

三章四節 識による「私」の仮構

(一) 意識の場

仏教では「心」とは何かと問われれば、「知ること」であると簡潔に答える。「知る」というのはたらしが私たちの心の本質であると言う。普段の生活の中で私たちは、感覚、感情、言葉、思考といった意識の諸内容ばかりに気をとられている。だが仏道修行者らは、「意識内容」よりも、「意識すること」そのもの、つまり、何か「知られたもの」ではなくて「知る」というのはたらしそのものに目を向けて、それを理解しようとする。

心は不思議なもので、無数の次元をもっているため、外的な物質を見極めるようなやり方で心捉えることはできません。形も色もありません。この単なる「明瞭に知る」という性質が、経験や感覚の本質なのです。それはまるで、色のついた水のようなものです。水は色と同じ本質をもっているわけではありませんが、色と水が混ざっている限り、水の本当の色はわかりません。これと同様に、心は物質的な形などといった外的対象のもつ性質はもちあわせていません。ところが、心は五感に従うことにあまりにも慣れすぎているため、体験している物質の姿や形、色などと、ほとんど区別がつかなくなっています。

この文脈において瞑想とは、あらゆる思考や感覚をわざと止めることを意味します。まずは、心が五感に付いていかにしないようにすることから始めます。続いて、感覚や知覚による経験、喜びや苦しみの感覚といったものが心に反映するのを止めます。心を現在の心、自然な心の状態に集中させます。過去の記憶や未来の予定などに心が向かないようにします。

このような過程を通して、心の本当の色とでもいうようなものが、だんだんと修行者の中にあらわれてきます。心があらゆる考えや概念から自由になると、突然、真空が姿をあらわします。もし瞑想者がこの真空に慣れ親しんでいくように努めれば、おのずと意識の明瞭さが顕著になっていきます⁽¹⁾。

第十四世ダライ・ラマ法王

私たちの心はクオリアで埋め尽くされている。油絵のようにべったりと心はクオリアで塗りつぶされている。朝起きてから夜寝るまでの意識が保たれているあいだ、私たちはクオリアが無い瞬間というものを知らない。意識あるところには、いつも何らかのクオリアがある。だが、止観の行者らはクオリアの波の狭間に、特定のクオリアの無い瞬間である有分心を知覚する。クオリアの払拭された沈黙の瞬間を知覚する。

有分心の瞬間は「意識内容」は無いが、「意識する」というのはたらしそのものは有る。有分心のあいだは瞬間的に意識レベルが低下しているわけではない。一貫して意識状態は鋭敏で明瞭である。「意識内容」は時間の経過にしたがって波のように生滅を繰り返すが、そのあいだ「意識すること」つまり「知る」というのはたらしは途切れてはいない。

日常生活の中では「意識すること（知ること）」が起これば同時に「意識内容（知られたもの）」が生じて、「意識すること」が止めば同時に「意識内容」も消えていくように私たちは感じている。通常、「意識すること」と「意識内容」は連動した活動のサイクルを繰り返している。両者を区別したかたちで認知することは難しい。しかしながら、止観の行者らは「意識すること」の中に、「意識内容」が有る瞬間と無い瞬間を明瞭に区別して知るようになる。「知る」という心の本質の中に、世界が「有」と「無」を繰り返していることを理解するようになる。

意識内容（クオリア）にとっては、「意識すること」もしくは「知る」はたらしは、「場」のようなものである。知るというはたらしのあるところにクオリアは出現する。意識という場の中にクオリアは包容される。空間という場の中に物質が在るように、意識の場の中にクオリアは在る。磁力がはたらくところが磁力場と呼ばれるように、知るはたらしがあるところが「意識の場」である。喩えるなら、意識の場は「海」のようなものであり、その表面にクオリアは「さざ波」のように生じている。認識の海面にクオリアのさざ波は繰り返し生まれ消えていく。

先に一次現象特性と二次現象特性について述べたが、これらはすべて意識内容に関するものである。この意識内容が現出するためには、先立って「意識の場」が発現していなければならないだろう。意識の場の中に、一次と二次の現象特性は映されている。あるいは意識の場の活動が、一次と二次の現象特性となっている。私たちが認知するクオリアは非常に短い時間スケールではスナップショットとして顕現しているのかもしれないが、それは紙芝居の絵のように、独立分離した存在であるスナップショット群が虚空の中に順番に展開しているわけではないようである。脳内神経細胞の電気的・ウェーブに呼応して、「場」が瞬時に変動してクオリア・ウェーブが生まれ、スナップショットが展開する。意識場の活動が一次と二次の現象特性となって展開する。

ただし、意識の場自体は、（靈魂のように）身体という器と完全に分離独立して、そこに入り出すような、二元論的な実体として理解する必要は無いだろう。意識場の活動は明らかに神経の活動に相関している。意識の場のはたらしは、神経活動のはたらしとして理解可能である。昏睡あるいは夢を見ていない深い睡眠時や、麻酔薬の投与の際には、意識の場は消えるようである（もしくは減弱する）。また、睡眠と覚醒のサイクルに応じて、意識場はオン／オフ（もしくは強／弱）のサイクルを繰り返している。科

学的見地からは、意識場の発現もしくは活性化のためには、何らかの生物学的メカニズムが必要とされるのは明白である。

仏教心理学の説明によれば、私たちに命がある限りその個体中には有分心^{いぶんしん}が存続し、熟睡中にも有分心は失われていない⁽²⁾。有分心は生きている限り、個体中に存続する。このような説明に従うならば、熟睡中にも微弱な意識の場というものがあるのかもしれない。意識の場には「閾値^{いきち}」があって、私たちが日常生活の中で「知る」というのはたらしきを起こすには、閾値以上に場が活性化される必要があるのかもしれない。

哲学者の西田は「純粹経験」の立場から独自の哲学を築いたが、後年は「場所」という概念に辿り着き、場所を根本として独自の哲学を練り上げていった。自我と自我でないもの（非我）を包容し、あらゆる意識現象がその内においてある場所が、彼の哲学の基盤となった。

我々が物事を考える時、これを映す如き場所という如きものがなければならぬ。先ず意識の野^のというのをそれと考えることができる。何物かを意識するには、意識の野に映さねばならぬ。而して映された意識現象と映す意識の野とは区別せられなければならぬ。意識現象の連続其者の外に、意識の野という如きものはないともい得るであろう。しかし時々刻々に移り行く意識現象に対して、移らざる意識の野というものがないければならぬ。これによって意識現象が互に相関係し相連結するのである⁽³⁾。

(二) 「知ること」とは

仏教は「心」とは何かという問いに対しては、それは「知ること」であるとシンプルに答える。では、次なる根本的な問いとして、「知る」とは一体何だろうか。本当のところ、それは一体何を意味するのであるのか。

日常的な感覚で言えば、「知る」とは、認知の主体が客体（対象）に気づき、それに対しての何らかの情報を得るという意味であろう。しかしながら、これまで述べてきたような、①意識の場、②一次現象特性、③二次現象特性、そして、④（後で詳述する）意味処理（想）、といった一連の認知プロセスを考慮するならば、「知る」とはこれら四つの心理状態に対応した四つの異なる意味を持っていると考えられる。次にその四つに分類される「知る」について簡単に記す。

〈第一〉は「意識の場」のレベルでの「知る」である。ダライ・ラマ法王の「水と色の喩え^{いろ}」で言えば、「水」の内在的性質のことである。「知る」というのはたらしきが生じてい

ところが意識の場であり、そこにおいてクオリアは顕現する。それは（私たちが知ることができる限りにおいての）「知ること」の原初態である。おそらく、仏教でいうところの「覚り」とは、この意味での「知る」を、最も純粋なかたちで、最も深いレベルにおいて、直接知る経験のことである。

〈第二〉は「一次現象特性」のレベルでの「知る」である。海面にさざ波が生じるが如く、場にクオリアが顕現するのが、このレベルでの「知る」の意味である。それは意識の場から意識内容が分化発展することである。それは意識の場の初期の活動である。

〈第三〉は「二次現象特性」のレベルの「知る」である。二次現象特性ではスナップショットが統合して主と客の枠組みが出来上がる。通常、私たちが理解している「知る」という意識作用は、「主」が「客」を知るという心理学的形式を伴う。この主客二元の形式において事象を「知る」ことが、このレベルでの「知る」である。

〈第四〉は意味処理による「知る」である。仏教でいうところの「想」である。認知主体が把握した情報は順次、カテゴリー化、判断区別されて意味処理を受ける。必要な情報は蓄えられて記憶となり、関連する記憶は相互に結ばれて情報のネットワークが出来上がる。新しく入った情報は、そのリアルタイムで再編成される情報ネットワークの中で意味処理を受けることになる。この場合の「知る」は、情報の判断区別、情報の蓄積（記憶）、情報の組織化や統合化などを意味している。人間は「言語」による高次の概念化作用によって、このレベルの「知る」が高度に発達している。

通常、私たちが自分自身の体験としてよく理解できるのは、後半二つの〈第三〉と〈第四〉のレベルの「知る」である。つまり、「主」が「客」に気づき、客に対する情報や知識を得るという意味での「知る」である。それに対して、前半二つの〈第一〉と〈第二〉のレベルの「知る」は、通常の意識状態ではよく解らぬものである。本当はそれ無くして意識はあり得ぬ、最も根本的な意味での「知る」なのであるが、普通はそのようなレベルの「知る」の存在に気づかない。ただ徹底した心の観察によってのみ、そのレベルの「知る」を自分自身の体験として知ることになる。

おそらく重要なことは、私たちが自己の本性を本当に正しく理解したいと願うならば、この最も根本的な「知る」のレベルにまで、その探究を進めねばならない。

（三）意識場レベルでの自己

先にも述べたように、主客の二極構造は二次現象特性以降のプロセスで生まれる。普段私たちが感じているような客体と分離独立した主体の実感も、二次現象特性以降で生

まれている。では素朴な疑問として、主客二元の構造が出現するより前の、意識の場の段階や一次現象特性の段階では、自己はどのように感じられるのであろうか。自己の感覚は完全に無いのであろうか。それとも、何らかのかたちでの自己感覚は存在するのであろうか。

結論を先に述べれば、主客二元構造の出現前にさかのぼっても、自己は完全に虚無と化すことはないようである。実際のところは、自己の仮構は意識の場が生じた時点で既に始まっている。先に述べた〈第一〉のレベルでの「知る」の段階から、自己の仮構はスタートしている。私たちの意識経験を意識内容と意識の場の二つに分けるならば、自己の感覚の起源の探究は、体性感覚や感情といった意識内容が生じる以前の、意識の場のレベルにまでさかのぼらなければならない。体性感覚や感情は「私」を創造しているというよりも、意識の場に伴う自己を肉付けして質量感や存在感（そして、時間と空間の感覚）を与えているにすぎない。では、主客二元構造が出現する以前の、意識の場のレベルでの自己とは如何なるものであろうか。そのときの初期レベルの自己は、どのように現れるのか、あるいは、どのように感じられるのか。

仏教でいうところの智慧とは、思弁や概念ではない。一切の智慧は自分自身の直接体験によって得ねばならない。本当のことを知りたければ、主客二元の構造が生じる以前を自分自身の直接体験によって知らねばならない。通常、眠りから覚めて覚醒状態となった時点から再び眠りに落ちるまで、主客の二極構造は維持されている。磁場には必ずS極とN極の二極があるように、意識の場にも「主」と「客」の二極がある。しかしながら、ある特殊な手法を用いることによって、人間は主客二元構造の形成以前の意識というものを体験することが可能である。ヒトは主客未分の意識状態を経験することができる。それを体験するための最もポピュラーな心理学的手法が極度のトップダウン式の注意集中（つまり、仏教でいうところの「止」）であり、それによって主客成立以前の意識状態を知ることが可能となる。

注意集中と「主客二元構造の消失」

先の事例で示したように、禅定体験では主客二元の構造は失われ、いつも感じていたようなかたちでの「私」という実感も無くなる。このような特殊な意識状態は、注意集中を極端に押し進めた結果として起こる。何かしら一つの対象に注意を集中してそれを維持する行為は仏教の専売特許というわけでもなく、古今東西の他の宗教における祈りや瞑想においても日常的に実践されている。そして、そのような集中した祈りや瞑想によっても、禅定体験のような主客合一の体験は起こる。

では何故、極端な注意集中を押し進めると、主客二元構造が失われ、客体と分離独立

した主体の感覚が無くなってしまふのであろうか。注意集中という心理的なはたらきが自己感覚の変容をもたらす理由は何なのか。おそらく、それを明らかにすることが、自己の謎をひも解く糸口となるであろう。注意の心理学的メカニズムと自己感覚の関係性を正しく理解することが、「私」が仮構される仕組みを正しく理解することにつながるであろう。

本書のようなスナップショットの存在を主張する立場から説明すれば、極度の注意集中の結果として禅定が起こり、注意対象を表象するスナップショットが自動的に繰り返し出現することになれば、注意の対象から外れた情報を表象するスナップショットの発現頻度は、極端に少なくなるか無くなるであろう。また、各スナップショットに五つの感覚（視覚、聴覚、味覚、嗅覚、体性感覚）が均等に塗り込まれているのでは無く、感覚毎にスナップショットが分かれているのならば、ある特定の感覚を表象するスナップショットが連続することになれば、他の感覚を表象するスナップショットの発現頻度は極端に抑制されることになるだろう。例えば、ロウソクの炎や宗教的シンボルといった視覚情報に極度に集中すれば、意識の内には視覚系のスナップショットがメインとなり、他の感覚系統のスナップショットの発現頻度は極端に低減する。

先にも述べたように、普段の生活の中では、リアルタイムの体性感覚情報によってボディ・イメージは作られている。ボディ・イメージは今この瞬間の体性感覚系のスナップショットによって形成されている。しかしながら、極度の注意集中によって各種の体性感覚群を表象するスナップショットの供給が途絶えることになれば、その結果として、ボディ・イメージは希薄なものとなり、ついには意識の場からは消えてしまうことになる。

実際に仏道の修行者らが指摘するところによると、禅定体験の際にはボディ・イメージの喪失が起こっているようである。スマナサーラ長老は一般的な注意集中型の瞑想によって一体感が生まれた際に、実際に感じるのは『自分の肉体的な殻が一時的に消えたような気分⁽⁴⁾』であると指摘している。

また仏道修行の実践者であり、禅定体験の心理学的、生理学的研究をしている影山教俊氏は、修行時の注意集中が極まった際の体性感覚の消失を指摘しており、注意集中によって大脳へ伝わるはずの体性感覚の情報が遮断されてしまうのではないかと考察している⁽⁵⁾。

普段の日常生活においても、外部の対象に強く集中すればボディ・イメージの質量感や存在感が希薄になるのを感じることができると思うが、禅定時にはそれが極端なもの

となり、いつも慣れ親しんだ自己感覚の変容体験に至る[※]。

ただし、注意集中の程度に応じて、一直線にボディ・イメージが無くなっていくわけではないらしい。ボディ・イメージは不安定化、脆弱化して、身体に関する様々な幻覚が生じるようになる。精神科医であり日本トランスパーソナル心理学／精神医学会理事の安藤浩氏は、その幻覚の様子を次のように説明している。

身体が非常に大きくなったように感じられたり、逆に非常に小さくなったように感じられたり、また石のように重くなったり、逆に宙を浮かんでいるように軽く感じられたり、自分がじっと床に座っているにもかかわらず上から自分をながめ見ている体験、いわゆる体外離脱体験をすることもある。また、まるで嵐のなかの船に乗っているかのように部屋全体が大きく揺れているように感じられたり、酔っぱらったような状態で地にしっかりと足がつけられないように感じられることもある。さらには、自分自身の身体の一部が外にあるように感じられて、たとえば鼻だけがどこか他の場所にあるように感じられたり、頭が後ろの方にまがってしまったように感じられたり、身体が外部の環境に吸い込まれ、とけ込んでしまうように感じられたりするようなこともあるという⁽⁶⁾。

このような非日常的な体験群は、体性感覚によって構成されるボディ・イメージが明らかに変容してしまっている。注意集中の程度に応じてボディ・イメージは希薄化されていくが、禅定体験に至る過程においては身体に関する著しい変容感覚も生じることになる。

ボディ・イメージはこの世界の内では自己の物的基盤となって固体性を付与すると同時に、自己を世界から分離して主客二元の構造を付与している。しかしながら、注意集中の結果、禅定にまで至ると、それまでのボディ・イメージによる限定付けや境界付けが取り払われることになり、主体と客体の対立した二極構造は崩れ落ちる。そしてその

※ 仏教の論書「アビダルマ」は、禅定を「色界」と「無色界」の二つのレベルに分けている。色界の禅定は「第一禅定」「第二禅定」「第三禅定」「第四禅定」の四つに分類される。また無色界の禅定は「空無辺処定」「識無辺処定」「無所有所定」「非想非非想処定」の四つに分類される。スマナサーラ長老の説明によれば、ボディ・イメージや日常的な自己感覚が完全に失われるのは、無色界の禅定に入ってからである。

『ずっと瞑想をしていくと、「自分がある」、「身体がある」という実感を超えてしまいます。次元を一つ破ってしまうのです。次元を破って、心だけの存在になります。身体とはまったく関係なくなります。身体の動きはぜんぶ停止するのです。心だけの動きの世界に入ります。そうすると、時空が関係なくなります。身体があるときの自分は、狭いのです。身体のサイズがありますから、身体で喜びを感じる時は、いくらかでも時空関係を感じます。でも、身体の次元が飛んでしまったら、時空が関係しません。自分でもわけがわからないけれど、心だけあって、それには上下関係も、縦も横もありません。形はありません。そういうところまで、幸福感が進んでいきます』(アルボムッレ・スマナサーラ「現代人のための瞑想法」サンガ(2007) 一三～一四頁)

直後に、自己と対象が一つになったような新たな感覚が生まれることになる。

注意集中と「主客合一」

禅定時には「私」や「自我」は失われる感覚があるのだが、自己は虚無と化すわけではない。自己がだんだんと薄れていき、最後には「虚無」となってしまうのではない。それを体験した人々が共通して言うのは、「私」の境界付けや限定付けが無くなって、対象と合一してしまうような感覚となる。対象と分離したかたちでの「私」という実感は無くなるのだが、「私」は無になるのではない。「私」は対象と一つになる。

では、このときの「対象と一つになった自己」、あるいは「対象と未分の自己」とは一体何だろうか。禅定体験においてボディ・イメージが取り払われた際に新たに生まれる、対象と一つになっていると感じられる自己の正体は一体何なのか。対象と未分と感じられる変容した自己感覚は何に由来するのであろうか。

その考えられる有力な候補は、二つあるかと思う。

一つは、「感情」である。禅定体験では感情は爆発的なものとなる。絶頂感のような歓喜がある。身体感覚から構成されるボディ・イメージが抜け落ちて、意識場の中には感情が残っている。ボディ・イメージは意識の場から脱落しても、感情そのものは意識の場を染めている。この意識の場を染めるような感情の連続した波が、対象と一つになった自己の感覚を形成している可能性がある。

そしてもう一つは、「意識の場」である。禅定体験のように、無努力で一つに対象が定まるようになれば、そこでは特定の対象に関するスナップショットが、自動的に継続的に意識場に繰り返し生じるようになる。意識の場はそこにおいて一つの対象を抱くようになる。このような状態で、「対象と合一した自己」と感じられるものは、心理学的な観点から言えば、「特定の連続した感覚パルスを中心に抱く意識の場」のことではないだろうか。禅定時には意識場に特定のパルスが自動的に連続して現れることになり、場はその間断無い連続するパルスと強い相互作用を結ぶことになる。この「連続するパルスを内に抱く場そのもの」が、「対象と一つになった自己」として感じられるようになる。「止」の行が鍛錬されて禅定体験の質がより高いものになっていけば、当初の喜悅感のような強い感情は失せていき、やがては「捨」と呼ばれる喜悅感の無い平穩で澄んだ意識状態になる。この澄んで平穩な主客未分の状態での自己感覚の源というのは、身体に根差した情動／感情というよりも、意識の場そのものにあり、一つの対象を内に包む場が、主客未分の自己として感じられていると推察される。

普段の生活においては、体性感覚からのボディ・イメージによって「私」は身体という「ここ」の場所に限定付けられていた。しかしながら、ボディ・イメージが失われる

ことによって、その限定付けが取り払われることになれば、「私」の「ここ」の範囲は身体から意識の場へと一気に拡張されることになる。先の主客合一の体験事例で示したように、その体験をクリシュナムルティが『私はあらゆるものの中にいました、というよりはむしろ、あらゆるもの（無生物も生物も、山も虫も、生きとし生けるすべてのもの）が私の中にあつたのです。』と言い、医療ジャーナリストのリタ・カーターが『あらゆる場所、あらゆるものに自分がある——はるか遠くの星に到達し、目に見えないほどのちりのなかにもいる。』と言うのは、あらゆるものをそこに映し込む「場」そのものを、あらゆるものを内に包み込む「自己」として感じているからではないだろうか。

禅定体験においては、主として「意識の場」を自己として感じているのなら、先に述べた〈第一〉の意味での「知る」ことから、自己の仮構は開始されていると言えるであろう。意識が生じたその瞬間から既に自己は無定形な場として始まっており、意識場の活動の中で「色」と「受」が顕現して統合することになれば、身体や感情によって彩られた限定的な自己がそこにおいて集束することになる。禅定体験とは反対に、「私」の限定付けを外して、場としての自己を自覚することである。

このように意識の場に自己が基礎付けられるのならば、「私」を強く実体的に感じ取っている人々でも、「私」を精査した際に、自己という現象を特定のクオリアとして把握することができない理由はよく分かる。つまりそれは、本来、「私」は「意識の諸内容」ではなく、「意識すること」そのものに基礎付けられているからである。心の本質が「知る」ことであるように、「私」の本質も「知られたもの」ではなく、「知ること」だからである。「私」の実感の根拠は、「知られたもの」よりも、「知ること」あるいは「気づく」というはたらきの中にある。

先に論じたように、身体感覚（色）や情動／感情（受）は自己に安定感や存在感を与えて、認知主体の芯を構成している。しかしながら、ある一つの身体感覚や感情がクローズアップされて強く意識化されることになれば、それらは「知られたもの」として明確な非自己（客体）になってしまう。「色」と「受」の集合体は、ぼんやりと曖昧に認知されている際は意識経験の後方に回って自己に安定感、質感を与えている。しかしながら、それらが意識の舞台の前面に出て、一つの認知対象として明瞭に意識化されることになれば、それは「知られたもの」としての非自己（客体）と化す。このような理由から、いくら「私」を探し求めても、何かしら「知られたもの」としては自己を発見することはできない。主客二元の形式において「知られたもの」は、常に非自己と化す。

哲学者の西田の思索は、「純粹経験」から「場所」へと移行していったが、西田はその場所に対して自己としての性格を見出している。西田にとっての場所とは『自己の中

に無限に自己を映し行くもの、自己自身は無にして無限の有を含むもの』であった。

認識の立場というのも体験が自己の中に自己を映す態度の一でなければならぬ。認識するというのは体験が自己の中に自己を形成することにほかならない。体験の場所において、形式と質料の対立関係が成立するのである。斯く自己の中に無限に自己を映し行くもの、自己自身は無にして無限の有を含むものが、真の我としてこれにおいていわゆる主客の対立が成立するのである。此者は同ということもできない、異ということもできない、有とも無ともいえない、いわゆる論理的形式によって限定することのできない、かえって論理的形式をも成立せしめる場所である⁽⁷⁾。

(四) 色と受と識による「私」の仮構

普段の私たちの日常的な意識状態において、「私」は「識（知ること、意識の場）」^{しき}「色（ボディ・イメージ）」^{しき}「受（快・不快の感覚、その分化発展した感情）」の三者によって仮構されている（五蘊のうち、残りの「想」と「行」の要素は、後で分析考察して加える）。

私たちは第一には、「知る」というはたらき（識）を、「私」と感じている。第二には、自分自身のボディ・イメージや感情の流れ（色、受）を、「私」と感じている。「私」という固定的で実体的な自己感覚があるかもしれないが、それは実際の「私」の在り方を反映したものではない。意識すること（識）と意識された諸内容（色、受）^{しき}の総括的な活動が、「私」を仮構している。「私」とは不変の実体ではない。「私」は認識のプロセスと共に現れる。意識の場の生起、一次現象特性の顕現、二次現象特性への展開といった認知プロセスの流れや組織化の中で仮構されている。

禅定体験においては、極端な注意集中によって、「識」「色」「受」の三層構造から「色」が外れることになる。「私」に自他分離の決定的な感覚を与えていたボディ・イメージ（色）^{しき}が失われて、「識」と「受」が残される事態となる。それまでは「色」^{しき}によって「私」の感覚は身体の中に限定されていたが、この限定が解除され、「私」の「ここ」は「身体（色）」^{しき}から「意識の場（識）」へと一気に拡張されることになる。そのとき、主客二元の認識構造は消え失せて、対象と分離独立した自己の感覚は無くなる。そして、あらゆるものを内に包み込む「場」が新たな自己となる。禅定体験者の報告から判断すれば、禅定時の情動／感情（受）そのものは、自他分離をもたらす決定的要因とはならない。それは場に染み渡る至福感や歓喜として感じられる。

興味深いことに、主客合一のような自己感覚の変容体験は、注意集中という心理学的要因に限らず、脳損傷という生物学的要因によっても起こる。米国の神経解剖学者ジル・ボルト・テイラー博士は著書「奇跡の脳」の中で、自分自身の脳左半球内の出血によって生じた脳卒中の体験を詳細に報告している⁽⁸⁾。彼女は自分の身に起こった、言語機能の低下、運動機能の麻痺、記憶喪失、感覚の異常（音や光などの物理的刺激に対して過敏になるが、そこに含まれる意味が判別できない）といった様々な精神や身体の機能障害の症状を詳述し、また、個体的自我の喪失、万物との一体感、それに伴う平穏で安らかな至福の感覚という神秘的体験についても熱く語っている。

テイラー博士の著書を読むと、脳卒中初期の身体に関する彼女の自覚症状は、離人症患者が報告するものと一致しているようである。身体の感覚の違和感から始まって、身体と心の結び付きが脆くなり、身体の所有感や現実感は失われ、身体の外から行動している自分自身を観察しているような感覚が生じている。脳内での出血が進むにつれて症状は酷くなるが、三次元の現実感覚は失われ、時間の感覚も無くなる。個体であった身体は流体であるかのように感じられるようになり、周りの空間や空気の流れに溶け込んでしまう。身体と他のものの区別はつかなくなり、自分が宇宙の広さと一体になっているような感じがする。自己は宇宙と一つになり永遠に続く流れの中に溶けてしまう。心は平穏で安らかな幸福感や恍惚感で満たされる。

テイラー博士自身は著書の中で指摘してはいないが、脳卒中の原因となった出血部位として図示される脳部位（外側溝 [L S] の奥）は、第二体性感覚野 [S 2] が存在する箇所である。第二体性感覚野は脳内の別領域（第一体性感覚野 [S 1]）から各種の身体感覚情報を受けて、それらを統合して身体マップを形成する大脳皮質領域である。おそらく、この領域の損傷がボディ・イメージに大きなダメージを与え、離人症や禪定体験に類似した症状を誘発する一因になったと推察される。

主客合一のような自己感覚の変容体験は、理由無く偶発的に生じるわけではない。それは注意集中という心理学的要因や、大脳の特定部位の損傷という神経生物学的要因のような、特定の原因や条件によって起こる。このような自己感覚の変容体験を不可思議で神秘的な事象とみなして放置するのではなく、その意味と価値を十分に理解し、そのような心的現象が生まれる特定の原因や条件を詳細に吟味してやれば、私たちは自分自身のことをより深く正確に知ることができるようになるだろう。

-
- 1 ダライ・ラマ―四世テンジン・ギャツォ「ダライ・ラマ大乘の瞑想法」クンチョック・シタル（監訳）、鈴木樹代子（訳）、齋藤保高（原典訳）、春秋社（2003）一六〇～一六二頁
 - 2 アルボムッレ・スマナサーラ、藤本晃「ブツダの実践心理学 アビダンマ講義シリーズ 第四巻 心の生滅の分析」サンガ（2008）五七頁
 - 3 西田幾多郎「場所・私と汝 他六編」上田閑照（編）、岩波書店（1987）六九頁
 - 4 アルボムッレ・スマナサーラ「現代人のための瞑想法」サンガ新書（2007）一〇七頁
 - 5 影山教俊「仏教の身体技法 止観と心理療法、仏教医学」図書刊行会（2007）二九～三〇頁
 - 6 安藤治「瞑想の精神医学 トランスパーソナル精神医学序説」春秋社（1993）一四四頁
 - 7 西田幾多郎「場所・私と汝他六編 西田幾多郎哲学論集Ⅰ」上田閑照編（岩波書店）1987,p72
 - 8 ジル・ボルト・テイラー「奇跡の脳」竹内薫（訳）、新潮社（2009）