

Title	大乘起信論の認識論的考察
Sub Title	
Author	山本, 秀夫(Yamamoto, Hideo)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1935
Jtitle	哲學 No.14 (1935. 8) ,p.123- 159
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000014-0123

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.

大乘起信論の認識論的考察

山本秀夫

一

起信論を認識論的に考察すると云ふことは、取りも直さず佛教の認識論的な考察を意味する。由來佛敎理論乃至佛敎哲學と謂はれるものは、何ら理論的な宇宙世界の本質的考察と云ふ如きものではない。原始佛敎においては猶更のこと、所謂大乘佛敎において強調せられたものは、これ又信の問題であつた。起信論と云ふ名の示す如く信を起すことがこの論の目的であり、その目的の爲に、宗教的實踐修行に人々を奮起せしむる爲に、この論が書かれてゐるのであるから、そこに純粹な存在問題に關する客觀的理論が展開せられてゐるものではない。併し吾々はそこから一個の世界觀としての學を把握せんとするのである。學と云ふも必然

に論自身の内容に制約されて、實踐(宗教的)と無關係ではあり得ない。元來實踐の爲の理論であることをその本性としてゐる論の性質上、その理論の考察ははるかに容易なものとなる。何となれば、その理論の本質如何は直ちにその特有なる實踐的動機によつて判断せられるからである。理論構成自體が特有なる實踐を豫想し、その實踐の理論的基礎付けを爲すものであるから、理論そのものを理解せんとする時にも、その背景たる實踐の立場を常に心に置いて居なければならぬ。夫故に先づ、かかる理論的な領域に至る途としての實踐から始めねばならぬ。

一般に「論」では實踐修行の根本的なものとして根本・佛・法・僧の四種の信念及び施・戒・忍・進・止觀の五門の修行とを擧げる。之等のものは皆夫々獨自の意味を有すると同時に、各々相聯繫し相互に滲透し合つて全體を爲すものであるが、概念的理論構成の爲に役立つものとして特に擧げられるのが最後の止觀門である。論に曰く

所言止者謂。止一切境界相。隨順奢摩他觀義故。

賢首の註には

言止一切境界相者。先由分別作諸外塵。今以覺慧唯識道理破外塵相。塵相既止無所分別故云止。此是方便也。奢摩他等者正顯止也。（更に詳細には註参照）とある。右は止に就いての釋である、次に觀に就いて論に曰く。

所言觀者謂分別因緣生滅相。隨順毗鉢舍那觀義故。

賢首は註に云ふ

言分別生滅相者依生滅門觀察法相故言分別。如瑜伽論菩薩地云。此中菩薩即於諸法無所分別當知名止。若於諸法勝義理趣及諸無量安立理趣。世俗妙慧當知名觀。是知。依真如門止諸境相無所分別卽成根本無分別智。依生滅門分別諸相觀諸理趣卽成後得智。然二門唯一心故是故雙運方得名爲正止觀也。

右の賢首の註釋は大體において元曉の「起信論海東疏」の説の踏襲と見られる。元曉はそこで奢摩他觀は之を譯せば止觀となり、毘鉢舍那觀は觀觀となると云つてゐる。以上の註で明かなる如く、止に依つて根本無分別智を成じ觀に依つて諸々の理趣即ち本質聯關を理解して後得智を成するのである。然も兩者は之を分離することは出來ない。「止と觀とは若し雙修せざれば皆邪を成するのであり、「涅槃

經に云く、定多く惠少なければ佛性を見ず、惠多く定少なければ性を見ること了せず。定慧等しく學して明かに佛性を見ると。かく止と觀との關係は又定と惠との關係である。兩者は車の兩輪の如く他を待つて始めて可能なのである。更に云へば、兩者は或意味で實踐と理論との關係である。理論は實踐を待つて始めて自己の基礎を獲得し、實踐は理論によつて自己の客觀性を獲得することが出来る。如何なる意味の實踐であるかは後に觸れる筈であるが、こゝでは差し當つて實踐の理論に對する方法論的側面が重要視されねばならない。

止一切境界相と云ふ事は、分別、判断によつて形成せられる諸々の主觀的客觀的な思念を排除することを意味するのであつて、日常生活に普通支配してゐる吾々の意識作用、記憶、判断、想像等を働かせないことを云ふのである。その爲には先づ「靜處に住し、端坐して意を正す」。然もその場合數息觀にいらす、形色（青黃赤白の四相）にいらす、空地水火風等の五相にいらす、更に見聞覺知等の識にいらす、一切の諸想念に隨つて皆除き、更にその上除かんとする想即ち能除の想も亦遣るのである。夫故にこの仕方は、かのフッサールの現象學的還元に於けるエポケー（判断中止、自

然的定立の括弧附けとはその内容を異にするものである。止觀にあつては一切の意識に超越するものを定立せしめぬと同時に、意識作用そのもの、従つて意識を内に超越する如きものも亦排除せんとするものである。しかも最後の排除は排除にして排除の用を爲さぬ程の排除であつて、そこでは既に排除ですらもない排除である。「良以想無自性、窮之即空。故無生滅自體可得」。(賢首) 所謂空であり無である。この空、無が一切法、一切存在の眞相である(このことは後にもつと詳細に述べられる)。何となれば「以一切法本來無想念念不生念念不滅」であり、何等の有限的存在規定からも自由な絶對の境界である。自己に對立して實在すると考へられる對象一切をかゝる絶對界に依存せしめ、かゝる體驗の絶對界と雖も亦自相無く、念念不可得であるから、吾々は之を何とも規定することは出來ない。こゝにおいて衆生身は諸佛の法身と平等無二(一行三昧)、個別者と普遍者とは直接的に融合して、個は普遍であり普遍は個である。所謂心真如門の直接無媒介態である。それは又、そこから一切存在が出て来る所の源泉である。

然るにかくの如き「止」の側面に止まることはそれ自體眞の「止」を成就する所以で

はない。況や客觀的な妥當性をや。こゝに「觀」が必然に要求せられねばならぬ。

即ちこれ概念的思惟の領域である。この領域は「止」の實踐と相互に聯關し作用しつゝ形成せられ得るものであり、この側面を重視する場合、かの「止」の側面が方法論的なものと見られるのである。論に曰く「修習觀者當觀一切世界有爲之法無得久停須臾變壞。一切心行念念生滅。以是故苦。應觀過去所念諸法恍忽如夢。應觀現在所念諸法猶如電光。應觀未來所念諸法猶如於雲歎爾而起。」「應觀世間一切有身悉皆不淨種種穢汚無一可樂。」之は第一に無常觀、第二に苦觀、第三に無我觀、第四に不淨觀を簡約したものであり、佛教の對世間の根本態度である。然るに世間日常的意識においては、かゝる四種の命題は顛倒されてゐる、何故に顛倒されて考へられてゐるのか、こゝに考へ方の一大轉換が行はれねばならないが、問題はかかる顛倒の根源を検査して窮極の源泉を突きとめることにある。この根源を簡単に次の如く述べてある、即ち「一切衆生從無始時來皆因無明所熏習故令心生滅」と。ここにおいて吾々は「無明」なる語が論乃至佛教全體に占むる意義の如何なるものかを知ることが出來よう。而して猶論ではこの無明による現實日常的世間の構成

を説く點において、認識の源泉、認識の主觀と客觀との關係乃至認識の眞理性等に亘つて、吾々は或程度迄概念的に之を把握することが出来るのである。即ち「觀」に於ては現實性の因縁生滅の相をその本質に従つて思惟し認識するのである。先の「止」が心真如門であるとすれば「觀」は所謂心生滅門となる。本質と現象とが二元でない如く、絶對界と相對界とはそのまゝに不二である。従つて「止」と「觀」とは他を捨てずして一方を修じ得るのであり、又修じなければならぬのである。

では心真如門と心生滅門とは何者を基體として相互に聯繫してゐるのであるか。而して兩者は如何に關係してゐるのであるか。「論」では「衆生心」と云ふことを云つてゐる。之は勿論一般人の心、個々別々の個人である。自然的、經濟、社會的な制約下に存在する具體的な個人心こそかかる基體であり、媒介體であるのだ。この基體において眞如相と生滅相とが相互に聯繫して居り、それらの滲透關係の程度如何は佛教的實踐によつて上昇もすれば下降もする。一方の心真如は極限概念であり、吾々によつて意識され認識されるものではない。それは體驗において體感するより他に、他に對しては表示し得ぬもの、夫故に無規定の「それ自らにおいて

て在る者」*an sich Sein*に他ならない。けれどもこのものは眞實には否現實には常に心生滅に移行してゐるのである。が謂はゞこの移行以前とも云ふべき直接無媒介態が衆生心においてその本體を示すのであり、この場合前に述べた衆生心と法身との融合が實現されるのである、即ち「止」の窮極・眞如である。之「即示摩訶衍體」と謂はれる所以である。この無規定、無媒介態における「自らにおける存在」は同時に規定され媒介されたる存在に移行して居り、吾々の意識によつて何等かの歪曲を受けつゝ自體・相用として自らを示してゐるのである。即ち「能示摩訶衍自體相用」である。この自體とは衆生心に反映しそれによつて思惟せられた法體眞如とも云ふべく、又生滅相を通して見られたる、従つて認識論的意味における眞如を云ふのである。眞如は「それ自らにおける存在」とすれば必ずしも生滅に頼ることを要しない、そしてその限り何ら認識とは絶縁された空に過ぎないが、眞實には之又自己を全體として生滅に移行し盡してゐるのであつて、それは「吾々に對して在る」ものとして概念的に認識せられねばならぬ。

「言能示摩訶衍自體者即是生滅門内之本覺心生滅之體生滅之因。是故在於生滅

門内。然眞如門中直言「大乘體」。生滅門中乃云「自體者有深所以。」（元曉・海東疏）

元曉は明かに以上の如き區別を認め、この自體をば生滅の體或は生滅の因として生滅門中に入れてゐる。かくてそれは生滅の依り所、根據であり、それにおいて一切存在者が自己を有限者として規定して生成消滅する所のものである。之所謂「理」である。

かくて心真如門と心生滅門とは一心。如來藏心。衆生心を止と觀との兩面から分けた二門であり、兩者は終極的には一心に綜合せられるのである。夫故に兩者は當然各々「總攝一切法」する。併しかく二門に分離することは既に一つの抽象である、眞實には心真如門。無と心生滅門。存在との綜合統一があるのみ。そしてこの統一は實は心生滅門。存在において成立するものである。けれどもこの生滅門。存在は嚴密に規定する時は、單なる存在でも無でもなくして實に兩者の統一としての生成でなければならぬ。即ち心真如門。無及び心生滅門。存在とは之抽象であつたのであるから。かく考へれば自然に吾々は心生滅門の領域に入り來ることが出来る。そしてこの心生滅門内において心生滅門。生成の問題を認

識論的に把握することが出来るのである。こゝでこの生成を一心に聯關して考へて見れば、一心とは生成の端初と過程と終末とを自己の中に含む統一的全體である。夫故に一心は自らは靜止せる一者、然もその中に運動・生成を包む自存者、自らの中に存在の理由・原因を有する絶對者に他ならぬ。存在者の生成發展的運動の他に更にその全體としての靜止を置くことは如何なる必要からであらうか。

「生滅起必賴於真。故攬理理不失。真如未必藉生滅故泯相不存」と賢首は註で述べてゐるが、何故に生滅は必然に真^ニ一心に依存し、真如は必ずしも生滅を必要とせぬのであらうか。即ち或場合には真如一心は個別的な差別相を全く排除して獨立自存すると云ふのであるが、かかることは一個の觀念的抽象ではないか。このことからすればかの一心の靜止は單に生滅の動に對する相對的な靜ではない、それは正しく絶對的な靜でなければならぬ。かく絶對者としての靜的者を置くことからして、如何にしてかゝる靜から動が出て来るかと云ふ大問題が生起するのである。

是は又他の側面から考へることが出来る。運動と云ふ概念はそれ自身存在と

無との統一であり、存在と無とは夫々契機としての役割を演ずるのであつてそれ自身實在する單獨者ではあり得ない。兩者の辯證法的統一としての生成 || 運動に眞理は存する。然るにかゝる無と存在とを自己内に含んでゐながら自らは運動せぬ靜止を保つものが一心である。即ちかゝることは一つの矛盾である。何となれば無と存在との辯證法的統一は生成であり過程であるのに、自己の中に無と存在とを包んで静止を保つものとはそもそも一體何を意味するのか。當然それは無と存在との辯證法的統一ではあり得ない。無と存在とを包んで然も生成ではないものとは、所謂高次の無か或は存在を意味するのか。然るにかゝる無とか存在とかは單なる抽象概念ではないか。そこでかゝる困難から脱出する爲には肯定概念を以てしては都合が悪い爲、こゝに消極的な否定命題を持つて來ることとなる。即ち

「眞如自性非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相」

であつて無でもなく存在でもない。即ち空である。夫故にこの領域は吾々の論理のよく達し得る限りではない。こゝでも亦同様に非無、非存在から如何にして

無と存在との合一たる運動が出て来るかと云ふ問題が生起して來るのである。

二

一心と云ふ形而上の的な一個の極限概念をたてるが故に、この心の生成への移行が中心課題となるのは必然である。

「心生滅者依_二如來藏_一故有_二生滅心_一」

如來藏とは一心と同義であり又自性清淨心とも云はれる。この自性清淨心を依り所として根據として生滅する心があるのであって、こゝでは一心の生滅は如何にして起るかは未だ云つてゐない。

「所謂不生不滅與生滅_二和合非_一非異名爲阿梨耶識_二」

如來藏は又不生不滅であり不生不滅の如來藏とは一つの抽象である。それは自體存在であり無規定である、夫故に何ものからも自由であるといふことになつて何ものにでも成れる一個の可能性もある。かかる抽象的自存者は内容を缺く點において無と云ふことも出来る、それはかくて必然的に内容によつて充たさ

れ、それによつて種々の限定を受け、個別者として規定されなければならぬ。即ち生滅的存在者となつて自己を現象してゐるのでなければならぬ。無に對する存在としての現象は、存在に對する無としての自體純粹質料に對立するこれ又一箇の抽象概念である。之を一般の比喩を以て表はせば、不生滅＝水の濕性に對する生滅＝波浪である。即ち絕對的靜止と絕對的運動との對立であつて共にそれ自身止揚せらるべき契機である。而して眞實には兩者は生成としての現實性として實現しなければならない。これ即ち不生不滅と生滅と和合して一に非ず異に非ずの當體である。これを阿梨耶識 (Alaya) と呼ぶ。水の濕性と波浪とは現實的に統一されて、動靜を自らの中に含んで眞の生成を成就して發展するのである。かかる運動發展の根本様相が阿梨耶識であつて

「能攝一切法、生一切法」

能く一切の法を攝し、一切の法を生ずるのである。蓋し之を認識論的に見る時はカントの先驗的統覺とも謂はるべきものであらうか。阿梨耶識に就いて賢首の註を見るに

「阿梨耶及阿賴耶者但梵言訛也。^{カハリ}染朝眞諦三藏訓名翻爲無沒識。今時奘法師就義爲藏識。但藏是攝藏義、無沒是不失義。義一名異也。所攝名藏謂諸衆生取爲我故。所以然者良以真心不守自性隨熏和合似一似常故諸愚者以似爲真取爲內我。我見所攝故名爲藏。由是義故二種我見永不起位卽失賴耶名也。又能藏自體於諸法中又能藏諸法於自體內。故論云能藏所藏我愛執藏此之謂也。此依義立名也。」とある。之によれば一般に内我とか自我とか云はれる形而上の概念を以て目される所のものが阿梨耶識であることが分る。然も賢首によればこの識は諸法^ニ諸存在に内在的であると共に又諸法^ニ存在を自己内に包む所の謂はば超越的なものもある。このことが何を意味するかは暫く措いて「論」自身では阿梨耶識に就いては至極簡単にしてこの語の用ひられてあるのは後の「以依阿梨耶識說有無明ニ」ヶ處あるに過ぎぬ。次に直ちに阿梨耶識の二義、覺と不覺との問題に移つて了ふ。夫故に吾々も之に従つて覺と不覺との問題に入り、そこから再び阿梨耶識の問題に立ち歸つて考へる方が便利である。

先に阿梨耶識に二種の義有り、能く一切の法を攝し一切の法を生ずと述べた。そ

して二種の義とは覺と不覺とであつた。賢首曰く「此識(阿梨耶識)之中以不覺熏本覺故生諸染法流轉生死。以本覺熏不覺故生諸淨法。反流出纏成於始覺」。依此二義編生一切染淨法」と。不覺とは根本不覺、本覺とは如來平等法身、この本覺に對して始覺あり、猶本覺に依つて不覺あり、不覺に依つて始覺がある。こゝで本質的な事は不覺(根本)と本覺との相互熏習作用によつて、不覺の力強き場合はこゝに始末不覺としての現象世界が必然性によつて貫かれて現象起滅し、本覺の力強き場合こゝに現象界の必然性は克服せられ、始覺を成じて遂にこの始覺は窮竟覺、絕對自由に迄到達すると云ふことである。而して根本不覺を一方の極限とすれば、本覺は他の極限であり、兩者の相互滲透の程度によつてその中間に無限の段階が存在し得るわけである。根本不覺とは實に根源的必然性であつたのである、夫故にこれは當然一ヶの極限概念である。かかる必然性に對立する本覺とは是又根源的自由性であり一箇の極限概念である。そして佛教的實踐を修行する者の現實的狀態が、かかる兩極限の中間において無限の程度段階をもつものなのである。かくの如きであるから、吾々は自由と必然の問題を一義的にたてることの誤謬を知

るべきである。蓋し或實踐に特有なる自由と必然とが存するのであつて、他の實踐の自由と必然の問題には自ら特有の解決がある筈であるから。併しながら佛教が一箇の世界觀であることを許す限り、根源的自由性と根源的必然性との中間道程は、兩者の單なる辯證法的相互滲透による統一たる現實性ではなく、連續性を原理とする程度的段階的過程としての現實性であらう。然もこゝに特徵的なことは、根源的自由性とは極限概念であるにも拘はらず身を以てかゝる自由自體に體參せんとする絶對的希求の存在することである。「以覺心源故名究竟覺」即ち染心の源たる如來藏性淨なること及び生滅現象の根源たる生相を自覺するのであつて、「此在佛地」と謂はれ、更に「唯佛窮了」するの境地であるこれは既に論理、概念を超えた領域であり、根源的自由性自體である。併し根源的自由性は根源的必然性を機械的に排除した所にあるのではない、この根源的必然性を洞察覺了せる明徹なる自覺において成立するのである。即ち始覺に始まり順次に滅相、異相、住相を覺し來つて最後に「覺心初起心無初相、以遠離微細念故得見心性、心即常住名究竟覺。」(論本文)である。こゝに初相とは生相のこと。^(一)

賢首はこのことを説明して「心初起とは、根本無明、覺に依るが故に迷ひ彼の心靜を動じて微念を起さしむ。今乃ち本覺を離れて不覺無し、動心に即して本來寂なりと覺知するを明かす」と。即ち根本無明の必然性をその根源の生相において覺了する時、必然性はそのまゝに自由に轉化しておるのである。微細の念即ち生相を都盡する時眞實の法性が顯現し来る、是れ究竟覺である。かく完全絶對なる自由の體現者たる佛の存在及びそれへと全實踐を向ける修行こゝに吾々は宗教としての佛教の本質的なものを見ることが出来る。

(一) 簡單に生住異滅の四相に就いてこゝに賢主の註から引いて置く。「原夫心性離念無生無滅而有無明迷惑自心體違寂靜性鼓動起念有生滅四相。是故由無明風力能令心體生住異滅從細至麁。……中略……既鼓靜令動遂有微著不同先後際異。就彼先際最微名爲生相乃至後際最麁名爲滅相。故佛性論云一切有爲法約前際與生相相應約後際與滅相相應約中際與住異相相應。」

三

生滅現象の原因として吾々は根本不覺＝根本無明＝根源的必然性を得た。

「大海水因風波動水相風相不相捨離」

「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」

この無明は根源的必然性は現象の波浪でもなければ本體の水でもない、而して猶且波浪と水との統一たる生成は現實性でも本よりない。夫は唯何處よりか吹き来る猛風であるのみ。では他より吹き來つて靜寂の水に波を起させるのであるか、かくすればこの必然性と自性清淨の自由性とは二つの實在性を有する或者として規定されることとなる。然るに論は

「所言不覺根本無明と同じ……筆者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」

と述べて無自相にして本覺を離れて存するものでないことを明かにしてゐる。

而して根本無明は不覺を説明するものとしては「如實に眞如の法一なりと知らざるが故に不覺の心起つて其の念あり」と云ひ又

「以不達一法界故心不相應忽然念起名爲無明」

とある。不相應とは心に即する不覺常に別異が無いのであつて未だ能所王數の

差別無き状態である。唯忽然念起と云ふ以上に前も後も無い實は純粹な點の如き状態である。先の根源的自由性が實は一つの純粹な理念であり極限を示したと同様に、この根源的必然性は彼と對立する極限であり理念である。この二つのは衆生身を媒介態として相互に熏習し合ふ兩極である。夫故に現實的な自由と現實的な必然とは、かゝる理念としての自由と必然とがそれらの媒介態たる衆生において現實的に接觸することである。而して本覺＝根源的自由性が現實的には始覺において實現され得たと同じく、根本不覺＝根源的必然性は現實的には所謂枝末不覺において自己を實現してゐるのである。

かく考へて來れば覺と不覺とを二種の義として有つ阿梨耶識の本質は、それらの現實態である所の衆生身の本質に他ならないこととなる。即ち根源的自由性と根源的必然性とは現實性において自己を實現しなければならない。かく考へれば先に擧げた「以依阿梨耶識說有無明」が説明せられるであらう。何となれば相對的な二つの極限はそれらの媒介態においてのみ現實的であり得るのであるから。併しながらこゝに猶殘る問題は依然として忽然念起の根本無明であり、念起

の端初である。無明は覺に即するの惑であり染法の源泉を爲す最極微細のもの、「染法の能く此の本と爲ること無き「無始の惑である。とすればやはり覺自體の有つ惑でなければならぬ。餘所から附加し來れるものでなく、覺の否定として忽然と現出するものでなければならぬ。吾々はこのことをそのまま受け取るより他はないであらう。

根源的自由性が時あつて忽然として必然性に轉化する極限を根源的必然性と云ふのである。この極限を覺知することは唯佛のみ可能であり、この極限の覺知と云ふことは同時に他の極限の顯現であつた。こゝに必然性に即しての自由性と云ふことが謂はれ得るのである。さて根源的自由性の根源的必然性への移行、轉化は夫故に是又佛のみ覺知し得る根源的端初であり原始行動の發端そのものである。即ち吾々にとつての一切の運動過程の原端初でなければならぬ。忽然として起る原始行動は其自身一箇の偶然でしかあり得ぬ。それは根源的自由性、更に嚴密には一心、自性清淨心が時熟して自らを他者に發展移行せしむる瞬間であり、時間なるものゝ始めである。かくてこの瞬間はそれ以前に何らの自己を發

動せしむる原因を有たぬ根本的偶然の產物に他ならない。こゝに根源的必然性は根源的偶然性を通して自らを實現すると云ふことが出て來る。運動の世界であり發展の過程である所の歴史の領域はこの方向に成立する世界である。根源的偶然性を媒介として根源的自由性が根源的必然性に推移するところに現實性が展開するのであり、かくてこゝに無→存在→生成の過程が成立する。このような根本様相の關係が阿梨耶識と云はれるものである。こゝで自由＝無と必然＝存在とが統一されて生成として實現するのであるが、單に抽象的な無と存在、自由と必然として考へられる場合及び唯物論(辯證法的)においてそれらが考察される場合の如く兩者の關係は實は辯證法的統一を成すものではない(前にも述べた通り)。何となればこゝでは根源的自由性の背後に想定されてあるものは一心・自性・清淨心と云ふ如き非合理的な、それ自身靜を保つ一者であり、自らは空として無規定でありながら心體として不滅不生である。之に反して根源的必然性は自體を有せず、かくて兩者は單なる相對的なる概念ではなく從つて同格的に相矛盾し相互に移行し合ふものではないからである。^(一) かくて無→存在→生成の關係は又逆に

生成→存在→無の過程を辿る關係でもある。そしてこの後者こそ佛教的實踐の本質を爲すものである。

(一) 「如風依水而有動相若水滅者則風相斷絕無所依止。以水不滅風相續唯風滅故動相隨滅。非是水滅。」「所言滅者唯心相滅、非心體滅。」

そしてこのことは絶對自由＝不生滅が必ずしも絶對必然＝生滅に依存せず、反對に絶對必然は絶對自由に依存せねばならぬと云ふことによつて明かなる如く一つの宗教的要求の必然事である。然るに絶對自由と云ふ極限は必然と云ふ他方の反對極限に對してのみ意味を有ち、一方は他方を定立することによつて自己を定立し得る筈のものである。かゝる反對の兩極を自己の中に包んで然も之を超越するものが一心であるとすれば、而して一心は現實には全體として生滅態に移行し盡してそこで生成として實現してゐるとすれば、生滅と不生不滅との關係は後者の前者への自己外化に他ならぬのではないか。そしてこゝに佛教的實踐を他にして考へれば、この生成としての現實性は「存在すること」一般として考へられた一心が自らの否定としての無明によつて自らを偶墜落せしめて、こゝに自己

運動を起したものと云へよう。何となればこゝに否定として考へられた無明は「存在すること」一般に對して必然的に「存在しないこと」一般として定立された「無」であるから、従つて存在すること一般も無一般も其自身の自性實在性を有することは出來ず、兩者は辯證法的に統一されて生成としてある他はないからである。以上の如く吾々は生成の解釋を別様に論理的客觀的に考察することも出來ると云ふことを知ればこゝでは充分である。

四

「復次依_二不覺故生_三種相與彼不覺相應不_二相離_二何をか三となす。

「一者無明業相。以_二依_一不覺故心動說名爲業。覺則不動動則有苦果不_二離_二因故。」

「二者能見相。以_二依_一動故能見不動則無見_二」

「三者境界相。以_二依_一能見故境界妄現。離見則無_二境界_二」

之等を意に含まるとすれば業識、轉識、現識となる。是所謂三細である。前節において根源的必然性は根源的偶然性を通じて自己を實現すると述べたこゝで愈

吾々は認識論の中心に入りそれの構造を明かにする所に來た。即ち日常的素朴的態度において主觀に對立して實在すると考へられてゐる所の謂はゞ超越的客觀の世界は、果して實在するのであるか、而して更に之に對立する主觀＝自我も亦實在性を有つのであるか、認識する主觀と認識される客觀との關係は如何になつてゐるか、最後に此等の問題に對する「論」の解決は何によつてその眞理なることを主張し得るか等々の課題が是である。所謂三細六龜の展開によつて此等の課題に解答せんとするものである。

さて吾々は前掲の論述を吟味することによつて、先づ根源的必然性に依つて、それの實現として三種の様相が生起することを知る。夫は極限としての必然性が偶然にも時熟して自らを餘す所なく三つの根本的樣相として顯現することを意味するのである。かくて最初の業相とは次の見相、現相よりも根本的な樣相であり、根源的な偶然性を媒介としてこゝに根源必然性が自らを顯現したものである。即ち根本心動であつて、心の自己墜落である。こゝに一切のものゝ初めがあり、一切のものゝ根本様相としての運動がある。運動があり過程があるのである所には先づ時

間が考へられねばならぬ。こゝに偶然の瞬間を端初とする時間が初まると云へるであらう。たゞ注意すべきはこの時間とは宇宙的時間ではなく、更に又カントの所謂直觀の形式としての論理的時間でも無い、謂はゞフッサールの現象學的時間とも比較さるべき時間であらうことである。そうでなければ吾々は餘りにも客觀的な唯物論的な解釋を起信論に強ひることになるであらう。こゝでは未だ空間と云ふ様相は、それが如何に時間及び運動と云ふ概念と密接しておらうとも、論の範圍内では出て來ない。さてかゝる意味での時間とはその中に凡ゆる體驗の様相を含む所の統一的な形式を意味するからして、謂はゞ純粹意識の形式であり一定の方針を有つ絶對的時間性とも呼べるべきものであらう。このものは夫故に何等內容的なものによつて未だ充實せられない從つて勿論單なる方向を有つのみであつて能動的方面も所動的方面も分れてゐない絶對的な流れ自體である。「如無相論云間此識何相何境。答相及境不可^テ分別。」一體無異(海東疏)。併しながら方向を有する運動、時間でありながら能所未分とは結局能所の兩局を豫想するものなることを語つてゐる筈である。夫故に必然に根本心動、業識は自らをか

る兩極に分裂せしめずにはおかないと。即ち第二の見相への發展である。

能見相とは業相によつて轉じて能見となる。「雖有能緣以境界微細故猶未辨之。如攝論云意識緣三世境及非三世境是即可知。此識所緣境不可知故既云所緣不可知。即約能緣以明本識轉相義也」(賢首)即ちこの轉識とは業識の方向を源に向いて求め得たる見分、能緣にして、謂はゞ對象へ向ふ作用そのものである。併しながら對象に向ふ作用、或は志向作用とはそれ自身の中にこのものによつて志向される方面即ち所縁の側面を含むものでなければならぬ。かくて見相は自らの發展によつて必然に次の境界相を定立するものである。境界相とは内容的に云つて現識である。

「三者名爲現識。所謂能現一切境界猶如明鏡現於色像。現識亦爾隨其五塵對至即現無有前後。以一切時任運而起常在前故」

即ち一切の客觀的對象を現じて前後有ることなく如何なる時も不斷に相續して常に對象よりも前にあると云ふのである。即ち賢首の云ふ如く「任運にて起るとは、六七識の時有つて斷滅するが如きに非ざるが故に」六七識とは異なるのであり、

「常に前に在りとは、諸法の本と爲るが故に此の識諸法の先に在ることを明かす。是
諸法の所依なるを以ての故に」である。この現識は然るに前の轉識が發展してか
ゝるものとして自己を實現したものに他ならず、更に轉識として自己を實現して
ゐる業識をも轉識を媒介として自らの中に含むものである爲實にこの現識にお
いて三相は統一綜合せられてゐると云つてよい。轉識の志向作用は現識として
自らを顯はすと共に然も常に志向作用として止まる所のものであつてこゝに、常
に自らを對象的なものとして實現しつゝその對象をば志向してゐる作用自體は
對象化され得ないと云ふことが出来る。かく考へれば轉識と現識とは實に相對
的な相關關係をなす二つのものであつて、共に他を缺いて自ら成立し得ない概念
である。一つの方向を有つたものとして業識、根本心動はその兩極としての轉識
と現識とに分裂して自らをかゝる關係の中に移行せしめてゐるのである。この
間の事情は又「論」の

「不覺而起能見能現能取境界起念相續說爲意」

を見ても能見能現の二者が能く境界を取ると云つて、兩者の關係が能所の關係で

あり、時間的前後があるものでないことが分る。かくすればこの二者の基礎となつてゐる業識も亦この二者より時間的に発生的に早いものでないことは明かである。このことを賢首は云つて「所依心體由無明熏舉體而動。即是業識也。能見者即彼心體轉成能見是轉識也。能現者即彼心體復成能現即是現識也。」として業識も轉識も直ちに心體より轉成することを述べてゐる。かくてこの三者は何ら發生的段階を爲すものではなく、全く論理的な區別であることを明かである。「此之現相當在本識。何況轉相業在六七識。此三並由根本無明動本靜心成此三細。即不相應心屬賴耶位攝。」(賢首) 賢首はこの三細を賴耶の位に攝めてゐるが、このことは海東疏の元曉と同じである。第七識を置くか置かぬかの問題はこゝでは重要なものではない。三細が一體として阿梨耶識を構成すること、三細の各々は夫々契機としての意義を有し、智識以後の六塵とは全くその性質を異にするなどを知れば充分である。即ち阿梨耶識と分別事識(智識以下)との相違は前に原文で擧げた賢首の義記に明かである。「任運而起者非如六七識有時斷滅故簡異彼。常在前者爲諸法本故明此識在諸法之先。以是諸法所依故此棟異未那識也」(義記) こゝに

吾々は経験的個人の主觀客觀對立の世界を構成する根本識としての超個人的な不斷連續の阿梨耶識を知ることが出来る。即ち阿梨耶識とは個人意識をばその中に内容として包む所の然も諸々の意識を構成し消滅せしむる所の依止形式である。

阿梨耶識とはかくて経験的個人意識をしてかゝるものとして可能ならしむるところの先驗的純粹意識である。それはその根本様相として業相、轉相、現相を有し業相の根本心動を基體として志向的作用と志向される對象とが相關的に對極する過程であつた。夫故に未だこゝでは経験的事實的世界における實在的客觀乃至主觀は問題ではない。作用と對象とは謂はゞ Noesis と Noema の相關的關係である。然るにこゝにこの對象、ノエマの側面をば、根源的必然性＝根本無明＝根源的偶然性の媒介によつて實在視することが起つて来る。

「以有境界緣故復生六種相。」

是れ阿梨耶識の對象的ノエマ的側面の實在視による現實的日常的世界の六根本様相である。

「一者智相。依於境界心起分別愛與不愛故」

「二者相續相。依於智故生其苦樂覺心起念相應不斷故」

「三者執取相。依於^テ相續緣念境界住持苦樂心起著故」

「四者計名字相。依於妄執分別假名言相故」

「五者起業相。依於名字尋名取著造種種業故」

「六者業繫苦相。以依業受報不自枉故」

経験世界において吾々は先づ、何らかの客體によつて自己の感官を刺戟され觸發されるのであるがこの原則に對してその源泉をば自己の外にありと豫想することは一般に普通の態度である。即ちこゝでは既に自己の外に實在する客觀が豫想されて居り、この客觀によつて感官が觸發されて原知覺とも云ふべきものが印しづけられるのである。この過程が智相と呼ばれるのであつて全然受動的な相である。吾々はこゝで初めて空間と云ふ形式が出て來るのを知ることが出来る。併し受動的と云つても感性的に云ふのであつてこの時は既に「心起分別愛與不愛」と云ふ通り純粹に受動的と云ふのではなく、かかる感性的刺戟に對應してや

はり一定の形式としての概念が能動的に働いてそこに兩者の綜合された原知覺が成立してゐると考へられる。夫故智相にあつては殆んど全く空間的な知覺であつたものは、自らを媒介者として阿梨耶識の業識に聯關することによつて相續識となつて發展して之を時間的に繼續せしむるに至る。このことは又智相における原知覺を根據として之に對する把持が起りそこに客觀世界が時間空間的に定在せしめられるとも云ふことが出来る、とにかく智相と相續相とによつて、かの現識所現の對象的ノエマ的側面が個人意識の外に獨立に實在する客觀として成立せしめられたわけである。かかる客觀に對してそれによつて觸發され、又それに向つて働きかける主觀としての自我なるものが想定されることは當然である。即ち元曉はこの間の消息を「緣於本識以爲我。緣所現境爲我所」と説明して阿梨耶識を内に省みて自我なりとして實在視することを云つてゐる。併しこの自我と雖も現實の生活主體として實在性を附與せられるのは、實に直接には智相及び相續相に依つてでなければならぬ。何となれば相續相において個人的自我が始まつて自己を現在過去未來の統一者として存在存續せしめられるのであるから。

かくて凡ての主觀客觀的存在をしてそのものとして存續せしめ、更に

「以念相應不斷故住持過去無量世等善惡之業令不失故復能成熟現狂未來苦樂等報無差違故能令現狂已經之事忽然而念未來之事不覺妄慮」

と云はれる如く「能起愛取引持過去諸行不斷。亦得潤生能令未來果報相續」(元曉)こゝに自我の發展の根據としての連續律とも云ふべき原理が擧げられる。即ち現在の自我は過去における自我の行為の成熟したものに他ならず、更に現在の自我の行為は萌芽として未來において成長するものである。夫故に現在の自我は過去の行為の結果であり、更に未來への萌芽である。然も「無差違」であつてこの因果的連續は必然的でなければならぬ。この必然性の根據は何處に求められるかと云ふに、直接には連續相自體になければならないが、實に根源的にはかの根本無明の必然性の中にある筈である。而して現在已經(過去)之事を忽然として念じ未來之事を不覺に妄慮せしむるとは、偶然突如として生起する記憶や想像、幻覺等を指すと解せられ、如何にもそのこと自體は偶然的生起と考へられるけれど、かかる偶然的生起そのものが實は必然的なのである、蓋し根源的必然性に依る偶然であ

つてかかる偶然的生起を通じて必然性が自己を實現するものであるから。

現實的な客觀世界(その中に個人的主觀を含む)に對立して、凡夫の取著轉渢きに依つてこゝに貪嗔等の惑を起す、或は我欲に充滿せる自我とこの自我によつて我がものと執著された對象とは相互に相交渉することゝなつて「業に依つて報を受け自在ならざる」現實的經驗世界が展開せられることゝなる。こゝに相互に聯關係合つて網の目の如き行爲の世界は一貫せる根源的必然性の顯現に他ならなかつた。以上の如く見て來れば智相以下の六相も亦發生的關係を爲すものでなく、日常現實的態度における社會的個人間の歴史世界をば論理的に分析したものを作逆に演繹展開し來つたものに他ならないことが分る。現實の日常的態度、行爲が個々に就いて見れば偶然的恣意的性質を有し自由なるものとして意識されてゐるにも拘はらず、それは同時に必然性の赤い絲によつて客觀的に規定されてゐる。それは個人意識、主觀をして個々に成立せしめてゐるところの客觀性であり、阿梨耶識を媒介として根源的必然性にその根據を有するのである。即ち

「當知世間一切境界皆依_二衆生無明妄心而得_二住持_二」

であり

「是故一切法如鏡中像無體可得唯心虛妄以心生則種種法生心滅則種種法滅故」

である。主觀を離れてその外に實在すると考へられた(日常的態度)客觀は個々人に内在すると同時に超越するところの阿梨耶識を根據として智相相續相を媒介とすることによつて存續することが可能なる、夫故に根源的必然性(此は個々人を媒介態としてのみ現實的であり得る)に究極的に基いてゐる世界である。換言すれば個々人を媒介して阿梨耶識が知識相續識を通して構成產出した所の世界である。かかる客觀的現象界は自己が現象するところの質料(現象に對する現象する所のもの)をさへ勝れた意味においては有ち得ないであらう。それはせいぜい如來藏、真心の上に顯現すると云はれるのみで、この如來藏心が質料としても是は既に認識論的には無意味な領域である。この一心如來藏心をカントの物自體の概念から類推することは誤りであらう。何となればカントの物自體はヘーゲルの云ふ如く一箇の抽象であり、實は無限に「吾々の爲の物」(Ding für uns)に發展する所の客觀であるのだから。

阿梨耶識は前に述べた如く超個人的な而して個々人をして客觀世界の眞中に定位せしめるところの根本様相であるが、それは同時に個人心、個人主觀を媒介としてのみ自らを實現し得るところのものである。かくて先に賢首の云へる阿梨耶識は諸法を自らの中に包むと同時に又諸法中に包まれてゐると云ふこと従つて夫は諸法に超越的であり又內在的であると云ふことが出て來る。蓋し諸法の依所として諸法に超越する(主觀の線に沿つて)と同時に自己の實現した所の諸法自體の中には個別化されて現はれてゐるからである。この個別的な經驗的主體における認識論的主觀として阿梨耶識が想定せられるることは先に元曉の言を引いておいたが、そしてこの主觀によつて客觀が定立され產出されることは前に述べた。かかる能動的な主觀としての阿梨耶はでは「論」において如何なる位置を與へられてゐるのであらうか。カントが理性の能動的性質を極言して之に絶大なる意義と位置とを附與して、然も當時の社會的變革の思潮に對して大いなる啓蒙的役割を演じたのに比べて、「論」の傾向は正に對蹠的な所謂東洋的内面への道を辿るものであつた。蓋し阿梨耶識は和合識の相は打破せられ從つて三細六危

の九根本様相は滅却せられねばならないのである。こゝに現實の必然性を自由に轉化する仕方の對立的な二つの方向が存在する。即ち一は積極的、技術的、政治的、科學的であるに反して他は消極的、反技術的、宗教的な方向である。之に對應して主觀と客觀との相互の關係において、客觀を主觀の支配下に屈服せしめる二つの方法が出て來る。之等の問題は更に詳しく述べたる如きは、宗教の本質究明の場合、或は現實的實踐の問題と聯繫して考察せらるべきものである。

かくて起信論の根本的主張として、乃至世界觀の根本として

「是故三界虛偽唯心所作。離心則無六塵境界」

が出て來る。時間空間及び運動の世界、しかも存在者の自らの中に必然性を含んで發展する現實的世界の實在性の剝奪、それは同時に又所謂主觀と客觀との對立の解消(客觀を主觀の側面に沿つて主觀の奥に主客を超越する仕方を以て)によつて觀念的に、次元を異にする無時間無空間無運動の世界に入るものとするのである。而してこの根本命題の眞理性の規準はそれに特有な實踐である。否その究極的規準となるものはその實踐を通して自らを完全なる自覺者として絶對の自

由を獲得したとする佛陀の自證に他ならない。佛陀の自證を指いて他處に何らの規準をも認めない所に宗教的實踐としての大的なる特質が存在するのである。而して又この問題も現實的實踐と聯闊して更に考察せらるべきであらう。

〔一九三五年六月〕