

## 起信論に於ける認識實踐の三相

廣 瀨 文 豪

一

起信論の思想は印度大乘佛教に於て最も發達した思想であり、且つ異つた諸種の立場を統一的に取扱つた、云はゞ佛教哲學の組織的體系とも云ふべきものであるから、この思想に於て現はされたる唯心觀は、可なり多義に互つて居て、隨つてこれを説くことは固より、理解することにも特別の困難がある。それで、今その解釋に入る前に當つて、先づ唯心の意味を明瞭にしておくことが必要であらうと思ふ。(こは舊著に於て既に論證して來た所であるから、こゝでは唯結論のみに止める)

一體佛教の唯心觀なるものは、形而上學的實在論としての唯心論でなく、認識の實踐に於て一切法が在ると見ること、を現はすのであるから、これを思惟の上に取扱ふ場合には普通の考方では駄目である。それが精神であつても、又物質であつても、實在として考へらるゝものは、考へらるゝ對象を有して居るのであるから、その概念を

明瞭にすること、はさまで困難でないが、全然實在とは異つた實踐を思惟の對象とする時には、何等考へらるゝ形相を有しない爲め、一切法の根源としてその形而上學的意味を擱むことは容易でない。彼の西洋哲學に於ける觀念論も、元來認識論的形而上學で、實在論的唯心論でないから、隨つてそれは「認識すること」を以てその本質とするのであるが、その考方に於て意識なる實在を想定したところから、こゝに實在論的唯心論に轉向し、その本來の意義を失ふに至つたのである。彼のヘーゲルの觀念論的辨證法を具體的な歴史的事實の辨證法としたマルクスの唯物史觀は、實にヘーゲルの唯心論的を認識論的(歴史の認識)に改變して、ヘーゲル哲學の精神を具現したものと云ふべきである。マルクスにあつては意識とか精神とか云ふやうな抽象的な本質或は本體はない。その形而上學的本體に相當するものは、事物及び人々の相互關係を「認識すること」(實踐)であつた。元來マルクスは形而上學なる概念を排除したのであるが、それは實在論的な本體を見る見方を排除したのみで、形而上學的意味(認識論的基礎)を排除したのではない。レーニンの史的唯物論にも、物自體の「我々に取つての物」即ち現象への轉化も又「認識である」と云ふ意味を述べてあるのは、物自體と主觀との間の越ゆべからずとされた障壁を認識の實踐に於て取除いてしまつたので

ある。即ち物自體も認識實踐の中にあるのであるから、物自體も最早や觀念論者の云ふ如き物自體の意味ではない。從來の觀念論者が超認識として物自體を立てねばならなかつたのは、物自體を吾人の表象に對して考へたゞけに止めておいて、その考へて居ること、即ち認識の實踐に留意しなかつたのに因るのである。

## 二

私が佛教の唯心の意味を説明するに態々唯物史觀の思想を借りて來たと云ふことは、頗る奇矯のやうであるが、實は近頃ふと氣が附いたところから少しく其の論據を研究して見たところ、そこに一致點を見出したのみならず、認識實踐の意味としては、最も力強く現はされたものであることを感じたからである。

扱、佛教の唯心觀を是の如く生活實踐に於て解する時、そこに存在するものは、自他相互の存在及び自然の存在あるのみで、何等超經驗的な本體はないことになる。これが即ち佛教の如是の思想であり、又本不生の説ある所以である。而して、この如是の思想が既に認識の實踐を前提として居る以上、それは單なる存在の意味(概念)ではない。存在の意味は一の抽象である。佛教に云ふ如是法とは概念に於ける法でなく、認識しつゝある一切法のことである。そこで、單なる概念と區別して、一切法をその

如實の相に於て知らしめんとして用ひた語が空である。即ち空とは空なるもの、概念でなく、認識の實踐を指示する概念である。而して、一切法をこの空の實踐に於て如實に見た立場が眞如と稱せられて居るものなのである。故に眞如とは元來本體的な意味を持つた概念でなく、法を如實に觀じた態度を指したものである。楞伽經偈頌品第十の一にも所住離分別轉依即眞如と説いてある。

併し、かくの如く眞如が實踐に於ての法の見方を現はしたものとすれば、これだけでは未だ一切法の形而上學的意義を概念の上に現はしたものは云へない。何故なれば、畢竟そは法の本當の見方を教へたゞけで、法の實相を説いたのではないからである。この眞如の語の上に心の字を加へて心眞如と云はるゝ時、こゝに始めて眞如が法の體體があるのではないが、としての意味を持つことゝなる。即ち實踐が客觀的に原理として思惟されたことになるのである。その譯は、心とは「認識すること」を現はす概念で、この字を冠することに因つて、法が「認識すること」に於て在ると云ふ、法の形而上學的意義が眞如體體に負はされるからである。そこで起信論の語を擧げて見ると、

心眞如者、即是一法界大總相法門體、所謂心性不生不滅、中略是故一切法從本已來、離

言説相離、名字相離、心緣相畢、竟平等無有變異、不可破壞、唯是一心、故名真如とある。

ところで、この心真なるものは、それが元來實在でなく、實踐を指示する概念であるから、それは形而上學的實在としての心の如く、固定的な體を有する概念でなく、種々の人格的意義に於て云ひ換へられる性質を持つ概念である。

實踐を一法界の體として一切法に即して考へる時は、それは普遍的で、そこには何等人格的意義を有しないが、一切法を賓位に置き、認識することをして考ふる時は、そこに始めて人格的な意味が現はれて来る。しかし、この場合は單に「認識する」と考ふるだけで、「誰れの」と云ふ意味が附加されて居ないから、個的意味を離れた超越的な人格性である。起信論に如來藏と説いてあるのはこの意味に於ける認識實踐のことである。されば如來藏とは形而上學の意味を内藏した心理的意味に於ける認識一般を指した抽象的概念と云ふことが出来る。これ（認識實踐が心理的に考へらるゝこと）如來藏が衆生に於て考へらるゝ所以である。

爾時大慧菩薩摩訶薩、白佛言、世尊、修多羅中說、如來藏本性清淨、常恒不斷、無有變易、具足三十二相、在於一切衆生身中、爲蘊界處、垢衣所纏、貪悲癡等妄分別垢之所污染、如無

## 價寶在垢衣中(楞伽經,集一切法品)

こゝに如來藏を清淨、常恒、三十二相など云へるは、宗教化から來た表現で、哲學的に見る場合には除かねばならぬ。このことは後で更に説明する。兎に角如來藏なる概念が心理的人格的であるから衆生心(個心)の中に考へることが出来るので、若しこれが形而上學的意味を負ふたまゝの概念であつたら、それを衆生心の中に考へることは意味の混亂となるであらう。即ち同じ認識實踐を云ふのではあるけれども、法の體として見る場合と「認識すること」として心理的に見る場合とは明かに區別しておかなければならぬ。

是の如く如來藏を心理的な概念とする時、そこに相と用との意味が現はれて來る。これは心眞如を形而上學的な意味に於て體(一切法を在らしめて居るもの)と概念したのに對し、如來藏の心理的意味を、その體が生活として現はれたこととして云つたのである。即ち一切法に於ての實踐を一切法に於ての生活として主觀的に見たのである。實踐が純粹に形而上學的意味として見らるゝ時は、それは只一切の法を攝すと云ふ本體的意味の外に意味はないが、生活として人格的心理的になると、その生活の状態(相)と、その生活のはたらき(用)と云ふ意味が出て來るのである。

一者體大、謂一切法眞如平等不增減故。

二者相大、謂如來藏具足無量性功德故。

三者用大、能生一切世間出世間善因果故。

眞如平等不增減とは事實的意味に於ける平等不增減でなく、眞如の超概念を現はす爲めの語である。又如來藏を無量功德など説いたのは前に述べた如く宗教化の結果である。一體超個人的な意味の認識生活一般の概念は、それが妄執の意味を負ふて居らぬものであるから、これを覺者の認識生活(心境)と相通じて考へ、こゝに抽象的心理的の如來藏をそのまま、覺者の性徳と見做すに至つたのである。即ち一般原理としての認識生活と特殊の認識生活の意味とを混同したのである。

用とは如來藏の心理的意味から、それを個人に於て考へ——現實的には個人の經驗以外に如來藏があるのではないから——この如來藏から世間出世間の認識染淨の認識が現はれることを云つたのである。即ち認識(實踐)は染淨の二方向に移行するものであることを現はしたのである。但し文に善因果とあるは、特に修法に就いてのみ云つたのである。

### 三

以上の意味から如來藏によつて煩惱の認識が現はれると云ふことが云はれ得るのであるが、起信論に於て、その如來藏を如來の性功德として清淨常恒としたから、それは自然本體の意味に轉じ、純粹な心理的意味として染淨に於て變り行く本來の意味をそれから説くことが不可能となつた。そこで、この如來性徳として本體化された如來藏の意味を再び心理的意味に變へる必要が生じ、こゝに染淨を合せ有する意味の概念即ち阿黎耶識をこれに當てるに至つたのである。

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。實を云ふと、阿黎耶識とは阿賴耶識で、元來「妄執の認識實踐」を現はした語であるから、これから染淨の認識の移行を説くことは不合理なのである。扱、心生滅とは生滅に執する煩惱的認識のことであり、不生不滅とは體としての認識實踐即ち如來藏の本義である。不生不滅與生滅和合とあるは、不生不滅、生滅の二つの概念から自然和合と云ふ語を用ふるに至つたまで、その實は生滅心も如來藏即ち認識實踐の體を離れたものではないのである。そこで非一非異と殊更ら辨じてある。非一は概念上の相違に就いて云ひ、非異は認識實踐として兩者は別なものでないことを現はしたのである。次に



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

として、阿黎耶識に染淨の二種の認識のあることを説いてあるが、攝の方は、覺淨の認識に於て一切法が内に攝せられて居る意味であり、生の方は、不覺の認識に於ては一切法を外に在ると執することを現はしたのである。何故にこの場合生の字を用ひたかと云ふに、本來一切法は認識實踐内に在るのを、執着によつて、外の物と見るに至つたところから、對境を生じたと云ふ言方をしたのである。で、こは法の實體を生じたと云ふ意味でなく、對境の意味を生じたと云ふことに外ならぬのである。

而して、この覺の認識態度が、無我平等の心的状態に於て一切法をその中に攝して居ることは、前の心眞如と意味は異つても、姿は同じであるところから、この心的状態のことを法身と云ふのである。即ち法こゝでは本體の意味としての眞如と等しい體驗と云ふ意味である。

所言覺義者、謂心體離念、離念相者、等虛空界、無所不遍、法界一相、即是如來平等法身、文に心體離念とあるは、本體としての認識實踐の超概念の意味を現はしたもので、この超概念の一相を以て如來平等法身としたのは、全く兩者を同一に見たことを現はして居る。こは實に形而上學の意味と心理學の意味とを混同したものである。

しかし、この混同にはその理由がある。元來心眞如の本體の意味は、體驗の意味としての眞如から來たもので、眞如の體驗即ち法身の意味を離れて本體的概念はないからである。又是の如く覺の心的状態と眞如の本體的意思とを共通に解したところから、こゝに本覺と云ふ曖昧な概念も現はれて來た。

依此法身說名本覺(前文の續き)

即ち本覺とは覺の語に於て心的状態(法身)を現はしたものであるが、本即ち本然、本來と云ふ意味の語に因つて、それが本體的な意味(心眞如)を負ふことになつたのである。何以故、本覺義者對始覺義說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、又以覺心源故、名究竟覺、不覺心源故、非究竟覺

文に本覺義者對始覺義說とあるは、經驗的覺覺の經驗を始覺と云ふのに對して本體的意思を負ふた覺を本覺と名く、と云ふ意味である。而してその下に以始覺即同本覺とあるは、覺の心的状態を本覺と名けた譯は始覺即ち覺の經驗と本體的な眞如の姿とが同じからだ」と云ふ意味を含めたもので、この語は何以故の直ぐ下に置くのが妥當である。即ち前の文を受けて、先づ覺の經驗と本體的眞如と同じ姿であるところから、こゝに法身を本覺と名くるに至つたのであると説明したのである。かく

て本覺の意味が解つたから、次にその本覺なる文字を特に選ぶに至つた譯を説いて、本覺義者より以下本覺と始覺との關係的意味に及んだのである。しかしこの關係的意味を現はした文も語法が混亂して解し難い點があるから、假りに次の如く改めて見るのが便利だと思ふ。

本覺義者對始覺說、依本覺故而有不覺、依不覺故說有始覺

即ち「本覺とは始覺に對して説いたものであるが、何故にさうした語を始覺に對して選んだかと云ふに、元來始覺とは不覺と云ふことがあるから説かれたのであるが、その不覺から始覺即ち覺する」と云ふ經驗が現はれるには、不覺のまゝでは説明がつかぬ。そこでこの不覺も本來は覺性のものであるとして、即ちその間に本覺を挾むことに於て、不覺から始覺への連絡を可能にしたのである」。

又こゝに「不覺も本來覺性である」としたのは、妄執認識も本來は認識實踐に外ならぬ」と云ふ意味で、即ち「妄執の認識實踐——阿黎耶識——の意味を現はしたのである。生滅妄執も不生不滅認識實踐」としてあるといふことから覺の認識の現はれる可能を説明したのである。

以上で本覺義者より以下説有始覺までの解釋を終つたのであるが、その下に更に

以覺心源故名究竟覺と云ふ語を附してあるのは大に注日に値する。何故なれば、これは上の込み入つた説明を簡単に云ひ換へたものだからである。即ち「本覺」などの語を用ひて六ヶ敷く云つたものゝ、始覺とは畢竟心源——認識の實踐——を覺知すること、究竟覺のことを云つたのである」と云ふ意味である。

四

以上で阿黎耶識から覺の認識の現はれる心理的説明を終つたから、次にはその實踐的方面に就いて述べることゝなる。之が隨染本覺の思想である。

復次本覺隨染分別、生二種相、與彼本覺不相捨離、云何爲二、一者智淨相、二者不思議業相、智淨相者、謂依法力薰習、如實修行、滿足方便、故破和合識相、滅相續心相、顯現法身、智淨故

こゝに本覺隨染とあるは「染に隨つての本覺」の意味で、即ち「染に就いて云ふ認識實踐」——妄執の認識——阿黎耶識の意味である。かく本覺を阿黎耶識に於て解してこそ、始めてそれから覺の認識を現はす實踐上の説明が可能となることは、前の始覺の心理的説明と同じである。即ち前を受けたのである。與彼本覺不相捨離とは妄執認識も本體として認識實踐を持つて居ると云ふ意味で、正に唯識三十頌の思想と同じ

になる。

尙この文に破和合識とあるは、阿黎耶識に於ける執着を離して、認識の實踐に住した状態即ち覺の認識となつた状態を云つたので、これは始めに生滅與不生不滅和合而非一非異と云つた阿黎耶識の説明を受けたものである。相續心相とは煩惱の持續的に強く現はれて來る姿を云ふのである。不思議業相とは覺の淨智に依りて勝妙の生活状態(無量功德相)を現はすことを云ふのである。

これで、妄執の認識實踐から覺の現はれる心理的と實踐的との二つの意義を述べ終つたのであるから、次にはその覺の生活の諸徳、即ち性質や作用を四種に分けて擧げて居る。

一者如實空鏡、遠離一切心境界相、無法可現、非覺照義故

これは對境の認識(執着の認識)を滅して、一味平等(無我)に境界を觀ることを述べたのである。こゝに遠離一切心境界相とあるのを見ると、如何にも存在の世界を離れてしまふやうに思はれるが、佛教では執着によつて生ずる對境(自己に對して見る境)の意味を離れることを「境界相を離れる」と説くのが常である。但しこゝに心境界相として境界相に心の字を冠してあるのは注意すべきである。「心に執して見る境界」

と云ふ意味であらう。

二者因熏習鏡、謂如實不空、一切世間境界悉於中現、不出不入、不失不壞、常住一心、以一切法即眞實性故、一切染法所不染、智體不動、具足無漏、熏衆生故。

前には遠離境界相と云ふやうな云方をしたからその消極的な云方に對しての誤解を防ぐ爲め、特に不空として積極的にその中に境界の現存することを述べたのである。これは即ち法身の意味である。不出不入とは哲學的な意味で、覺の認識の徳性を説く今の場合には不適當な語である。不出とは本不生と同じ意味で、一切法が認識の實踐に於て在るは、それが實踐から生じたと云ふ形而上學的唯心論的な意味ではなく、唯物の存在を見る、實踐に於て如實に證したことである、と云ふ意味を述べたのである。即ち事物の存在する所以は、何物からも生じて在るのではなく、それ自體存在として、見らるゝまゝに在るのみであることを現はしたのである。不入とは外から入つて來たものでもない、と云ふことで、こは認識の實踐に内外を考へることの出來ないところから見て當然の語である。又、不失不壞常住一心とは認識實踐が實體でないところから、實體の通有性である失壞無常等を之に歸することは出來ないと云ふ意味である。即ち元來否定的な意味でのみ現はすべきところを、反對の積極

的な云ひ方をしたのは宗教化から來た形而上學的實在思想の現はれである。但し一切染法所不能染とある語はどうであらう。成程認識實踐で實體ではないから、それを染すると云ふことは云へない譯であるが、かく物理的に考へず、無我の認識を染して妄執の認識にすると云ふことなら云へるであらう。覺の境地も畢竟一の認識態度に過ぎないから、それは心理的に見て絕對不變と云ふことは出來ない。智體不動とは認識が物に執せず、實踐の立場に立つ時、實踐の空に於て、動と云ふことのないのを云つたのである。即ちこの認識には所住のないことを現はしたのである。

三者法出離鏡、謂不空法、出煩惱、得智、得離和合相、淳淨明故

四者緣熏習鏡、謂依法出離、故徧照衆生之心、令修善根、隨念示現故

この二は執着を去つた智の淨明なること、その働の偏愛なく平等にして且つ自在なることを述べたのである。

## 五

次には不覺の説明に移るのであるが、阿黎耶識が妄執の認識實踐の意味である以上、そこから覺の認識の現はれるのを説くのは、そこに説かねばならぬ理由があるが、そこから不覺の認識の現はれることを説明することは意味を成さぬ。故に唯識三

十頌に於てはこの識を瀑流の如しとして、そこに現はれる妄執認識の諸相を叙述的に記してあるのみである。起信論に於ても當にこれと同様の態度に出づべきである。ところが起信論は本體的意味形而上學的と心理學的とのを表面に現はし、それを眞如、如來藏としたのみならず、これ等の本體的意味を法身と同一視して清淨性に見たから、この本體的清淨を自體とする識から妄執の認識を説くことが極めて困難なる問題となつたのである。しかし、本來から云ふと、本體的意味を別に眞如、如來藏で現はした以上、阿黎耶識は純粹に妄執の心理的意味のみとなつて、隨つてこの識に於て妄執認識の諸相を説くことは極めて當然のことなのである。唯起信論で本體的抽象と心理的叙述との區別を明瞭にしなかつた爲め、本體的意味に於ての問題が妄執認識を記述する場合にも現はれることになつたのである。そして清淨なる自體から妄執を引出すと云ふことは論理上出來得る筈のものではない。そこで起信論にも

何以故是心從本已來、自性清淨而有無明、爲無明所染、有其染心、雖有染心、而常恆不變、是故此義唯佛能知

これは畢竟矛盾をそのまゝ現はしたままである。但しこゝに唯佛能知とあるは、佛



のみがこの概念上の矛盾の解決を知つて居ると云ふ意味ではなく、概念の思惟ではどこまでも矛盾であるが、體驗の上にはよく解つて居ることだ」と云ふ意味なのである。何故なれば、本體(心理的)と無明との對立的問題は、概念の上のみのことで、體驗に於ては、認識實踐が淨(無我)の認識より染(妄執)の認識に移り、又反對に染より淨に移ると云ふことは自明の心理的事實だからである。かうした意味に於て、佛敎は概念の上には解くことの出来ないやうな問題を幾多持つて居たとは雖も、敢てそれを重大視せず、結局論議の遊戲に過ぎないとして居たのである。これ學として、なく實踐敎としての特色である。彼のストアやフイヒテの思想に於ても同様の矛盾に於て非難されて居たのであるが、それは思想を唯概念に於てのみ見んとする哲學者の非難で、體驗者たる當事者には決して問題ではなかつたであらう。こゝに哲學は他の學と異つた面目を有して居るのである。

尙起信論はこの清淨の本地に煩惱の現はれることを心理的方面から左の如くも説いて居る。

所謂、心性常無念、故名爲不變、以不達一法界故、心不相應、忽然念起、名爲無明、

こゝに心性とあるは元來は認識實踐一般の意味で、隨つて具體的にはそれが染と淨

の二方向を有することは當然であるのを、矢張りこの場合にも始めから無念即ち覺性をその本來の性としたから、この無念の清淨性から無明の起ることを忽然と云ふより仕方がなくなつたのである。但し、この心理的説明には前の心理的本體的説明程の不合理が無いと云ふことにも注意せなければならぬ。その譯は無我の認識から妄執の認識に移ると云ふことは事實に於て忽然と云へるからである。例へば吾人が無心に花を見て居る状態から、急にその花が欲しくなつてそれを折らんとする心の起ることは全く衝動の突發で、所謂忽然念起である。唯起信論の語が前の本體的意味を受けて、常無念とか不變とか云ふ語を用ひ、覺性(無念)を心の本然性としたから問題となるのである。こは正に性善説の意味を現はしたものである。又、以不達一法界と云ふことは、妄執認識の状態に在るものに對して始めて云はるべきことで、本來無念の心性に於ては、そのやうな達不達の問題は無いのである。

以上の如く起信論では無明煩惱の説明に行詰つたのであるが、しかし體驗の上に、よくその義を通曉して居たのであるから、その體驗智から別に甚だ徹底した説明の仕方を現はしたことを見逃してはならぬ。

所言不覺義者、謂不如實知眞如法一故、不覺心起有其念念無自相、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。

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。

不覺の妄念と雖もさうした自の定相が存在するのではなく、畢竟認識實踐に外ならぬ。こゝに擧げた本覺の意味は心理的意味の體としての概念を現はしたもので、即ち認識實踐の一般的概念で、清淨恒常の意味はないのである。而してこの認識實踐一般の意味から云へば、それに染淨の區別はないのであるから、(妄念も認識實踐なれば覺も認識實踐である)この實踐の立場から云ふ時は、染も染のまゝ實踐の性であり、淨も淨のまゝ同じく實踐の性であると云ふことになる。換言すれば、善も生活なれば、惡も生活である。而して覺とはこの實踐即ち生活の立場に自己を置いたのであるから、この立場から云ふ時には、そこには最早や覺と不覺の別は無譯である。覺と不覺を相對して概念するのは畢竟未だ覺らざる者の立場(即ち差別に執した立場)に於てのことである。これは丁度方角があるから方角に迷ふので、全然方角が無ければ方角に迷ふと云ふこともないのと同じである。

この體驗からの説明は、認識實踐が實踐として、淨にも染にも通することの意味をよく現はしたもので、先きの概念上の矛盾を明確に拂拭し去つたものと云つてよい。

而して又この説明こそは大乗佛教の究極の思想を現はしたもので、大乗佛教の精神を知らんと欲する者は必ずこゝに理解を得なければならぬのである。

元來佛教の本旨は迷妄の認識を脱して無爲自然の認識を習得することにあつたのであるが、その哲學的思惟の發展と共に、實踐の原理に着眼し、遂に煩惱もそのまゝ實踐の法性であると云ふ、所謂の煩惱卽菩提の思想に到達したのである。この思想は既に般若の思想の中にも見出すことが出来るが、最も自覺的に著しくなつたのは禪宗に於てゝある。是心是佛、平常心是道の如き語はこの消息をよく物語つて居る。論にも更にこの意味を

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

と云ふ如き徹底した云方に於ても現はして居る。

しかし、この染淨覺不覺を無差別に見るのは、實踐卽ち空の意味に於てのことであるから、諸染淨覺不覺の價值的認識をそのまゝにしてのことであるから、こゝに眞如の同相と眞如の異相とを説いて居る。

扱阿黎耶識が諸種の妄執認識の相を現はして來る意味が解れば、次には起信論に

於てその心理的叙述がどんな風になされてあるか、問題となる。元來この妄執認識の心理的叙述は原始佛敎に於ける十二緣起に始まつたものであるが、その發展(?)した姿としては、唯識に於ける賴耶緣起と、この起信論の緣起説とである。而してこれ等の三者は夫々皆特長を有して居て一様に見ることは出來ぬが、形而上學的意味の有無に就いてのみ云ふ時は、十二緣起と起信論の緣起とはこの意味が無く、賴耶緣起にだけこの意味が含まれて居る。その譯は、十二緣起には未だ形而上學的意義が現はれて居なかつたのであるから、それが單に心理的意味に止つて居たことは當然であるが、賴耶緣起は形而上學的意義を分離せず、即ち獨立に説かず、妄執の認識實踐を説く中に含めて説いたから、そこに心理的並に形而上學的の複雑した思想となつたのである。又起信論に於ては、形而上學的及び心理學的の本體としての意味を分離して別に心眞如、如來藏として説いた爲め、妄執認識は唯記述的にのみ扱はるゝことになつたと云ふことは既に述べた通りである。

## 六

然らば起信論ではどう云ふ風にこの妄執認識の發展を見たかと云ふに、先づ初めに妄執認識を三ツの方面(三種相)に分けて説いて居る。

一、無明業相 二、能見相 三、境界相

無明業相とは妄執認識の根源を指したもので、即ち欲求の衝動を云つたのである。この衝動が起つてこゝに事物に執着する認識が現はれるのである。

一者無明業相、以依不覺故心動、名爲業覺則不動、動則有苦、果不離因故

二の語義は自ら明かであるが、果不離因と云ふことだけは一寸説明を要する。欲求の起るのを因とし、苦を果とする時、この因果關係は因が先きにあつて、その因が滅して果が現はれるのでなく、欲求の起つたところが即ち執着で苦の現はれたところである。即ち因と果とは同時同處である。故に果不離因と云つたのである。

この能見相とは、欲求の衝動があれば、それは當然何物かに對して働いて居るので、隨つてそこにその物を見、ると云ふ能働がある。これが能見相である。

二者能見相、以依動故能見、不動則無見

三の境界相とは、その能働能見は必然に何物かに對して在るので、對境を離れて能働はない。畢竟能見と境界とは認識實踐の二方面である。

次には境界に對する主觀の狀態(諸相)を述べて六種として居る。前のは妄執認識をその構成要素に於て説いたのであるが、これは認識に於ける主觀的狀態をその性

情と形式とに見たのである。但しこゝに主観と云ふも客観に對して考へられた主観の概念ではなく、認識の具體的經驗に於ての能動的體驗面を指すのである。故にこの主観の状態は境界を離れては説かるべきでない。

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、依於相續、緣念境界、住持苦樂、心起、着故

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、尋名取着、造種々業故

六者業繫苦相、以依業受果不自在故

この中前三者は妄執の感性的認識を知情意の三ツの方面から説いたものであり、後三者は妄執の概念的思惟に就いて述べたものである。

尙こゝで少しく説明すべきことは、第六にある業と果との問題である。これは所謂異熟の思想の本來の意味で、業即ち執着慾に因り苦樂の果、快不快を生ずることを心理的に述べたに過ぎないものである。このことは前の三種相の第一の動則有苦とある語でも知ることが出来る。然らば之を何故に異熟と稱するに至つたかと

云ふに、それは業を倫理的(修道を妨げる意味で)に不善とし、その不善の因から無記の苦果を生じたと云ふので、果が因に異つて熟した——即ち異熟と稱したのである。異門足論卷七にも「有損害の身語意の行を造り積集すれば、有損害の世間に生じ、有損害の觸受を受ける」ことを説いてある(國譯一切經毗曇部一)。但しこゝに「世間に生ず」と説いてあるのを文字通りに解すれば、從來の傳統的な解釋の如く事實的輪廻の意味にも取れるが、佛教で世間と云ふ場合は「有爲の世界」の意味で「執着があれば對立の世界を感得すること」を、世間に生ずと云ふのである。故にこの場合の生ずるは、事實の出生でなく、無爲の認識から有爲の認識に移つたことに外ならぬのである。前の三種相の第一に「果不離因」と説いてあつたのもこの意味の業苦を説いたのである。以上で三種相と六種相の意味を説明し終つたのであるが、之は單に認識の靜的心理的分析の見方に過ぎないのであるから、更に進んで、さうした妄執認識は如何なる因縁に於て現はれたかと云ふ發生的(動的)意味を説いたのが生滅の因縁としての意識である。

復次生滅因縁者、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、境界、起念、相續、故說爲意。



即ち妄執認識の發生する譯は、衆生の心が阿黎耶識として無明即ち執着を起すからだと云ふのである。而してかうして起つた妄執認識は意意識と轉じて行くのである。この意意識の説方は前の三種相、六種相を少し語を添へて再現したものに外ならない。唯靜的に見たものを動的な性質として見直したのに過ぎないのである。さればこゝに云ふ意と意識との區別は唯識思想の場合の如き心理學的に明瞭な區別を持つた概念でなく唯妄執の淺深によつて名を別にしたまでである。

## 七

扱前の三種相、六種相は單に心理的分析であつたから、そこには對境客觀に就いての問題は起らなかつたが、認識實踐を發生的に説く場合には、「主觀對客觀」としての實踐の出現を説くのであるから、勢ひ客觀の出現と云ふことも關心事となる譯である。そこで論に就いて見ても、心理的分析の説明のところでは、主觀だけを能働的に見て能見とし、客觀は之を以能見故境界妄現、離見無境界として、單に「見」に於て現はされたもの、としか見て居らぬが、生滅因縁を説くところでは、能見、能現と對して、見をも境をも共に能働的に説いてある。之は明かに兩者共、實踐に於て當爲的に相對して現はれたことを意味して居るのである。こゝに再び形而上學的意味が現はれて來る。

しかし、この場合の形而上學の意味は、眞如の意味とはその性質を異にして居ることを注意せなければならぬ。心眞如の場合は純粹に存在の形而上學の意味であつたが、この場合は妄執認識を説くのが主意であるから、存在の形而上學の意味を表面に現はすことは出来ない。唯、妄執された對境と云ふ心理的意義の中に内含的に解されたに過ぎない。

一體對境を見る場合も、純智的に存在を考ふる場合も、實在と云ふ意味から云へば、同じことであるが、佛敎では解脱の心境即ち空の立場に於て實在の形而上學の意味を現はしたものであるから、對境と云ふ場合には心理的の意味を主として用ひることになつたのである。

然らば、對境の意味を如何に心理的に取扱つたかと云ふに、實在の形而上學の意味を、存在としての認識即ち空の立場に於ける認識實踐(直觀)に負はせて、對境としての認識は、空の立場の認識に執着を生じて起すところの認識であるから、隨つてそれは存在の如實の認識に別の意味が加つたものとしたのである。即ちありのまゝの存在に「我に對する」と云ふ意味が附加されたものとしたのである。

そこで、今妄執認識の發生的意味として對境の現はれるのを述べる場合には、その

形而上學的意味を表面抜きにして、専ら對境としての附加的意味の現することに就いてのみ云ふことになるのである。論にはこの意味を次の如き言方で現はして居る。

是故三界虛僞、唯心所作、離心即無六塵境界。

この語を文字通りに解する時は、如何にも形而上學的唯心論の思想で、心を滅せば三界の實在も又滅すると云ふ徹底した虛無説のやうであるが、實はこゝに云ふ三界とは、三界の實有の意味でなく、妄執認識に於ての對境の意味を指したのである。故に離心則無六塵境界とは、妄執を去れば對境の意味が無くなると云ふので、その對境の意味が無くなつたところが、眞如の境地、即ち存在を存在として無我平等の中に如實に認識した境地である。この意味を詳細に説いたのが次の語である。

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、當知世間一切境界、皆依衆生無明妄心而得、往持是故一切法、如鏡中像、無體可得、唯心虛妄、以心生則種々法生、心滅則種々法滅、故

文に從心起とあるは實踐の當爲に於て實在性の附與せられて居ること、即ち存在の形而上學的意味を云つたのであるが、妄ヨリ而生は對境の意味の生じたのを云つたので

ある。分別とあるは妄執分別の意味で、随つてこゝに説かるゝ相とは心理的な對境の意味に就いて云つたものであることは明かである。一切分別即分別自心、心不見心、無相可得とは、妄執認識に於ては存在を對境として、自己に對して物の在るごとく思ふけれども、元來それは認識實踐中のもので、外に在る」と云ふも、結局心(實踐)が心(實踐)としての境を見て居ることに外ならぬから、外に在る」と云ふ對境の意味は元來虚妄に過ぎないと云ふ意味を現はしたのである。即ち執着によつて「外に物が在る」と云ふ幻想を起したのだと云ふ心理的説明をしたのである。而して、この説明は更に波と水との譬喩を以て巧みに現はされて居る。しかしこの水波の譬喩に就いては疑點がある。

こは元來認識の實踐を水に譬へ、妄執の相を波に譬へて、妄執去れば對境の相もなくなつて、こゝに眞如の立場に於ける認識の現はれることを説いたのであるから、この譬喩には風を出す必要はないのである。然るに起信論にはこれが出て居る。一體この譬喩は楞伽經集一切法品にあるものを引用したと思はれるが、楞伽經には風を「境界の風に動かされて」として、風を境界として現はして居る。然るにこの譬喩は元來境界對境の現はれることを説いたものである。それにその境界の現はれるは

その境界に因つてあると云ふのはおかしい。境界に刺戟されて執着が現はれると見るのは、これは經驗的心理學の見方で、こゝに説く認識實踐の心理學の見方ではない。で、楞伽經も後ではこの風を抜きにして、

譬へば海水の動いて種々の波浪と轉ずる如く、藏識も亦た是の如くにして種々諸識を生ずるなり

と正しく現はして居る。思ふに起信論の記者が、波は風が無ければ起らぬと云ふ常識的な考から、かゝる間違つた方の引用をしたのであらう。

是の如く對境の意味は、執着を去つて存在の如是觀即ち空の立場に入らしめんとする爲めに述べた心理的意味に外ならぬのであるが、しかし前にも述べておいたやうに、心理的意味としてなく、認識實踐の立場から云へば、一切衆生本來常住入於涅槃で、對境としての認識の場合も、對境そのまゝ實踐に基礎づけられて、その實在性は對境の意味そのまゝ如是として、空の立場に於ける如是法と少しも變りはないのである。それで、妄執認識の發生的意義に於て心理的見方を現はしたとは云へ、之は覺と不覺を分け、覺の方に存在の形而上學の意味を附與した佛教特有の説明法から來たので、認識實踐の一般原理的立場としては對境即實在であることを忘れてはなら

ぬのである。次の語は實にかうした對境の實在的意義を現はしたものである。

何以故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、是故此義唯佛能知

即ちこは妄執認識をそのまゝ實踐の原理を有するものとして説いたもので、隨つてこゝに現はれた對境は認識實踐の基礎を持つ實在性たることは無我認識の場合の存在と同じでなければならぬ。

從來佛教思想を唯心論として説く場合にはいつもこの三界唯心の説を以てその證として居たのであるが、實はこは寧ろ執着に於て生じた對境の意味を説いた心理的意味として現はされたもので、形而上學の意味はその裏に於て考へなければならぬのである。即ち執着に因つて對境の現はれることを、改めて實踐に於て考へ直して見なければならぬのである。若し佛教が實踐的の教でなく、哲學に止つて居たら、かうした心理的の對境の意味を用ひず、實踐に於て現はれた對境をそのまゝ實在性として説いたであらう。これは丁度デルタイやフツサー等が對象を實在性として志向體驗の中に見たのと同じである。

今まで述べたところで大體起信論に於ける認識實踐の見方に就いて述べ終つた

のであるが、宗教的思想の混入があつて大分複雑になつて居るから、今一度之を整理して見る爲めに、唯識に於ける思想と比較し、然る後純粹な思想の綱領を現代の語によつて提示して見ようと思ふ。

唯識(三十頌)の思想は起信論の思想に較べると、餘程原始的即ち小乘的で、形而上學的の意味としての認識實踐が未だ獨立して現はれて居らず、唯妄執認識の心理を説く中に内含的に説かれて居たに過ぎない。それで、そこに説かれてある阿頼耶識は妄執認識實踐として的一般概念を現はしたまでであるが、起信論に説かれてある阿頼耶識は、形而上學の意味としての認識實踐(心真如及びその人格化された如來藏)の思想を前提とした爲め、こゝに妄執とか無我とか云ふ特殊の屬性を離れた隨つてその執れにも成り得る認識實踐一般の抽象的意味をも現はすに至つた(實際はこの抽象的意味は如來藏の概念の有するものである)。

又以上の相違から、妄執を去つて無我の認識に入ることの心的經過を説く場合にも、唯識に於ては唯妄執の認識遍計所執を去ることに於て自然に識性に住せしむる(圓成實性)やうに説いたゞけで、その識性即ち認識實踐を積極的には説いて居ないが、起信論の方は、阿頼耶識を覺と不覺の二ツの認識の型に分け、覺の認識を實踐の意味

にまで積極的に説いた爲め、その心理的意味の外に恒常清淨、平等など云ふ形而上學的、神學的意義が現はれ、それより自然と覺者の心的状態と認識實踐の形而上學的意味とを同一視し、覺者の心的状態こそ認識實踐の本質であるとして、之を本覺と名くるに至つたのである。

又この本體としての認識實踐と覺者の心境とを同一視したところから、本來清淨の眞如如來藏が無明の熏習に因つてこゝに妄執認識が生ずると云ふ二元論的形式を現はさざるを得なくなつたのである。而してこれが後世起信論に於ける最大難所とせられて居るところであるが、實は難所ではなく、全く神學化の結果である。そこで今かうした不純からその思想を解放し純論理的に組織を改めて見ると次の如くなるのである。

### 第一、認識實踐の形而上學的意義(原理論)としての心眞如

この形而上學的意味に於ては、認識することを體驗として一切法に即して見たのであるから、この場合實在するものは唯一切法の相のみで、形而上學的意味としての體驗は概念の上には空である。超概念である。又この場合には存在と對境との區別はない。



## 第二、認識實踐の心理的意義としての如來藏

この如來藏に覺と不覺の二種の認識態度がある。

覺の認識態度に於ては、一切法は無我平等の情感中に經驗さるゝが、不覺の場合には、一切法は「我に對する境」として經驗される。吾人の目的は覺の認識態度の獲得である。而してこの目的を達せんには唯執着を去ればよいのである。

これで一應論旨が終るのであるが更に一步を進めて見たのが、認識實踐の形而上學的意義を心理的意義にまで徹底せしめ、妄執と無我とに拘らず、認識をすべて實踐の本質に於てあるもの(即ち住するもの)とし、やがて凡聖の區別を超越せんとする思想である。而して、この思想が單に思想的にのみ現はれて、未だ十分實踐上の自覺にまで達しなかつたのは遺憾である。

### 八

以上で起信論に現はれた認識實踐の説明を終つた譯であるが、これだけでは未だ物足りないところがある。何故なれば、認識實踐の思想はそれ自體が不可思議難解なのでなく、寧ろその考方に特殊の困難があるのであるから、この思想を説明する場合には、特にその思惟方法を明かにせなければならぬのである。無論起信論の中に

も觀心修入として、この方法に就いて少からず説かれてあるのではあるが、それは唯認識の實踐に證入することに止りて、その實踐を思惟の上に取扱ふ場合の扱方に就いては特別の注意が與へられて居ないのである。これは學をその目的としなかつた佛教思想としては當然のことであるが、しかし、後世に於て誤解を生ずるに至つた一の原因は慥かにこの注意の缺如にあつたと思ふ。即ち佛教に於ける形而上學的本體論(唯心論的實在論)的傾向は前にも述べた如く、その宗教化から來た神學的结果であつたとは云へ、他面には認識實踐の取扱方をよく會得しなかつたのにも因るのである。このことは後に述べる西洋哲學に於ける觀念論の例に就いて見ても容易に知ることが出来るであらう。

彼の觀心修入の方法論などは、一般佛教に於て最も重要なものとして甚だ廣汎に互つて説かれてあるが、實云ふと單に眞如の自性を覺すると云ふだけのことならば、それ程難事ではないのである。唯當時の佛教に於ては認識の實踐を現はすに適當な語がなく、多く本體論的客觀的な意味を有する語を以てこれに充てたから、その結果自然概念に捉はるゝ弊を生じ、實踐の眞義に徹入することを困難としたのである。然るに現今にあつては體驗の思想著しく發展し、認識の實踐即ち眞如を自得す

ることは極めて容易となつて居るのである。即ち眞如とは認識を實踐することである」とか「認識を生活することが識性に住したことである」など云へば、誰れでも立所に證を得ることが出来るであらう。但し從來の神學化された佛敎思想に深くなじんで居る者は先入的に神聖觀念に捉はれて居るから、かうした了解は案外容易でないかも知れぬ(筆者自身の經驗によるも)。

それで今は唯その取扱方に就いてのみ説明を特に附加せねばならぬことゝなるのであるが、この取扱の方法を明瞭にすることは、又認識實踐の學即ち認識學成立の基礎となるのである。

一體認識の學なるものは、凡ゆる他の學より全然その趣を異にするものである。餘他の學は之を大別すると、實在(感性的及び觀念的)を對象とするものと、行爲(或は動作)を對象とするものとの二種とすることが出来るが、これ等はその對象の實在的と非實在的との異はあつても、孰れも相對的な概念の比較と整理とであるから、どこまでも思惟さるゝ明瞭な形式、或は質量を持つて居る。然るに認識を對象とする場合には、それは實踐であるから、そこには最早や概念さるゝ形質の限定は少しもない。若し何等か形質の存するものありとすれば、それは既に「認識されたもの」で、認識する事

自體ではない。認識自體は「考へること」であるから「考へること」の體驗を一步でも離れて、それを見ようとしたら、その刹那にその見んとするところのものから離れて居るのである。それで、これを思惟の上に取扱ふ場合には、第一、概念の思惟から實踐に入つて見るのが肝要である。即ち認識の概念を認識自體を現はして居るものとせず、唯認識を指示して居る概念として、その概念の指示する體驗へ還入して見る必要があるのである。例へば、山の認識を思惟せんとする場合には、山の表象として概念するのでなく、それを事實山を見ること、の經驗に直して見ることである。この還元を忘れて單に表象として認識を見るに止るならば、それは認識の片鱗をも捉へたものではない。吾人が經驗心理學に於て認識を表象や知覺として取扱つて居るのは、畢竟思惟の爲めの手段で、そのまゝでは空虚な無意味なものに過ぎないのである。必ず之等を一々吾人の經驗に還元してそを實證して見なければならぬ。

是の如く還元は認識を眞に見る上に於て必要缺くべからざるものであるが、たゞこれだけでは未だ認識を思惟するには不充分である。眞に認識を思惟せんとすれば、その思惟する限りに於ては之を概念の上に取扱ひ、次の隙間には之を實踐に於て實證すると云ふ風に、概念的思惟と實證とを更互に行はねばならぬのである。殊に

その思惟せんとする認識が他の認識と複雑な關係に立つ時は、思惟を迅速に變化させて見なければならぬだけ、それだけ又實踐への還元實證も頻繁とならなければならぬ譯である。即ち概念より實踐へ、實踐より概念へとの目まぐるしき轉換の繰返しに因つて始めて目的を達するのである。これ實に餘他の學者の未だ經驗せざる、又經驗するを要せざる特異の研究方法である。實に哲學認識の學なるものは思惟することの外に彼の跳躍自在な輕業師に似た注意と練習とを必要とするものと云はなければならぬ。何故にこゝに殊更ら注意と練習と云ふことを擧げたかと云ふに、概念より實踐への還元はしかく容易な業ではないからである。認識を概念に於て考へることは、それは心理學的で極めて平易なことであるが、その概念を實踐に還元することは、思惟の道程から急遽に思惟と絶縁して、認識の實踐に身を置かねばならぬから、こゝに態度の轉換と云ふ一大困難があるのである。若し注意の放漫と練習の不足があつたならば、思惟より實踐に轉じた積りでも、猶思惟が無意識裏に繼續して居て、自分では實踐に身を置いて居ると思ひながら、その實その實踐を思惟の對象として見て居るものである。元來が思惟を目的として勞役して居るのである以上、全然思惟を忘れてしまつて一時無念の認識の實踐に身を置くことは、思惟の本然的

傾向から云つてその困難なのは寧ろ當然であると云はねばならぬ。殊に二ツ以上の認識實踐を比較考究する場合は更に又別なる意味に於てそこに一層の面倒が加つて來るのである。今之を我と彼との二人の認識の思惟に例を取つて説明して見よう。

「私が認識して居ること、彼が認識して居ること」は慥かに二ツの事實である。而して「認識して居ること」は實踐であるから、當然そこに私の實踐と彼の實踐とが在る譯である。實踐が如何に思惟を離れた體驗としても我と彼が事實二人である以上、その實踐が無差別と云ふことは不合理である。しかし、かうした考は大變尤もらしくしてその實それ自體一の思惟で、實踐の真相に觸れたものではない。かうした考を尤もらしく考へて來るのは、先きに述べたところの思惟から實踐への轉換が完全に行はれて居ず、猶も無意識に思惟を續けて居るからである。眞に實踐に身を翻した時には、二人の認識の比較は忘られて、そこには唯常識的に彼我相互の認識應對があるのみである。即ち二人の認識の關係を實踐に證することは、その關係を忘れて、常識の立場に立つて見ることである。そこに吾人は相互の認識の關係を何等の矛盾もなく實踐に於て自知するであらう。こは先驗的實踐智である。古い語が許

さるゝならば、こは吾人の本來の姿としての佛の智である。

## 九

扱、古より現代に至るまでの哲學の跡を顧るに、以上述べた如き認識の取扱方を十分自覺しなかつた爲め、そこに一種の循環的行程を繰返したやうに思はれる。哲學が思惟の道を辿る以上、その道から離脱して實踐に没入すること、云ひ換へれば、概念を實踐に還元することの困難であつたことは、前述せし如く寧ろ當然の結果と見るべきであるが、そこに現はれ來る共通の錯誤は、體驗即ち實踐を思惟に於て捉へ得たとする幻覺である。而してこの幻覺が如何なる形に於て現はれるべきかを考ふる時、吾人は起信論の心眞如、如來藏、阿黎耶識(妄執認識)の三つの意味に當てゝ三形式に分けて見ることが出來ると思ふ。

哲學としてこの認識實踐に觸れざりしものは別として、苟くも主客の對立を統一的に解釋せんとして認識の祕義を極めたものゝ第一に氣附くところは、實在なるものが思惟に於て得られず直觀(先驗的)に於てのみ得られると云ふことである。これは、思惟に於て見て居る以上、對象はどこまでも外的存在として吾人の認識に於ける妥當性を説明することが出來ないところから、これを吾人の認識内に解せんとする

に至るからである。そしてこの場合最も明確に感ぜられることは、物の在ると云ふは直接なる認識に外ならぬと云ふことである。これは即ち直觀の立場であり、實踐の立場である。然るにこゝに再び學としての通有性たる思惟を働かす時、そこに現はれる概念は本體としての意識の概念である。これは直觀即ち「見る」と云ふことから自然に考へられる概念であるからである。この概念は元來心理學的意味にのみ限られた概念であるけれども、それを實踐の意味に於て性質づける時、そこに心理學的意味とは違つた意味に用ひられねばならなくなる。即ち對象をそのまゝに含んでの意識となる。これは實に實踐の立場を對象の具體性にのみ殘して、密かに實踐そのものを概念の思惟に移したものである。されば、その意識は猶實踐の面影を存して、一切事象の存在に遍した不可知的な或る能働的者のやうに感ぜられるが、實は體でない實踐の概念と、識としての體の概念との間をさ迷へる不定な思惟で、隨つて極めて不明曖昧な意味となつて居るものである。而してこの不定認識を明かにせんとするところに、遂に實踐の意味を全く離れて、客觀的形而上學的意識(或は生命)の概念となり了るのである。これ實に一切法に即した眞如(實踐)を意識の概念に於いて考へ、還元を忘れたものに外ならぬ。而して今、かうした範疇に入るべき哲學を求



めると、フイヒテ、シエリング、ヘーゲルよりデイルタイ、フツサール、ベルグソン等に至る直観哲學である。尙これ等の哲學はその意識の考方から二三の型に分けて見るべきであるが、便宜上その中最も興味ある共通點に就いてのみ概括して見ると、それ等は孰れも對象を経験のまゝに肯定し、その實在の根據を體驗に置くことは同様である。而してこの體驗を體驗として居る間は問題はないが、それを意識として概念するに至るや忽ち問題が展開する。具體的な存在は體驗(實踐)に於てこそ肯定さるべきものであるが、これを意識に移して考へると、それは忽ち意識内容となり、感覺表象、即ち主觀の意味としての外何物でもなくなる。それでもこれ等の哲學に於ては、その當初の體驗としての具體的存在性をこの場合にも保持し、意識内容がかく具體的存在として吾人に現はれるのであると解する。しかしこれは慥かに矛盾である。そこで、これ等の考方は二ツの方向の孰れかへ必然に進まねばならぬやうに運命づけられて居る。一は現實性の事象を所産とする純粹な形而上學的唯心論、他は經驗的な立場に還つて、内界に對して物自體の不可知界を密かに許さんとする心理的傾向である。フイヒテ、シエリング、ヘーゲル、ベルグソン等は前者に屬し、デイルタイ、フツサール等は後者の道を行かねばならぬかと思ふ。デイルタイには前者の傾向も

含まれて居るが。しかし、これ等の道に勇敢に進むことは、彼等としては、どうしても出来ないことである。何故なれば、若し明瞭にその道を取る時は、客觀的な形而上學を脱せんとしたその當初の立場を忽ちにして裏切るからである。かくてこれ等の哲學は遂に行詰を生じ、更に改めて脱路を見出さねばならぬことになる。而してこの道は、對象を意味と見る主觀的立場を押し進めて、對象の現實性をそのまゝ意味と見て、主觀的な意味の概念をそこから除き去ることである。これは畢竟彼等の最初の立場たる體驗に還へることになるのであるが、一度意識の本體的概念を通過したものである以上、それは形而上學の意味の概念を明かにした體驗となつて現はれたものである。即ち當初の體驗が持つて居た神祕的暗黒が今や學の對象としての明瞭な概念となつたのである。體驗が形而上學的、思惟によつてその神祕の内容を捨て、體驗そのまゝの現實性に還つたものである。

次には同じく直觀に着目したとは云へ、之を體驗に於て考へず、見ることの主觀に於て考ふる時、こゝにその考へられた認識實踐は人格性を帯びて如來藏の思想に相當するものとなる。即ち如來藏を形而上學的に解したものである。しかし、これは既にその人格性に於て多分に心理的意味を有して居るものであるから、こゝにこの立

場の思想は當然二ツの方向を自體の中に含んで居ると見るべきである。而してその形而上學的方向を主として進めると、直觀的(眞如の方向)となり、對象は意識自體に於て純粹思惟(體驗的)として自己を顯現することとなるが、心理的方向を主として進めると、經驗論的となり、對象はたとへそれが先驗的な認識として當爲的に現はれるとしても、猶主觀的、表象的な意味が強いから、随つてそれは構成的となつて、それに對する物自體を許さねばならぬやうになる。彼のカントの流を汲む觀念論は實にこの如來藏の系統に現はれた思想と見るべきもので、マールブルヒ學派は前者の道を取り、バーデン學派は後者の道を取つたものとすべきである。

第三は阿黎耶識の立場に相當する思想で、これは對象をどこまでも自己の外に在るものとする思想であるから、經驗論が之に相當する。而してこの立場は主觀内容と客觀とはどこまでも對立の位置に置かれるのであるから、その兩者の統一的説明は到底出來ない。若しこれを押し詰めて行けば、ヒュームの如き唯我論と不可知論に到達するより仕方がない。さればこの立場は哲學的と云ふよりも寧ろ心理學的立場で、その認識論は懷疑論として不成功に終るのは當然である。しかし吾人のこゝに大に注目せなければならぬことは、現代に於てこの系統を引ける實在論者アレ、

キサンダーの如きが實踐の立場に立つたことである。彼等は主客の對立そのまゝ、それを認識の實踐、即ち經驗に於て證し、主觀に對する外界も超越的存在としてのまゝの實在性を許して居る。即ち吾人の心理的内容とは全然異つた外界の存在も、存在するとして經驗することに於てあることは、心理的内容の經驗されると少しも變つたことはないと云ふのである。これは立場としてはマルキシズムと同じことである。常識的な立場に外ならぬ。而して、今これを佛教思想に當てはめて云ふならば、妄執認識對立的認識に即して識性即ち實踐を覺した、煩惱即菩提の思想に相當するものである。尙かうした新實在論者の中には哲學として種々の問題を殘して居る者も幾多あるやうであるが、淺學の私はそれ等を知悉することが出來ない。こゝでは唯單に實踐の立場に就いてのみ眺めたのである。