

起信の課題

久松 眞 一

序 論

起信論を研究するには色々の見方が可能である。大體歴史的發生的見方と、理論的見方との二通りがある。歴史的發生的見方とは、時間的事實的觀點から起信論を見るのである。つまり起信論といふ書物は古來馬鳴の撰述といふことになつて居るが、果して實際に馬鳴の撰述ものであるかどうか、議論のあるところである。印度撰述ではなくして、支那撰述であるといふ考もあるのである。印度撰述にしても、支那撰述にしても、一體何時頃に誰が何處で作つたものであるか、といふ起信論の成立問題がある。成立問題以外に起信論の原典はどれであるか、異本の有無、それ等の比較校合、翻譯の質否等所謂原典研究、文獻學的研究、書誌學的研究の問題がある。又起信論といふ書物の成立問題でなしに、起信論の思想

を歴史的、發生的に研究するといふことがある。起信論に含まれてゐる思想がそれ以前のどんな思想からどんな風に起つて來たか、起信論は後世にいかなる影響を及ぼしたか、又起信論撰述の時代に何故に起信論の如き思想が起らねばならなかつたか、その時代の精神的、物質的環境との必然的關係を明らかにすることも重要な問題である。又著者のどんな心理状態から起信論の如き思想が起つたか、等の問題も研究されねばならぬ問題である。これ等は思想史の問題といふことも出来る。

さういふ歴史的發生的見方とは別に起信論の理論的見方といふのがある。これは起信論の思想的內容の理論的研究である。起信論を誰が作つたにしても、何時何處で出來ようが、眞書であらうが、僞書であらうが、先行するどういふ思想から發生しようが、さういふことには直接關係なく、起信論といふ所與の書物に書かれたる思想

内容そのものを、理論的關心の立場から見てゆくのである。勿論、歴史の見方と全く無關係といふのではなく、思想内容の理解といふやうなことで、思想的な研究の助けをかりなければならぬやうな場合もあるが、直接にはそれに關係はない。かかる理論的な見方にも色々ある。起信論に書かれたところを分析、比較、統合して、その思想をありのままの姿で忠實に把握し、敘述するやうな仕方がある。起信論を理論的に見てゆく場合には、吾吾はまづその中にどういふことが書かれて居るかを、書かれて居るままに、間違ひなく把握し敘述することが必要である。これは常に理論的研究に必要なだけではなく、思想的な研究にも缺くべからざることである。これが完全になされなければ、先行思想との關係も、後の思想への影響も、環境との關係も明かにならないわけである。随つて起信論に書かれたる思想の如實把握は、起信論研究の基本となるものであるが、しかし單なる如實把握だけでは、その思想を理解したことにはならない。理解するといふことは、只ありのままに把握したといふだけではなく、その把握されたものが吾吾によくわかるといふことである。このわかるといふことがむづかしい。例へば、起信論に「忽然として念起るを名づけて無明とな

す」と書いてあるが、かう書いてあるといふこと、又それについて他にかう説明してあるといふことを、ありのままに知ることはまだ易いが、その知られたことが、私によくわかぬ理解されるといふことは、なかなかむづかしい。しかし、何とかしてわかるやうにしなければ、起信論を読む目的は達しられない。わかるとか、理解するとかいふことは、單にありのままに知るとか、把握するとか、敘述するとかいふことではない。今日の佛教の學問には、歴史的發生的の見方が多く、理論的な見方にあつても敘述的なものが多く、理解的なものが少いやうに思はれる。舊い型の佛敎學は、理解も敘述的になり理解の意味を喪つてしまつて居る。新しい型のエティモロヂカルな見方も、歴史的發生的か、敘述的に終つて居るものが多い。併し、今日他方、哲學者の間に、單に記述的に止らずして、佛敎を理解しようとする新しいやり方が擡頭して來て居る。その多くは、その人に取つて、既に理解されて居る新しい哲學的原理、例へば價值哲學とか辨證哲學とか、相對性原理とかいふやうなものから佛敎を理解しようとするものである。これは確かに佛敎を理解しようとする態度であるには相違ない。かやうな態度は、兎に角現代に生きて居る自分、並に他に佛敎をわか

らせようとするもので、舊い型の佛敎學に反省を促し、佛敎並に佛敎學を現代的にし、それに新鮮さを與へるものとして、寔に有意義のものといはなければならぬ。しかし、理解のかかる態度は、宗學に於て屢、異安心問題を惹起す如く、佛敎を歪曲し、邪解に陥り、佛敎を顯彰を紹隆しようとして、却つて佛敎を先主の哲學の中に解消してしまふやうな恐れなしとしない。かやうな恐れのあるのは、かやうな理解の仕方が佛敎に取つて内面的なものではなくして、外面的なものであるからである。佛敎の理解の眞の仕方は佛敎に取つて内面的なものでなければならぬ。即ち、佛敎的な言行は佛敎的能表現の所表現に外ならぬから、それは能表現から理解されなければならぬ。それが内面的理解といふのである。佛敎の内面的理解はカント哲學的な理解でも、ヘーゲル哲學的な理解でもなくして佛敎的理解でなければならぬ。随つて佛敎の理解の眞の仕方は、所謂看經の眼を具することではなければならぬ。

看經の眼を具するとは、佛敎的能表現の立場に立ち、もしくはそれを知ることである。看經の眼を具することは容易ではない。しかしこれを見なければ内面的理解にはならない。それまでは、理解は外面的たるを免れな

い。随つて内面的理解には、單にこちらの立場から理解するのではなくして、こちらの立場を棄揚して、むかふの立場に立つといふことがなければならぬ。こちらが向ふからすてさせられるといふことがなければならぬ。單にこちらが向ふを包攝するのではなくして、こちらが向ふに包攝されるといふことが向ふのもの内面的理解には大事なことである。しかし、向ふがどこまでも向ふであるならば、理解する立場にはならないから、向ふがこちらにならなければならぬ。起信論の内面的理解に於ては向ふがこちらになるとは、眞如が覺せられることである。無明の現實からは全く客體的である眞如が、始覺によつて主體的になるといふことが、向ふがこちらになるといふことである。起信論の理解は、この覺によらざる限り外面的模象的たるを免れない。しかもこの覺は、單なる理知分別の及ぶところではなくして、實踐的行によつて體達し得るものであるならば、起信論を理解しようとするものは、單に起信論を讀むのみではなくして、起信論に説かれたる行を實踐するだけの用意がなければならぬ。現今の佛敎學者には、この最も大切な用意が缺けて居るやうである。起信論の理解は唯眞如與眞如的になければならぬ。しかし、起信論が、かくていかに内面的に

理解されても、それは、その如實相に過ぎぬのであつて、それによつて、その意義、或は價值が明かにせられたとはいひ得ない。評價はその如實相の批判に屬するのである。さういふものを批判してゆくにも批判するに、色の立場がある。それが論理的に矛盾がないか、或はまたさういふものは價值的に無價値ではないか、成立當時では、價値があつたかも知れないが、今日ではどうか、或はまた、幼稚なものであるか、完成せるものであるか、といふ風に考へられる。かく色色立場はあつても、さういふものを批判するに、どういふ立場が一番妥當であるか、論理的に批判するのが妥當であるか、道徳的に批判するのが妥當であるか、これは批判するときにはよく考へなければならぬことである。これは無論のことであるが、藝術を道徳的に批判することは誤りである。尤も道徳が究極の立場であることになると、又それは可能であるかも知れないが、然し普通のいふ道徳から、藝術的價値を批判するのは間違である。同様に起信論を單に論理的に見たり、或は單に道徳的に見たりしては、眞の批判にはならないであらう。起信論の如きは批判されるものではなくして、むしろ批判するものである。それは絶對の立場に立つて批判の主體となるものであつて、批判の

對象となるものではない。批判することそのことが間違つてゐると言へるかも知れぬ。以上が理論的見方と言へるのではないと思ふ。

私は、ここでは歴史の見方の方にはあまり關心を持たないで、理論的見方のみをして見たひと思ふ。それでは理論的見方では、起信論はどんな風な問題になるか。私は、一般に哲學の課題となつて居るものが、起信論に於て、いかに扱はれて居るかを考察して見たいと思ふ。この問題は次第に考へてゆく過程に於て、その場合場合に、詳しい課題は提出されるが、併し大體私がどんなことを問題とするかといへば、私が何か起信論を扱つてみやうとするには、それが何か私に關心を引きおこすものがないか、それは、それが何か私に關心を引くことが問題であるかといふと、先づ現實界と超越界との關係が起信論に於てどういふ風に問題とされ、又どういふ風にとかれてゐるかを見たいのである。併し私が特に何故さういふ問題に就て關心を持ち、又どういふ點に關心を持つか。それは私が即無的實存といはうとするものに聯關を持つからである。この私が即無的實存といはうとするものが、やはり現實界と超越界との關係を解く爲に考へられたものである。隨つてその即無的實存といふものに、現實界と超越

界とある特異なる關係があらはれて居るのであるが、私はそれを佛教的なものと考へて居るのである。それが佛教的なものであるとすると、何かさういふものを、佛教的なものとして通常認められて居るやうなものと、比べあはせてみて、私のいふものが、果して佛教的なものかどうかを検討して見ねばならぬ。私はまづ「即無的實存は佛教的である」といふ命題は、正しいか正しくないかを明かにしてみたいのである。それは私の唯單なる學問的關心だけではなくして、むしろ却つてより多く信仰的關心なのである。これは私の全生命全存在の關心事である。もしこの命題が正しくないとするならば、舊に私の學問的立場を考へなほさなければならぬのみならず、私の生命の立場を建て直さねばならないのである。そこで問題は、私に取つて重大な關心事となるのである。そんなことから問題が提出されてくるわけである。

それでは現實界と超越界をどういふ關係に於て見て行くか。それには先づ、現實界といふものの姿を見て行かなければならぬ。現實界はどんな姿か、そのありのままを見なければならぬ。更に現實界がどんなにして成立つて居るか、成立の原理が明かにせられなければならぬ。もし現實界が世界の總てであるとすれば、現實界を扱ふ

だけですむけれども、唯現實界だけが總てであらうか。現實界以外に世界があるのではないだらうか。さういふ世界が若しありとするならば、それはどういふ世界であらうか。その世界について考へて見なければならぬ。さういふ世界が現實界と並んであるのであるか。又それとは次元を異にするものであるのか。次元を異にするにしても、現實界の根柢となるもの、現實界を超越してその根柢となるものと考へるか。現實界の上にはあるが、現實界の根柢になるのではなくして、現實界と全く離れた超越的なものであると考へるか。そんな世界が、一體どんな姿を持つてゐるのか。全く超越的なものであるならば、如何にして私達はそれを知るのか。又知るといふことだけでなしに、さういふものに現實から飛躍すること、が果して可能であるかどうか。そこで飛躍する原理が問題となる。その原理の認識があつて飛躍するのか。飛躍があつて認識するのか。超越界は知られるものであるか、行取されるものであるか。行取といつても、現實界の立場に居て行取されるのであるか、又中間的なものによつて行取されるのであるか、又超越的なものから出て來たものによつて行取されるのであるか等の問題がある。又さういふ超越界の成立の原理についての問題も起きて來

る。さういふ超越界が成立するにしてもその超越したものと、現實界とは無關係になつてくるか、或は現實界は超越界の中に包攝されるか、包攝されるにしても、如何なる形で包攝されるのであるか、といふことが問題である。さういふ問題は、起信論で、どう取扱はれて居るかを見てみたいと思ふ。この問題は、ただに私の問題であるだけではなく、今日随分、哲學からいつても、宗教からいつても、外國に於ても問題となつてゐるものではないか。合理主義と非合理主義との論争は、外國でも日本でも問題になつてゐるのであるが、これもこの問題に含まれてゐるといへる。現實の中に、超越界へ越える原理があるか、或は全くないかは今日危機神學のバルトとブルネルとの論争に於ても、自然と信仰との問題として展開されてゐるものである。それも此處で考へて見たいと思ふ。無と有との關係も、無を超越界と有を現實界とすれば、有と無との關係も、同じ問題として考へられる。超越的な無は、今日普通にドイツ哲學などでも考へられてゐるが、私共のいふ無はそんなものと同じかどうかも自ら明かにされるのではないかと思ふ。

起信論の内容に入る前に、茲で私は起信論に對する私の批判の立場といふものを述べて置きたいと思ふ。宗教

哲學といふものには、私は大體三つの型があると考へる。即ち一は人間中心主義、二は神中心主義、三は上の何れでもなく兩者を綜合した立場、の三つである。私の立場は、この第三のものに當るのである。その點を先づ述べて見よう。人間中心主義といふ立場は近世の宗教哲學の立場が概してそれであると思ふ。これはつまり、近世の思想から言ふと、當然考へられるべき考へ方である。人間といふものを何處までも肯定してゆく態度である。この立場では、神といふやうなものでも、此の人間といふものに反しないやうなものになつてくる。神は超越的であるといつても、茲では超越的といふのは、人間の立場からいつて超越してゐるのであつて、本當の超越ではない。ここでは神と人間とは量的に異なるのみで、質的には同じものとなる。人間が、神の方から質が同じであるといふのではなく、神が人間的であるといふことになつてくるのである。さうなると、人間中心主義といふところには、本當の神といふやうなものは考へられない。結局、人間が自分で神をこしらへ、神を支配してゆくといふことになるのである。ところが本當の神は、人間といふやうなものから形成されるものでもなく、支配されるものでもなくして、却つて人間が神から造られ、支配される

のでなければならぬ。尤も神とか絶對とかは、人間を支配するものであると、この立場でも言葉の上では言はれて居る場合もあるが、實際に於ては、人間に肯定されるものでなければ神としても本當の神とは言へないといふ風にならされて居る。人間に肯定されるといふのも、道德的に肯定されるとか、論理的に肯定されるとか、藝術的に肯定されるとか、色々あるであらうが、畢竟人間のもつ理性にかなつたものでないならば、それは神としても否定されることになるのである。どうしても、神をこしらへるといふことは人間中心主義でも出来ないことだらうと思はれるが、人間中心主義では、實際は神をこしらへてゆくといふやうなことになるのである。それは人間の理性にかなへば肯定し、かなへなければ否定するといふところにあらはれて居る。神の基礎づけが存在として基礎づけるのではなく、カントのやうに、一つの要請として基礎づけるといふやうに、道德的理性にかなへなければ基礎づけられないといふやうになる。ところが、神はそんなものであつてはならぬ。却つて神により人間が支配される。人間の理性は神の前では、絶對に否定されるのでなければ、眞に神であるとは言へない。このやうな立場に對して、人間理性とは、全く質を異にするや

うなもので、而も人間理性を越えて、人間理性がその前に留伏せねばならぬやうな神を眞の神とするやうな立場が出てくるといふことは當然であると思ふ。このやうな立場が、神中心主義の立場である。

危機神學等の立場は、このやうな立場であらう。故に、これは人間中心主義のやうに人間理性を中心としないで、それとは質を異にするものを根柢とするのである。人間中心主義を合理主義とするならば、それに對して神中心主義は非合理主義であるといふことも出来る。人間の理性では、神には到達することが出来ぬ。人間は神を知ることが出来ぬ。それ故神は非合理的であると考へられる。無論、その非合理的は、未だ合理的にまで至らざるもので、合理的によつて征服さるべきやうなものとか、或は、單に合理的なるものと對立して居るやうなものとかではなくて、全く合理的を越えた意味を持つた非合理的であると思ふ。神中心主義は、かかる意味の非合理的が、宗教の根柢になつてゆくものと考へるのである。故に、ここでは非合理的と合理的の間には全く越えることの出来ない溝があるのである。人間から神へゆく道は全くないのである。人間自身の中には、神へゆく道は全くないと考へられる。又全くないと考へられることによつて、神

は神であるのと考へられる。随つて、そこでは、神は人間から絶對に知り得ぬといふことが、神について人間の唯一の認識だともいへることとなるのである。又絶對に知り得ぬといふことによつて、神が尊ばれることにもなるのである。神と絶對に懸絶してゐると思ふことは、神に近いと思ふことよりも、むしろ却つて神に近いのである。神に近いと思へば思ふ程、神からは遠く離れてゐることになり、遠いと思へば思ふ程近いことになるといふやうな逆説的關係が生ずる。さういふ立場に對して、今度は、人間といふやうなものは、神といふやうなものとは質を異にし、異質的ではあるが、しかしその間の關係が全く斷たれてゐるといふやうなものではなく、その間に統一が成立つと考へる立場が成立する。それは人間中心主義といふやうな、素朴な無批判な立場でもなく、又神中心主義といふやうな、神と人間とが全く斷絶するやうな立場でもなく、人間が絶對に否定されるといふことにより、人間理性に取つて非合理的なるものが主體となり、その主體に基づく合理性が成立つといふやうな立場である。非合理的といふものは、單に合理性の否定撥無ではなくして、單なる人間理性の絶對批判によつて建立されたる非合理的なるものによる合理性の蘇りて

ある。つまり、人間が人間を絶對否定して、非合理的なものの中へ投入することによつて甦つて來るといふ考へ方である。

この立場は、前二者の綜合的立場であるといへる。それは、單に論理的に、抽象的に綜合したといふのではなく、實際に具體的にさういふ宗教があると思ふ。そんな宗教は佛教である。佛教の本質は、この中に入るものではないかと考へるのである。この三つの立場の中、私の立場もこの立場である。併しこれだけでは、宗教哲學の類型が明らかになつただけで、人とか神とかいつても具體的にはわからないが、今、この立場をとるとして、その時、神と人とを如何に考へるかを述べて見たい。人をどんなものとしてみてゆくか。私は人といふものを私自身の體験から出發して考へてゆきたい。それには、まづ生死といふやうなものを考へて見たい。私は生と死との絶對對立といふことを考へた。生とは、決して對象化することの出來ぬものである。普通、生とはどんなものかと明にしてゆくのに、對象的に生を討究してゆくことができると思はれるが、生は吾々の對象的學問によつて、知られるものではないと思ふ。生は、死といふものに撞着した場合に、初めて眞に知られるものである。私が茲

に生が死に撞着するといふことは、自分が普通いふ生理的に臨終に差追つたといふ意味ではない。臨終に追つても、私が茲に謂ふ死に撞着したとは必ずしも言へない。肉體の死でも、死に撞着するとは限らず、肉體の死でなくとも死に撞着しないとはいへない。ここで謂ふ死は、無論、肉體の死を言つたのではない。かかる死は肉體的死でなくとも、吾吾が日常遇えるものである。吾吾は一瞬一瞬、死に撞着してゐるといふこともできると思ふ。そんな死に撞着する場合に、始めて生が吾吾に明かになる。普通は、生死といふものを抽象的に考へてゐると思ふ。生と死とは、普通の場合には、さうはつきりと區別することができないものではない。普通の場合には、生とも言へるし、死とも言へる。何處からが生で、どこからが死であるかは判然と區別することは出来ない。生と死とは混沌として分ち得ない。具體的なものをとつてみると、それは生ともいへるし、死とも言へる。生死は一つのものの兩端であるとも考へられる。これが生だ、これが死だ、とはつきり分ち得るやうに思はれるのは、生死を抽象的に考へた時だけである。肉體的死に臨んでもここからが死であり、ここからが生であると、はつきり區別することは出来ない。そこは生とも言へず、死とも言へぬもので

あると思ふ。日常の生活は、すべてそんな生死ではないか。生とも言へず、死とも言へぬ混沌たる生活である。かかる意味で現實生活は生即死、死即生の生活であるとも考へられると思ふ。随つて、吾吾は、日常本當に私が生きてゐるとはいふが、本當に生きてゐるといふことは、普通の日常生活ではわからない。どうしてはつきりしないかといふと、現實の吾吾の生活は、生死の混沌たる状態であるからである。普通、歴史といふやうなものも、生死の世界と言へると思ふ。生即死、死即生と考へることが出来ると思ふ。生命といつても、本當の生命は自覺されぬ状態だと思ふ。そんな状態と違つて、生と死とが全くはつきりと分たれて、生は全く死ではなく、死は全く生ではない場合がある。この場合は生とか死とかが、純粹の形で、具體的にあらはれてくる。生と死とはつきり分たれるのは、普通の場合には、生死が抽象的に考へられた場合である。しかるにこの場合は、抽象的ではなくして具體的であつて、而も純粹である。生は死を含まず、死は生を含まず、全く絶對對立である。その場合に始めて、我々に生が自覺されるのである。故にここで、生は具體的なものであり、全一的なものである。その全一的な生が、死に直衝して、始めて吾吾にあらはれる。そこに

純粹な生が生きる。そこで純粹に生きること、即ち死を含まない生きるといふことがわかる。さういところまで行かない間は、吾吾は如何に對象的に、學問的に討究しても、生はわからないのである。知情意の何れも、むしろ生の中からおきてくるのであつて、唯一全體としての生といふものの後におこるものである。それらはその生の側面に過ぎないと考へられる。かくて、生は吾吾が認識することの出來ぬもの、知よりも先のものと考へられる。吾吾が、死に撞着した場合に、知情意も根本的に明らかになるのではないかと思ふ。死を打破らうとする方が意志の根源となる。どうして打破るか、その破り方が知の根源になる。そこで知は實踐的技術的意味を持つものである。普通の實踐的ではなく、死を打ち破つて行く仕方であつて、生の中から自ら生れてくる知で、ここに知が實用的實踐的である根本的理由があるのである。若し、死が打破られる時は快であり、打ち破られない時は不快となるところに感情の根源がある。快不快も、さういふ生の根本的なところに基づくと思ふ。最も、最も深い根本的な美は、この生の快でなければならぬ。かくてこの生に於て、知情意の根源が知られると同時に、所謂眞善美の根源も知られるのである。この生に於て、

知情意、眞善美は、一體不可分であり、しかも最も具體的な生きた本質として、最も純粹に把握されるのである。しかし私は、この場合、生は絶對的には死を打ち破り得ないものであると思ふ。ここに生命の運命といふものが認められるのである。本當の生、純粹の生があらはれる時は、生命が自分自身の運命を知る時である。何故なら、この時は、純粹の死を見つめた時であるからである。克服することが、出來ない死に撞着するのでなければ、純粹の生に生きることは出來ないのである。さういふ時は、生が自分の運命を知る時である。そこで、我我に生命の絶對矛盾が成り立つのである。絶對矛盾は、決して單なる知的矛盾ではない。それは一切の論理的矛盾に先行する矛盾である。單なる論理的矛盾は、生死のかういふ矛盾にまでは及び得ない。故に、この矛盾は單なる論理的矛盾ではなくして、全體的に生きてゆくといふことの上の矛盾である。さういふ矛盾は、一方感情から言へば絶對的の苦悶である。我我の普通の苦悶は普通の矛盾のやうに、征服してゆけるもので、樂といふものに轉じてゆけるものである。さういふ苦悶は、本當の純粹の苦悶ではなく、他方樂の要素を持つところがある。然るに、これは少しの樂もない絶對苦悶である。これは又意志から

いへば絶對的なデイレンマである。これは退くこともできず進むこともできぬ絶對的な進退兩難である。それは狹義の道德的デイレンマといふやうなものではなくして、生のデイレンマであつて、根本的絶對的デイレンマである。かかる絶對的矛盾、絶對苦悶、絶對デイレンマは、普通の矛盾、苦悶、デイレンマの抽象でもなければ、理念化でもなくして、却つて一切のそれ等の具體的根源である。しかしこれらのものは、純粹生に於ては、一體不可分に純粹死の深坑に臨むものである。かかる絶對矛盾に到つて、始めて論理的矛盾も生きた具體的な矛盾となり、單なる論理的ではなくなつて、論理的矛盾の極限に達するのである。普通の道德的デイレンマも、相對的なものであつて、純粹なデイレンマではなく、生の絶對デイレンマに到つて始めて眞のデイレンマとなるのである。藝術的な苦悶も、生の絶對苦悶に於て、始めてその極限に達し、美魂の根本的意味が明かになるのである。

かくの如く考へてみると、人の根柢には、生死の絶對的な對立といふやうなものがあると思ふ。普通は、人間の生命は辨證法的に矛盾を統一してゆくものと考へて居るけれども、さういふ場合には、統一は決して絶對的統一ではなく、統一は又反對のものを生ずることになる。

それは矛盾が純粹の矛盾でないからである。純粹の矛盾は、統一が全く不可能になつた時に起るのである。ところが、さういふ矛盾には、通常、吾等は遭遇しない故に絶對的統一といふやうなことも通常考へられない。しかし、絶對矛盾があつて始めて絶對統一が考へられるのである。一面統一とも見られるが、又他面、矛盾とも見られるといふのが普通の状態である。私は絶對の矛盾に遭遇した時、始めて統一が絶對的であるとも言へると思ふ。しかもその矛盾は、絶對的矛盾であるが故に、自分自身で統一することが出来ない。さういふものを、人間は人間の木質的構造として持つてゐるものではないかと思ふ。さういふ構造を持つた人間が否定されて、それ自身では統一されぬものが統一される立場といふものが考へられる。そんな統一が、つまり神といふやうなものになつて來るのであると思はれる。かやうに考へると、神といふものは、人間自身の中にあるのではなく、全く他者的なものであるやうに思はれる。その全くの他者的なるものによつて、自分自身では統一出来ないものが統一されるが宗教的ではないかと思はれる。宗教への何か入口といふやうなものはここにあると思ふ。

宗教が人間の要求であつて、而も人間を否定するもの

であるといふやうなことは、かういふ關係に於て始めて理解せられるものではないかと思ふ。普通宗教といふやうなことを考へる場合に、人といふ概念が、はつきりしない。人といふものは、宗教の場合には全體的なものでなければならぬ。全體的なものでなければ、全體的に統一されるといふことはない。單に感情的苦悶の除去とか、知的矛盾の統一とかであれば、それは個個別別なものであつて、苦悶が除かれ、矛盾が統一されても全體的統一は成立たない。故にこれはどうしても部分的のものであつてはならない。私といふ全體が、絶對的に統一されるといふものでなくてはならないならば矛盾は全體的な絶對矛盾でなければならぬ。絶對的矛盾なくして絶對的統一はあり得ない。絶對的統一には、矛盾は絶對的なものであり、又具體的に生きたものでなければならぬ。かういふところに宗教の眞の姿が見られるのではないか。かかる場合、私はかう考へる。この生命の絶對矛盾が絶對他者によつて統一されるといふことは、絶對他者によつて、人が絶對否定されることである。神によつて生死の絶對矛盾が除かれると、そこにあるものは神のみである。もはやそこには、矛盾も苦悶もデイレンマもない。人間といふものが否定されて、神の内に入つてしまふことに

起信の課題

なる。随つて神を外から見るといふことはここにはない。そこで偶像的なものが全く除かれると思ふ。神が外にある間は、まだ偶像的だと考へられねばならぬ。何かその外にあれば、限定されたものとなるから偶像たるを免れない。その外に何ももないといつたものにして始めて偶像といふものの意味もなくなるのである。絶對的な宗教は、かういふものでなければならぬのではないかと思ふ。宗教には色色あるが、よく吟味すると、單に道徳であつたり、藝術であつたり、形而上學であつたりすることがある。しかし純粹に宗教であるならば、ここにいふやうなものでなければならぬ。かういふやうに考へて來ると、人間といふものに、宗教は必然的に要求されるものである。しかし人間の力によつては得られない。却つて人間の力は否定されなければならぬ。否定される時、そこに神が現はれるのである。又生といふものを心、死といふものを物と考へて行くことも出來ると思ふのである。普通の場合には物と心とは、吾吾に純粹の形で理解されてゐない。普通の場合には、心は物であり、物は心である。物と心の統一ではなく、物と心とはつきり分れない混沌たる状態である。普通に物と心とを分つて、別なものやうに考へるが、實際は混沌不可分なものとな

つて居る。それは統一ではない。統一は物心が混沌たる不可分の状態から分れてゐることを前提とする。實際の状態は統一ではなくして混沌である。それは物と心との絶對統一に進まなければならぬものである。物と心とが具體的にはつきり分けるところまで行かなければ、眞の統一への通路も開かれない。生といふものを心といふ語であらばし、死といふものを物といふ語であらばしてこの關係は同然である。ここでは、全體的一である。生といつたところで、何か心と違ふものであると言へない。生と心とは、同じものの言ひ表し方が違ふだけである。生とか、死とか言ふ語の概念的意義の相異からは、私のいふ生はわからぬ。人間はここでは唯一であるから、生といつても同じである。ただ別れてゐるのは、死から分れてゐるだけである。かういふ現實は、何か非常に厭世的になつて行くわけである。現實は次第に統一されて行くのでもなく、又人生は究極に於て統一されるものでもなく、却つて究極ではどうすることも出来ない死に直面する運命を持つことになる。ヘーゲルの發展的樂觀的辨證法とはむしろ逆になつてゆくものである。ヘーゲルの辨證法は、生命のどん底に横たはつて居る純粹生、純粹死の深坑を自覺しないと、唯前向きの、なほ樂天

安易なる辨證法に過ぎない。ヘーゲルの辨證法的哲學が、宗教的深さを缺く所以である。しかし、吾々の立場は、單に、厭世的なものではなくして、現實の底に徹して、その眞姿である深坑を體認し、それを越えることによつて、絶對統一に達しようとするものである。さうして、これを辨證法的な語でいふならば、辨證法の自覺しない純粹生、純粹死の運命的なる絶對矛盾を止揚し、そこに絶對統一を現成せしむる辨證法である。

起信論の組織

起信論を見ると、起信論の著者は、その章を五つに分けてゐる。論の組立てが五章からなつて居る。これはこちらから内容を分けて見るのではなくて、著者自信が自覺して五つに分け、それを五分といつてゐるのである。

即ち、(一)、因縁分、(二)、立義分、(三)、解釋分、(四)、修行信心分、(五)、勸修利益分、の五分である。

(一)の因縁分と言ふのは、起信論を造ることになると、その造るいはれがなければならぬ。その理由を述べたものである。(二)の立義分と言ふのは大體の綱要を掲げたものである。(三)の解釋分といふのはその義を廣く解釋したものである。(四)の修行信心分といふのは、立義分、解釋

分に依つて吾吾に解つたものを、そのままただ知識に止めて置かずに、實際に行つてゆくのである。五の勸修利益分といふのは、修行信心分でどういふ風に修行信心し、てゆくかが示されても、實際に行つてゆくには、種種機根といふやうなものがあるから、鈍根のものでも、懈怠が起らないやうに、何か多少功利的にどういふ利益があるかを掲げて、修行を上げますのである。この組立から見ると、起信論が只、吾吾の認識に止まるものでないことが明かになると思ふ。立義分、解釋分になると、これは後にだんだん内容に觸れて行くと解ると思ふが、これは所謂形而上學とか、哲學とかいはれてもよいやうなものである。勿論、この根柢に、單なる知識では理解出来ぬものが含まれてゐるかどうかは保留して置かねばならぬが、ここでは現實とか實在とかいふやうなことが、述べられてある。第四分の修行信心分といふものは、唯、實踐を説いたといふだけではなく、實踐させようとするものである。單なる知識的方法とは異つた實踐的方法が茲では述べられてゐるのである。止観と言ふやうなものは、只普通の知的のものと考へることは出来ぬと思ふ。その意味で全く實踐になつて来る。これは修行信心分のみならず第一分の因縁分の方を見てみると更に明かにな

ると思ふ。起信論を造つた目的を見ると、そんなことがわかる。後に問題になるが、解釋と修行との關係、即ち理論と實踐との關係に於て實踐即ち修行なしに、立義又は解釋が成立つかどうかといふ點である。無論、修行信心といふことにより、起信論に説く窮極の所へ行かうとするものである。つまり眞如といふものと一體とならうとするものである。現實界から離脱して實在界である眞如と一體になるのである。それは、修行信心分によるのであるが、そんな事なくして、はじめから立義分とか解釋分とかが成立するかどうかといふ問題である。

もし先に、立義解釋が成立つてゐて、修行信心の方へ行くとすれば、理論に導かれて實踐が出来て来るとみてゆくことになる。さうすると知が先であり行が後だといふ關係になつて、主知主義とか合理主義とかになる。修行といふやうなものも、吾吾の理論から出て来るものといふことになる。ところが、それと逆になると實踐が先になり、そこから理論が出て来ることになる。知識は行から出て来ることになる。行は認識とか理論とかではない。さうすると、これは合理主義ではなくして非合理主義となる。哲學から見ても、起信論は、吾人の理性の自律性をどこまでもおし立てて行つて、その自律性の上に

立つて居るか、或は又理性の自律性を否定して、むしろ、非理性的なものの上に立つてゐるかどうかが問題になるわけである。起信論の組立の順序から言ふと、義があつて解があり、そこから修行信心が出て来るやうであるが、この義は知的のものやうに考へられる。義として一つの體系、即ち法の體系が出来てゐるわけである。法と言へば、正しい知識、眞の智だと言ふことになる。法の體系が先きに立つて居つてその正しい知識によらねば、修行とか、信心とかも正しい意味を持つて來ないやうに思はれる。もしさうしたものがないと、修行の方も主觀的になつてしまふ惧れがある。私が修行し、信心してゆくことは、何か法に導かれなくとも、兎に角自分でやつて行きさへすればそれでよいのか。自分の任意に修行して、ある體驗をしても法に導かれたのでなければ、それは個人の體驗になり、主觀的になることを免れない。法が先に行ふことなくしても、私の修行信心は可能ではあるが、それが正しい修行信心にかなふかどうか。何か先づ修行し、そこから立義、解釋が出て來るとすると、私の體驗の中から立義解釋が出てくることとなるのであるが、さうすると立義、解釋が私の體驗に依存した非常に主觀的なものになつて來て、客觀性が出て來ない。體驗が強調

され、法が體驗に依存したことになる。随分勝手氣儘なものになる惧れがある。これは修行信心の場合よく考へねばならぬことである。屢聞くことであるが、何か佛敎の書物を読んだといふのでもなく、又傳統的に佛敎的な修行をしたといふのでもなくして、不圖したことから何か超越的なものとか、安心とかの體驗を得て、それを以て佛敎的體驗と考へそれによつて佛敎の諸概念を説明解釋するやうな場合がある。かかる場合は、佛敎の諸概念の説明や解釋が、體驗的なものに基づくから、具體的で生きたものにはなるが、主觀的になり客觀性を缺く惧れがある。随つて法とか義とかいふもの存する意義が變はれることになる。ところが理論の方を先にし、佛敎の書物を読んで、理論的、知的に法を知り、義を知つても、それは具體的に生きたものになつて來ない。随つて法や義は、單なる抽象的な形式たるを免れないことになる。もし法や義が、理性の自律性によつて、理性的、理論的に成立つものであるならば、體驗的な修行信心といふやうなものはその存在根據を喪ふことになる。理性や理論ではどうしても解決出來ぬもの、理解出來ぬものがあるから、修行信心が必要となるのである。修行信心分は、單に主知主義的、合理主義的に先行する理論の

實踐に關するものでもなく、又單に主意主義的、行動主義的に無理性的に行ずる實踐に關するものでもなくして、實踐が理論の成立根源であり、同時に理論が實踐の規範であるといふやうに、行知一如、行解一體のな實踐に關するものである。尤も義記等には「宜しく解に依つて行を起すべし、解あつて行なきは是れ應ぜざるところなり」とあつて、恰かも先解後行的な行解相應を説いて居るやうではあるが、止を修して一行三昧に入ることなくしては、根本無分別智を感ずることは出来ないのであるから、先解後行は、先行後解と一體一如のものでなければならぬ。かうした問題は、義といふことを考へてみることによつて明かになると思ふ。義とは知的のものに相違ないが、普通の人間程性に基づいたものかどうか。形の上では、無論、感情的なものでもなく、意志的のものでもなくして、やはり知的のものとして考へられねばならぬが、その知が普通の知と餘程違つた意味を持つて居るのである。その知は、何か體驗的のもの、非理性的のものに根柢を持つてゐる。併しその非理性的といふものが、普通の個人的體驗の場合のやうに、單なる主觀的なものではなくして、最も客觀的なものである。誰かが體驗するといふことになると、その體驗は、どうしても個人的、主觀的に

なる外ないと考へられる。誰かの體驗でない體驗といふやうなものは體驗として考へられないやうであるが、誰かの體驗であつても、その體驗が、もはやその場合には、個人的なものではなくして、客觀的なものとなつてゐるやうな體驗がある。解釋分に謂ふところの覺とは眞如を覺するといふ意味である。覺するといへば、知ること、つまり眞如を知ることである。ところがこの覺には本覺、不覺、始覺等の別がある。不覺とは眞如を覺して居ないことであり、始覺とは不覺から始めて眞如を覺することである。本覺とは不覺、始覺に拘はらず眞如が自分自身を覺して居ることである。通常吾吾は、ノエマ・ノエンス的に他の種種なものを意識し、又自分自身を意識して居る自覺者であるが、茲に謂ふ意味では不覺者である。その不覺が覺になるやうに修行が、吾吾に必要なのである。起信論が、因縁分で、論をつくる理由を簡単に述べてゐるが、結局は不覺から覺に達せしむが爲に外ならぬ。眞如には、本來、不覺も始覺もないのであるが、不覺のものに取つては、今まで覺してゐないものが始めて覺するのであるから始覺があるのである。不覺とか始覺とかは、個人的主觀的な側からいはれることである。不覺だからとて、本覺がないわけではなく、始覺だからとて本覺が

始めてあるわけではない。眞如は不覺、始覺に拘らず、それ自身本來覺體なのである。眞如に於ては、覺と體とは一如的であつて、觀念論の如く、覺によつて始めて覺があるのでもなく、又實在論の如く、體があつて始めて覺があるのでもない。始覺は、不覺から覺への個人的主觀的過程の上で、始覺といはれるのであるが、始覺それ自體の内容は、本覺と何等異るところはない。もし始覺に、内容的に始があれば眞の始覺ではない。佛陀成道の時、眞如を始めて覺したとするならば、その覺したといふことは、佛陀の覺であるから個人的主觀的である。しかし、この覺に於て、佛陀は個人としての佛陀ではなくして、眞如としての佛陀である。眞如は個人としての佛陀に對象的に知られたり、信じられたりするものではなくして、佛陀が眞如であり、眞如が佛陀であるのである。佛陀と眞如とは能所的關係ではなく、無能所のものである。無能所のな覺が眞覺である。眞覺に於ては、佛陀が先でもなく、眞如が先でもなくして、兩者は同時である。さればとて、個人としての佛陀が眞如を始めて考へ出したのでもなければ、創造したのでもない。眞如は、個人としての佛陀の理想化でもなければ、佛陀が案出した法則や思想でもない。眞如は、時間的や空間的に何時

何處で始まつたといふものではなくして、むしろ時間や空間の根柢としての無時空時的なものである。個人としての佛陀は、時空的、歴史的存在であつて、むしろ無時空的な眞如によつてあるもので、眞如がそれによつてある如きものではない。歴史家はものを時空的に觀ることに限定されて居るから、時空の根柢としての無時空的なものに及び得ないから、眞如をも、時空的に觀て來る外はない。しかし眞如を歴史的に觀ることは、眞如を内面的に觀る所以ではない。

始覺といふと、時間的であるやうであるが、始覺は、個人としての吾吾が或る一定の時に、眞如を對象的に覺するのではなくして、却つて個人的の吾吾が無くなり、時間的限定が無くなつて、吾吾は眞如自體であり、吾吾の覺は眞如自體の覺であることに外ならぬ。それ故始覺は、内容的、實質的には本覺と別なものではない。新譯に「始覺の時、即ち是れ本覺にして、別の覺の起ることなし」と明了にいつてある通りである。隨つて始覺は、私が始終、自他、能所の念を離れて、一相平等の眞實なる心體に還源することである。始覺に於て、私は「虚空界に等しく、偏ぜざるところなき」のみならず、永遠時に等しく、一切時に常ならざる時はないのである。心體

が徧在、常住といはるる所以である。眞如は、時空によつて規定せられるものではなくして、時空を越えて、時空の根柢となるものであるから、時空的な認識形式による認識によつては知られ得ない不可思議なものではあるが、さればとて、カントの物自體の如くに全く不可知なものでもなく、又、單に所謂信じられるだけのもの、或は單にポステリイレンされ、推論されるだけのものでもなく、絶對に知られぬものでもなくして、最も了了と知られるものである。その知られた方が覺である。吾吾は起信論に於て、認識作用として特殊な性格を持つた覺を發見するのである。この覺は、眞如を對象的に知るといふ覺ではなくして、眞如が自ら覺する覺である。始覺は、眞如を吾吾が始めて知ることであるから、對象的のやうに見えるが、吾吾が眞如を知るとは、眞如を知るノエジス的な吾吾がなほあつてノエマ的に眞如を知るのでなくして、吾吾が眞如に解體融入し、眞如を眞の自己として知ること、即ち眞如が、自分自身を知ることである。しかし始覺によつて眞如が始めて自分自身を覺するのではなくして眞如は本來覺體である。覺を離れて眞如はなく眞如を離れて覺はない。覺と眞如とは能所的ではなくして無能所的な一體である。同じものを實體的に見

て眞如といひ、自覺的に見て本覺といふに過ぎない。ここでは在るといふことと覺といふこととは別なことではない。覺されて居ないで在るやうなものでもなければ、在ることなくして覺して居るやうなものでもない。眞如が覺體であるといふことは、單なる認識や意識の主觀としての自覺といふやうなことではなくして、自ら覺してはたらくものといふことである。眞如が體といはれるのは、はたらし即ち用の主體であるからである。随つて、覺は用と一體のものでなければならぬ。覺は用の體でもあるのである。眞如は一切の用のそれ自身覺して居る絶對主體である。眞如は本來覺體であるから心體ともいはれるのである。併しこの心は時空的に制約されたる心理的な心でもなく、靈魂とか心靈とかいふやうなものでもなく、意識とかイデアとか、ガイストとか、理性とかいふやうなものでもなくして、全く特異な性格を持つものである。不生不滅とか、離念とか、一相平等とか、無相とか、一切の相や用の體であるとか、一切のものがそれから生ずる母體であるとかいふやうな眞如の性格は、それらのものから特徴づけるものである。殊に眞如が客體的なものでもなく、客體的な主體でもなくして、全く主體的主體、即ち絶對主體であることは、超越的や内在的

な神とか實在とかから異つたものとして、眞如を性格づける主要なる契機である。修行信心分に於ける一行三昧とか眞如三昧とかは、眞如の絶體主體性を最もよく證して居る。普通、絶對主體といはれてゐるものは、多くなほ客體的な主體たるを免れない。佛教内に於てさへ、佛が客對的である場合が多い。眞如は「一切佛の法身と衆生の身と平等無二である」といはるる如く、佛と衆生と一體一相的なものであつて全く主體的である。

吾吾の現實の主體は不覺であつて覺ではない。即ち主體的主體ではない。不覺を何か投影した型で客觀的にしたのが無明であらう。無明と不覺とは別なものではない。無明といふと、無明が存在的にあると言ふやうに考へられるが、無明を働から言つた場合が不覺である。不覺を固定化して考へた時無明といはれるのである。無明によつて不覺であるとも言はれ、不覺だから無明であるとも言はれる。同じものを別の見方から、別の言葉で言つたに過ぎない。本覺は知的な働としての名稱であるが、眞如といふと固定した實在としての名稱である。名は異つて居るも、ものは同じである。眞如は吾吾が覺する對象的なものではない。本來は本覺とも眞如ともいへないものである。それを差別的分別的立場から分別して、本覺

とか眞如とか差別を立てるのが解釋である。本覺の上に法が成立つのである。眞知とはさういふ意味の知であり、その上に義が成立つのである。それで義は單なる知ではない。主觀的知でないことは勿論のこと今日の所謂客觀的な知でもない。それ等はなほ無明無智であつて、眞知に行かなければならぬものである。この眞知にゆく道が修行信心分にはられて居る。それによつて眞如とか、法とか言ふものに到達する。本來はじめからあるものを覺するのである。本來あつても知られてない故に無明とか不覺とかいふ。吾吾は義によつてあるのである。法によつて吾吾はるのである。法が吾吾からつくられたのではない。佛教は釋尊からおこり、釋尊の考が理想化されたといふやうな考とは餘程違つてゐる。そんな考からは起信論はわがらない。起信論の著者は法により人間が出來て來てゐると説くのである。これは單なる思想ではない。實在である。思想とみると、歴史的發展と言ふやうな見解が出て來る。釋尊の出世如何にかかはらず、法に増減はない。そんなものが生きたものであるが、それがもつたやつて義が立つてゐる。それ故義は人間の理性により考へ出されたものではない。又個人的經驗によつたものでもない。個人に體驗されるものではあるが、體

驗されるや否や、それは個人的ではなくなる。その意味で主觀的でなくたり、客觀的となる。又義によつて修行信心が出来てゐるとも考へられる。覺に行かうとすれば、義にもとづいた修行信心分によつて行くのでなければならぬ。解によつて行をおこすとは、さういふ意であつて、解とは單なる人間性的のものではない。起信論が義を立てるには、眞如自體とは差別がなくしてはならぬ。眞如自體には覺不覺はないが、差別に即して義が立てられるのである。

行には修行信心分が大切になる。止觀に於ては、法も否定される。立義、解釋分に於ては法が立てられるが、止觀に於てはそれをも否定するのである。法をも否定することによつて始めて眞如に行くことが出来るのである。知的な法ではなくして生きた法に行くことが出来るのである。立義、解釋よりもそれがむしろ起信論の究極の目的であると思はれる。つまり眞如に歸入する、眞如にゆきあたるのが究極の目的である。そこからは、立義解釋も、そこへ行く只一つの方便といふやうにも解せられる。元來眞如は立義解釋そのものにあるのではない。立義解釋は機に應じて假りに立てて來たものであつて本來はないものと見てよい。本來さういふものもないところ

へゆくのが修行信心分の目的である。行ふてみれば立義解釋もない。それ故どうしても、理論を越えた所がある。さういふところから見ると、起信論が單なる哲學的な撰定ではなく、宗教的な撰定であるといつてよいと思ふ。因緣分にはその事がはつきりとあらはれてゐる。因緣分とは起信論を作る理由を述べたもので、その理由を八つ擧げてゐる。

一は「衆生をして一切の苦を離れて究竟の樂を得せしめんが爲にして、世間の名利恭敬を、求むるに非ざるが故に」とある。是を見ると、苦を離れてとあるから、衆生は苦だといふことが豫想されてゐる。専ら衆生をしてこの苦を離れて究竟の樂を得せしめる爲に起信論を造るといふのであつて、全く利他的で、自分の名利恭敬を求めて樂を得せしめるといふと、衆生の功利を目的とするやうであるが、この苦は個個の苦ではなくして一切の苦であつて畢竟無明の苦ともいふべきもので、この苦を離れるといふことは眞如を覺することであり、眞如を覺するといふことは、むしろ一切の功利をも離れることであるから、苦を離れて樂を得るといつても、普通の場合とは異つて、苦樂の根源を截斷し、無上菩提を得ることが究

竟樂を得ることに外ならぬ。かかる離苦得樂は、全く功利をすてて、無所求の行を行することである。即ち衆生をして無所求行を行せしめんが爲に、無所求的に論を造るのである。これは修行信心分に施門の修行を説いて、「若し衆生の來りて法を求むる者あらば、己が能く解するに隨つて、方便して爲に説く。名利恭敬を貪求すべからず」とあるに該當するものである。

二は「如來の根本の義を解釋して、諸の衆生をして、正しく解して謬まらざらしめんが爲の故に」とある。是は立義分や解釋分を説く理由である。是は形は餘程認識的に出來てゐる。誤つた知識ではなく、眞の知識を得せしめる。法に就ての眞實の知識を得させる。眞の知識が問題となつてくる。眞の知識とは正義であるがその正義といふものが、吾吾の普通の認識では知ることのできなものである。それ故、究極は實踐に因らなければならぬが、併し實踐に因つてそこに到るには、主觀的のものであつてはならず、客觀性を持つてゐなければならぬ。さうでないといふ誤つた實踐になるから、正しい實踐といふものの根據が示されなければならぬ。理論的知識の形が出來るのが當然である。さういふ認識であるから、認識といつても眞實の具體的認識とは言へない。衆生が

あることを豫想して、衆生の爲に義を立て、解釋するのであるから、衆生をはなれた認識ではないのである。具體的な眞實な認識では、衆生も佛もなくならなければならぬが、ここでは衆生があることを豫想して、その上に立てられた認識である。根本智といふことは言へない。もとよりそれは間違つたものであつてはならないが、眞如そのものとはならない。眞如そのものは、眞如とも言へないもので、眞如といふ言語自身がすでに衆生に對して説かれたものである。具體的な眞如そのものは、言語を絶し、分別を越えたものであるから離言眞如といはれるのである。離言といふさへ言語であるから、離言ともいへないわけである。結局、言語は、眞如の場合には言語に因つて言語を造るといふ外はない。義といふものもやはり、普通の知識と同じ形であらはれる。眞と偽とか、是と非とかいふやうな差別分別の形をとつて出てくる。しかしながら、眞とか偽とかいふ場合には、衆生の目標にはなるが、究極の眞如ではないことになる。もとより義として立義分解釋分に説かれる限りは、吾吾の普通の認識分別で一應理解出來るものである。理解出來なければ、立義解釋といふ章を立てることも無意味になる。隨つてここでは、普通の認識といふもので眞如が一應説か

れてゐると見なければならぬ。しかしここに説かれて居るものが即ち具體的な法であると考へることは誤である。

三は「善根成熟の衆生をして、摩訶衍の法に於て、堪任して不退信ならしめんが爲の故に」とある。第二は知的であるが、これは行的であつて、實踐に關係してゐるものである。つまりこれは、單に知るだけではなくして、すでに大乘の法を信する善根の熟して居るものをして、その信を持續して退轉せしめないやうにするために論を造るといふのである。善根成熟の衆生でも、信心が退轉する場合があることを豫想し、彼をして決定の心を發し、退轉しないやうにすることを目的とするのである。四は、「善根微少の衆生をして信心を修習せしめんが爲の故に」とある。これは善根が薄弱で、まだ信するところまで達して居ないものをして、信心を發して信を滿たさしめるために論を造るといふのである。五は、「方便を示し、惡業障を消して、善くその心を護り、癡慢を遠離して、邪網を出でしめんが爲の故に」といふのである。これは業重く感多くして、善根が發り難いものをして、禮儀等の方便を以て、惡業の障りを消して、其の心を護り、内に癡慢を離れ、外に邪網を出でしめんが爲に論を造る

起信の題課

といふのである。六は「止觀を修習することを示し、凡夫二乗の心過を對治せんが爲の故に」論を造るといふのである。これは、止を修せしめて、凡夫をして有に著する心過を對治せしめ、觀を修せしめて、二乗をして無に著するの心過を對治せしめるために論を造るといふのである。七は「專念の方便を示して、佛前に生ぜしめ、必定して信心を退せざらしめんが爲の故に」といふのである。これは専ら西方極樂世界の阿彌陀佛を念じて、彼世界に往生し、彼の佛を觀て、信心增長し、永く退轉しないやうにする爲に論を造るといふのである。八は「利益を示し、修行を勸むる爲の故に」といふのであるが、これは、この論を信受すれば無量の功德を得、毀謗すれば無量の罪報を受け、自他を損ひ一切三寶の種を斷絶することを示して、修行を勸める爲に論を造るといふのである。

以上の八つが、起信論を書いた目的であるのであるが、之等は要するに、起信論の著者が何故に立義分、解釋分、修行信心分、勸修利益分等を書かなければならなかつたかの理由である。かやうな理由で書かれたのであるから、起信論はただ理論的の興味や、哲學的興味で書かれたものでないことが解るのである。起信論の著者から言へば、起信論は、どうかして衆生を佛にしたいといふ要求から

書かれたものである。かかる要求から種種の事が説かれねばならぬ。そこで段を分つて秩序立てて説いたのである。併し、法藏が「夫れ眞心は寥廓として、言象を筌蹄に絶し、沖漠希夷として、境智を能所に亡す」といふ如く、説かれたものが全體ではなくむしろ説かれないものが全體であり、眞實であるから、説くといふのも方便になる。その方便も對機に因つて種種に分れて来る。佛の法といふものについては、すでに經中に具さに説かれてゐるのに、何故重ねて論を造つて説かねばならぬか、その理由は、衆生の根行等しからず、受解の縁が別であるから、對機に應じて説かねばならないからである。この對機に應じて、起信論を造る八つの理由が出て来るのである。随つて、この起信論は、起信論の著者の時代に始めて必要だといふことになるのである。如來在世の時は、衆生は利根で、佛の色心の業はすぐれ、一番に無邊の義を述べられ、聽くものも説くものも共にすぐれて居つて異解を生じなかつたから、特に論を造る必要はなかつたのである。佛の涅槃の後は、自力によつて經を見て義を解するものと、智力なくして、論によつて義を解するものがある。起信論の對機はこの後者である。この後者の爲に、如來の廣大な甚深無邊なる義が、略攝

して説かれたのが起信論である。随つて論といふものの性格が餘釋限定されるわけである。釋尊の時には論は必要でないのである。今日の普通の考からいふと、經でも理論的なものは論であるといふことが出来るやうに思はれるが、起信論の著者に於ては、經と論とは性格を異にするものである。義記には「假に賓主を立て、往復折徴して、正理を論量するが故に、名づけて論となす」とあるが、これは單なる理論や辨證ではなくして、佛滅後、根本智を得た聖人がそれに基づいて建立する後得智的理論である。随つて、論は正理を未だ知らざるものが正理を究めて行く辨證ではなくして、すでに正理を知つたものが、知らざるもののために、假りに知らざるもの立場を立てて、自問自答して、理論的に説くところのものである。論に釋論と宗論との別があつて、釋論といふのは、金剛論や、智度論のやうに、或る特定の經中の義理を論釋するものであり、宗論とは特定の經に局せず、諸經に通じて全體的に概論するものであるが、起信論はこの宗論に相當するものである。即ち、起信論は、今日の多くの佛敎學概論の如く、單に學問的關心で造られたものではなくして、自ら信じ、自ら體得したる佛敎の根本義を理論的に組織立て、衆生をして大乘の深義を

領解せしめ、大信心を發起して大乘の道に體達せしめんとする化他の菩薩的な佛教概論である。

かやうに起信論は、化他を目的とする佛教機論であるが、その對機はいかなるものであるか。如來在世の時は、能化も所化も共に勝れて居つたから論の必要はない。如來の滅後は、自力があつて(一)廣く經を聞いて佛意を解することのできるもの、即ち文と義と二つ共に持するものや、(二)略經の文を尋ねて而も能く經意を解するもの、即ち義を持して文を持しないものには他の論の必要はないが、自力なくして、(三)他の廣論によつて經意を解することを得るもの、即ち文を持して義を持しないものや、(四)廣論の繁文に耐えず、文が簡約で義豊かなる略論によつて佛經所説の旨を解するもの、即ち文も義も共に持しないものは論を必要とするものである。これ等四つの機の中、起信論の對機は第四の文持も義持も共になきもの、即ち直接に經文に依つて佛意經意を解することも出来ず、さればとて、廣論によつて經意を解することも出来ず、極めて簡略な論によつて佛經所説の旨を解しようとするものである。起信論の著者は、かかる文義の二持なきもののために、如來の廣大深法の無邊の義を總攝して起信の略論を造つたのである。

起信の課題

今日でも、文持があつても義持がないとか、義持があつても文持がないとか、文義二持共にないとかいふ場合が多く、文義二持共に有るやうな場合は少い。機としては、文義二持のものが他の三機よりも勝れて居るが、權化門としては、文義二持共になきものに對する所説が最も勝れて居るといはねばならぬ。起信論は、文義なきものの爲に書かれたものであるから、起信論を讀むものは、經文や繁瑣な廣論を直接見なくても、起信論を見れば、大乘の根本義が解るわけである。經や廣論を見る人の爲には、論を作る必要はないのである。それ故論は、權としては、餘程劣つた機の爲に書かれたものであると見なければならぬ。併し、今日吾吾が起信論を見ると、なかなかむづかしくて、到底劣機の者の爲に書かれたものとは思へない。むしろ上根の者にしか分らないやうに思はれるが、起信論の著者自身の考では、下根のもの爲に書いたといふことになる。下根の爲に書かれたと思へないのは何故かと言ふと、つまり吾吾が論理的といふ立場にあるからではないかと思ふ。さういふ立場からいへば、經典は却つて論理的組織が整はないから起信論よりもむしろ價値の低いものやうに思へるのである。ところが起信論の著者からいへば、論理的に組織立てて説くこと

に非常に興味を感じるわけではない。論理的に組織立てて説くといふやうなことはむしろ末のことである。やむを得ずして、やるのみであるといふ立場である。所謂哲學をやるものの氣持とは餘程違ふものであらうと思はれる。哲學といふやうな立場から言へば、立義分や解釋分ができれば、満足なことになるだらうと思はれるが、起信論の著者はさうは考へない。そこに餘程宗教的な意味がある。起信論の著者からいへば、經典が一番尊いといふことになる。經典を直接に見るといふやうなことが最も大事な事になるわけである。論を見ることはむしろ末のことであるといふことになるのである。併し、起信論の著者から言はずと、文義二持も、有義持無文持もその時代にはむつかしいと言ふことになる。これは恐らく所化の機の時代的相違觀から來てゐるのであらうと思はれる。如來在世の時は所化が利根であり、佛の滅後、時代が遠ざかるに従つて下根になると考へられる。論といふものが必要になるのは、如來在世の當時から時代が餘程へだたり、人間が下根になつた時であるといふことになるわけである。

起信論は「普ねく一切の經意を攝する」とか、「如來の廣大深法の無邊の義を總攝する」とかいはるるところ

から見ると、論は經典よりも普遍的包括的で客觀的であるやうにも考へられる。しかし、さういふ普遍的、客觀的といふことはいかなる意味になるか。それは畢竟吾吾の理解力とか知力とかいふものからいはれることになるのであるが、さういふ普遍的、客觀的といふことは、必らずしも直ちに、如來の廣大な深法が具體的に直に吾吾に近くなつたといふことにはならない。むしろ、起信論によつて、如來の深法が分別的な人間に、分別的に解るやうなものに抽象化されたといふべきである。それが又起信論の造られる目的でもあつたのである。併し、その限り又、具體的全體的な法が抽象化され、第二義的に墮することを免れない。法の、眞の普遍性とか客觀性とかは、何等かの對機に應じて、對機化されたものではなくして、それ自身獨存することではなければならぬ。心識思量の境界を絶する如來の一音こそ、思量的な一切音に勝りて客觀的、普遍的である所以である。ここでは、客觀性、普遍性は思量的ではなくして、非思量的である。そこに思量的哲學的外觀を呈する起信論が、非思量的なものをその根柢に持つ非哲學的な論である所以があるのである。起信論で法を眞如といふが、眞如といふさへすずに對機的である。具體的な眞の法は眞偽を絶し、偽に對し

て真ともいへないものである。真といふ所以は、非思量的に普遍的、客觀的なるものを、思量の立場を脱し居らざるものに思量的に説示しようとする爲に外ならぬ。法は「言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れる」と、起信論自身が説く如く、法は思量によつてあるものでもなく、思量によつて悟得さるるものでもなくして、却つて一言によつて言を遣る」といふやうに、思量はそれ自身を遣るための思量である。思量的な起信論はそれ自身を目的とするのではなくして、論によつて論を遣ることを目的とするものである。起信論は文義二持なき機に對するものであるが、今もし起信論を識むものを、起信論の文持あるものとするならば、論によつて論を遣ることが、文持の目的であり、義持でなければならぬ。法は本來、分別し、言説すべからざるものであるから、それに就ての言説は、言説によつて言説を遣り、法に得入することをその極致とするものである。以上は起信論の著者が、自ら意圖して立てた組織に就て述べたのであるが、次に私は、起信論の性格を明かにするために、起信論を造る態度、目的、對機並に起信論の形式がいかなるものであるかを説明して見ようと思ふ。(未完)