

奥義書と起信論(完結)

羽 溪 了 諦

奥義書(Upaniṣad)は古代印度に於ける婆羅門(Brahman)哲學思想の最高潮を示せるものである。従つて其の後に出現した印度の諸宗教は、婆羅門教の正統派たるも然らざるとを問はず、直接若しくは間接、その思想の影響を受けないものは殆んど絶無であると謂つてよい。元來、佛敎は婆羅門教に對抗して興つたものであるけれども、奥義書哲學の影響を被つてをるとの多い點に於ては、正統婆羅門教以外の諸宗教に優るとも決して劣つてゐないのである。即ち佛自身の敎説——特に業(karma)に縛らるゝ人生の苦觀、苦界現出の根原たる無明(avidyā)及び識(vijñāna)の觀念、業を斷絶せる涅槃(nirvāṇa)の理想——を始めとして、佛滅後に於ける大衆部(Mahāsāṅghika)の主張した心性本淨説及び即身成佛此土入證説、更に下つては龍樹(Nāgārjuna)學説の基本をなせる中論の説相等に至るまで、歳を経るに隨ふて漸次奥義書の思想論法を攝取する傾向著しくなり、遂に起信論に至つて奥義書哲學と全然その根本義を同じうする

やうになつた。

抑起信論一篇は因緣分立義分解釋分修行信心分及び勸修利益分の五段によつて組織せられてをるけれども、その哲學體系の基本は立義分と解釋分とに於て説盡されてをる。起信哲學の體系は、古來の佛學者の用語に従へば一心二門三大四信五行に外ならないのであるが、その基本は一心二門三大に存する。故に今余輩はこの基本觀念と與義書哲學の根本思想とを比較して、起信哲學の本源を明かにしようと思ふ。

起信論に謂ふ所の一心とは絶対唯一の純主觀的實在であつて、一切現象の根本をなすものである。故に自我の本體としては、之を衆生心と名け、宇宙の實體としては、之を眞如と稱してをる。従つて一心といひ、衆生心といひ、眞如といひ、各その名稱は異なるけれども、畢竟するに皆是れ吾人の心體を指すのである。而して此の心體が迷界悟界の一切現象を總攝せる宇宙の根本原理なることを示して、本論には、是心(衆生心)則攝一切世間出世間法、と説き、更に進んで、心眞如者卽是一法界總相、法門體、所謂心性不生不滅、と陳べてある。斯くの如く、宇宙の根本原理を我が不生不滅の心性に歸

せんとする所より觀れば、本論が哲學的唯心論に立脚せることは明白であると同時に、従前の佛教思想に對する本論の特色は實に茲に存するのである。佛以來龍樹に至るまで唯心論的思想は連綿として繼承せられたのであるが、その唯心論たるや、何れも認識論の範圍に限られて、未だ哲學的唯心論を構成するには至らなかつた。然るに、本論は佛以來相傳の認識論的唯心論を繼承すると同時に、之れを基礎として哲學的唯心論を建設したのである。本論に於ては、故三界虛僞唯心所作、離心則無六塵境界」と言ひ、更にその意義を説明して、「以一切法皆從心起、妄念而生、一切分別即分別自心、不見心無相可得、當知世間一切境界皆依衆生無明妄心、而得住持、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」と論じ、尙又、「以一切色法本來是心、實無外色、……所謂一切境界唯心妄起、故有若心離於妄動、則一切境界滅、唯一真心無所不徧」と陳べて、絶對の一心動搖して識別作用を起すから、茲に一切現象生ずるのであつて、心を離れて一法もなく、一切境界皆我が心より出現し、心に於て存立するものなることを示してをる。併し本論の唯心論はかゝる認識論的見解に止らず、佛及び龍樹の教説に於ては認められない形而上學的本體たる眞如を立て、一切現象皆是れ眞如の發現する所となし、而も眞如は衆生の一心即ち我が心體と觀て、以て茲に

哲學的唯心論を構成したのである。かやうに認識的論的唯心論より哲學的唯心論に進むことは思想發展の自然的過程であるとはいへ、本論が従前の佛教思想に對して斯る特徴を發揮するに至つた所以は、惟ふに佛教以外の思想に影響せられた爲であるに違ひない。古代印度に於て、眞如本體論と全く符節を合する如き思想を發表したものは、奥義書を措て他に求むることは出來ぬ。

抑奥義書哲學の根本觀念は、言ふまでもなく梵(Brahman)我(Ātman)一如論である。即ち宇宙の原理たる梵と自我の原理たる我とが、其本性に於て無差別であるといふ觀念である。故にチャンドーギヤ奥義書(Chandogya-*up.*)三・一四・四には「一切を成し、一切を欲し、一切を嗅ぎ、一切を味ひ、一切を包み、言はず、又愕かざる彼は、即ち是れ我にして、又梵なり。」と言ひタイテイローヤ奥義書(Taittiriya-*up.*)二・八に於ては我を以て或は食(*anna*)或は息(*prāṇa*)或は意(*manas*)或は識(*vijñāna*)或は喜(*ānanda*)より成ると説き、同書三・一―六には梵を以て同じく或は食或は息或は意或は識或は喜となし、所謂五藏説を以て梵我の同一性質なることを顯示し、更に之等兩者の一如なることを直截簡明に發表して、爾即ち彼梵なり、チャンドーギヤ奥義書三・八七「此の我は實に彼の梵なり、」(ツリハドアーラヌヤカ奥義書 Bṛhadāraṇyaka-*up.*四・四・五)「我は即ち梵なり、」(同書一・四・一〇)等の聖句を

以てしてをる。故にムンダカ奥義書(Mundaka-up.)に於ては屢々個人的精神たる我が萬有の本源たる梵に歸入合一し得ることを教へてをる。

唵(ॐ)は弓、我は矢にして、梵は標的なりと稱せらる。思慮ある人によりて的中せられて矢の標的と一たる如く、彼は梵と一たるべし。(二・二・四)

我を知る者は、一切が包攝せられて、光輝赫灼たる彼の梵の最高住處を知る。(三・二・一)

されど若し賢者が精進眞實及び正念の方便によりて、それを勤求すれば、彼の我は梵の住處に入る。(三・二・四)

之に由つて觀れば、宇宙的原理として立てられた梵は起信論に所謂眞如に相當し、自我の本體として立てられた我は起信論に所謂衆生心に相當する。蓋し自我の本體たる我はチャンドーギヤ奥義書三・一四三及び八・三三に示す如く心中に住するものであつて、吾人の心體を指すからである。故に前述したタイテイリヤ奥義書竝にアイトレーヤ奥義書(Aitareya-up.)六・一五には、我を以て識(vijāna)より成れるものとなし、又カウシータキ奥義書(Kausitiki-up.)四・一六には識即ち我と見做してをる。是れ即ち我の本質を以て認識の主體となす見解であつて、現にブリハドアーヌヤカ奥義書

二・一には之を認識の主 (vijñāna-purusa) であると言つてをる。こゝに於て、奥義書には屢々識我 (prajñānam) といふ言葉を用ゐて、我の本質を示してをる (チャインドーギヤ奥義書八・二カウシータキ奥義書三・二)。而してヤージュニャワルキヤ (Yajñavalkya) がシャナカ・ブイデム (Janaka Vaidika) に對して、恰も人がその愛する妻に抱かるゝや、その内に何物も知らず、又その外の何物をも知らざると同じく、人一度識我 (prajñānam) と合體するや、一切の外識を絶し、又一切の内識現はれず。(トリハドアラヌヤカ奥義書四・三・二一) と説いてをる所から觀れば、所謂識我とは内外一切の差別的認識を超絶せる純主觀的實在であることは炳かである。さすれば、此の識我は全く起信論に所謂一心に相當すると言はねばならぬ。かくの如く、起信論に所謂眞如衆生心及び一心が奥義書に所謂梵我及び識我に各相當し、而も前者に於ける三種の異名が何れも絶對唯一の精神的實在を表示してをる如く、後者に於ける三種の異名も亦同じく純主觀的實在を意味するとすれば、起信論はその本體觀察の形式に於て既に奥義書と一致してをると謂ふべきである。加之、アイタレーヤ奥義書六・一五には、識より成れる我は梵なり、因陀羅 (Indra) なり、天主 (Prajapati) なり、一切諸神なり、空食火水地の五大なり、一切の微細なるもの混合せるもの……是等は總て識によりて主宰せられ、識によりて成立す。

識は一切の根本なり、識は梵なり。」と陳べて、世界の最高原理たる梵を以て識より成れる主觀的原理たる我となし、この我が一切萬有を創造すとなし、起信論と同じく哲學的唯心論の見地を顯示してをる。奥義書中、かゝる觀念論的見解の發表せられてをる箇所は二三に止らない。就中、プリハドアーラヌヤカ奥義書四三に於けるヤージュニヤヅルキヤの我に關する四位説、及カウシータキ奥義書に於ける因陀羅(Indra)とカーシー(Kāśī)王ディヴォダーサ(Divodāsa)の子プラタルダナ(Pratardana)との識我説の如きは、明かに哲學的唯心論の觀念を開示せるものである。勿論奥義書中にはなほ梵を以て宇宙唯一の本源とし、一切萬有は其の發展若しくは顯現とする萬有神教の見地に立脚せる所も尠くないが、既に奥義書に至つては、宇宙の根本原理たる梵を主觀的原理たる我に歸し、一切萬有を以て唯心の所造と觀たのであるから、奥義書は從前の萬有神教的思想を攝取すると同時に之を基礎として哲學的唯心論を建立したと言はねばならぬ。これに由つて觀ても起信論の眞如本體説の淵源を推知すること出来る。

起心論に於ては、絶對不二の一心を本體現象兩方面より觀察して、心眞如門と心生

滅門との二種の門を開き、是二種門皆各總攝一切法、此義云何、以是二門不相離故、と説いてある。眞如生滅二門の上に各特に心といふ同一文字を加へたのは、此の二門が一心の兩義なることを示してをるのである。法藏は元曉の釋義を繼紹して起信論義記卷中本に於て此の一節の意義を解明してをる。

以眞如門是染淨通相、通相之外無別染淨、故得總攝、如微塵是瓦器通相、通相之外無別瓦器、瓦器皆爲微塵所攝、眞如門者、當知亦爾、准以可知、生滅門者是染淨別相、別相之法、生滅所攝、又以此是眞如與緣和合變、作諸法、諸法既無異體、還攝眞如門也、以瓦器收微塵等、以此二門齊攝、不二、故得説爲一心也、……答中言、不相離者、以體相不相離故、如金與莊嚴具、若以金收具、具無所遺、以具攝金、金無不盡、良以二門一揆、全體徧收、此義亦然、思之可見、

然らば、眞如門と生滅門とは通別體相の關係に在つて、全然不異であるかといふに、元曉及び法藏はこれ等二門をその性用の上から區別して二門不一の説明を試みてをる。即ち不和合門と和合門、不起門と起動門、約體絕相門と隨緣起滅門、泯相顯實門と攬理成事門、之等四種の區別を立てたのである。先づ眞如本體は絶對平等にして不變自立であるから、因緣の和合を見ないのであるが、生滅現象は相對差別にして變

易依立であるから、因縁和合によつて成立するのである。次に眞如本體は實體であるから自らを決定し得るばかりでなく、實體ならざる生滅現象をも規定し得る力を有してゐる。之に反して、實體でない生滅現象は自らを規定し得ないと同じく又實體をも決定するとは出来ない。法藏が眞如本體を不起門として、不起不由起立、由無有起故、といひ、生滅現象を起動門として、起必頼不起、起含不起故、といつた所以は茲に存する。更に眞如門は平等一味にして、本來無差別であるから、此本體に立脚して觀れば、衆生即涅槃、凡夫と彌勒と同一際であつて、迷悟染淨佛凡等一切の差別相を超越するが、生滅門は不動の眞如に由り、重習に隨ふて轉動し、能く染淨を成立せしむるが故に、眞如本體を約體絶相門となし、生滅現象を隨縁起滅門となすのである。終りに眞如門は差別相を破壊せずして、而も之を泯亡するから、生滅現象を總攝し得ると同時は、只その實體のみを開顯する故に、之を泯相顯實門と名づけ、生滅門は實體を攬つて之を破らずして、現象を成立せしめるのであるから眞如を包攝するを得、事を成じて而も理を失はない故に、之を攬理成事門と稱するのである。斯の如く、不異不二の關係を保てる眞如生滅の二門が吾人の一心の上に開展し來るのである。

奥義書に於ても亦之と同じ思想が發表せられてゐる。カトタカ奥義書(Katataka-kyū)

二六一三にいふ。

梵より生ぜざるものとして、不可見の梵と可見の世界との兩者の實有を認むることによりて、我は了解せらるべき也。

茲に所謂不可見の梵とは本體であつて、起信論に所謂眞如門に相當し、茲に所謂可見の世界とは現象であつて、起信論に所謂生滅門に相當することは言ふを須むない。而して不可見の梵と可見の世界とが共に唯一の梵より生じた實在と觀ることが我を了解する所以であるといふのであるから、之は起信論に於て一心の上には眞如生滅の二門を開いたのと全く符合すると言はねばならぬ。更にブリハドアーラヌヤカ奥義書五・一には不可見の梵と可見の世界との關係を述べて次の様に説いてをる。

彼の不可見の梵は無限なり、此の可見の梵も亦無限なり。此の無限なる可見の世界は彼の無限なる不可見の梵より生ず。此の無限なる可見の梵の無限を把握すると同時に彼の無限なる不可見の梵も亦認知せらる。

不可見の梵も可見の梵も共に無限にして遍在してをるといふことは、兩者共に各一切の有限界を包攝するといふのであつて、是れ亦起信論に於いて眞如生滅の二門が皆各一切法を總攝するといふのと同見地に立てるものである。眞如生滅の二

門が一切法を互に攝する所以は、二門が相離れない故である如く梵と世界とが共に無限遍在であつて、可見の梵現象の無限を體得すると同時に、不可見の梵も亦認知せられ得る以上は、兩者も亦相離れることは出来ないのである。梵と世界との不異の關係を最も徹底的に證表したものはカクタカ奥義書に於ける死神耶魔(Yama)の言葉である。その二・四・一〇にいふ。

此の世界に存する可見のものと、彼の梵に於ける不可見のものとは同一也。梵と世界との間に何等かの差異を認むるものは死より死に往く。

然らば、梵と世界との關係は不異の一面に止るかといふに、決して左様でない。眞如生滅の二門が不異であると同時に、不一である如く、梵と世界との關係にも亦不一の他面がある。ブリハドアーラヌヤカ奥義書二・三・一には、梵の二相を區別して、次のやうに説いてをる。

梵に二相あり、有形と無形、應死と不死、固定と流動、此(有有限)と彼(有無限)即ち是れ也。

梵の一面の相たる有形と應死と固定と此(有有限)との中、固定を除く外は、皆起信論に所謂生滅門の屬性に一致し、其の他面の相たる無形と不死と流動と彼(有無限)との中、流動を除く外は、皆亦起信論に所謂眞如門の屬性に類同してをる。斯くその屬性

形相は互に相反してゐても、梵の一面たる有形・應死・固定・此有・有限の現象界は梵の他面たる無形・不死・流動・彼有・無限の本體我に外ならないのである。

僧侶の階級も、王士の階級も、諸世界も、諸神も、生物萬有一切、皆是れこの我なり。(ブリハド
アールヌヤカ奥義書二・四・六)

彼は微細なる本質(一切の根原)にして、彼に於て存在する一切は、彼自身を具有す。彼は實在なり。彼は我なり、シユヴェータケートウ(सर्वस्वम्)よ爾即ち彼なり。(チャーンドギヤ奥義書六・八・七)

光明、歳時の本原、過去、現在、總ての生物、及び總ての原素は、即ち我なり。爾即ち我となり。爾と我は一なり。(カウシータキ奥義書六)

以上叙説した所によつて、起信論の眞如生滅二門が不異不一の關係に在る如く、奥義書に於ける梵と世界との關係も亦不異不一にして、相離れざるものであることは明瞭であつて疑ひを容れない。大體この梵我なるものはブリハドアールヌヤカ奥義書二・五・一五に説ける如く、萬有の君主であつて總ての車輻が轂と輪との間に包まれてをるやうに、萬有は此の梵我の内に包容せられてをるのであるから、此の梵我は一法界の大總相たる眞如同じく、一切萬有の統一者であつて、宇宙に於ける唯一の普遍的實在である。従つて此の梵我を離れては一物も存在せず、一切現象即ち梵我

となるのである。起信論に於ては、この種の思想を最も明瞭に詮表してをる。

是故一切法從本已來……畢竟平等、無有變異、不可破壞、唯是一心、故名眞如……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、

こゝに於て徹底せる現象即實在論の觀念が、奥義書の上にも、起信論の上にも、共通して認め得られることに注意せねばならぬ。尙兩書に於いては此の觀念を純宗教的見地より詮表して、次のやうに説いてをる。

無明より起る所の總ての欲求は非眞理をもて覆はる。故に恰も財寶地に隱る所人日々その上を往くと雖も、その財寶の所在を知らずして過ぐるが如く、一切の有情は日に梵天地に到ると雖も、之を發見することなし。何となれば、人は無明を以て明を被ふが故に。(チャインドーギヤ奥義書八、三二)

復次顯示從生滅門即入眞如門、所謂推求五陰、色之與心、六塵境界畢竟無念、以心無形相十方求之終不可得、如人迷故謂東爲西方、實不轉、衆生亦爾、無明迷故謂心爲念心、實不動、若能觀察知心無念、即得隨順入眞如門故、(起信論)

兩書の根本觀念が驚くべきほど一致してをることは、只之等兩種の本文の意義を味ふたばかりでも、容易に理解し得る所である。

眞如は絶對不二なる唯一眞心の體であつて、不生不滅平等不變の超經驗的實在であるから、言象の筌蹄を絶離することはいふまでもない。すでに言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れて、吾人の言語思慮の及び所にあらずとすれば、畢竟是れ眞空無相である。故に起信論には、以一切言説假名無實、但隨妄念不可得故、言眞如者亦無有相、謂言説之極、因言遣言、此眞如體無有可遣、…當知一切法不可説不可念、故名爲眞如と述べて、所謂離言眞如の不可知的なる所以を説明してをる。而して奥義書に於ける本體我も亦既に陳べたやうに、絶對無差別の純主觀的實體であるから、眞如同じく、相對差別の絆に縛らるゝ吾人の思慮言詮を以つてしては到底捕捉表示することの出来ないものであると同時に、吾人の見聞覺知を以つてして、到底認識することの出来ないものである。此の消息を最も明瞭に説示したものは、ヤージニユアルキヤである。ブリハドアーラヌヤカ奥義書三・四・二に於いて彼はウシヤスタ (Ushasta) に對して、視覺の(眞の)覺者を見ること能はず、聽覺の(眞の)覺者を聽く可からず、理解の解者を解することを得ず、認識者を認むること能はざるなり。と言つてをる。即ち我は純主觀の主體であつて、意識作用そのものである。吾人は意識作用より起る物

心兩界の客觀的現象は之を認め得るが、意識作用そのものは之を認めること不可能である。故に同奥義書二・四・一三に於て、彼は又その妻マイトレトイ（Maitreyi）に對して我の不可知なることを説明して、其故は若し對立が果して存せむには、一は他を見、他を嗅ぎ、他を聞き、他を敬し、他を知覺し、他を了解せむ。されど若し我のみが一切ならむには、如何にして他を見、他を嗅ぎ、他を聞き、他を敬し、他を知覺し、他を了解すべきか。一切は我に依りて認めらる、如何にして人はその我を認むべきか。如何にして人は能認者を認むべきか。」と談じてをる。是れ實に起信論に於て眞如自體の離言絶慮なることを説き終つて後問を設けて、若如是義者、諸衆生等云何隨順、而能得入」と言つてをるのと全然その趣を同じうせるものである。起信論は此の問に答へて、

「若知一切法雖說無有能說可說、雖念亦無能念可念、是名隨順、若離於念、名爲得入」と言ひ能説所説もなく、能念所念もなく、畢竟不可説不可念なることを知り、この方便觀に依つて離念の域に達すること、即ち眞如に得入する正觀なることを教へてをるが、奥義書に於ても亦之と同じ體認の方法を説いてをる。タラヅカール奥義書（Taraṅkāra-ūp.）一―二に於ては、一婆羅門の弟子其師に對して意息話眼耳は何者の欲求命令によつて作用するかを尋ねたところが師はそれは耳の耳意の意、話の話息の息、眼の眼であ

ると答へて、更に「眼その處に達せず、意も話も亦達せず。吾人は誰か如何にしてそれを教示し能ふかを知らず又解せず。それは知らるゝものに非ず、されどそれは不可知にも非ず。かくて古來之を教示せし者より相承して今日に至れるなり。……若し汝にして余は能くそれを認むと考へなば、汝は恐らく汝に認められ得る梵の形相の何たるかを慥かに未だ知らざる也。」と教へてをる。而して其教を受けた弟子は大いに悟る所あつたと見えて、「人の之梵を念ずることなくば、彼之を念ずるなり、人之を念ずれば彼之を認めざる也。之を覺るものによつては覺られず、之を覺らざるものによつて覺らる。」と宣べてをる。かゝる無念の念、無覺の覺を以て梵を認得する方法となすは起信論が不可説不可念なることを知る方便觀によつて、眞如に隨順し、離念の境に達する正觀によつて、眞如に得入すると説いた眞意と些しも異なる所はない。要するに奥義書に於ける梵と起信論に於ける眞如とはその本性に於て何等異なる所がないのであるから、之を體得する方法に於ても、亦全く一致してをるのである。

眞如の自性は不可知不可説であるとしても、その不可知不可説なることを知らしむるには、何うしても言説を藉らねばならぬ。即ち眞如に得入せしむる方便として、無差別なるものを強ひて差別的言詮に繋けるのである。所謂依言眞如とは即ち是

れである。之に就いて、起信論には次のやうに説いてある。

復次眞如者、依言説分別、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、

次いで先づ如實空の義を説明して

所言空、從本已來、一切染、法不_レ相應故、謂離一切法差別相、以_レ無_レ虛妄心念_レ當_レ故、知眞如自性非_レ有相、非_レ無相、非_レ非_レ有相、非_レ非_レ無相、非_レ有無俱相、非_レ一相、非_レ異相、非_レ非_レ一相、非_レ非_レ異相、非_レ一異俱相、乃至總說、依一切衆生以_レ有_レ妄心念念分別皆不_レ相應、故說爲_レ空、若離妄心實無_レ可_レ空故、

と論じ、一切の差別的現象を離れ、一切の相對的妄念を脱せる眞如は一切の差別相對の染法と相容れないのであるから、差別的相對的言詮の如きは四句共に否定せねばならないことを示してをる。かゝる眞如の消極的説明法は亦奥義書が本體我を説明することに於て用ゐてをる所である。認識の主體たる絶對平等の我を強ひて吾人の經驗的思慮言語を通じて發表せんとするならば、吾人の言慮に表はるゝ一切現象の屬性を悉く否定し去るの外はない。故にブリハドアーラヌヤカ奥義書三・九・二六には我は只否定によりて説示せらるべきものであると述べてある。従つて奥義書中には屢々否定的言詮を以て我に對する消極的説明が試みられてをる。

ガールギト (Garhi) よ、婆羅門が不滅と名くるものは、粗にあらざ、細にあらざ、短にあらざ、長にあらざ、(火の如く) 赤からず、(水の如く) 動かず、影なく、暗なく、風にあらざ、空にあらざ、固着せず、味なく、臭なく、眼なく、耳なく、語なく、意なく、生力なく、息なく、口なく、度なく、内なく、外なく、何物を喰はず、又何物にも喰はれず。(ブリハドアーラヌヤカ奥義書三・八・八)

ナチケータス (Nachikets) 曰はく、(死神耶摩 Yama に對して) 汝が此にあらざ、彼にあらざ、因にあらざ、果にあらざ、過去にあらざ、未來にあらざとして認むる所のものを余に告げよ。(カータカ奥義書 Kāthaka-up. 一・二・一四)

起信論に於て吾人の差別的言詮なる四句を悉く否定したと同じやうに、ヤージュニヤグルキヤも亦再三再四 *neti neti* (非、非) といふ簡単な成句を用ゐて、我の本性を説いてをる。

起信論と奥義書とは常に本體の消極的説明に於て一致してをるばかりでなく、その積極的説明に於ても亦似通ふてをる。大體、否定の空は相對の空であるから、既に肯定の有(不空)を豫想してをる。肯定の有を離れて、別に否定の空は存しないのである。故に起信論に於ては如實空に次いで如實不空を説いてをる。

所言不空者、已顯法體空無妄故、卽是真心常恒不變淨法滿足、則名不空、亦無有相可取、以離念境界唯證相應故、

法藏は起信論義記卷中本に於て眞如の積極的説明たる「常恒不變淨法滿足」の一句を釋して常と恒と不變と淨法の四種に分ち、不生不死不病と常樂我淨との四徳を順次に配してをる。

故實性論云、一者以常故不生、離意生身故、二者以恒故不死、離不思議退故、三者不變故不老、無漏業故、四者清涼故不病、無煩惱習故、此中淨法當彼論清涼、以離惑染故、又真心者舉體也、常者常德也、恒者樂徳也、以離變易若故、不變者常德也、以非業所繫自狂、淨法者淨徳也、

斯くの如く、眞如不空の徳たる常恒不變淨法が不生不死不病と淨樂我淨との二種の意義を有すとすれば、是れ亦奥義書中に説明せられてをる梵の積極的性質と異なる所はない。卽ち其一例を擧ぐるならばチャインドギヤ奥義書八・一・一には「我は不死なり、不畏なり、是れ卽ち梵なり」といひ、同書八・七・一には我を以て罪を脱し老せず死せず苦まざるものとなし、シヅヴェータイシユグタラ奥義書(Svetasvatara-ud.)二・一五には、梵を以て不生永劫の神となし、又カクタカ奥義書一・二・一八には我を以て不生不滅常

住恒有となし、又ブッハドアーラヌヤカ奥義書四・二五には「衰へず、死せず、常住不畏なる、此の偉大不生の我は即ち梵なり」と説き、尙又同書四・一には梵の六相を説いて智識・愛樂・實有・無終・觀喜・安住としてをる。之等梵の性質中には、一見起信論に所謂淨法に相當するものがないやうであるが、所謂淨法とは大智慧・光明に外ならないのであるから、梵の性質たる智識が之に相當するのである。奥義書に於てはこの心内の觀照作用たる智識を具體的に示して光明としてをる所が多い。チャーンドギヤ奥義書八・四二には、「梵界には恒に光明耀く」と説いてをるが、之は即ち起信論に所謂淨法・滿足の義に適合するものである。

上述した所に依れば、起信論の眞如と奥義書の梵我とは、その性質に於て、その表現に於て毫しも異なる所を見ないのである。

次に生滅門即ち現象論に進んで觀察しよう。起信論は生滅門の説明に移るや、劈頭に「依如來藏故有生滅心」と陳べてをる。所謂生滅心とは生滅現象のことである。然らば如來藏とは何ぞやといふに是れ一心の相であつて、本論には、相大・謂如來具足無量性功德故と説いてある。故に如來藏とは眞如が衆生の妄法中に存して、而も大

智慧光明・眞實識・自性清淨・常來我淨・清涼不變等の如來本具の性徳を包藏せる場合をいふのである。而して奥義書に於て、此の如來藏に相當するものは金胎(Hiranyagarbha)である。シユヅエーターシユヅタラ奥義書二一六に「彼は一切方處に遍在せる神なり。彼は金胎として第一に生れて胎内に在り。」と説きムンダカ奥義書一九には、「一切を認め、一切を知り、思惟智識より成れる彼(最高梵)より此梵(金胎)の名相及び色を生ず、」と言ひアイタレイヤ奥義書二・三八には、金胎を獲得することに關する偈頌を列記してをるが、其中に「覺者は彼の梵に困りて、罪惡を離脱して、天上界に往き、宇宙精神たる金胎と合一す。」と述べてある。之によつて觀ると、金胎は宇宙の本體たる最高梵より第一に分出して、一切現象の原始となるものである。而もチャインドーギヤ奥義書八・五三に説ける如く、金胎は梵の城であつて、その性徳より言へば、最高梵と何等異なる所がないのであるから、之を體得せる覺者は一切の罪惡を離脱するのである。起信論に所謂如來藏も亦生滅現象の原始として、眞如より第一に生れたものといふべく、而も眞如の性徳を包含せると同時に、策修の力によつてその性徳を出生し得るのである。故に奥義書に於ける梵我と金胎との關係は、起信論に於ける眞如と如來藏との關係に異らないのである。松本文博士は起信論師が相大を詮表するに就いて、

此の金胎といふ言葉に思當つたのであるが、之を佛敎的表現に改めて、如來 *Tathagata* 藏と名けたのであると言はれたが、之は實に興味ある正當な見解といはねばならぬ。惟ふに藏といふ文字は胎と同じく包含を意味する梵語の *gandha* を譯したものであらう。

尙起信論には生滅門開展の第一原理として阿黎耶識 (*alayavijñāna*) を説いてをる。

眞諦は之を無没と直譯し、玄辨は之を藏と義譯してをるが、兩者其意味同一であつて、宇宙萬有を開發する勢力を此の識に藏めて失没せないといふ義である。従つて之は不生滅の眞如と生滅の現象とを結合せしむる作用を有するから、本論には「所謂不生滅與生滅和合非一非異、名爲阿黎耶識」と説いてある。而もその作用は眞そのものの妙用であるから、之は實に一切世界の根本識といふことが出来る。故に本論には「此識有二種義、能攝一切法、生一切法、云何爲二、一者覺義、二者不覺義」と述べてある。覺の義あるが故に、茲に還滅門即ち悟りの方面開け、不覺の義あるが故に、茲に流轉門即ち迷ひの方面開け來るのである。

奥義書に於ては、此の阿黎耶識に正しく相當するものが説かれてゐないけれ共、マイトラーヤナ奥義書 (*Maitrayāna-up.*) 三・二には、平等不變の我が流轉する道行を次のや

うに述べてをる。

彼の不滅の我は蓮華の上の水滴の如し。彼は自性(Pakiti)の徳(guna)に制せらる。彼すでに制せらるゝが故に、彼迷ふ。迷ふが故に彼自らの裡に住する創造主なる聖なる神を認むること能はず。徳の波に運ばれて、彼の虚偽・不定・動搖・不具・愛欲・迷妄に暗まされて、自ら信ぜざらば、これは是れ自我、これは是れ我有と。恰も鳥が網に罌る如く、彼は彼の我によりてその我を縛し、その後彼の業果に壓迫せられて善惡の生に入る。

茲に所謂自性は、シュヴェータタシュヴラタラ奥義書四・一〇等に説かれてをる如き自然界を意味するものではなくて、僧法(Sikhya)學派が世界造出の根本原理として、神我(Purusa)と對立せしめたものに近似してをる。而もマイトラ・ラナ奥義書六・三〇には此のGunaを以て僧法學派に所謂三徳(trisuna)の活動の結果、自性より第一に生ずる大(mahat)としてをる。金七十論に於ては此の大を釋して「大者或名覺或名有想、或名徧滿、或名知識、或名爲慧、是大即於知、故大得智」と言つてあるから、大は知の原理即ち意識作用の根原に外ならない。さすれば本體我を制して之を迷はしむる所の自性の徳は即ち起信論に所謂阿黎耶識の義に類同しをる。加之シュヴェータタラ奥義

不滅にして無限なる最高梵の裡に知と無知とを藏す。一は無知にして生滅し、他は知にして常住なり。されど知と無知とを支配する彼は之に異れり。

と言つてをるのは、起信論に阿黎耶識即ち眞如の作用に覺と不覺との二義ありと説いてをるのも、些しも異なる所はない。

既に述べたやうに、一切現象皆是れ眞如、而も眞如そのものは自性清淨平等無差別なりとすれば、雜多變化極りなき差別的現象は何ものより生じたのであらうか。又平等無差別なる眞如の作用は何故不覺の義を有するのであらうか。起信論は之を説明するに奥義書と同じく無明(avidya)の力を以てした。シニヴェーターシエヴイタラ(奥義書四・一に、梵は本來無色(無差別)なりしが、無明によりて偶然無量の色(差別)を生じたり。)と説いてをるが、起信論にも之と同じく、是心從本已來自性清淨、而有無明、爲無明所染、有其染心」と言つてをる。然らば、無明とは何ぞやといふに、奥義書に於ては此意義に就いて多少の變遷がないでもないが、畢竟するに本體我の眞知に暗く、梵の眞正我なることを知らない無知を意味する、約言すれば現世に於ける差別智を意味するのである。大體、吾人の意識作用は差別によつて生ずるのであるから、意識作用と

無明とは終始離れることは出来ないものである。是れ前掲の奥義書に於て無明を以て梵の本具する所となす所以である。起信論に於ける無明の意味も亦之と符合してをる。その新譯にいふ

復以本性無差別故、雖復徧生一切境界而無變易、以不覺一法界故、不相應無明分別起生諸染心、

所謂一法界とは平等不變の眞如である。その眞如の實體の何たるかを知らず、その眞性に達せずして、只その形相に著して實有となすから、無明即ち差別的妄念が、起るといふのである。而してなほ論に「以依阿黎耶識說有無明」と言つてをる所から觀れば、無明は眞如の作用たる阿黎耶識の活動すると同時に生起するものであるから、眞如は無明を包藏してをるものと言はねばならぬ。この他論中屢々眞如と無明とその體分つべからざるものなることが示されてをる。

同相者譬如種々瓦器皆同微塵性相、如是無漏無明種々業幻、皆同眞如性相、以一切心識之相皆是無明、無明之相不離覺性、非可壞、非可壞、

所謂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、

所謂以依眞如法故有於無明、以有無明染法因故即熏習眞如、以熏習故則有妄心、以

有妄心即熏習無明不了眞如法故不覺念起現妄境界、

要するに、無明に關する起信論の説は奥義書に於けるそれに關する思想を繼承したものであると言はねばならぬ。

前述したやうに吾人の差別智が、即ち無明であるとしたならば、吾人の認むる如き差別現象界は皆無明の妄念より生じ來つたものであつて、毫も本質なきものであることは言ふまでもない。仍つてシュヴェーターシュプラタラ奥義書四九—一〇には世界を以て幻影(Maya)とし、梵を以て幻術師(Magya)とし、幻術師が由つて以て聖詩供物供犠苦行過去未來及び總ての吠陀教説を生ずる所に於て、幻術師以外のものは彼の幻影により繫縛せらるゝ」と説いてをるが、起信論も亦之と同じく不覺より生ずる一切現象を幻影の如く觀て、不覺心起而有其念、念無自相、不離本覺、猶如迷人依方故迷、若離於方則無有迷、衆生亦爾、依覺故迷、若離覺性則無不覺」と説き、その他或は「三界虛僞、唯心所作」と言ひ或は「一切分別即分別自心、心不見心、無相可得」と述べ、或は「是故一切法如鏡中像、無體可得、唯心虛妄」と説いてをる。是れ實に兩者共に唯心哲學の當然到達すべき同一見地を示したものである。

起信哲學を中心とする研究ならば、尙多くの論ずべき問題が残されてをるけれども、先きに言つた如く、本篇研究の目的とする所は奥義書と起信論との思想的連絡を索めむとするに在るから、以上論じ來つた所は、兩者の根本思想の中最も、多く類同せる點を指摘したに止つてをる。この外なほ兩者の近似せる思想は尠くない。が併し上述した所に依つて、大略奥義書と起信論とがその思想上極めて似通ひ、後者の哲學體系たる一心二門三大の思想が殆んど皆奥義書の影響に依つて成立したものであることが會得出來たと思ふ。若し果して起信哲學の基礎が奥義書哲學によつて構成せられたことが事實だとすれば、起信論は斷じて支那撰述でなく確かに印度撰述であるといはねばならぬ。(完結)