

Title	大乘起信論の論理
Sub Title	
Author	山本, 秀夫(Yamamoto, Hideo)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1938
Jtitle	哲學 No.19 (1938. 3) ,p.163- 205
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000019-0163

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

大乘起信論の論理

山本秀夫

一

この小論の企圖は大乘起信論に内在する論理を追跡してそれが果して現在に効果ある世界觀たり得るや否やの検討にある。一定の世界觀若しくは世界直觀 *Weltanschauung* はよしそれが理論的組織たる體系であらうと、あるひは表象もしくは感性的形象の衣裳を身に着けたものであらうと、更にあるひは意志に動機づけられた行動の形を取る場合であらうと何らかの存在理解乃至人間規定の上に立つてゐるのを常とする、否その上に立たぬが如き世界直觀は存在し得ぬであらう。その限り我々は種々なる一見非合理的非理論的なる諸文化領域に於てそれらに固有に内在する論理的な骨格を抽出することを得るのである。こゝで云はれる論理的骨格とは、一定の存在理解乃至人間規定をその根本前提とする限りそこから必然的に展開歸結され

る特殊の論理である。従つてそこから普遍的な論理學を構成しようとするものではない。それに特有の特殊な論理は夫故に換言すれば廣く認識であり思想である。我々はこゝでは大乘起信論の解剖學を企圖するのである。解剖さるべき對象が解剖の結果その骨格を露呈するとき、そこに類はにされた骨格を検討しそれが果して現實の歴史的實在の世界の中によく生存し得る組織と能力とを有するや否やが明かとなる。勿論骨格の部分的斷片のあれこれを取り出して見ればそれぞれ強靱な部分と軟弱な部分とが發見されるであらう。然し骨格を斷片的に検討したのではその機能もまた斷片的にしか明かとならぬ。それが全體との聯關の中に於て見られ、しかも一定の組織的全體として見られた時始めてその機能は全體としてそれが機能する世界の全體性統一性に照應することが出来る。由來、宗教殊に文化宗教は、その本性として文學的衣裳をまとふを常としてゐる、その爲に或ひは文藝的視角から或ひは道德的視角から種々に解釋され來つたし又されてゐる。しかし眞に之を統一的全體として説明し得るのは、それら種々なる視角から眺められたものをも含んでそれらを成り立たしめてゐる論理的骨格乃至思想を、その前提と歸結とにおいて追跡することによつてのみ可能だと云はねばならぬ。

最初に我々は立義分に於て説かれてゐる起信論の根本的立場から始めねばならぬ。

摩訶衍者、總說、有二種。云何爲二。一者法、二者義。

所言法者謂衆生心。是心則攝一切世間出世間法、依於此心、顯示摩訶衍義。何以故。是心眞如相卽、示摩訶衍體故、是心生滅因緣相能示摩訶衍自體相用故。(十二頁—十四頁)

摩訶衍とは Mahāyāna の音譯であり大乘と義譯されるものに他ならぬ。右は次の解釋分以下に對する總論にして先づ大乘とは何ぞやと端的に明かにしたものである。こゝで云ふ大乘とは普通云はれるものと異つて小乘に對する名義上の名稱ではなく、先づその原理的精神を卽ち法をばそのまゝに云ひ表はすものとして絶對的な意義を有せしめてゐるのである。然も法とは衆生心を謂ふとしてその當體を明かにし、その次に第二の意味として義を擧げてゐるが、之は何故に大乘と名づけられるかに對する理由を示したもので所謂三大としての體と相と用とを説明し、最後にこの大乘の權利根據を

一切諸佛本所乘故、一切菩薩皆乘此法到如來地故。(十四頁)

として結んでゐる。こゝに此法とは大乘であり同時に衆生心だと云ふことが根本的に規定されてゐることが重要である。この衆生心はだから最初にして最後のものである。然るに衆生心と云へば一般凡夫の心であり、普通の個人の日常心に他ならぬ。この日常心たる衆生心が一切の世間法と出世間法とを含ましてゐる點からすれば、このものは本來矛盾する二つの側面を

一心に具するものと云はねばならぬ。衆生心とは元來かゝる自己矛盾として規定される點が重視さるべきである。一般に云へば衆生心とは日常心であるからその限り一切の世間法即ち日常的に經驗されるあらゆる複雑な内容に滿てる心である筈であるが、このまさに具體的な衆生心に於てこの衆生心に依つて大乘の義が顯はに示される、即ちこの衆生心は眞如の相から云へばそのまゝ(即)大乘の體を示し、生滅因縁の相から云へば能く大乘の自の體と相と用とを示すのである。それ故に衆生心は實はそのまゝで大乘の法體そのものに他ならず、自己矛盾的二重性そのまゝが眞如でなければならぬ。従つて具體的なものが即普遍的なるものでなければならぬ。先に衆生心は最初にして最後のものであると云つたのもこの意味に於て云へるのである。従つてこの立義分の立論は實は究極の段階に立てるものにとつてのみ意味があり、經驗的な日常心の段階に立てるものにとつては不可解であると云はねばならぬ。だから正にその故に我々はこゝで起信論の根本的な立場を見て取ることが出来る、と云へるのである。たゞ然しこの根本的立場は實に結論であり歸結に他ならぬ點で未だ何ら論證されておらぬ端的な表明にすぎないと云はねばならぬ。我々はこゝでは單に主張を主張として聞かされたのであつた。で右の如き衆生心の見方を一應具體的普通の立場と規定することが出来る。この見方は延いては起信論の存在理解を示す根本的なものであり、その認識論的立場も實踐道德の立場

も凡てその中に内含するところの地盤である。法體即衆生心、衆生心即法體、これが根本前提であることを知つて、これが如何に基礎づけられてゐるかを次第に見て行かう。

二

右の具體的普遍説を詳細に基礎づけ説明するものが解釋分である。解釋分は三つに分たれ、その最初の顯示正義が主要部分を構成してゐる。謂はゞ骨格における脊椎骨である。次に對治邪執、分別發趣道相と續く。解釋分の次に重要なるは修行信心分があり、以上で論の主要骨格は盡されると見てよい。

夫故この小論では脊椎骨を中心として他は必要に應じて参照する程度に止め考察を進めて行くこととする。で先づ正義根本理論の始めである。

顯示正義者依一心法有二種門。云何爲二。一者心眞如門、二者心生滅門、是二種門皆各總攝一切法。此義云何。以是二門不相離故。(十四頁—十六頁)

先の衆生心はこゝでは一心法となつて現はれてゐる。衆生心と云ふやうな日常的表象に訴へる概念では理論の領域では勝れた意義を發揮し得ないし、又概念の融通性において缺くところがある爲、蓋し至當の變改である。衆生心にあつてはその具體者としての個別面のみが前面

に現はれてゐたに反し、一心法に於ては無區別者としての普遍面が前面に現はれ、こゝで兩者の概念を結合して考へれば、先に述べた根本的立場である具體的普遍の意味がはつきりして來ると云ひ得る。一心法は自己の中に眞如門と生滅門と云ふ矛盾する部門を具へてゐながら實にそのまゝで何らの矛盾でもない點に具體的普遍としての意味を有つことが出来るのであつた。この一心法の二つの謂はゞモメントが眞如門と生滅門とであることによつて、一のモメントはそれ自身で一切法を總て含攝し、他のモメントも亦それ自身で一切法を總て含攝してゐると云ふことが出来る。蓋し是の二門は相離れざるを以ての故だからである。この間の消息は右の證明だけでは可成り簡單に過ぎて不明であるがこれだけでも我々は一心法と二門との關係が非常に辨證法的に把握されてゐるのを直觀することが出来る。こゝに事事無礙の立場が展開せらるべき暗示がある。

我々はこゝで起信論の正義、即ち眞正の義理、換言すれば論理思想の出發點あるひは端初、始原を問題とするところへ來た。始原とは實に原理たるの性格を所有する概念であると屢々謂はれてゐる。その限りに於てそれはまた歸結をも意味しなければならぬ。併しだからと云つて始原と歸結とが直接的に同一であると云ふことにはならぬ、若しそうであるなら始原も歸結もそれ自身の意味を失つて了ふだらうから。兩者に區別が存する限り、始原とは直接的な歸結

であり、歸結とは媒介された始原でなければならぬ。我々は起信論における始原を一應、一心法だとして考へてよいだらう。とすれば先の立義分に於ける衆生心は始原として取られ得ないのであるか。始原の他の性格として無前提でなければならぬといふ點を考へれば、一心法の前に衆生心と云ふ最も直接的な一般的なものがあつたのであるから。然るに一心法は實は衆生心の眞理とも云はるべき概念であつたことを知らねばならぬ。思惟における始原としては衆生心なる概念は前にも述べた如く餘りに日常的概念にすぎはしないか。併し衆生心は實はそのまゝ一心法に置き換へられてその日常性を失つた點で既にこゝでは一心法の中に止揚されてゐると云つてよいのである。たゞ一心法なる概念が衆生心と云ふ個別的日常心を自己の物的地盤として所有してゐると云ふ點を知つて居ればよいのである。こゝで想起されるのはヘーゲルの精神の現象學と論理學との關係である。^(註二)前者が直接的經驗から出發するに反して後者が前者の歸結であるところの絶對知から出發してゐることを起信論に形式的に對照して考へれば、やゝその間の意味が明かになるのではないだらうか。一心法とは謂はゞヘーゲルの絶對知に對應するものである。それは衆生心の日常經驗、こゝでは修行的實踐が媒介されて到達し得た究極の段階として主觀客觀の對立を止揚した根本智である。かく見れば衆生心と一心法との關係も明瞭になるであらう。然も衆生心はその眞如相から見られた場合、端的にそ

のまゝ大乘の法體を示すと謂はれ、それは無媒介直接の「如」と云ふ表現で示されるより他にない程の純粹な統一であつた。これが實にまた一心法に他ならないのであるから、我々はこゝで一心法をば上の如き意味での單純な統一として始原と見做さねばならぬであらう。けれどもこの一心法は如何にして我々の論理的思惟の過程に入り込んで來るか、これをこのまゝヘーゲルが爲した如く「有」と云ふ單純な概念によつて捉へることが出来るであらうか。眞如門と生滅門との端的な統一、否それら對立以前の純粹な「如」としての一心法はその限り所謂「有」とも「無」とも規定され得ぬものでなければならぬ。然もかゝる「有」と「無」とを離れたるものは我々の思惟にとつて何であらうか。夫故に一心法なる概念はそのまゝでは到底我々の思惟の過程に入り來るとは出來ぬ。それは何等かの變様を受けてのみ始めて可能だと云はねばならぬ。この變様は何處で如何にして爲されるか、我々は一心法のモメントと考へられる二門に就いてこのことを検討しなければならぬ。それには先づ心眞如といふ謂はゞ普遍門に就いてこのものが我々にとつて始原たり得るかどうかと問題となる。

心眞如者即是一法界、大總相法門體。所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別、若離心念則無一切境界之相。是故一切法、從本已來、離言說相、離名字相、離心緣相、畢竟平等、不可破壞、唯是一心、故名眞如。以一切言說假名無實、但隨妄念、不可得故、言眞如

者亦無有相、謂言說之極、因言遣言。此眞如體無有可遣、以一切法悉皆眞故、亦無可立、以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念故、名爲眞如。(十六頁)

右の引用は一般に離言眞如と云はれるもので、禪の不立文字の思想を云ひ表すものであるが、本よりこのかた言說の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れて平等一心、ことさらに強いて眞如と名づけられるにすぎない。従つて一切の規定は直にこのものの否定を意味することとなり、有りとも無しとも之を限定することが出来ぬ。一切法は説くべからず、念ずべからずであり、之がとりもなほさず眞如と謂はれる當體なのである。かくては我々の思惟に入り來ることは不可能だと言はねばならぬ。然らば、依言眞如と謂はれるものに就いて検討して見よう。

復次眞如者、依言說分別、有二種義。云何爲二。一者如實空、以能究竟顯實故。二者如實不空、以有自體具足無漏性功德故。

その中如實空とは

所言空者、從本已來、一切染法不相應故、謂離一切法差別之相、以無虛妄心念故。當知、眞如自性、非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相、非一相、非異相、非非一相、非非異相、非一異俱相。乃至、總說、依一切衆生以有妄心、念念分別、皆不相應故、說爲空。若離妄心、實無可空故。

如實不空とは

所言不空者、已顯法體空無妄故、即是眞心。常恒不變淨法滿足故名不空、亦無有相可取、以離念境界唯證相應故。(以上十八頁)

右の中前者は般若中觀の極致と謂はれ空思想の闡明である。一切の規定は否定である^(能三)と云つたスピノーザの言を想起すれば一切の染法は相應せず念念分別して皆相應せず等の言が明かになると思ふ。然も法體は空にして妄無きを顯はせるが故に即ち眞心だとして空を逆轉して不空が出て来るのは必然の道程である。けれどもこの不空たるや亦離念の境界にして證とのみ相應するのであるから相の取るべきものあることなしとして有をも無をも離れた如と呼ばるべき常恒不變の眞心である。かくしては遂に眞如門に於ては我々は端的な如空不空を見るのみでたゞ手を拱いてゐる他はない。謂はゞ自己自らの中に自己の存在の原因乃至理由を有する單純な眞無限者である。若しもかく我々の思惟から斷絶してゐるものが始原として取られるとすれば實はこの始原は既に歸結そのものであり、兩者の間には何らの媒介も存せず、端的に兩者は自己同一であることとなり、かゝる同一とは又何らの同一と云ふことさへも出來ぬ同一、即ち始原は始原の意味を成ぜず歸結も歸結の意味を生じないといはねばならぬ。かくて思惟と相應せぬ法體が如何にして思惟に入り來るかの間ひは眞如相としての衆生心からは問題

とさへなることが出来ない。従つて一心法は遂に心眞如門においては何等の變様をも受けてゐないと云はねばならぬ。思惟の手掛りとなる爲にはもつと具體的な修正を経たものであることを要する。

三

心眞如門を検討して見てもそこからは何もものも出て來なかつたことを知つた。即ちそこでは實は如何なる分析も用をなさぬ。従つて思惟の領域とは秩序を異にする領域であつたのである。それ故我々に殘されたる唯一の分野は一心法の他のモメントである心生滅門に他ならぬ。では心生滅とは何か。

心生滅者依如來藏故有生滅心。所謂、不生不滅與生滅和合、非一非異。名爲阿黎耶識。此識有二種義、能攝一切法、生一切法。(十八頁—二十頁)

右に云ふ生滅とは、生とは無より有が出て來ることであり滅とは有が無となることであるから、有と無との統一として考へねばならない。勿論論では生滅を分析して有無の統一として述べては居ないにせよ、佛教思想に於いては既にかく考へられてゐたのであるから、充分云へると考へる。^(註三)我々はこの生滅をそのままヘーゲルの *Werden* と同じものとして考へても大ざつばに

は大過ないであらう。生滅する心は如來藏に依つて有るとは、變ずるものゝ根柢には變ぜざるものがなければならぬと謂はれる場合の變ぜざるものに於いて生滅するものがあるといふに他ならぬ。如來藏とは先の眞如が生滅門に於て變様を受けた名稱である。而も更にこの如來藏は實に次にある不生不滅といふ概念となつて現はれてゐるのである。變ずるもの生滅に對する變ぜざるもの不生不滅となつてその關係は概念的に精鍊されて明瞭である。一心法は眞如門内にあつては自足せる「不生不滅」として生滅門から一應切り離されて甚しく抽象的な普遍者たる觀があつた。そして實に一切の思惟、認識から斷絶して他者との關係の外に立つものであつた限り我々は如何にしても之を始原として捉へ得なかつたことは前に見たのであるが、之に反して如來藏としての眞如はそれが更に不生不滅と云ふ概念規定を受けるに至つてその矛盾概念たる生滅といふ存在概念と關係せしめられてゐる點においてこゝに始めて生滅概念を手掛りとして兩者の關係乃至始原問題が我々のものとなり得ることは確かである。

變ずるものゝ根柢には變ぜざるものがなければならぬ、生滅心の根柢には如來藏が有らねばならぬと云ふのが引用句の冒頭の意味であり、更に變ずるものは變ぜざるものと根柢に於て如何に關聯してゐるかを説明するものとして生滅と不生不滅と和合して一に非ず異に非ずと規定する。そしてかかる兩者の結合關係を阿黎耶識といふものによつて限定する。我々はこゝ

で前に衆生心Ⅱ一心法をば眞如相と生滅相とをモメントとして含む具體的な然も端純な統一として規定されたことを想起する。その中眞如のモメントが如來藏としてこの生滅門の中に出て來て更に不生不滅と云ふ抽象概念によつて規定されてゐることに氣付くのである。所がこの衆生心Ⅱ一心法は再轉して阿黎耶識と云ふ生滅と不生不滅との端的な統一として現はされてゐる。かくて眞如門においては我々の手に負へなかつたものがこの生滅門においては變様を受け修正されて再び登場して來たと云へよう。阿黎耶識は能く一切の法を攝し一切の法を生ずと謂はれ生滅と不生不滅の兩者を自己のモメントとして含有する點において正に前の一心法の變様と云ひ得るであらう、而も生滅門内においてある限り生滅のモメントに重點が置かれてゐることを注意すべきである。そして正にその點に我々の關心もあつたと云ふべきである。かくて我々が以上求めて來た論理の始原は變ずるものと變ぜざるものとの同一と區別との同一としての阿黎耶識であると云はねばならぬ。ここで我々はヘーゲル論理學における始原を想起するに、彼の關心は存在にあり、その辨證法的統一としての生成の概念にしてもそれは有と無との區別と同一との同一或は統一として規定され、遂に *Werden* に對立する *Nichtwerden* に關しては關説する所がない。これに反し起信論乃至印度的思想の特徴として一般に有と無との對立以上に生成そのものに對立する非生成の概念に重點を置くことが重視さるべき

である。その關心は従つて *Werden* 及 *Nichtwerden* との關係にあり、*Sein* と *Nichtsein* との關係にあるのではない。併し存在と非存在との統一として生成が説明され得るに反し、生成と非生成との統一としては果して何が生れ來るのであらう。一般に生成の場合には存在と無とは存在即非存在、非存在即存在として兩者は眞にモメントたる意味を有つ以外に何れか一方を他方の根柢において考へることがない。然るに生滅即不生滅、不生滅即生滅といふときは不生滅を根柢に置いて考へてゐるのである。それ故生滅と不生滅との結合としての阿黎耶識とは前の一心法の場合の如き兩者の端的な統一或は同一ではない、従つて「即」でなく「和合」であつた。生成と非生成との統一はだから一心法に求めねばならず、そしてそこに於て眞に具體的普遍の意味が生ずると云へるのであらう。所が阿黎耶識にあつては生滅が關心の對象である點で後に見る如くカントの先驗的綜合的統覺乃至ヘーゲルの有の如き位置を占むる點が重要だと云はれねばならぬ。ヘーゲルにあつては論理學の始原は最も抽象的な存在といふ單純な概念に始まりそれが同時に非存在、無である點で兩者の眞理として生成が出て來たが、起信論においては生滅と不生滅との眞理として一心法が暗示され得るに止り、阿黎耶識はかゝる眞理を意味する統一ではないのである。阿黎耶識の本性に就いては後に述べるが、それが「和合識」の名で呼ばれる點から見ても生滅と不生滅との對立以前の端的な統一であり、生滅ともなり得れば又不生

不滅ともなり得る兩者の限界概念であると云へるであらう。

「此識に二種の義あり」として次に「覺」と「不覺」に分けて阿黎耶識が説明されてゐる。即ち上の不生不滅の意味が覺であり、生滅の意味が不覺である。従つて不生不滅と生滅との關係はそのまゝ覺と不覺との關係に移るのである。では先づ覺とは何を意味するのであるか。

所言覺者謂心體離念。離念相等虛空界、無所不編、法界一相、即是如來平等法身。(二十頁)
覺と云ふのは心體即ち心性、心智にして一切の妄念を離れ、その性質は虛空界と等しく法界一相であり、何らの差別をも離れ如來平等法身である。そしてこの法身は本性上先なるものとして本來具つてゐる點で

依此法身名本覺。(二十頁)

に謂はれ本來の覺即ち本覺である。これが如來藏の本質であり不生不滅の當體である謂はゞ自覺の極致とも云へる。覺は夫故そのものとしては何ら我々の思惟に達し得ないのであるが、この本覺に對して我々にいつて先なるものとして始覺があり、この始覺は更に不覺と云ふ自己の他者との關係によつて定立されるものである點で遂に不覺より始覺へ始覺より本覺へといふ媒介を経て認識の領野に近づけられるのである。即ち

本覺義者對始覺義故、以始覺者即同本覺。始覺義者依本覺故而有不覺、依不覺故說有始覺。

(三十頁)

右の文を我々の經驗の側面から見れば先づ不覺に於て始覺が始めて問題となり然も本性上から云へば不覺は本覺に於いてあるのだから始覺は本覺に對する始覺となり遂に本覺は始覺に對してのみ本覺となり得る點で實はその根柢において本始の差別は無くなり覺と不覺との對立が残ることとなるのである。この點は岩波文庫版三十八頁以下の熏習關係に就いて見れば明かである。^(註四)こゝで重要なのは覺と不覺との關係が單に矛盾する以上に秩序を異にする二つのものゝ絶對否定的價值轉換の關係を意味すると云ふ點である。不覺は絶對に否定さるべき概念であり、覺はその絶對否定の上に定立される價值概念なのである。所が兩者は絶對に断絶する領野であるのではなく断絶しながら同時に一方は他方にそのまゝ轉換されるのである。その爲には兩者の根柢に何らかの媒介者がなければならぬ。この媒介者が阿黎耶識に他ならない。それは暫く措いて本覺はでは如何にして不覺に轉換するのであるか。

以一切心識之相皆是無明、無明之相不離覺性、非可壞、非不可壞、大海水因風波動、水相風相不相捨離、而水非動性、若風止滅、動相則滅、濕性不壞、如是衆生自性清淨心因無明風動、心與無明俱無形相、不相捨離、而心非動性、若無明滅、相續則滅、智性不壞故。(二

右の文は一般に有名であるが今こゝで重要なのは衆生の自性清淨心は無明の風に因つて動ずるとき心と無明とは俱に形相なく、相捨離せざるも、而も心は動性に非ざれば、若し無明滅するときは相續則ち滅して、智性は壞せずと云ふ點である。衆生の自性清淨心即ち如來藏であり不生不滅であり覺であるところのこのものは、無明之は不覺と同じによつて動ずるとされて、この動に因つて本覺は不覺に全體としてそのまま轉移し盡し、心こゝでは一心と無明とは俱に形相なく即ち區別されることなく相捨離せない、即ち覺性法體不生不滅はそのまゝ不覺の相、生滅變化するものとしてのみ存在し、かゝる存在以外に何ら自性を保つて隔在することがないのである。そこで問題となるのは無明と自性清淨心若しくは明との關係である。勿論無明之相は覺性を離れずであるから無明が起つてゐる點に就いては兩者は全く統一し、水と波とが一であると同様なのであるが、如何にして寂靜の水が波を起すかといふ場合には無明の風に因つてと云ひ此喩の限りでは水と風とは力學的な外的な關係である他はない。我々は比喩に捉はれないで論の内容に就いて之を見れば、對治邪執の中に次の如き文を發見する。

聞修多羅說、依如來藏故有生死、依如來藏故得涅槃、以不解故、謂衆生有始、以見始故、復謂如來所得涅槃有其終盡還作衆生。云何對治。以如來藏無前際故、無明之相亦無有始、若說、三界外更有衆生始起者、即是外道經說、云々（六十頁）

又

一切衆生不名爲覺、以從本來念々相續、未曾離念故、說無始無明。(三十二頁)

又

忽然念起、名爲無明。(三十二頁)

是心、從本已來、自性清淨、而有無明、爲無明所染有其染心、雖有染心、而常恒不變。(三十二頁)

十二頁)

右の色々の引用文によつても分る如く起信論の説は所謂宇宙轉變説乃至眞如一心から現實世界を發生せしめる發生説でないこと明かである。従つて我々は問題提起の仕方が誤つてゐたと云はねばならぬ。屢々云ふ如く眞如一心若しくは覺とは本性上先なるものであつて現實的に經驗上先なるものではない。一から多が出て來るとか覺から不覺が出て來るとか云ふのは論理と歴史とを混同するものである。然かも本性上先なるものゝ立場に立つ限りそこから生滅不覺への下降を説明するに當つて無明の風と云ふ如き比喻に訴へたのであつて、實はこの無明の風とは「無始無明」「忽然念起」であつて「自性清淨而有無明」と云はれる如く本覺の自己否定と考へられねばならぬ。本覺を抽象的な孤立せる實體として捉へない限り、本覺は自己の中に否定の契機を有するものでなければならぬ。それが不覺とも無明とも云はれるものであつた。で

は不覺とは實に如何なる意味を有つものであるか。

所言不覺義者謂不如實知眞如法一故、不覺心起、而有其念、念無自相、不離本覺。……以有不覺妄想心故、能知名義、爲說眞覺、若離不覺之心、則無眞覺自相可說。(二十六頁)

不覺とは眞如の法が一味平等にして差別なきを知らぬこと、従つて眞如に違ふことである。かゝる無知の爲に不覺心(妄念)が起るのであるが、この妄念は自己の存在の根據を自己内に有せず即ち無自相であり、本覺に於て有るものに他ならぬことを云ふ。眞如の法は一なるを知らぬと云ふのが根本無明と普通呼ばれ、これが前の無明の風である。この根本無明の故に不覺心(妄念)が有ると云ふのが普通謂はれる始末無明である。夫故本覺に對する不覺とは根本無明を意味し、これが衆生の經驗的日常生活若しくは世界である。それは又無始の無明であつて宇宙歴史的に云へば人類の營みは佛の出生に至る迄この根本無明に支配されて質的差別界を形成して來たと云はれる。然るにこの差別界は眞實には無自相であり、その存在の理由を自己以外に即ち本覺に有したのであると佛によつて證明せられたことになる。そして不覺之心を離れては眞覺の自相の説く可きものもなくなつて實に本覺と呼ばれたものも何ら實體ではなく有無を離れた空であるとされるのである。かくして不覺も亦自己の中に自己を否定するモメントたる本覺を所有してゐたのであつた。不覺と本覺とは元來相對概念であり何れも他を措いて成ず

ることは不可能である。然も兩者は絶対に矛盾する即ち他を否定することによつてのみ自己を生ずることが出来る關係でありながら、一方は他方を自己自身の中にその否定的契機として所有すると云ふ點が兩者の本質的聯關と謂はるべきである。一は他を絕對否定によつて媒介することによつて餘す所なく自己内に取り入れてゐる點で兩者は夫々抽象的な對立的な一者ではなく具體的な普遍者と云ふべきである。

次に論では枝末無明を所謂三細六塵によつて展開してゐるが之に就いては阿黎耶識の段でまとめて論ずるとしてこゝでは覺と不覺との同異に就いての論の説明を一應閉いて見よう。

覺與不覺有二種相。云何爲二。一者同相、二者異相。

言同相者譬如種種瓦器皆同微塵性相、如是無漏無明種々業幻皆同眞如性相。是故修多羅中、依於此眞如義故說、一切衆生本來常住入於涅槃、菩提之法非可修相、非可作相、畢竟無得、云々

こゝでも我々は比喻に捉はれてはならぬ。比喻に依れば覺と不覺とは本性上同一だと云はれる意味が單に兩者の抽象的普遍の側面にすぎぬことゝなり、質知なものを量的なものに還元したり、運動を靜的存在に還元することゝ同じことになつて了ふ。けれども一切の衆生は本來涅槃に入る云々の經典の引用句でも分る如く自己自身の中に差別を含んだ普遍即ち具體的な普

遍が中心思想となつて居るのである。しかしその場合その差別は無明と無漏との種々なる業幻(幻の如き業)にすぎぬとして之を絶対に否定した後の肯定である限りにおいて意味があることを忘れてはならぬ。次に

言異相者如種々瓦器各各不同、如是、無漏無明隨染幻差別後染幻差別故。

異相とは質的差別の世界であり不覺に於て成立する存在者の世界である。この世界は覺の絶對否定であり不覺そのものゝ本性として諸存在者が有る即ち性染幻の區別が成立するのであるがこゝでも隨染幻の區別が謂はれ不覺は自己自身の中に覺のモメントを自己の否定者として有することが明かである。然も以上において業幻とか性染幻、隨染幻とか謂はれる如く存在するもの生滅するものゝ世界は幻なりと規定されてゐる點に現實の歴史的實在に對する否定的態度が明瞭であり、覺と不覺との間には價值的な秩序の區別があることに注意しなければならぬ。然し我々の當面の課題にとつてはこの幻が存在すると云ふ點が重要である。この幻とされた存在者は然らば如何に説明され理由づけられてゐるか。右において覺と不覺の關係が説明され得たのであるが之がとりも直さず不生滅と生滅との關係の意味であつた。生滅は如何にして可能なるかこの問題は改めて阿黎耶識の問題として説かれねばならぬ。

四

先に我々は生滅と不生不滅と和合して一に非ず異に非ず之を名づけて阿黎耶識と爲すと云ふ論の規定を覺と不覺との關係として説明した。こゝで問題となるのは生滅即ち變ずるもの若しくは存在するものは如何にして可能なるかと云ふ論理的根據である。

生滅因縁者所謂衆生、依心意意識轉故。此義云何。以依阿黎耶識、說有無明。不覺而起、能見、能現、能取境、起念相續故說爲意。(二十八頁—三十頁)

衆生とは元來因縁所生であつて常に意と意識とが起つてゐるものを云ふので「心に依つて」とは一心、如來藏眞如に於て有ることを云ふ。しかも阿黎耶識に依つて無明有りと説くを以てなり」と謂はれる如くこゝでは無明は阿黎耶識に於て有るもの、阿黎耶識を依止として存在するのであるから、前の「心」は實はこの阿黎耶識と同じものとなつてゐるのでなければならぬ。無明とは知らぬことであり、知らぬことは意と意識とが起ることである。意と意識とが起ることは限定し規定することである、限定することは否定することであり否定することは心が心自身を否定することではなければならぬ。しかもこの場合心は自己自身を否定し限定してゐることによつて心といふものは無く阿黎耶識が自らを限定してゐるのだと云ふべきである。かくて無明が

否定すること、否定の運動であることによつてこのものに因つて意と意識とが自己自身を限定する運動はそのまま阿黎耶識が自己自身を限定する運動に他ならぬ。意と意識との府には阿黎耶識が有るのでなければならぬ。換言すれば阿黎耶識とは生滅の底にあつて生滅をして生滅せしむる根據と考へられねばならぬ。然もこの阿黎耶識は不生不滅と生滅と和合して異でない限り單に生滅の生滅性に止まるものでなく、同時に不生不滅の根據となつてゐるものでなければならぬ。併しこの場合は前の無明の代りに明(覺)の絕對肯定的契機が無明なる否定的契機の否定として現はれてゐるのであつて、生滅のモメントを自己内に止揚し盡した眞の具體的普遍者としての「如」の當體だと云はねばならぬ。それは實に絕對空であるが我々の思惟によつて之の根據を求める場合、そこにはこの阿黎耶識が空性としてあるのである。これある爲に後得智が可能なりと云はねばならぬ。これが「智性不壞」(二十四頁)の智性に當ると云へる。かゝる具體的普遍の立場が以前に衆生心、一心法に就いて説明した意味である。論に就てその文を見つければ、

一切世界境界悉於中現、 不出不入、 不失不壞、 常住一心、 以一切法即眞實性故。(二十四頁)が能くこの間の事情を語つてゐるであらう。

右の如く考へれば、阿黎耶識とは不生不滅と生滅との媒介者であり、それ自身兩者の契機を内

に包むものとして之を論理的に考へるより以外に考へ様の無いものだと言ふことが明かである。兩モメントは絶対に相手を否定しなければ止まぬ絶対矛盾の關係にありながらその底に兩者の媒介者として阿黎耶識があると云ふのである。攝大乘論に「如佛世尊阿毗達磨略本偈中說」として

此界無始時、一切法依止、若有諸道有、及有得涅槃。(岩波版、宇井博士攝大乘論研究中原文本四—五頁)梵文の和譯、界は無始的のものにして、一切法の依止なり、これ有る時は一切の趣あり、或は涅槃の證得もあり、丁字井博士の譯に依る)

と説かれてゐる點を注意すべく猶右の「攝大乘論研究」の中で宇井博士はこゝに注意すべきは阿黎耶識は煩惱の依止であると共に出世間無漏心の依止であることである。かく兩者の依止であるとせらるるから、阿黎耶識は決して全然の妄識と考へられて居ないことが明かである。「(三一七頁)故にこの阿黎耶識は大乘起信論の説く阿黎耶識と同一性質であつて、妄の方面がなくなるとして如來藏緣起が説かれ得るのである。若しくは眞妄和合藏の眞と妄とが二分せられた上で如來藏緣起となるのである。」(三三一頁)と論ぜられ上に我々が述べ來つた考へを裏付けて呉れてゐる。かくて阿黎耶識が媒介者であると云はれる限りそのものは媒介されたものではないと云はねばならぬ。媒介されたものならば之を媒介する第三の媒介者が必要であ

り、かくて無限に進む。阿黎耶識そのものを純粹に考へれば自己自身に矛盾するもの、従つて動くこと動くことそのことに他ならぬ。それは攝大乘論の語を借りれば、恒に流れること、或は暴流の如く轉ずることである。かくて生滅は自己の底に阿黎耶識を媒介者として自己を絶對に否定する絶對空を豫想すると共に不生不滅は自己の中に阿黎耶識を媒介者として自己を絶對に否定する絶對無明を豫想するものである。然も阿黎耶識そのものを取り出して見れば一つの限界の如きもので端的な自己矛盾そのものにすぎない。それ自身何らの内容もない點で無と云つてもよい。併しそれが自己矛盾である限りかゝる純粹な有とか無とかに止まつてゐることは出来ぬ。之を無明の方向に限定する場合、意と意識との自己限定となつて具體化するのである。無明とは單純な否定的契機であつて之が阿黎耶識を地盤として働く場合阿黎耶識は自己自らを限定するのである。だからしてこの無明が現はれてゐる時は生滅の推進力は阿黎耶識ではなくこの無明に移つてゐると云ふべきである。かく内容が出て來た場合はこの無明に對して眞如一心が根據になつてゐると云はねばならぬ。かくして衆生とは心に依りて意識とが起るところのもの即ち無明の否定力によつて支配されてゐるものに他ならぬから、こゝに起信論の人間規定の本質的な一面を見ることが出来る。歴史的な日常的人間の本质はかくて無明にありと云ふことが出来る。然もこの無明が阿黎耶識に於てある限りこゝに惡無限

的前進運動として無明が規定されるのである。

無明とは否定することであり限定することであり、それは同時に阿黎耶識が自己自身を否定し限定することではなければならぬ。この否定の最初の様相が業と呼ばれる。

以依不覺故心動說名爲業 (二十六頁)

或ひは之を阿黎耶識の自己限定として見るとき業識と云はれる。上の意と意識と云はれた中の意を五に分け業識、轉識、現識、智識、相續識とし、意識はこの相續識に於てある更に經驗的な意識を云ふのである。

一者名爲業識、謂無明力不覺心動故。(三十頁)

業とは働くこと作用すること一般であり無明の否定力に依つて阿黎耶識がそのものとして自己を定在せしめた端的な姿である。夫故に無明業相と云ふカテゴリーで呼ばれてゐる。無明業相は次の能見相に移行する、即ち

以依動故能見 (二十六頁)

或ひは之を意に就いて見れば

二者名爲轉識、依於動心能見相故。(三十頁)

働くことに依つて見ることが出て來ると云ふのが論の考へである。即ち逆に、見ることの本質

は働くことにある、或ひは見ることは働くことに於いて成立すると云ふのである。見ること一般を能見相とし、この能見相は

以依能見故境界妄現 (二十六頁)

となる、即ち境界相である。見ることに依つて見られることが出て来る、即ち見られることは見ること、に於いて成立し、見ること、をその成立条件としてゐるのである。然も逆に、見ることは見られることなくして成立するものではないとすれば、見られることも見られることも同じ一つの働くことに於いて成立するノエシスとノエマとの相關係だと云はねばならぬ。この見られること一般としての境界相範疇は意について見れば現識である。

三者名爲現識 所謂能現一切境界。

こゝで一步進んで右の三範疇乃至三識に就いて考へるに、見ることの根據は働くことにあると云ふのは何を意味するのか、働くことから見ることは如何にして出て来るのか、かく問ふ時我々は見ると見られるものとの對立の上に立つて考へてゐることを知らねばならぬ。こゝで我々は論が右の三範疇を以下の諸範疇と區別して微細のものとし、更に二つの分相應染として述べてゐる點を考へて見ねばならぬ。不相應と云ふのは

不相應義者即心不覺、常無別異、不同知相緣相故。(六十四頁)

心に即する不覺にして常に全く阿黎耶識と別異あるものではない、即ち心體を離れたものではなく、従つて能知の主觀面(知相)と所緣の客觀面(緣相)とは分裂以前の統一にある爲之等が照應すると云ふことすら無意味であることを云ふのである。夫故に見るものと見られるものとは實は端的に統一されてゐて然もその統一とは分裂したものゝ統一ではなく分裂以前の全體的一を形成してゐるのであつた。而してこの統一はそのまゝ働くこと自身に他ならぬ點で見るとは見るものなくして見るのであり、見られることとは見るものなくして自己自身を見るのでなければならぬ。換言すれば無にして自己自身を見るのでなければならぬ。これが働くことの意味である。であるから我々は業識、轉識、現識の中で最後の現識においてかゝる無にして自己自身を見ると云ふ意味が最も顯はになつてゐるのを知るのである。現識とは

所謂能現一切境界。猶如明鏡現於色像。現識亦爾。隨其五塵封至、即現無有前後、以一切時任運而起、常在前故。

鏡に色像が映るときその色像は何ら客觀的實在として有るものではなく單に影にすぎない。そのやうに現識は五塵即ち色聲香味觸の何れか一つに向へばそこに何ら時間的前後なく直接にそのものが顯現するのである。その場合何らの記憶作用も思惟作用も加はることは出來ず、謂はゞ赤は赤そのものとして青は青そのものとして本質直觀的に見られるのである。(註五)そこで

は赤は赤として見るものから離れて別に實在するのではない、見るものと見られるものとは完全一致してゐるので實は見るものもなく見られるものもないと云はねばならぬ。そこに現前するところのものはそのまま端的に無にして自己自身を見ること以外ではない。それは阿黎耶識の自己限定である。而してかゝる端的な無媒介の明白性こそ一切の爾後の經驗の根據となるものであり、かゝる明白性の前には或は底には何ものもない點で「常に前に在り」と謂はれるのである。我々はこゝに認識の明白性と反映性と云ふ認識そのものゝ根本的な本性を見抜くことが出来るかと考へる。見ることの方角に抽象されたものが主觀であり、見られることの方角に抽象されたものが客觀である。以上にあつては未だ過去も未來もなく、云ひ得るならば唯現在のみが有るだけであつた。然もこの現在は働くことに於いてあるのであるから「一切時に任運にして起」つてゐるのであつて、現在は自己自身を限定することによつて次の現在と成らねばならぬ。こゝに我々はこの現在の自己限定の運動を手掛りとしてそれに於いて時間そのものの本性を開明せんとする企てを知つてゐる。けれどもこの場合現在が現在を限定するとは、云ひ換へれば事實が事實を限定することである。事實が事實自身を限定するとは阿黎耶識が自己自身を限定することに他ならぬ。事實の自己限定の底にはその媒介者として阿黎耶識があるものでなければならぬ。しかしこの阿黎耶識が自己自身を限定するとは事實が事實自身を

限定すること以外のことを意味するものではない。そしてこの事實が事實自身を限定することは端的な境界そのものが自己自身を限定することであつた。境界はたゞ端的な事實として「有り或ひは有ること」として、この上に或ひはこのものに於いて「有るもの乃至存在者が存在すること」の可能な根據である。夫故にそれは一應主語面を自己の中に包んだ述語面的統一だと云ふことが出来よう。かゝる述語面的統一に於いてあるものとして主語面が可能なのである。

依於境界心起分別愛與不愛故。(二十六頁)

境界に依つて境界に於いて心が起つて愛と不愛とを分別することを智相なる範疇で表現し、意の一つとしては智識として

四者名爲智識、謂分別染淨法故。(三十頁)

染淨の法を分別することだとする。分別とは一般に判断することであり、述語面的統一が主語と述語とに分割限定されることである。かくて智識とは判断であるが然もこゝでは價值判断としての判断であることが重要である。これは印度古代における特殊性であり、自然科学の未發達を原因とする純客觀的判断の欠如を示すものである。夫故に判断は必ず主觀の價值感情に結びつけられて、或ものは愛すべきものである、或ものは愛すべからざるものであると判断される。——しかもこの場合それが判断である限り、どうしても述語面は主語の述語として表は

され、主語が實體として客觀的に指定されざるを得ない。述語は主語の述語として主語に屬するものとされ、實體の諸性質として我々の外部に實在するものとして實體視されるのである。

この點が實に智識の特性なのである。この智識は夫故に「有ること或ひは有り」といふ一般者が「有るもの」へ轉化した場合の作用であつて現識から根本的に質的に區別せられねばならぬ。普通、阿黎耶識を以て業相、能見相、境界相の三範疇に止め、智相以上をそれらから區別するのも理由があるのである。——賢首の義記參照。然もこの判斷することはその根柢においては阿黎耶識が自己自身を判斷として限定することに他ならないと云ふべきであるが、以上に述べた如き質的區別の存在によつて我々は之を阿黎耶識の自己疎外と呼びたい。智識の本性は現識における知覺的明白性が超越的存在者とそれの諸性質、諸屬性とに轉化してゐる點で阿黎耶識の自己外化或は自己倒錯とも云はるべきである。この智において我々は一般に科學の世界を考へることが出来るのであるが、勿論多大の修正を経なければそのまゝでは通用し難いであらう。

こゝで一應阿黎耶識が自己を疎外する以前の三範疇を要約的に繰返して置けば、臨濟錄における所謂四科揀が理解に便利であると思はれるので左に引用する。(註六)

境界相に當るものとして

奪人不奪境。煦日發生鋪地綿。嬰孩垂髮白如絲。

能見相に當るものとして

奪境不奪人。王令已行天下徧。將軍塞外絕煙塵。

業相に當るものとして

人境俱奪。井汾絕信獨處一方

最後の人境不俱奪は阿黎耶識が絶対に否定されて謂はゞ解性、黎耶となつてそのままに眞如が現はれた場合で具體的普通の立場を示す。夫故

王登寶殿野老謳詞。

と云はれるのである。右は勿論比喻の意味しか有たぬとは云へ逆に四科揀の解釋の一助ともなり得ると思ふ。最初の境界相においてはノエマ的側面に重點がおかれ、次の能見相においてはノエシ的側面に重點がおかれ、第三の業相にあつてはたゞ獨り働くことにのみ重點がおかれてゐる。然もそれらは修行の段階として見られる他論理的に見れば順次に前のものを後のものが基礎付けてゐる關係である。以上に關してはもつと詳細に論じなければならぬのであるがこゝでは一應簡に過ぎても次に進まねばならない。

さて價值判斷をその性格として有つ智識は既に阿黎耶識の自己疎外として外的對象に關する判斷にしてその場合未だ現在の立場にあるにすぎない。そして現在に於いてある限り空

間に於いてある判断である。空間において存在するものに關してその實體性を固執するものである。然るにこの存在するものゝ實體性とは持続性(Beharrlichkeit)を意味しなければならぬ。この存在者の持続性は次には逆に意識に反映してここに内面化され時間的繼續の觀念が成立する。内的な時間の意識は實にカントの説く如く何ら直接的なものではなく、外的持続性を媒介として間接的に成立するものと云はねばならぬ。^(註七)こゝに相續識を根據に持つ相續相の範疇が出て來るのである。

相續相、依於智故生其苦樂覺心、起念相應不斷故。(三十六頁)

五者名爲相續識、以念相應不斷故、

智識の判断作用を媒介として内的な連續する意識がある點で相續相と云はれる。意識念は外的存在者に照應して内的に之を再生産し、こゝに時間に於いてあるものとして一切の存在者を把握するのである。更に相續識の説明を聞かう。

住持過去無量世等善惡之業、令不失故、能成熟現在未來苦樂等報、無差違故、能令現在已
經之事忽然而念、未來之事不覺妄慮。

現在に有るものは無限の過去の働きに連り、この無限の過去における諸々の働きが蓄積保持されてそのまゝ現在における有るものとして在るのであり、かゝる現在において有るものは必然

にその過去において有りしものゝ結果であり、更に未來の爲の必然的原因となる即ち差違することがないのである。之を意識内容に就いて云へば相續識は現在已經(過去)の事を忽然(自然)として念ぜしめ、未來の事をば色々想像せしむるのである。勿論こゝで謂はれる有るもの、存在するものとはそれ自身働いてゐるところの我々人間を指すのであつて、自然科学的な物を指すのではないが、先の智識を判斷することとすればこの相續識は過去を想起し現在を過去に對する過去に依つて出て來た現在と考へ更に未來を想像することに他ならない。然もこのやうな記憶、判斷、想像の作用のあるが爲に始めて我々個人が過去の働きの結果として有り現在の働きは未來の原因となると云へるのである。時間の意識はこゝに成立し、この意識に於いて有るものが生滅變化するものとして考へられるのである。夫故に相續相とは時間性を意味すると考へてもよい。然もこの相續相は前の智相に於いて成立し、智相は阿黎耶識の自己疎外に他ならなかつた限り相續相も亦間接に阿黎耶識の自己疎外であり、自己倒錯の上に始めて可能なる範疇でなければならぬ。夫故にこゝで云ふ時間性は先の事實が事實自身を限定すると云ふ本源的な意味ではなく、主觀的な反省の加はつた對象的な時間である。かゝる對象的な直線的な時間の中に於いて有るものとして一切の存在するものを考へるのであるからこゝに因果の必然性が出て來る。だから實は相續識とは因果性の根據となるものだといふことが出来る。因果

關係とは在るものが他の在るものに變ずると云ふことを意味しなければならぬ。在るものは智識に於いて成立したとすれば、この在るものが他の在るものと成る、變ずると云ふことは相續識に於いて成立すると云へる。因果關係が成り立つ論理的立場は或るものが他の或るものとなる、と云ふやうに先づ或ものと云ふ主體が定立され、それが時間において他のもの、と云ふ別の主體となつて定立される考へ方である。然るにかく或るものを定立することは阿黎耶識の自己疎外たる智識に於いて成立し得るのであるから、その上に立つ因果關係そのものも亦自己倒錯だと云はねばならぬ。

この自己疎外自己倒錯は更に續いて「意識」を成立せしめる。

復次、言意識即此相續識、依諸凡夫取著、轉深、計我我所、種種妄執、隨事攀緣、分別六塵、名爲意識。(三十二頁)

新譯では

言意識者、謂一切凡夫依相續識執我我所、妄取六種境界。(望月信亨)大乘起信論之研究本文二十四頁)

となり意識とは相續識に依つて我と我所とを執じ妄に六種境界を取ると謂はれてこの方が意味が分りよい。我とは自分であり我所とは他から自分のものとして區別するところのもので、

結局自己意識を實體視するものである。前の相續識に於いてこゝに日常經驗の感性的悟性的世界が成立すると云ふべきである。即ちこゝでは經驗的自我が前面に出て來て種々の現象の一々に執着し之に就いて「假の名言の相を分別し、名字に依りて名を尋ぬ、取著して種々なる業を造り、業に依りて果を受けて自在ならざる」に至るのである。この意識に於いて前の智識と相續識とは具體化されて現はれ、阿黎耶識の自己疎外はその終極に到達する。こゝに因果必然の歴史的世界が存在するのであり、又因果必然の世界は在るものの世界であり、變ずるものの世界である。在るもの、變ずるものとは「有爲之法」であり、作爲せられたもの、原因によつて生じたものである。

一切世間有爲之法無得久停、須臾變壞。(八十六頁)

それは在るものと云ふより變じつゝあるもの、存在者として一時も自性を保つて止まるものではなくして須臾にして變壞するものである。然も

一切衆生、從無始世來、皆因無明所憊習故、令心生滅。(八十六頁)

無始世より以來衆生はかゝる變ずるものとして因果の世界に存在して來たのであり又存續して行くのである。かくの如きは正に惡無限的存在と謂はるべきである。惡無限的存在者の運動はそのまゝ「苦」であると云ふ他はない。こゝに生滅即苦の命題があるのである。このことの

根源は阿黎耶識自體の働きの中に求められねばならぬ、即ち無明業相である

勳則有苦、果不離因故。(二十六頁)

かくの如くにして因果必然の世界は實に根本心動とも云ふべき無明の否定すること、働くことそのものに於いて始めて成立し得たのであつた。

是故、三界虚偽唯心所作、離心則六塵境界。此義云何。以一切法皆從心起、妄念而生、一切分別即分別自心、心不見心、無相可得。當知、世界一切境界皆依衆生妄心而得住持是故、一切法如鏡中像無可得、唯心虚妄、以心生則種種法生、心滅則種種法滅故。(三十頁)

二切の分別は自分を分別するなり、心にして心を見ざれば相の得べきものなしは境界相と智相の場合をよく説明してゐると云へよう。すべて阿黎耶識の自己限定と謂ふべく、この識が絶對否定的轉換によつて「心を見ず」と秩序を異にする世界と成るのである。右の論述によつて我々は起信論が徹底した唯心論であることを知るのである。そして結論として歴史的實在と謂はるべきものは「虚偽」の國であり影の國であると云はねばならぬ。

五

以上に於いて見て來た如く世界史的現實の存在者の世界は智相乃至智識以下の範疇の中に

於いて成立する。謂はゞ素朴的實在論の立場であつた。存在するものの本質、存在者の存在とも謂はるべきものは業識、轉識、現識として自己を限定した阿黎耶識である。存在するものは自我といひ、その客體といひ、すべてそれらは時間空間の中に於ける變易するものである。然かも自我も客體も存在するものとして對象的に考へられたものにすぎない。こゝに於いて考へられる時間はそのものの中において生滅し因果する存在者の形式としてやはり客觀的に前後に無限の延長として考へられる對象的な時間である。こゝに惡無限の本性はものを對象的に在ると考へることの中に存すると云はねばならぬ。然るにも(物、存在者)が在ると云ふことは何ものかに依つて何ものかを縁として生じた、生じてゐると云ふことである。自己以外の何ものかに依つて生じたと云ふことはそのもの自體に自性がないことを意味する。實はそれによつて生滅變易が可能なのであつた。だから存在するものが生滅すると云ふことは自己矛盾であり、生滅するものがあると云ふことは成立しないと云はねばならぬ。生滅するものがあると云ふことは出來ず、生滅することがあると云はれるのでなければならぬ。こゝにおいて生滅するものからの(物、存在者)が取り除かれ、自己を疎外してゐた阿黎耶識は自己に還り、一切の對象的な存在者は自性を剝奪されなければならぬ。^(註八)もの(物、存在者)はないのである、無である。しかしまだこゝには働くこと、この働くことにおいて見ることと見られることがある。それは無明と

云ふ否定者、限定者に因つて阿黎耶識が自己自身を限定して働いてゐることであつた。所がもの(物、存在者)が無いのであるから、見ることも見られることも實は阿黎耶識が自己自身の影を見てゐることではなければならぬ。そこにはたゞ働いてゐることのみがあり、働いてゐること、作用一般が實に存在するものゝ存在性に他ならなかつたのである。然らばこの存在(性)は自己以外に何ら根據を有せぬ自己原因であるかと云ふに一度存在するものが無となつた以上、存在するものゝ存在性とは考へることが出来ぬ。働くことゝは無明と云ふ否定者を媒介として阿黎耶識が自己を限定することであり、阿黎耶識の自己限定、自己運動であつたが正にその限りにおいてこの阿黎耶識は自己の本質的契機として無明を所有してゐたのであるから、そしてこの無明は覺に依つて覺に於いてのみ成立し得る相對的範疇であつたのであるから、存在者の存在としての阿黎耶識はそれ自身他に於いて有る働きだと云はれねばならぬ。こゝにおいて完全に存在するものは一般にその存在性を空ぜられそれ自體空だと云はれ得るのである。「以五陰法自性不生則無有滅、本來涅槃故」(六十頁)一切の存在者の存在はそれ自身に理由を有つものではない點で他に於いて有ることにすぎぬ。他に於いて有ることとは自性のないことではなければならぬ。自性がないとは空であり生じたものでないから滅することもない、即ち本來涅槃だと云はれる所以である。作爲せられたものの存在するものの眞理は作爲せられないもの空、涅槃であ

（能九）
る。

我々は以上において大體起信論の論理的骨格をその始原から終末に至つて追跡し得たと考へる。猶我々の感官を觸發するところのもの、カントの物自體と云はれるものに關して之を單に無として片附け得るや否やの問題が残つてゐるがこゝでは省略する^{（能七）}。之を要するに因果必然の歴史的世界を惡無限の苦なりと觀る根本的立場に立脚してかゝる惡無限苦の本性、本源を尋ね求めて存在者そのものからその存在性に至る迄絶對的に否定することによつて新たな秩序の世界を建立せんとするものと云ふことが出來よう。こゝにおいては自然科學的世界は無縁であり、従つてこれが動機となつてゐる物質的生産の世界とも無縁であることは勿論である。歴史的實在そのものでさへそのまゝに肯定することは出來ない。この世界はそのまゝでは惡無限であり苦であり因果必然の世界である。この世界の成立の根據を理解しその理解がそのまゝに絶對否定的に自由に轉換せられることによつてこゝに始めて人間の人格性が確立されるのでなければならぬ。こゝに謂はゞ人類の前史が終末を告げ自由なる新たな歴史が始まると考へることが可能なるや否やは疑問だとせねばならぬが、とにかく新たな秩序の世界があると云ふこと、そしてかゝる世界を絶對價値の世界として日常的經驗世界の道德をまです否定し去る所に眞無限の世界が顯現すると見るのである。夫故に我々はかゝる世界觀をそ

のまゝに現實の歴史的實在を凡て説明し得るものと見るのではなく、我々が日常生活において眞の意味の日常性を獲得する爲の實踐道として見なければならぬと思ふ。「大乘佛教の旨とする所は我々の自己の底に深い自己矛盾の不安を知ることによつて絶對の否定を通じた絶對の肯定に到ることではなければならぬ。」と謂はれる所以である。^(註十二)かゝる絶對否定を媒介とした絶對肯定は正に終りであると同時に始めてなければならぬ。こゝから眞に歴史的實在が客觀的、主觀的に新たに自己を生産するのでなければならぬ。従つて起信論は序論であり更に之が止揚されて世界的な普遍性を持つ哲學が生れるのでなければならぬ。體系は破壊されねばならぬ。(昭和十三年一月六日脱稿)

(註一) Hegel; Wissenschaft der Logik. Herausg. H. Glockner. Stuttgart, 1928. Erstes Buch. S. 69.

(註二) "Omnis determinatio est negatio." ヴォーゲル右掲書一二七頁—一二八頁参照。

(註三) 「思想」第七十九號一〇九頁、稻津紀三氏「龍樹に於ける存在の問題」参照。本無今有を生と云ひ、有已還無を滅と云ふ。

(註四) 本覺・始覺・不覺の關係に就いては「哲學」第十四輯所載の拙文「大乘起信論の認識論的考察」参照。
(註五) 宇井博士「攝大乘論研究」の中本文三十六頁参照、そこには可成り詳しくこの間の事情が論ぜられてゐる。

(註六) 「臨濟錄」岩波文庫版三十二頁参照。

(註七) Vgl. Kant; Kritik der reinen Vernunft. S. 275. Herzg. R. Schmidt. 1926.

「總じて吾々が時間限定を知覺することは、空間中の持續的なるものに關する外的關係における變易(運動)例へば地球上の物象に對する太陽の運動に依つてのみ可能である。」(天野氏譯による)

(註八) この阿黎耶識において觀念論の立場が成立すると考へられる。こゝで我々はヘーゲルの言葉を想起する。「一切の哲學は本質的に云へば觀念論である、若しくは少なくともその原理として觀念論を有つてゐる、問題はたゞこの觀念論がどの程度に實際に貫徹されてゐるか否かに存する。その點で哲學は宗教と同様である、と云ふのは宗教は有限性をば、眞實在として認めず、更に、究極のもの、絶對者、乃至指定せられないもの、創り出されないもの、永遠のものと認めないからである。云々(前掲書一八一頁)

(註九) こゝでは所謂觀念論又は唯識説をも否定する唯心論が成立する。ヘーゲルの云ふ觀念論を更に徹底したものと考へられよう。

(註十) 「辨大乘論」本文三十六頁に、「若色是識、云何顯現似色、云何相續堅住前後相似。」の問ひに答へて、「由顛倒等煩惱依止故。」とある。この答へだけでは餘りに目的論的にして我々は論理的に納得させられないのである。この問ひと唯心論との本質的な關係が闡明せられねばならぬ。併し物質、質料を無とする考へ方がギリシヤにおけるプラトン以來のものとするれば、それと對比して考へれば興味ある問題だと思ふ。

(註十一) 西田博士「哲學の根本問題」續(辨證法的世界)二五五頁。

附言 この小論の臺本は岩波文庫版「大乘起信論」に依る。阿黎耶識の意義に就いて留意を盡さぬ點、誤解の點も多々あることゝ思ふが一應こゝで筆をおかねばならない。諸先生諸讀者の御叱正を受け得れば幸甚の至りである。