人」の方が表に出てくるわけです。「人」は認識する主体です。これは明らかに認識する主体は実在するということが前提になっていると私は思いますが、この前提の上に、「人境両俱奪」、「人」と「境」とが共に奪われてしまう、経験の上で主客の対立が消えるという、そういう場面をいっております。そして、これがもう一つ展開したのが「人境俱不奪」で、両方ともに奪われない、つまり主体としての私も、客観存在としての環境世界も、ともに奪われないままに、そのまま肯定されるという世界です。これが、臨済禅の目指すところなのです。いずれにしてもここでは、実在性と申しましょうか、人がしっかりと現実世界を踏まえてある、一人の人間としてあるということが前提になっていて、心はその人がもつ機能的なものに後退してしまっているといえそうです。

このようなことで、東アジア仏教においては「三界唯心」の「唯心」、「唯だ心のみ」という心の主体性も、またそれがもつ一種の知覚性と申しますか、英語でいうと sensitiveness, あるいは perceptiveness, それを媒介にして客観世界と結び合う心のはたらきも、ともにあまり問題にされなくなってまいります。次に、そうした唯心論の典型的な形を、華嚴思想と道元の思想の中に探ってみたいと思います。

#### IV. 華嚴思想における「唯心」

まず、漢訳の『華嚴経』による華嚴宗の思想、いわゆる華嚴教学において唯心がどのように捉えられているかについてですが、一口に『華嚴経』と言いましても、一つではありません。

『華嚴経』は、サンスクリット本ではほんの一部が現存するだけです。すなわち、先ほど触れた、十地品として組み込まれる『十地経』と、「入法界品」として組み込まれる『ガンダヴェーハ』とが完全な形で残っており、それにあといくつかの章(品)の断片が他の仏典の引用などから知られるだけです。ただ幸いなことに、『華嚴経』と名のつく経典が全体として漢訳で三本、チベット訳で一本現存します。そして、華嚴宗の人々がよりどころとしたのは、このうちの漢訳の三本で、とくに五世紀に出現した、もっとも古い六十巻の『華嚴経』(六十華嚴)がその基盤となっております。

さて、その『六十華嚴』に「唯心」に関わる思想が色々な形で説かれています。ここでは、そのうちの代表的なものだけ見ておきたいと思いますが、一つは「三界は虚妄にして、唯だ是れ心の作れるなり」(「十地品」)です。先に紹介したそのものと文と比較していただくと分かりますが、ここで「作(つくる)」という字が付いていることはとくに重要です。というのは、これによって、本来は瞑想的な体験、あるいは広く言うと、私たちの人生体験の中で受け止められた世界についての言表が、一種の世界創造の理論になってしまう恐れが生じたからです。そして実際、東アジア世界ではそのような解釈が主流になりました。

もう一つ、東アジア世界の唯心思想の重要なヒントになった『華嚴経』の教説は、「心は工画師の、種々の五蘊を画くが如し。一切の世界の中に、法として造らざるもの無し」(「夜摩天宮菩薩説偈品」)です。心は巧みな絵師が、種々の五蘊(おそらく五蘊から成る人のことです)

を描き出すように、あらゆるものをつくる、というのです。「心と仏と衆生との、是の三に差別無し」とも説きます。端的な心=仏=衆生の主張です。東アジアでは、華嚴宗でも天台宗でも禅宗でも、この教説が「心」に軸足をかける形で理解され、深められていきます。

ただ忘れてはならないことは、これは単に一種の世界観を提示しているだけではないということです。一番最後に「心は諸々の如来を造る」と出てきますが、これは平たくいえば、心を磨き、心を鍛え上げることによって、そこに仏が実現してくる、という教えです。実はこれまで紹介した一連の教説のポイントは、この実践的な意味合いにあると思われます。ところが残念なことに、東アジア世界では、この命題的な教えはそれほど注目されることはありませんでした。

ともあれ、このような教説が漢訳の『華嚴経』を通じて呈示されました。これを承けて、華嚴教学の中で造り上げられていく代表的な思想が、「唯心廻転善成門」という、法のあり方を説いた理論です。「十玄門」、つまり、十の観点から奥深い華嚴の世界を明らかにした法門の一つとされますが、基本的な意味は、智儼が言っているところでは、「善悪ともに、心が転じて生ずる」ということです。すなわち、あくまで主体の側の問題として、心をどう練り上げていくか、造り上げていくかによって、善の世界も悪の世界も現成するというわけです。

ところが、法蔵になりますと、「唯心」は絶対的な仏の心として理解されます。自己自身がどのように唯心の世界を造っていくのかという、そういう方向がほとんど抜け落ちてくるのです。こんな形で唯心の絶対的真実性が強調され、高揚されるのです。更に、法蔵は「十重唯識」ということを説いております。これは中国仏教に固有のいわゆる教判の問題が関わってくるのですけれども、なぜ「唯識」とか「唯心」が説かれるかということ、浅い段階から深い段階まで区別をして、思想的なレベルの相違によって「唯心」が説かれる根拠が違うという見方です。この見方に立つとき、最高の捉え方、つまり法蔵が考える華嚴教学の「唯識」の捉え方には「全事相即するが故に唯識を説く」ということと、「帝網無礙なるが故に唯識を説く」ということがあるとされます。「全事相即」とは、総ての事柄が互いに即応する、お互いが一つになっているということです。具体的にいうと、いま私がお話をさせてもらって皆さんがお聞き下さっているという、こういうあり方、これ自体が「全事相即」だということです。仏の目から見ると、例えば、どなたかが「何だ、つまらない話をしているな」と思われたとしても、「全事相即」なのです。この、「事」的な場としてすべてが一体化しているというあり方のことにほかなりません。

先ほど少し申し上げましたが、こうした捉え方は存在の本質に即応したもので、この点は評価して良いと思います。しかし他方、「事」的な場をそのまま絶対化し、正しいと見なすことによって、現実の世界がもつ混乱や悪が無視され、それを変革していこうとする志向性が失われてしまうおそれがあることが大きな問題点となっています。

次の「帝網無礙なるが故に……」もほとんど同じです。「帝網」とは「インドラの網」の意で、帝釈天の宮殿にかかっているといわれる大きな網のことです。そして伝説では、その網の一つ一つの目には美しい宝珠が付いているとされます(ちなみに、宮沢賢治がこの網を主題に、短編ですけれども大変興味深い小説を書いております)。この譬喩を用いて、存在するもの同

士が何の障害もなく自在に関わり合い交わり合うあり方を説くのです。すなわち、その網の目に付いた一つ一つの宝珠が他の宝珠を映し出している。網全体も映し出されている。無限に重なり合う形ですべての宝珠が他の宝珠と網の全体を映し出している。このように、存在するのはみな、一がそのまま一切であり、一切は一に収まる、というのです。「帝網無礙」は、いわば仏の側から見た、実在性を帯びた縁起的なあり方を示しております。ここでは、もはや唯識観がもともともっていた、認識主体の問題としての側面はほとんど消えかかっているというべきでしょう。華嚴思想においては、そういう縁起の無礙、縁起の自在性、果てしなく関わり合うものごとのあり方が説かれております。

#### V. 道元における「三界唯心」

最後の問題として、道元の唯思想を取り上げてみたいと思います。禪的究明という視点から見るとき、道元はおそらく、「三界唯心」の問題をもっとも突き詰めて考えた一人です。道元についてはご存じの方も多いでしょうが、鎌倉初期の禅僧で、日本曹洞宗の開祖とされます。その道元の歩みを見ても、生まれは没落しつつあった貴族の名家で、幼い時に出家し、最初天台の勉強をして、その後、禅宗に転じます。禅の世界一といっても、それはとくに天台と深くつながる諸宗融合的な禅ですが一に入って、栄西の弟子の明全に学び、やがてその師の明全と一緒に中国へ渡ります。そしてそこで、如浄に出会い、その下で禅の悟りの体験、「身心脱落」（身体も心も抜け落ちた！）の体験を得て帰国します。道元は自ら、そのときの心境を「空手還郷」（手ぶらで帰ってきたよ）と表現しています。私には、何のお土産もありません、というのです。これは当時までの留学僧たちが、経典、仏具、医薬品などのほか、さまざまの文化と知識を沢山、土産として持ち帰っていたことを念頭に置いていったものでしょう。実際お金もあまりなかったでしょうが、裏からいえば大変な自信に満ちた言葉かもしれません。なぜなら、自分はしっかりと「空」あるいは「唯心」の悟りを得て帰ってきた。これこそ最高の宝物のお土産ではありませんか、という意味にも受け取れるからです。

さて、では道元は、「三界唯心」について、どういうことを述べているのでしょうか。以下にご紹介するのはみな、数え年 54 歳で亡くなった道元が、哲学的にはもっとも充実した思索を展開していた 42、3 歳頃のものですが、まず、「心は疎動し、性は恬静なりと道取するは外道の見なり。性は澄湛にして相は遷移すると道取するは外道の見なり」（『正法眼蔵』「説心説性」）という説示があります。心は粗っぽくあちこち動き回るが、性、つまり心の本性はいつも静かであるなどというのは、外道の見解だ。本当の仏教を分かっている人がいうことだ、というのです。さらに、本性は澄み渡っているけれども、現象的なすがたは移り変わると、そのように見るのもやはり仏教を知らない人の見方だ、とされております。心と性を哲学的に分けるということ、これは仏教の中にもありますし、また中国の伝統思想の中にもあります。道元はこの、心と性を分けるということ自体を否定します。ものごとをこのように、分析的ないし形而上的に見ていくということをはっきりと否定しているわけです。

次に、「いはゆる仏道に心をならふには、万法即心なり、三界唯心なり。唯心これ唯心なるべし、是仏即心なるべし」（同、「心不可得」）とも説きます。ここでは仏道の習い方が、明確

に「三界唯心」をよりどころとして提示されています。そして、唯心は唯心というしかない世界である。いや、唯心の「唯」もいない。大地のことごとくがみな心であり、存在するもののすべてが心である、と続けます。

あるいはまた、「いま如来道の三界唯心は、全如来の全現成なり。全一代は全一句なり、三界は全界なり、三界はすなはち心といふにあらず。そのゆへは、三界はいく玲瓏八面も、なを三界なり。…生死去来これ心なり、…春花秋月これ心なり、…」(同、「三界唯心」)などとも論じます。仏がおっしゃっている三界唯心とは、仏教のすべてが完全に現前していることをいう。釈尊の一代は、この一句に込められている、と説くわけです。道元が三界唯心をぎりぎりの仏教の真理を表す表現として重用していることがお分かりいただけます。

ところがそのあと、道元は「三界は全界なり」として「心」という言葉を引っ込めてしまいます。三界はそのまま全世界である。心が入る余地はない、というのです。三界と心とを結びつけて観念的に捉えていくことは間違っているということでしょう。さらに、それはなぜかという、「三界はいく玲瓏八面も、なを三界なり」だからです。つまり、三界は三界にほかならないからです。しかし人は「三界」というと、その三界を実体的に考え、それにとらわれてしまう。そこでまた、心を持ち出して「生死去来これ心なり、…春花秋月これ心なり」などと説示するのだらうと思います。

思うに道元は、結局のところ、いまここに現れているものがそのままむき出しの真実にほかならない、といっているだけではないでしょうか。だから「三界唯心」は肯定されてもよく、否定されてもよい。しかし、それが概念化されて頭の中だけのものとなるときには、どちらも間違いになるということではないかと思えます。

ちなみに、上の「生死去来」に関連して申しますと、道元は「この生死は、すなはち仏の御いのちなり」「(生死)とも述べております。この「生きる」「死ぬ」というあり方、それがそのまま仏のいのちなのだ、というわけです。ある中国の禅僧の、生も死もそのまま真実の現れである(生也全機現、死也全機現)、という言葉に大きな共感を示してもおります。このような形で、かれは生命の問題にも触れているわけです。

なお、道元における生命の問題を考えるときには、『涅槃経』の仏性思想を展開させた「悉有は仏性なり。悉有の一悉を衆生といふ」(同、「仏性」といった主張にとくに注目しなければなりません。道元は、仏性そのものの現れとしてありとあらゆる存在のいのちを捉えるのです。

道元にとっては、形而上的に、あるいは世界観として「三界」と「唯心」の関係を考え、それを理論的に組み作り上げていくという形での「三界唯心」はまったく意味がないし、仏教が分かっていない人がすることだというのが結論でしょう。むき出しのリアリティ、これ以外に真実はない。ところが私たちは、その存在のあり方を、偏見、先入見、あるいは概念化によって勝手に解釈する。そのために、その真実性を見失ってしまう、そこから離れてしまうということになる。一思うに、これが道元の押さえ方なのです。

私は、この道元の三界唯心論に共感を覚えます。しかしながら、前述したインド仏教の唯心の追究のあり方に照らすとき、ここで終わってしまってもよいのか、という問題を感じるのも事

実です。

## VI. 結 び

以上、「三界唯心」に関わる仏教思想の大きな流れを追ってみました。もしも私たちがここから学ぶものがあるとすれば、それには大きく分けて二つあると思います。

一つは、単なるモノ、片仮名書きのモノは存在しない。事物として生きた場の中にある、ということを仏教的立場に置いて確認することでしょう。

第二は、「世界は心に依る」という体験的事実に耳を傾けることだと思います。ここでは、この場合、「世界」は「主体的世界」と言い換えてもよいでしょう。生きるという私たちの現実のすがたに視点を置いて捉える限り、「世界は心に依る」ほかはないのです。この事実を再認識するということが大事であり、またこれが、いま急速に影が薄れつつある心の再評価に繋がるのではないか、ということです。

しかしまた、「三界唯心」を観念的にとらえてしまうことは大変危険です。そうするときには、一種の虚無論に陥っていく可能性もあります。つまり、現実の世界は単なる幻である、心の現れである、何の積極的意味もない、というわけです。こうなりますと、現実世界への積極的な関わり方は失われてしまいます。「三界唯心」の思想は、そういう、ちょっと間違くと大変なところに転落してしまいかねない危うさをも抱えていると思います。

ちなみに、「三界唯心」に付随して私自身が問題に感じていることもいくつかあります。その一つは、心と身体との関係があまり明確になっていないということです。私は身体が持つ意味というのは、非常に重いと思います。心が身体とどう関連しているのか、これは医学の上でもますます重要な問題ですが、仏教の立場から身心論ともいうべきものを明確にしていく必要があるだろうと思います。

次に、生命観との関わりもはっきりしません。「三界唯心」といえば、どうしても観念論的な世界観の方向へ動いていく恐れがあります。また、例えば先ほどの道元のように、概念化を否定してリアリティーの真实性を押さえるということがあったとしても、それが自己自身の生命の重さの実感につながるのか、現実をどう生きるかについての具体的な筋道の開示に結びついてくるかという、疑問が残ります。この思想には、このような生命観との関連の薄さという問題もあるのです。

それからもう一つは「社会性」のことです。私たちは社会の中で生きている。しかも、さまざまな立場を背負いながらです。例えば、家では父であり、夫であり、また子である。社会では、例えば国立の大学へ勤めてきた私の場合、教授という立場の研究者であり、教育者であり、公務員であり、研究室の主任であるといったことです。さらにまた、男か女かという側面、生物としての側面、これらも最後まで残ります。要するに私たちはみな、社会的には重層的存在として生きているわけです。ところが仏教では、その社会性ということが問題になってくるのが少ない。とくにこの「三界唯心」的な思想の流れの中では、この問題が一つの大きなネックになっている、といえるのではないのでしょうか。

大変貴重なお時間を使わせていただきました。先ほど「人壽百歳」ということを申し上げま

したが、インドには古くから「四住期」といって、人生を四つに区分して捉える考え方があります。これはヒンドゥー教において、男性の、しかも長男をモデルとしたものですが、四つのステップを踏んで人生を過ごすことが理想とされております。少しこれを広げて申しますと、その第一は、いわば「学びの時代」、第二は「家のため、ないし社会のための時代」です。そして、この後は家を、世間を離れます。この辺りがインドと日本の決定的な違いになりましようが、第三はその、家を離れて「静かに住まう時代」です。内面的には、「静かに心を練る時代」といってもよいでしょう。そして最後は、「聖なる旅の時代」で、その旅の中で死ぬことが望まれております。おそらく私たちには、そこまではできません。けれども、少し装いを変えた「三住期」の人生ならば送ることができるのではないかと、それがよいのではないかと、私はいま考えております。

つまり、第一は同じく「学びの時代」で、大体30歳か40歳くらいまで。第二は、その後社会へ出て、それぞれの立場でそれなりの社会的貢献をする、いわば「社会人の時代」です。年齢的には、60歳前後まででしょうか。今回、私は停年を迎えて、まさにこの時代が今終わりつつあるのかと、感慨一入のものがあります。

その後の第三の時代、熟年の後半から晩年にかけては、理想としては「自由人の時代」だと思います。出来るだけ世間に煩わされず、自分がほんとうにしたいことをする、というわけです。私自身、どこまで実現できるか分かりませんが、これからはそれを願いとした生き方をしていきたい。そして、もしもその生き方が結果として、社会的にも何か意義のあるものとなるのであれば非常にうれしいことだと、そのように思っております。

#### [付記]

本稿は、2001年1月31日、東京大学文学部一番大教室において行なわれた最終講義を文章化したものである。

A Consideration of the Idea of *Sanjie Weixin* 三界唯心:  
A Buddhological View of Matter, Mind and Life

KIMURA, Seiko Kiyotaka

In Buddhism, great importance has been attached from the very outset to the mind, which is called *citta*, *manas*, *vijñāna*, etc., in Sanskrit. The Buddha would probably have observed his mind in a very careful manner, taught what he had learnt from this experience to his disciples, and encouraged each of them to train their minds in order to attain eternal peace (*nirvāṇa*). In this article, I set out to analyze and interpret some noteworthy Buddhistic interpretations of the mind with special reference to the idea of *sanjie weixin* in the history of East Asian Buddhism, including the Huayan and Chan schools, for the purpose of re-evaluating the mind, which seems to have become overwhelmed by material concerns in modern society. My main conclusions are as follows:

- (1) The thesis of *cittamātram traidhātukaṃ* in the *Daśabhūmika-sūtra* is based on deep meditation and implies that each human being creates his or her own universe of cognition.
- (2) Generally speaking, the substantial existence of the three worlds (*tridhātu*) is wholly rejected in the context of Indian Buddhism.
- (3) In East Asian Buddhism, the reality of being is strongly upheld, while the sensitiveness or perceptiveness of the mind as an aspect of the original meaning of *weixin* tends to be disregarded, although it is almost always stressed.
- (4) We now need to realize the importance of the mind, which bears the field of subjectivity that not only covers but also changes the whole circumstances, by understanding the nature of the teaching of *sanjie weixin*.