



「唯識大乘を中心としたる仏教の倫理学的研究」の概要

井上, 善右エ門

(Citation)

兵庫農科大学研究報告. 人文科学編, 5(1):1-27

(Issue Date)

1961

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/81006191>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81006191>



「唯識大乘を中心としたる仏教の倫理学的研究」の概要

井 上 善 右 工 門

本論「唯識大乘を中心としたる仏教の倫理学的研究」は追て上梓の予定であるが、こゝにはその大要を抄し、概要の紹介とするものである。

目 次

第一章 縁起論の展開

第一節 三法印の倫理的性格	三
一、諸法無我と自淨其意	三
二、諸行無常と虚仮の自覺	三
第二節 十二因縁の理解	四
一、十二因縁の原意	四
二、後世的展開	四
第三節 大乘の成立より阿頼耶縁起論の展開	五
一、大乘の成立	五
二、中觀の空	五
三、阿頼耶縁起論	五
第四節 如来藏縁起と法界縁起	六
一、如来藏縁起の諸問題	六
二、華嚴の無尽縁起説	七

「唯識大乘を中心としたる仏教の倫理学的研究」の概要（井上）

第二章 誤謬根源論

第一節 序論	八
一、誤謬と真理	八
二、自我の問題	八
第二節 末那識の成立	八
一、小乗の有漏觀	八
二、執の自覺と末那識	九
第三節 末那識の縁起構造	九
一、末那の相依關係	九
二、末那の所縁	九
第四節 末那と煩惱	一〇
一、末那の四惑	一〇
二、末那と隨惑	一〇
第五節 法執	一一
第六節 煩惱障と所知障	一一

第三章 三性論

第一節 三性	一一
第一節 遍計所執性	一二
一、遍計所執の語義	一二
二、所執の意味	一二
三、能遍計の識	一二
第三節 依他起性	一三
第四節 円成実性	一三
第五節 三性の対望と三無性	一三

第四章 善惡論と解脱論

第一節 業説と無我説	一四
第二節 三世觀と善惡因果	一四
第三節 善惡無記の三性	一五
一、善惡二性	一五
二、無記性	一六
第四節 空と因果	一六
第五節 円成実性への道	一七
一、解脱の二途	一七
二、円成の攝取	一七

附 録

西洋思想との対比に関する若干の考察

第一章 アリストテレスに於ける中庸の倫理性	
第一節 アリストテレスの倫理の立場	一九
第二節 ログスの性格と構造	一九
第三節 徳と中庸	二〇
第四節 知性の帰趣	二〇
第二章 スピノザの汎神論の倫理	
第一節 汎神論と縁起論	二一
第二節 スピノザの誤謬論	二二
第三節 実体としての神	二三
第四節 知的直觀の倫理	二四
第三章 カントの理想主義に於ける倫理的性格	
第一節 動機としての心情	二五
第二節 カントに於ける道徳感情の構造と推移	二五
第三節 理想主義の限界と空の攝取	二七

第一章 縁起論の展開

本章は仏教の根本思想である縁起論の諸形態と、それに一貫する精神について論述し、以て本論全体の基調を開くものである。

第一節 三法印の倫理的性格

一 諸法無我と自淨其意

仏教を一貫する思想の要諦が、阿含経以来三法印（諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜）として伝承されてきたが、その三法印の思想中心は諸法無我に存する。諸法無我は仏陀の智慧が洞察した真理というべきであるが、こゝにいう智慧は理法を客観的に観照するという如き理論的乃至主知主義的なものではなく、そこには深く独特な実践的性格が蔵されている。その実践的要素を無視して仏教の徹底した無我の世界観人生観を明かにすることは出来ない。その独特な実践的性格を三法印と共に古く伝承された七仏通誡偈（諸惡莫作・衆善奉行・自淨其意・是諸仏法）に捉えることが出来る。その四句の中「自淨其意」の一句に注目しなければならぬ。それは仏教の倫理的性格がこゝに秘められているからである。仏教の宗教的動機が生死解脱にあったと一般に言われるが、単にそのみではその解脱が何故に諸法無我に帰結しなければならぬかを明かにすることが出来ない。外道諸学派も亦解脱を目的とするからである。仏教の解脱は深く自淨其意の実践的精神に媒介される。自淨其意は心識の絶対的清淨を期する要求であるが、この要求が遂に有我思想に止まるを得ざらしめたものと言いうる。実体や自我に根拠する人生観・世界観は知的立場や理論的立場に於て可能であっても、そこに立つかぎり払拭され難い実践的障礙即ち雄桀不淨の纏綿を感じるのである。自淨其意の精神である。こゝに有我は越えられねばならなかつた。仏教は自淨其意の実践を深く自覚の中核にもたらしたとともに、ウパニシャッド以来の哲学に転機を与えたとはいうる。この点の了解に達すれば、一般に論じられるように仏陀の解脱が没倫理的な概念であると考えたり、仏教を観照的主知主義と見ることの全く誤りであることが知られる。

かゝる仏教の実践的精神から自覚され来つたのが、主体的誤謬性としての我執であり、この執はやがて法執の自覚にまで發展する。我法二執の固執性が突破さ

れると、そこに執された我と実体との孤立独存は解消して、一切はたゞ相依相待する交互性の上に成立変化する縁起態として諦忍され、こゝに真に透明なる清淨が体達される。またこゝに実践と観照との一致という仏教独特の認識が成り立つ。空の世界観照と自己の脱落とは決して別のものではない。自己の脱落に即する山川草木の成仏という自覚もこゝに捉えられるのである。

二 諸行無常と虚仮の自覚

諸行無常は単なる生滅流転という客観の記述ではなく、実存の自覚としての意味をもつことが、南伝の『増支部』や『法句経』に現われる三法印（無常・苦・無我）からも証される。こゝに苦とは感覚的苦痛の意ではなく、愛の根本欲求が満たされない不可避の矛盾性から来る生命の懊悩である。この苦の感受に即して諸行無常が捉えられる。即ち諸行無常は実存の自覚に即一するのである。三法印と四法印との開合に於て、一切行苦が諸行無常に摂在せしめられる関係はこゝにある。無常が単に客観の記述に過ぎぬものならば涅槃寂靜の契機ともならず、諸法無我の諦忍をも聞きえなかつたであらう。諸行無常はこれに融一する実存の自覚を媒介として無への超出を行じ諸法無我に道を開き、その諸法無我を介して翻つて諸行無常が縁起の自覚に直結する法印となる。こゝに無常と無我との即一的自覚が確立し、解脱即ち涅槃が開顯される。三即一の法印はかくの如き内的関係の下に成就する。

また自淨其意の精神が一切行苦たる無常の現実相を照らすとき、虚仮と表現される仏教独自の体認が成じる。この体認に宿る自覚感情を見忘れては我の突破に至る必然性もまた確証し難いものとなる。虚仮は虚も仮も共に実に非ざるもの一般を指す言葉である。即ち認識の虚妄性、存在の不実性、実践の不淨性が包含され、こゝに苦諦の相が内観される。虚仮は善惡対立の一方に立つて、一方を否定する自覚感情ではない。虚仮は寧ろ無対立、無対象的に一切の存在と認識と行為とを包んで、そこに超出されるべきはかなざとむなしさを直接に実感するこゝろである。即ち善惡を包む生死を苦諦として超えようとする否定性である。従て自己が虚仮を観るのではなく、虚仮そのものゝ中に自己が没するのである。このような虚仮の絶対否定性を通じてこゝに無常は無我に一致するものとなる。

虚仮を実感する実践的精神は極めて倫理的でありながら、しかも固定的価値原

「唯識大乘を中心としたる仏教の倫理学的研究」の概要（井上）

理に立とうとする倫理的精神とは根本的に異なり、一切の固定的価値の根拠を破つてその底を透過せねばやまぬという性格をもつ。即ちそれが透明なる清浄性への転換として成就するのであり、こゝに虚仮の自覚が単に放棄的乃至虚無的否定性と異なる所以が存する。仏教に於ける有の超克はまさにニヒリズムを突破して有無の次元を根本的に転換し、有の絶対否定が無を超えて新しい自在の有に還相する立場である。これが即ち空の体験に外ならない。

第二節 十二因縁の理解

一 十二因縁の原意

仏陀が縁起の相依相待性を現実の生死の上に捉え、これを十二の契機に組織展開されたのが十二因縁の説である。これに基いて苦集滅道の四諦の教が確立され、縁起の体解と実践によつて解脱即ち人間解放の道が開示されたところに原始仏教の教があつた。従て十二因縁は仏陀の根本思想の所在であるだけ、その解釈は古来より多様に亘つている。一般的には胎生的、發生的解釈と、業輪廻相統の説明という理解の仕方があるが、これに対して近世論理的解釈なるものが抬頭した。我国では字井、和辻両氏によつてその説が立てられた。『印度哲学研究』二、第三「十二因縁の解釈」、『原始仏教の実践哲学』第二章「縁起説」論理主義の啓蒙の意味は多とすべきであるが、問題はその十二支の相関が如何なる精神の基盤から自覚されたものであるかという点である。此の点を明かにしなければ、論理的関係そのものが成立の根拠を失う。また事実十二支の關係は單なる論理の立場だけでは把握し得ないものがある。更にそれが無我を頭わす縁起である点に於てはなほ更である。第一節に述べるような仏教独自の倫理的精神と実践的自覚の媒介を離れては、その相依を根本的に証することは出来ない。論理主義は未だ此の点を明かにするには不十分である。また論理主義に於ける法の理解（『原始仏教の実践哲学』第一章ノ三）も果してそれが仏陀の法であつたか否かには大いなる問題がある。攝取と救済とを成就し得ぬ論理的「法」が仏陀の法であつたとは思われない。

では十二因縁は如何に理解するべきであるか。仏陀の求道精神の根本は前節に述べた無常と苦の自覚の中に見出される。その無常と苦とが一体的に「生」の中に捉えられ、こゝに十二支の起点としての「老死」が自覚されると共に、この苦

を超え、必然的なあり方が求められる。然るにこのような実存的懊悩としての生は日常的立場の感受し得るところではない。そこには明かに自覚次元の前提がある。その苦たる生の底には「愛」の盲目的な発動があり、その底には我の形成としての「識」が潜んでいる。而もそれらはどこまでも自淨其意を要求する精神によつて自覚されるのである。この精神は更に進んで我を形成している識の底に深く人生の根源的な「無明」性を捉える。それは即ち我が超えらるべき契機に到達したことを意味する。ところがそのような否定契機への到達は人間の自然的立場からは不可能であつて、そこには既に有我を超えた次元が前提されている。かゝる次元を動的に要求して止まぬところに仏陀の実践的精神の特徴があつた。即ちその精神を媒介として般若の空慧が開顯されたのであり、即ちこの精神によつて無常と苦とは自から無我へと転換したのである。こゝに先に述べる無常・苦・無我の三法印が成じたのであるから、漢訳の無常・無我・涅槃の三法印はかゝる経過を通じて成立したものと考察が可能となる。

かくて十二因縁は「老死」の苦と「愛」の妄動と「我」の形成と「無明」の根源という四つの支節を根幹として成り立ち、これを更に詳細な縁起の分支に展開したところに六支・九支・十二支等の成立が辿られる。

老死より依因を辿つて無明に達するが、無明もまた第一原因ではない。そこには円環的な無始的縁起性が存する。かゝる全体連鎖的相関の縁起が雜阿含には「此有故彼有、此起故彼起、此滅故彼滅」と語られるのである。

二 後世的展開

十二因縁の後世的展開には二面の考察が必要である。その一つは通俗的な胎生学的理解が仏陀以前からの古い輪廻思想と結合し、その説明の用に十二因縁が供された方面であるが、かゝる理解が當を得ていない事は近世的な十二支の研究がその所以を明かにしたところである。ところが一方仏教的業の自覚に即して生じた感・業・苦の思想が、その倫理的自覚面から自己の流転相を十二因縁によつて理解しようとした発展がある。仏教的業は有我的な応報輪廻とは区別せねばならぬ。業は縁起に照らされた流転相の自覚であり、この自覚と十二因縁との結合は十二因縁の不当な発展とは言ひ得ない。しかし上述の二方面は互に錯雑し合つて明確に区別することの困難な状態となつているが、その後者の点に着眼しつゝ後

世的展開の見るべきものについて論じ、俱舍論より成唯識論への発展を辿る。

第三節 大乘の成立と阿頼耶縁起論

一 大乘の成立

仏滅後、西暦前四世紀頃より阿毘達磨的發展を起し、思弁的体系が推進されると共に教義の固定化を来し、学派が分裂して所謂部派仏教の時代を現出したのであるが、その学派中最も重きをなしたのが説一切有部である。有部は分析的思弁によつて無我を解しようとしたが、その結果は却て非縁起的な実体思惟に傾いた。かゝる思惟に對し仏陀の縁起の眞精神を發揚せんとする思想活動が大乘の勃興となつて顯われた。從て大乘論書は小乘論書の批判に始まると共に、一度、理論化された思想を媒介とすることによつて、大乘はそれ自らの思惟の深さを築いた。その大乘思想の両翼をなしたものが、中觀派の般若空説と瑜伽行派の唯識縁起説とである。両者は決して相離れる思想ではないが、前者は縁起の眞理をその絶対なる性に於て説き、後者はその相たる現象の縁起を闡明するという別がある。即ち一つの仏陀の自覺を二途に展開したものと言ひうる。二者を空と有との對立的世界觀乃至論争と理解すべきものではない。われわれは空有に貫流する大乘縁起の本質に触れ、現象有を貫く空の思惟、空に於ける有の現成を領解せねばならぬ。それと同様瑜伽行派の流に於ても眞諦の古唯識と玄奘の新唯識に各々その教學上の相違があるけれども、一概に固定的排他的見解に立つべきではなく、各々の發揮した研学上の成果に着眼して正當にその功績を評價せねばならぬ。

二 中觀の空

竜樹は縁起の眞理を空として思想化した。即ち竜樹は有の限定に執ずる虚妄の思惟を否定して縁起の眞義たる空勝義諦を明かにしようとした。この空を開顯する轉換の道が八不である。

八不によつて有の論理は顛倒せしめられる。即ち形式論理にかぎらず、先驗綜合の論理も弁証法の論理も、それが有の固定論理としてあるかぎり否定される。換言すると有の態に立つ論理が一たび自己を完全に否定し尽くすことなしには縁起の勝義に達することは出来ない。ところがそのような有の態の論理の完全否定が有の論理的發展の上に求め得ないことは明かである。そこには先ず論理主体の

轉換が要求される。かゝる轉換を媒介するものは実践的精神を描いて外にはない。即ち無我の清淨を實踐する主体の実現がよく空の論理を開顯する道を開いたのである。

縁起の空は空として独立するとき、それ自体の空性を失う。空は相依相待の有(仮)に即してそれ自からを顯わす。こゝに空が現実的なものゝ相に於て現われるという側面がある。このような空の思惟に西洋思想が達し得なかつたのは、有の基調に始終しその根底に端的な空の自覺が伝統的に無かつたことに由来する。

言うまでもなく同一律、矛盾律、排中律は一つの共通な論理基盤に立つてゐる。ところが空が矛盾對立の何れの側にも立たず、その何れでもなきところに眞実なるものを見るということは、形態的には排中律の逆轉とも見える様相をもつ。こゝに着眼して中道の論理を排中律の逆轉として理解する新説が山内得立博士によつてなされた。(『新しい道德の問題点』第四「中の論理」)しかし単に逆轉ならば、逆轉された第三位的中項の肯定を意味するものと言わざるをえない。

若しそのような中の肯定であるならば、それはやはり一種の特殊としての性格のものであつて、かゝる特殊の中の追及によつて一切を攝取し現成する絶対普遍の空には達し得ないと言わねばならぬ。對立の何れをも超えるということは百非を絶する突破的超越であつて、排中律の逆轉として予想されるような立場をも更に否定し超越するのでなければならぬ。かゝる絶対的な空に對して始めて否定された仮を攝取し現成する肯定性を持ちうるのである。即ち排中律の逆轉から必然に空の論理的理路が開けるとは考えられない。それは逆轉と空の否定とが、なほ本質的な次元の隔りをもつからである。即ち論理的形態の相似であつても、論理の本質の一致ではない。新説の着眼に敬意を表しつつは残る疑問である。

三 阿頼耶縁起論

竜樹は縁起の眞相を空性として闡明したが、それが皆空無相論といわれる所以は迷情の否定轉換にその教説の主力が注がれたところにある。中觀思想には迷妄と見性という二性が存した。しかしその迷妄の根源が那邊に存し、これが如何なる構造に於て現実を成立せしめているか、また勝義空への転入が如何なる縁起有を媒介として成就されるかという構造は未だ明かにはされなかつた。即ち縁起空の直接態を究明するに急であつて、迷悟染淨の成立する縁起態の構造を展開するに

は至らなかつた。現象有を縁起的に開明し、それが勝義空に転入すべき必然性を明かにすることは当然の要求である。この要求を果したのが瑜伽行派の思想教学である。それは即ち大乘般若の自己展開であると言ひうる。中観の般若と瑜伽唯識とが後世考えられるような異なる思想のものではない。唯識教学に於て後世固定的となつた三時教判の如きも、その源は『解深密經』に発するものであるが、同經の所説は後世理解されるような形式的三時即ち有空中を対立的に羅列して第三時の「中」を以て第二時の「空」を賤するようなものとは解されないのである。

唯識教学に於ては現象を依他起性の構造に於て説き、その依他起の基体となるものがアーラヤ識に求められる。而して此の識を介して空の開覺されゆく道程が明される。先ず識に立つて唯識無境が説かれるのであるが、これについて真諦系の古唯識と護法を承ける玄奘系の新訳唯識との思想構造の別が十分に吟味されなければならぬ。

進んで唯識教学として組織大成された玄奘教学の阿頼耶縁起論が如何に現象有の縁起と勝義空への理路を開明したかをみるに、先ずアーラヤ識の性格は業果、不斷、遍三界と規定されるが、その業果とは異熟果としての個人主体であると共にそれが同時に客観の能統一体として個人的世界を形成する。その異熟果とは善惡の業力が増上縁となつて引發される果体であり、こゝにアーラヤ識が始元的な基体ではなく業種子に引かれる縁起的存在であることが示される。しかしこのアーラヤ識が業果であるということは、単に理論的に立てられた仮定的基体ではなく、実践的な行為の自覺を媒介とするものであることが注意されねばならぬ。何故なら行為の自由と主體的責任という倫理的自覺なくして業果の意識は成立しないからである。かゝる業果が主観（個人）と客観（世界）との統一基体であるから、それは意識的斷続を超えて恒時に相統する、不斷の義が具はる。遍三界とは三有たる世界の何処に於ても遍じて隨處に成立する事をうる意味で、従て遍三界の言葉にはアーラヤが遍宇宙的な性格をもつことが示される。更にこの識が一切を蔵する意味に於て蔵識と名づけられ、その蔵に能・所・執の三義が語られる。能・所を以て蔵の作用を説き、執を以て所執迷妄の蔵識たる性格を語る。更にその識の上に成立する種子・熏習・現行の作用關係を通じ仔細に縁起有の構造を明し、こゝに「三法展転因果同時」の義が論定される。

かくて頼耶縁起論を仔細に検討してゆくと、その緻密な論述の一環々々に徹底した相依相待の縁起性が織出されているのを見る。縁起の基体として設定される識そのものも若しこれを唯識として固定するならば即ち法執に墮するのである。また仏教の根本範疇である因縁果の思想も縁起を離れては解しえない。その中心となるものは縁（pratītyasamutpāda）の理解である。こゝに西洋思想に於ける実体の因果との根本的な相違が明かになる。では縁起の空性に達しない迷妄の根源は何処にあるか、これについて先の執蔵の由つて起る根源たる我・法二執という深い自覺が示され、その誤謬相が遍計所執として闡明される。この遍計を払うて如実の依他起性に帰ることが、縁起の実性たる勝義空に参する所以である。こゝに自己と世界との真実相たる円成実性が顯現する。その円成と依他との關係が「非異非不異」と説かれ「円成を見ずして依他を見るものに非ず」と説かれていることは特に注意しなければならない。それが解脱道の根本玄規となることは後に述べるところである。

第四節 如来蔵縁起と法界縁起

一 如来蔵縁起の諸問題

中観と瑜伽の思想系統に対して更にインドに於て如来蔵説なる思想が現われた。如来蔵説は般若經的な絶対否定の立場ではなく、煩惱に覆れた衆生に自性清浄なる如来蔵の遍在を説くのであるが、縁起思想の本質として如何なる現象の中にも縁起空の法性が開覺の可能性として宿するということは当然の帰結でなければならぬ。ところがその如来蔵が、衆生が如何に染汚されてあつてもそれによつて汚濁されることなく、淨識（仏性）として具備されてあると説くかぎり、瑜伽唯識に於けるアーラヤなる本識と如何なる關係に立つか問題となる。世親の『十地經論』が支那に伝訳され、縁起思想の新しい関心を喚起したが、その翻訳に際し異説が生じて訳場が混乱したという伝えは、既にインドに於て異なる解釈のあつたことを示唆する。『十地經論』を所依として地論宗が支那に於て南北両道に分れたのは必然の結果であつたと思われる。それは要するに縁起の所依たる一心が淨識なりや妄識なりやの解釈にかゝわる。そこにまた真妄和合の識という見解も生じる。如来蔵とアーラヤ識との問題点について注意を要する点は如来蔵は本来、法性の絶対的な淨化作用ともいへべき自己實現の可能性を語るものであつ

て、これを能所の相対的現象成立の所依たるアローヤ識の立場と直に同一視することは許されないということである。若しこれる混同すると如来蔵から現象が流出生起するというような思惟を生むことになる。これは如来蔵の根本義を逸脱したものと云わねばならぬ。しかしまた人間の思惟の避け難い要求として縁起と法性の關係を明かにするという努力も生れざるをえない。かゝる要求に応じて登場したのが馬鳴作と称する。『大乘起信論』である。この起信論の思想体系と玄奘教学とが激しく対立したのであるが、その後者よりする批判には当然なものが感じられる。しかし翻て『起信論』の所説も、その表現に拘泥せず思想の指向するところを検討すれば一概に外道的と否定することも出来ない。その表現は如何にも真如よりの流出を語ることであるが、実は如来蔵を離れぬ生滅を明かすものであり、生死と如来蔵には非一非異の關係あるを語るとも見るのであつて、決して一元的な発出論とのみ解すべきではない。然らば何故真如縁起と解されるような一元的説相を取つたのであるか。それは思うに相対的生滅が不生滅を離れない絶対統一への転換可能なる点より、これを反省の上に一元化する敘述上の表現を取つたものと考え。その表現には論理的一元化に偏した難点のあることは認めねばならぬ。しかし一方頼耶縁起論に於ても論理的な体系上の表現となれば性相永別と評されるような難点のあることも事実である。両思想共に独自の立場より大乘縁起を組織しようとした功は高く評価せねばならぬが、たゞそれが悟性概念の構成を受けるに至ると、どうしてもそこに概念上の矛盾が避け難くなるのである。しかし此の事實は反つて悟性論理では説き尽くしえない大乘縁起の面目を愈々明かならしめるものと言ひうる。

二 華嚴の無尽縁起説

頼耶縁起の性・相別論の立場にも、如来蔵縁起の一元的論構にも問題が存すること既述の如くであつて、縁起論として更に止揚を試みることは必然の要請であるといふ。インドに於て成立した華嚴の円融思想を基調として縁起の究極的な構造を建立したのは支那仏教に於ける華嚴教学である。即ち頼耶縁起の絶対相対の隔歴性と如来蔵縁起の一元的流出性とを止揚して、差別即無碍の縁起相を究極の論理的組織にまで発展せしめ、一挙に宇宙万物の全体的相関を一縁起の下に捉え、無尽にして無碍なる相依相対性を究極なるあり方に於て闡明しようとした

「唯識大乘を中心としたる仏教の倫理学的研究」の概要(井上)

のである。かくて始元的な実体(真如)や原因(無明)の誤解を生ずるとき縁起の固定的論構を払うと共に一切の隔歴性を超えようとした。

先ず四種法界の理解より始めるに、その契機をなすものは事と理である。事とは個、特殊、相対の概念に当り、理とは全、普遍、絶対の概念に当る。事法界にあつては個物は相互に独立し互に対立し相矛盾する差別の世界を現じる。これに對し理法界は一切を包む普遍の世界であり、それは即ち一切皆空の立場である。然るにその事と理とは各別に並び存するのではなく、相互に媒介することにより相互たりうる關係を表わすのが事理無碍法界である。こゝに真如に不變隨縁の二義が現われる。事理無碍に於て特殊の事と普通の理とが相入相成する交流性が明かになる以上、空に媒介された万象(事)の直接的全体的相関円融の縁起相が捉えられねばならぬ。これ即ち事々無碍法界である。こゝに於ては最早や殊更ら空の媒介を語らず特殊差別の個々がそのまゝ彼此無限に交流し媒介し合う關係が明される。こゝに普遍としての絶対は抽象の影を払拭し尽くして相對に全現し、相對即絶対の面目を徹底するのである。こゝに大乘的自在が顯現する。西洋に於ける汎神論は形而上学的実体に基調するのであり、それはなほ空間的靜態の同一性に止まつて、全体作用の動態的一元性に徹しない。従つてスピノザに見る如く、実体たる神の樣態(modes)が樣態としては無限の相関をもつとしても、それは事々無碍の縁起に於ける空の動態とは全く本質を異にするものであることを明瞭に了知しうるのである。

縁起は本来因縁による生起を立場とするが、事々無碍に到るとそれがそのまゝ永遠なる法界本然の相に達し、こゝに縁起に對する性起の義が顯われる。然らば染縁起も亦性起に含まれるのであろうか。これに對して『探玄記』の文が深い示唆を与える。即ち「真に違するを以て真を離れることを得ず」と言い、染の妄作用と淨の還滅作用とが互に呼應し媒介する染淨二縁起の動的全一相が示される。それは『攝大乘論』の依他を体として染と淨の二分に転換する可能性(二分依他)を語るものとは趣きを異にする。即ち華嚴に於ける真如の不變・隨縁は真如が転換する二面ではなく、同時相即する一体の二義なることが知られる。

更に事々無碍の中に注目すべきは人・法の不二鑄融の思想である。人・法不二の法にして始めて全法界の縁起を担い、これを人に現成することが出来る。人法不二と性起の淨用を離れて仏教独特な仏身觀である報身を解することは出来ない

と考える。これと一致する神觀を西洋思想中に求め得ないのは緣起思想の背景なきが故である。

翻つて唯識思想をみるに、それは決して上述するところと勿交渉ではない。依他が円成ならしめられて菩提涅槃の勝果に達することは決して依他を超絶することではなく、依他の実相に参することである。「円成に於て依他を見る」という立場がよくこの事を語っている。即ち依他を離れて円成なく、円成を離れて依他に達する道はない。それは同時に円成中の依他が無漏有爲の淨用として絶えることなく世俗の上に働きかけていることである。転識得智もこれに依つて成る。その智が四智に開かれその平等性智に於て未來際を尽くす大悲攝化の妙用が展開する。その妙用に乗托するところ唯識の始祖世親に『無量寿緣優婆塞提舍願生偈』が生れたのである。それは決して偶然ではない。

第二章 誤謬根源論

本章は仏教独特な誤謬に対する自覺を明かにする。蓋しそれは前章に展開された緣起の真理に自照されることによつて可能となる誤謬根源の自覺である。それが我・法二執として捉えられ、ここに自我と存在に対する根本的反省が与えられる。

第一節 序 論

一 誤謬と真理

真理への関心は誤謬性の自覺に裏づけられて成り立つ。若しその否定契機への反省を無視して真理を目ざすならばその端的に觀念性の放浪が始まる。我々は真理を固定された何ものかに求めることは出来ない。固定は限定であり、限定は常に全体的なものゝ否定だからである。そのような限定の有限性を有限として照らすものが我々を導く。真理は固定の基準として存するのではなく、形なくして誤謬を照願せしめるものとして働く。誤謬が誤謬と知らしめられることは真理の攝取中に立つことである。こゝに誤謬の自覺の確実性が生れる。デカルト的明晰判明も我々にとつては先ず誤謬の否定的確実性から始めねばならぬ。然らずば真理に向う肯定的確実性も期することが出来ない。

二 自我の問題

近世思想は自我の自覺の上に立つている。そこに巨大な諸思想が展開されながら、その基底に潜む直接端的な自我の自覺が無反省に肯定され、その上に發展した思想の対立が解消され難い状態にまで固定されている様相を感じる。經驗的自我が先験的自我に克服されるように、先験的自我にもまた克服されるべき轉換がないとは言えない。「汝自身を知れ」というソクラテスの立場には、自我の根源を振返る反省の契機が宿つていたように思われるが、それ以後このような自我反省の方向は正当に發展せしめられたとは思われない。近世の思想を一貫する自我の意識は一般に肯定的であり、実践の根拠としてこれを確保しようとする性格に立っている。即ちそれは「有」の基盤に於て深められた自我の自覺である。これに対しハイデガーが「形而上学とは何か」に追加した序論に、哲学を樹木に喩え形而上学をその根に比して、従来の形而上学が有に止まつて無の天地に通ずる道を知らず、真の大地を遮断してこれを捨てて根となつてゐることを指摘しているのは傾聴に値する。いま実践界を樹木に自我をその根に喩えてみる事が出来る。大地の真理に自我の根が如何なる仕方にて於て接するかは、まさに実践界の運命を決する問題である。実践の主体を自我として固執すること、存在を有として肯定することには共通な觀念の基盤が宿る。こゝに自我と存在の問題がある。それに答えるものが仏教の我・法二執論であり、それは即ち緣起の自覺より自照せしめられる誤謬根源への反省なのである。

第二節 末那識の成立

一 小乗の有漏觀

第一章に述べる虚仮の倫理的自覺が仏教の教学にもたらしたものは有漏染汚の思想である。この思想は部派の教学以来發展を続けたのであるが、これが完結的な形態にまで整えられたのは唯識大乘に於てである。

虚仮の自覺に媒介されて仏陀以前の輪廻思想はよく仏教の業の思想を成じ得た。この業思想が緣起説と結合して業感緣起論が成立したのであるが、その業の原因が随眠論として現われた。この随眠（煩惱）が深く纏綿している状態が有漏と解される。然らばこの有漏の根本たる煩惱は何によつて生起するか。それは仏陀の緣起無我の真理に迷い実我の妄執を起すによる。故に我執を抜くことこそ有

漏染汚の根本を抜く所以である。ところが部派仏教はかゝる人我の執を分析的に破斥しようとした。即ち対象的な有の思惟を脱しきらなかつたのである。これに對し大乘は我・法二執の自覺を展開したのである。

二 執の自覺と末那識

有漏の根源たる我・法の二執を斷じて菩提・涅槃の二勝果を得ることが大乘仏教の玄規であること『成唯識論』の冒頭に宣言された如くであるならば、二執はまさに大乘の根本自覺とならねばならぬ。

かゝる二執の根源が現象的な六識を超え、意識の基底に潜在する要素として捉えられ、それが末那識の思量性として別立されるに至つたのである。小乗に用意された末那の語義を發展的に転用して末那に独自の作用と位置とを与えたがの大乘であるが、大乘に於ても『摂論』以来『成唯識論』に到るまでの發展の経路が省みられねばならぬ。末那を以て第七識とするのは護法學系に立つ新詠唯識家に於てであるが、真諦の旧訳系統では阿陀那を以てその名称とする。その相違は会通され得る。

有漏染汚意を第七末那識として八識説が完成されたことは、縁起の構造を精緻に徹底する論理的要求の必然的結果とも言ひうるが、それがまた染汚の根源を自覺する實踐的要求に裏付けられたものであることを忘れてはならぬ。アーラヤ識が定立されるに至つた経過には、部派仏教に考えられた輪廻の主体たる識を縁起構造的に説明のつくものに發展せしめたという歴史性があり、その点多分に理論概念に由来するところがある。然るに一方それが迷妄の業果として自覺されることは實踐的精神に根拠することであり、かゝるアーラヤの實踐的な側面が執の自覺と共に深められ、その根源が独自の識作用として内省されたこともまた實踐的自覺の当然な帰趣である。こゝに末那識が別体視されるに到つた所以をみれば、アーラヤ識の理論的概念を重点とするに對し末那識は實踐的概念を重点として成立したものだと言ひうる。

第三節 末那識の縁起構造

一 末那の相依關係

末那識が『成唯識論』には恒審思量と規定される。その思量性が第七識として「唯識大乘を中心としたる仏教の倫理学的研究」の概要(井上)

別立されるのであるが、それは決して個別独立の識ではなく、あくまで縁起的な一契機としてあり、從て余の識と共に転換(転識)の可能性を自体の性とするものである。先ず第七末那の縁起に於ける相依相待の位置が明かにされなければならない。

八識説に於て末那は六・七・八識の相依關係の上に成り立つが、その中まず六・七の二識關係は人間意識の本質を語るものとして注目される。それは第七を不共依(根)とする關係に於て示されている。それについて根の義を検討するに、根に五義ある中第一の「依」の義とは根という処所に依つて識が成り立つという意であり、眼識に於ける眼根の如きがそれである。然るに第六識の根たる第七識は無形な識作用そのものであるから有形な処所としてではない。若し前五識に於ける如き根を求めるならば脳機能とでもいふべきものがこれに當るであらう。然るに第六識は特に第七識を以て根としたのは何故であるか。それは前五と第六とが同じく識でありながら、その本質に根本的な相違があるからである。前五識の了別作用は直觀的であり識作用に潜在的次元的なものをもたぬ言わば単次元の直觀的了別作用である。これに對し第六識の了別作用は立体的重層的であり、潜在的次元に支えられて成立し現象する。從つて第六の作用本質に着眼すれば有形の根よりも更に作用本質上の所依がより緊急な根の課題となる。即ち唯識教學の根本的關心事が外形的な發生過程の研究觀察にあつたのでなく、實踐的倫理的な識の内容本質を究明して無漏解脱への道を闡明するにあつたことを示している。從つて第六の根を第七に指摘したのは唯識教學獨特の成果として注目すべきである。

二 末那の所縁

第七末那は何を所縁として我・法の執を成ずるか。それが總じて第八を所縁とすることに問題はないが、第八の何を所縁とするかに就ては異説多端である。諸論師の釈論の完本が現存しない今日『成唯識論』に伝えるところに依つて窺ふより外に道がない。即ちそれに依ると凡そ四説となる。『述記』の釈をさぐりながらその諸論を検討するに、その論議の生ずる源は『瑜伽論』に「末那は我・我所を執ずる」とあるより、我執・我所執の分れる所縁の別を尋ねるところから起つてゐる。先ず我執の対象が第八の主体活動にあることは諸説の凡そ一致するところだ

あるが、我所執（私の所有に對する執）の對象については議論が分れる。或は第八識の心所と言ひ、相分と言ひ、種子と言ふ。ところが第七末那は任運にして一類相統の識作用であるから、對象を別縁するとは考えられない。然るに我所見は我見が外延的に伸びて二次的に私の所有所屬に及んだものであるから、たとえ我見とは區別されるとしても根源的な執の作用態として區別されるべきでない。その別は現象的な第六識上の問題である。『成唯識論』は『瑜伽論』の文を會して二解を出し第一解に「語勢に乗じて我所という」と言つてゐるのはこの意を示すものと解される。第二解は『述記』に四釈があるが強い義を設けた感がある。とにかく護法が第七の所縁を「但緣藏識見分非余」と結論したのは妥當な説として肯定される。

第四節 末那識と煩惱

一 末那と四惑

末那識の固執思量性が如何なる具體的心作用と相即するか。それが即ち末那に相應する四煩惱の心所として示される。即ちそれは第七識固有の屬性が四種作用として開かれたものであり、我痴・我見・我慢・我愛がそれである。先ず中心をなす我見について述べねばならぬ。第七識の我見は自我意識の根拠をなすものであるが、それは我執と共なる慧の心所が我を執する相状である。慧は別境（特定對象）を緣する簡括判断作用であつて、廣く思想成立の基をなすものであるが、第七識の作用は第六識に於けるように意識的なものではなく、その根拠となる潜在的作用のそれである。それがやがて一切見趣（思想）の下部構造となるのである。我見が薩迦耶見として伝えられたのは原語の解釈が学派によつて異なつたからである。薩迦耶見は有部では有身見と解される。それは自己の身体に即して起る我の妄見だからである。注意すべきはその有身見がどこまでも自身の身体について起るといふ点である。自他の身体に共通な現象の觀察の如きは、それがたとえ何等か具體的な觀念に達しても有身見とはならぬ。我見は自己の身体に即して直覺的に私の意識根拠を形成するのであり、それが客觀的な私の實在觀念の基ともなるのであつて、こゝに我見の誤謬根拠が実践的なものであることが知られる。我見の所執の私は「常一主宰」と規定される。主宰とは自由（自在）と裁断（割断）の実践主体たることを意味し、且つその所屬に對する支配者として自

己を權力化するという傾向性をもつ。即ち我が獨立の体をもち、その我所（所屬）と我用（支配）をつむ權力主体として固執され、而もそれが同時に實在化されるところに我見の本質が存する。

我見が慧にかゝるに對し、我慢と我愛とは情意的な妄動である。勿論第七の上に第六と同様な情意活動は求めないが、知情意が本来一体的な作用である以上、我見の妄分別に即する情意の原型も求められなければならない。さて以上の我見・慢・愛に相即してこれ等を可能ならしめてゐる我痴が数えられる。痴は無明に外ならないが、第七識の無明性とは如何なるものであろうか。『勝鬘經』には無明住地と四住地とが語られ、根本無明と枝末無明の分たれる基を示している。その無明住地とは心心所の相應する具體的な精神形態以前の根源的な無明性を示すことは『宝窟』の釈に徴しても明かである。これに對し心心所相應の上に現われる無明が所謂の痴煩惱としての相應無明である。そのような無明次元に關し第七識の無明を如何に判ずるか。第七識のそれは四煩惱の一つとしては相應無明の如くであるが、『成唯識論』はこれを一般の相應無明とは別なる不共無明と説き、その不共無明とは善惡無記三性に通じて遍在するが故にと『述記』は釈している。然らばそれを無明住地と同列に見うるか。性相を別論して緣起を説く唯識の立場としては、直に心心所以前の無明住地と取ることは出来ない。而も枝末の惑相とも區別しなければならぬとすれば、そこに自から独特な位置づけが要求される。即ち第七の無明は我執の依るところであるが、更にその底には法執の依止たる無明が宿る。即ち法執（所知障）の根源に通じるところに第七識無明の不共性が横わると解されるのである。

二 末那と隨惑

第七識末那は本惑四種の外に隨煩惱と相應する。隨煩惱には先ず等流と分位とが區別される。また隨煩惱はその相應する遍位の広狭によつて、大・中・小の隨惑の類に分たれ、一切の染心に通じて必ず俱起するものは遍位の最も広いものであるから、これを大隨惑と名づける。然るにこれについて五遍染、六遍染、八遍染等の異説がある。如何なる迷妄の情意が染心に通じて發動するかは重要な問題である。今、護法教学が正義とする八遍染についてその一々の様相性格を検討する。即ちそれは憍・慢・憍・慢・不信・懈怠・放逸・失念・散乱・不正知の八種であ

る。末那識にはこの八種隨惑と、先の本惑四種と、心王發動の普遍的條件たる五遍行の心所と、慧の心所と計十八種の屬性作用が相応してこゝに末那識の誤謬活動が當まれるという構造が示される。

第五節 法 執

仏陀の諸法無我をたゞ有我的否定とみて、我見を最も根源的な迷妄と考えたのが小乗部派の思想であるが、その我見の底を更に深くさぐつて法執の自覺に達したところに大乘の面目があり、それを縁起構造の上に明確に開示したのが唯識大乘である。即ち迷妄の本たる執の根源態を法執に指摘したことは大乘が思想上に与えた最も大きな貢獻の一つである。

第七末那が第八見分を執じて虚構的な個別我的意識根拠を成立せしめるのであるが、かゝる我執は更に根源的な法執を体として成立するという構造をもっている。凡そ法とは *dhī* (保持する) の義に發し、「自相を持する」万一般を指すのであるが、生滅變化を絶した無為も一種のあるものと考えられるかぎり法であり、かゝる法一般が自体としてあるものゝ如く表象され、その表象が固執固定されるところに根源的な有の觀念根拠が形成される。その觀念の固執作用が認識論的にはあくまで先驗的であり、その根拠が第七末那の法執作用に求められる。この法執の有化作用の上に第六意識の存在觀念が生じる。有の觀念なくしては存在という意識は成立しない。また有が表象的な限定一般にかゝるときは所謂有相の觀念を生じる。概念はこの有相認識の上に成立し、概念を基調として論理が展開される。概念は限定の上に成立するから、それは必ず対立概念を生起し、最高類概念として有と無との矛盾概念が定立されるが、この有と無とは有相限定の上に立つ概念の対立に外ならない。また有相が実践的な行為表象に結合すると、有なる行為の相に期待する所謂「外道の相善」に陥り、有相行為に凝滯することが実践の透明なるべき清淨性を汚すものとなるのである。

かくて執の根本作用は縁起の上に成立する能所相関の表象を縁起の本質たる空性から分離遮断し、これを有なる觀念の仮象に拘替え、その誤謬相に積極的に固執するものとして働くのである。かゝる根源的第七識の有化作用を基盤として第六識上に種々なる觀念が起る。即ち表象を実有と執ずる謬解が生れ、存在するもの (das Seiende) が直に存在するもの (Sein selbst) と思惟される。従来の形

「唯識大乘を中心としたる仏教の倫理学的研究」の概要(井上)

而上学は存在を追究して実体 (Substanz) に到達した。しかしその思惟に宿る有の觀念が如何に根本的に反省されたであらうか。また我々の科学的な對象化の認識も法執と無関係ではない。對象化 (Vergegenständlichung) は主觀 (能縁) と客觀 (所縁) の相關的認識から能縁の契機を切断し、所縁を抽象的に独立外化せしめることに外ならない。かゝる独立化が疑われないのは固定的な存在觀念を媒介とするからである。

更に我執もまたこの法執を基盤として成り立つ。我執は本来自己に対する実践的な執であつて法執とは異なるようであるが、有の表象がなければ実践的にも我執の對象を欠くことになる。即ち実践的な主体表象の有相化としての法執が必ず介在するのである。かくて法執は縁起そのものゝ体迷う最も根源的な執であり、我執はその縁起の上に生じる個別的似我への執であるから、これを縁起の用に迷う執と解する説が肯定される。こゝに二執の性格に自から別が生じ、その執によつて惹起される惑障も所知障と煩惱障として區別される。しかしまた我法二執は別個の二執ではなく、一つの虚構性に貫かれた妄執の次元的な相違と解されねばならぬ。

第六節 煩惱障と所知障

我法二執によつて惑障が生起する。惑は能動的な迷妄性の名であり、障は出離と聖道に対する障礙性の名である。即ち我執によつて煩惱障、法執によつて所知障が生じる。煩惱障は本惑十種と随惑二十種として数えられる。この煩惱障の二々に所知障が宿る。煩惱障に就いてはその品類が数えられるが、所知障は数えられない。蓋し法執は縁起の根本に迷う極めて微細なる迷執であつてその品類が捉え難いからである。しかしこの法執の障礙を打開するのだから空の真義に達することは出来ない。大乘が人類未踏の真実を開顯する所以もこの法執を超えるところに存する。煩惱障は生死の惑なる故に涅槃を障え、所知障は聖道を覆うが故に菩提を障えると一応區別されるが、逆に煩惱障が菩提を障え、所知障が涅槃を障える意味も本より存する。二執は体一の迷であり、菩提と涅槃は即一するものだからである。無住処涅槃は所知障を断じて開かれると説かれる如きがその消息を示している。

二執と二障とは各々分別起と俱生起とが區別される。その意味を検討し、第

四節で触れなかつた分別起の煩惱障について論述する。悪見中の邪見は我に捉われて諦理の真実を乱すもの、見取見は自己の見解を絶対視して思想対立の根本となるもの、戒禁取見は宗教的妄執の本質を明かにするものとして注目される。

第三章 三性論

三性は迷悟染淨の根本構造を明かにして転迷の帰趣を示す。従つてそれは仏教の思想的使命の存するところと言ひうる。遍計所執を翻じて依円の真実に還るところに真理覚証への道が開示される。

第一節 三性

中観大乘が迷妄の世俗と空の勝義という二性を以て仏教を統括し、転迷の道を開いたに對し、唯識大乘は遍・依・円の三性を立て、縁起の世界を説明すると共に識を媒体とする円成への道を三性構造に於て明かにしたのである。三性は新旧両訳の教学に於てその關係が相違する。しかし遍計所執（分別性）が迷界の誤謬相であり、円成実（真実性）が悟界の覚証相であつて、これが中観の二性に應ずる点には相違がない。問題は依他起性（依他性）が他の二性と如何なる關係の構造にあるかの点にある。旧訳は依他性が軸となり拳体轉換的に分別性となり真実性となるというに對し、新訳は三性が重層的な構造をもつて關係することを語るのである。

第二節 遍計所執性

一 遍計所執の語義

先ず遍計所執の語義を原語から反省し、その意味を検討して訳語としての是非を論じる。

二 所執の意味

遍計所執を當情現相と言ひ、法相宗学に「中間の存境」といわれるのであるが、その意味が一般に十分理解されていない。それを幻覺或は錯覺と同列に解することが多いが、所執は單なる表象一般の誤謬とは區別されねばならぬ。表象は

相分であり、その限り三類境に屬する問題として検討するべきである。所執は佛教独自の執の上に捉えられた妄態であつて、その所執の理解が要求されるのである。

所謂の蛇・繩・麻の三性喩説はもと『攝大乘論』より起るものであるが、この喩の卒爾なる理解が所執を幻覺或は錯覺の表象と混同せしめてきた。執は既に述べるように対象たる相分を縁起態より分離し、これを独立者として執じるところにある。即ち形ある表象に形なき執性を結合するのである。換言すると表象を平面的に歪曲或は變貌するのではなく、表象をそのまゝ獨立者として固定し質的に立体化するのである。このように執によつて獨立化された所執を依他起性から區別して「中間の存境」即ち能縁と所縁との中間に成立する妄態と規定したのである。こゝに能遍計、所遍計、遍計所執を立てる三重遍計説の意味が存する。

表象が執じられて遍計所執となるとき、表象面に拡大的に何ものか附加されるのではなく、表象のまゝに所執として立体的に性格付けられるところに迷妄の本質が存する。表象の客觀的觀察たる科学的認識はその背後の執に触れることが出来ない。こゝに執の迷妄が科学的に破り得ない所以がある。即ち迷妄が客觀の表象面ではなく、これを縁起から分離して性格付けている主觀性の底に宿るからである。この故に仏教は二執を克服する主体の轉換を媒介として真実の觀照を成就する道を説くのである。

三 能遍計の識

能遍計の識が八識の何れにあるか。こゝに安慧と護法との所説の相違が問題となる。この見解は安慧の一分説と關係する。即ち一分説が相・見二分を総じて無体なる所執とすることは、八識そのものに既に法執を宿すとみる立場である。換言するとこの立場は現象一般を既に迷妄態として否定し、実なるものを現象を超えた性に於て見ようとするものであり、それはやがて性の立場より相の縁起を解かんとする思想系統に接近する。これに對して護法的思惟は相對の現象そのものを依他の有体法として肯定し、かゝる依他の上に生ずる誤謬を所執として指摘する。こゝに同じく識の縁起を語る立場にも、その構造と理解の上に大いなる相違を生じる。即ち後者は依他の現象を肯定する立場より、第八識及び前五識を無

執の識とし、第六・七の二識に執を指摘する。かくて依他として肯定される相見分と、遍計として否定される所執とを区別するのであるが、しかし有漏の能所取に於て相分と所執とがそのように分析的に区別しうるであらうか。それは一種の抽象的な分析としてのみ可能なのではないかと反省が起る。また翻つて現象否定的立場と現象肯定的立場とは、これを理論的思惟に訴えて是非を決定しうる如きものとは思われない。中観と瑜伽との思想体系が対立しつゝ共に般若の展開として理解されるに等しい意味があるのではないかと思われる。こゝに執所在に關する異説あることの意義がある。

第三節 依他起性

依他起性は他に依ることを自の性とする義であり、他を媒介として始めて自が自たつような存在の縁起性格を示す。かゝる依他的現象有の基体がアーラヤ識であるが、その基体そのものがまた依他性であることは言うまでもない。家屋という構築物を支えている土台そのものが亦一種の構築物であるようなものである。『攝大乘論』では本識が依他性であつて依他性の挙体が虚妄な分別性として顯現するとし、二者を並存的には考えない。これに對し護法は一種の新説を立てたのであつて、それによると八識心心所の自証分並に相見分をも依他起とし、この依他起の有体法が第六・七の二識に執じられて遍計所執となるのである。即ち現象を肯定して虚妄の所執より區別すると共に相の上に縁起の構造を追及し、性の上に縁起を語らない。従つてそこに相と性との平行論を生み出すことも避け難くなる。華嚴教学のように真如に不變・隨縁を説いて性相を交える事を唯識教学は斥ける。論理の齊合上尤な説ではあるが、絶対との究極的關係の自覚がこゝに止まりうるかの問題があり、性相平行論の批判が起る。しかし護法的思惟が徒に性と相とを永別すると見るのも誤りである。そこには深く依他と円成との非一非異の關係が自覺され、円成に入つて依他が減するのでなく淨分の依他として蘇ると語られ、円成に無住処涅槃の活動が談じられることは心して吟味すべきである。

第四節 円成実性

円成実の原語は完成せるもの、成就せるものを指す。かゝる完成態には無常と染汚に簡んで常住と真実の性が取上げられる。かゝる円成に如何にして体達す

「唯識大乘を中心としたる仏教の倫理学的研究」の概要（井上）

ることが出来るか。それは依地の上なる我法の二執を二空智によつて遠離し、依他の実性たる円成に入ることによつて果される。円成は遍計を排除するけれども依他を否定するのではない。円成が依他を斥けて自己を立てるなら、それは世界を二分することとなる。そのような円成が絶対でないことは言うまでもない。依他は円成に入つて淨分の依他となる。それは即ち依他を攝取する円成の淨用と一致することである。これに對して自己を被限定の位置に固定するのが無常態の依他である。この依他は常に遍計に自身を托しているから、自己を正當に自覺することが出来ない。この依他が如何にして自体に覺めることが出来るか。それは無常態の依他が円成の攝取によつて自己を自照せしめられる事による。これを三十頌に「此（円成）を見ずして彼（依他）を見るに非ず」と言つてゐる。自識の分別を超えた無分別智に照らされて眞の自己認識の道が開ける。それは自淨其意の倫理的精神が有漏より無漏に入る道と別なるものではない。かく依他を照して依他を攝取し、遍計を遠離する具体的作用を具するものが円成なのである。こゝに菩薩の四智が味われる。平等性智の大悲攝取を智慧の必然として讃仰し、自からその攝取に帰することを宣言したのが世親その人の帰依であつた。

第五節 三性の對望と三無性

依他と円成の關係は非一非異であるが、遍計所執との關係もまた非一非異と語られる。何故なら遍・依・円の三性は実は一法上の三性に外ならぬから、遍計もまた依・円を離れるものではない。遍計は依・円の上に生じてこれを隱すものであるから、遍計を遠離する事はそのまゝ依円を顯わすことである。遍計が自己否定に達することは遍計自体の能力ではなく、依他の縁起性に照されるからであり、それは即ち円成の淨用に攝取されるからである。かくて三性が即一的に照出されて非一非異を成ずることになると、それは同時に三性が各々一つの空義を反映することとなる。こゝに三性に對する三無性の義が顯われる。『攝大乘論』の三無性と『成唯識論』の三無性の立論には義の異なりがあるが、そこにはまた相通ずる義理も見出すことが出来る。

そもそも三性は各別の靜態として見らるべきでなく、對望的に即一的動態としてその三一關係が理解されねばならぬ。かく三性を觀じるとき、三無性の義もまた自から領解される。而してこのような三性關係の理解から次章に述べるような

実践的自覚と解脱道とに対する大いなる展望が開けるのである。

第四章 善惡論と解脱論

本章は三性關係を基調として仏教に於ける道德的自覚の諸問題と解脱道との解明を試みる。特に依・円の關係はその根幹をなすものである。

第一節 業説と無我説

仏教の道德的自覚は業思想と縁起無我説とを経緯として成り立つてゐる。従てその自覚の本質を明かにするためには、両思想の根本的な内面關係を明確にする必要がある。仏陀以前の輪廻及び業の思想は有我を支柱とするものであつた。このような思想の中に仏陀の精神が登場し、縁起無我説という新しい光を投げたのである。然らばそこになは業輪廻という思想が残存し得るかや問題となる。こゝに種々の解釈と論争とが生れる。これを大別すると両思想は矛盾なく一致しうるとなすものと、両者は一致しえずと異質的な思想を並存せしめたに過ぎぬという見解とに分れる。

後者即ち業思想と縁起無我説との両立し難きことを論ずるものに和辻博士の説がある。『原始仏教の実践哲学』第三章、三十五項、即ち四聖諦と業とは体系を異にする思想であつて、両思想を同じ高さに於て論ずることは出来ぬという。その所論は明快であるが、なほ数個の疑点が存する。一には業を論ずるに阿含等の原始仏典に根拠し、そこに現われる応報物語りによつて業思想が取扱われている点であるが、それは正当な業の論拠と言ひうるであらうか。大乘が仏陀の精神でないとするならいざ知らず、いやしくもその正当なる発展であることを肯定するならば、大乘中に展開された業の自覚を検討する事なくして仏教に摂取止揚された業思想を論ずることは不可能と思はれる。第二に仏教的業思想に対する倫理的批判が西洋思想に根拠する道德的規範や実践理性の理念に立脚してなされているが、それは仏陀の豊なる精神の全貌を逸する抽象的論議ではないかという疑問である。仏陀はどこまでも豊かに澄める宗教者として法を味い教を説いた悲心の人格であり、思惟の追究に生きた思想家ではない。理性的思惟に立つ批判が往々全一的生命を不用意に不純と考え、矛盾と速断することのあるのは我々の知るところである。更にまた業思想が有我説の如く迷妄の精神に外ならぬものであるな

らば、仏陀は有我を否定された如く潔く業輪廻をも否定されたであらうが、文献上そのような跡を見出すことは出来ない。否、阿育王の碑文に始まり仏教の発展と共に一ことに大乘仏教に於て一業思想が愈々円熟していつた事実を如何に解すべきか。和辻博士は業を「応報の要請を必然の法則に化したもの」(前掲書四四七頁)と論じているが、そこには業に対する限定的な理解が前提となつてゐることが思はれる。仏教に摂取されて仏陀以前の業思想が如何に止揚されたかの検討はなされてはいない。

以上の所説と反対に業と無我説との一致を主張する所論は木村泰賢博士によつて代表される。『原始仏教思想論』(第二篇第四章)に於ては両思想が形而上学的に解説され統合されている。しかしこゝにも全幅の賛同を寄せ難きものがある。仏陀の縁起思想は決して形而上学的説明によつて尽くされうものとは思はれないからである。

我々は両思想を対象的に思惟してその綜合を求める態度を斥ける。何故ならその思惟態度そのものが無我と業とを統一する自覚の本質に反するからである。我々は縁起説の基調をなす実践的精神に還つて両自覚の主體的統一点を求めねばならぬ。諸法無我は自淨其意の精神が、縁起の真相に触れて知る普遍的自覚であり、かゝる一つの精神が苦諦の自己を自照する自覚が業に外ならない。この立場を離れて無我と業とを理論的對象的に思惟するならば、それは對象化すべからざるものを對象化する結果としての二律背反に陥る。和辻、木村両氏の論争にはこのような二律背反性が現われている。かゝる論証態度を翻して道諦に立つ自覚の二途としての統一に還るとき、両思想の一致が実践的に自証される。唯識教学に於ける「円成に於て依他をみる」という立場はまさに此の事を示している。依他を円成に帰せしめるところ無我の認識が成立し、円成に照らされて依他を見ると業の自覚が顕現する。それは共に円成の智慧に裏づけられた認識であり、こゝに二途の自覚に一つの空慧が通い、自己に徹する業の自覚がそのまゝ無我の自由に転ずる道となる。この消息は更に後述するところである。

第二節 三世観と善惡因果

三世観とは人間存在を現世の一世に限らず過去、現在、未來の三世に亘る存在として自覚することである。仏陀以前にも三世の思想は存したのであるが、それ

は有我的輪廻転生から三世を信じるものであつた。今仏教に於ける業の自覚に裏づけられた三世観はこれと区別しなければならぬ。有我的輪廻転生による三世は「我」の輪廻する実時間としての三世であり、その三世を場所として有我が相統する。これに対し仏教の三世は業の自覚に含まれる縁起の時間相に根拠して意識されるのであり、三世に亘る自己同一は業なる実践的責任の自覚の中に捉えらる。従てそれは時間を超えたものから時間が知らしめられる自覚であり無にして有なる時間としての三世である。更に仏教的三世は一切有情と自己との縁起的同一を実践する生命観の場となつてゐる。「一切の有情は皆もて世々生々の父母兄弟なり」（歎異抄）といういのちの自覚がそれである。阿育王の道誌にも如何に純粹に生命の尊重が告げ誡められてゐることか。そこには博愛が當為としてではなく、生命交流の同胞愛と化してゐる。而も更に重要な事はその生命が解脱への可能性の確信に裏づけられてゐることである。それが「いづれもいづれもこの順次に仏になりて助け候べきなり」（同上）と語られる所以である。これ即ち縁起の生命観である。円成に照らされる依他の時間相としての業の自覚が、かゝる生命観と一つに結ばれてゐるところに仏教的三世の意義がある。

三世と共に業に即する善惡因果の自覚が尋ねられねばならない。それは善因果、惡因果果という因果の確信である。これが単なる応報的因果と區別さるべき所以は、報復的因果は常に結果を予想する因果観である。然るに仏教的業は円成に照らされる自己の縁起相の自覚であつて、そこには現実的自己の果報に対する道德的責任の自覚が先き立つ。従てそれは苦案に関する報復的意識とは區別されねばならぬ。然らば善と福との一致は如何にして可能なのであるか。それを理論的機械的に証明することは不可能である。業の縁起構造の解明に理を尽くした唯識教学に於ても、何故善の業種子が福の無記種子を資助引發するかという結合の論理的關係は明かにされてはいない。然らばそれは結局道德的主観の要請かというに、仏教の立場はそれとも異なつてゐる。何故なら業は般若の智に自己が照らされる自覚という意味をもつからであり、それは即ち善惡因果の意識が円成への媒介を果すことを意味するものに外ならない。ところが円成は既に超越の絶対界であるから、有限性にもとづく福の理念の存するわけがないという反論も生じる。しかし円成は単にそのような超越であらうか。若し然らば大悲の故に涅槃に住しない無住処涅槃は何故にその活動を現ずるのか。どこまでも有（相對）を捨

「唯識大乘を中心としたる仏教の倫理学的研究」の概要（井上）

てない無（絶対）に於て空の活動がありとすれば、円成に福智二莊嚴たる意味をも見出すことが出来るであらう。しかし三世と善惡因果とが業の眞実の自覚を離れて觀念化されるとき、應報的な功利的因果に顛落する危険を蔵することも事實である。我々はその逸脱を歴史の上に見る。仏教が生命の眞理として美しく倫理的に開花するか、不純の迷路に陥るかは、三世と因果とが如何に正しく円成への媒介を果して現實を莊嚴するかにかゝつてゐる。

第三節 善惡無起の三性

一 善惡二性

仏教に於て行為の道德的性質を善・惡・無記の三性として判じることが部派教學以来の説である。『阿毘達磨大毘婆沙論』には毘達磨沙師の論究した諸説が掲げられてゐる。總じてこれを言へば、善の概念が人間の善と解脱善とを含み、それが三世に於ける相関という根本的に宗教的な自覚の上にうち立てられてゐるのである。また善を主観的に規定するのみならず、常に善因果果という因果の全貌に亘つて客観的に規定しようとする立場がある。従て主観的動機主義、或は結果的功利主義というような一方的範疇では判じ尽くせない性格をもつてゐる。『俱舍論』では可愛の異熟果と及び涅槃を得る道程とが善と判じられ、これが「暫と永とに衆生を濟ふ」と述べられる。暫とは可愛の樂果、永とは解脱涅槃であるが、暫と永との用語には暫が遂に永に帰する含意が窺われる。

有部を中心として論及された三性の説を承けて、大乘は更にこれを發展せしめた。『瑜伽論』や『成唯識論』の上にそれがみられる。『成唯識論』では此世・他世に亘る順益と違損とを以て善惡を規定する。その規定の根拠には三世に亘る業用と有漏・無漏の自覚が宿り佛教独特の善惡觀を織出してゐる。順益と違損の概念を検討するに、『演秘』の釈は教えるところが多い。即ちその釈によつて有漏の樂果が顛倒の善果である所以が知らしめられ、また現在に對する逆縁の果報が向上の順縁となる事實も肯定される。こゝに仏教的善惡の動態概念ともいふべきものが捉えられる。

瑜伽系大乘の善惡の概念に對し、中觀大乘はどこまでも実相般若を世界觀の根柢とするから、その所説は簡明であり、法性に志向するものと背馳するものによつて分たれる。更に慧遠の『大乘義章』には大乘義を通攝した善惡の体系的な

概念がうち建てられている。

二 無記性

善惡の二性に対し更に無記性を立てるのは仏教の特徴である立場である。その無記の性が追究されて染・淨（有覆・無覆）に分たれ、こゝに三性が更に深く染・淨という観点から眺められる。有覆は我・法の執を帶するものであり、執は惑障の源であるから、有覆は無記ではあるがそれは不善と無關係ではない。その有覆無記が第七末那識の性であり、従てその纏綿を免れない存在の染汚性が反省される。無覆無記はこれに対し自体透明にして聖道を障えない無染汚の性であり、淨の質的狀態を保有するものとされる。アーラヤ識がこの無覆無記であると新訳家では定めるが、而も第七末那と俱有依という相互依存の關係にあるところから第八アーラヤは所執藏たる妄識であることを免れない。しかし自体無覆無記とされることは安慧所説との異点として注目すべきである。染淨の概念は行為の道德的性格としての善惡を更に根本的次元にまで進めたものであり、こゝに仏教実践の深度が示される。

以上概観するような善惡無記三性の展開を通じて次の諸点の了解に達する。即ち伝統を止揚して仏教的精神が実践の途に二つの自覚を形成した。その一つは三世と業に立つ善惡の自覚であり、その二は解脱の精神が無漏善への方向をうち建てたことである。それが自から前者に於て横に世俗善の因果を語り、後者に於て堅に絶対善への道を示した。而も前者はそれ自からでは善の意義を完結することが出来ず、後者の善に結合することによつて善たる意味を究極的に成就するのであり、その結合の媒介となつたものが、まさに三世と業の自覚であつたといひうる。即ち人間の善は宗教的善に裏づけられることによつて、真に善たる意義を全うするのであり、その宗教的善は縁起の空に達してよく成就せしめられるのである。

第四節 空と因果

先に無我説と業思想とを對象的に取扱つてその一致を論証しようとするのが、二律背反に陥ることを指摘したが、それは決して両思想の内的相關性を否定するものではない。染縁起の時間的自覚、即ち生死する自己の縁起相たる業は、必ず縁起態の根本自覚に深く通うものが必要ならぬ。若し然らずば生死は縁

起の真理に通ぜず、従て生死を縁起の空に転ずる解脱道は成り立たなくなるからである。

仏陀の縁起を中観大乘は空という明確な自覚に齎した。即ち空の中にこそ因果と時間の縁起があることを見たのである。中論の「観因果品」と「観時品」とはこの事を証する。先ず因果の連続と非連続とが止揚され、空に裏づけられた因果の体認が成就する。因果性には時間性が含まれる。過・現・未の三時は、不二不異なる因果の上に成り立つ不斷不常の時間的側面である。こゝに無にして有なる縁起の上に因果の相続が成り立つ。曇鸞が『淨土論註』に世親『淨土論』の願生と往生とを釈するのにも全くこの義によつてゐる。

更に瑜伽系大乘では中観般若の空性が、アーラヤ識と染汚法（七転諸法）との因果性と時間性との上に現象論的に展開された。こゝに於ては「七転第八互為因果」の構造に於て縁起が積極的に存在を支えるが、それは現在即ち刹那に於ける存在構造であつて、存在はこの刹那を離れて住するのではない。存在の因果は刹那に成立して刹那に消滅する。それは時間的連続を否定することであり、それは同時に時間を超えることを意味する。しかしそれはたゞ時間を否定するのではなく、無の中に有の時間が成立することを示す。即ち在存は刹那に消滅しても、その同時に重習された種子が種子生種子として次刹那に及び、再び自己と諸法とを現行せしめる。こゝに不斷の相続が時間を刻む。刹那より刹那への飛躍が「種子生種子」と語られるのであるが、それは最早や現象的存在の連続ではなく、非連続なるものの連続を語る言葉であり、こゝに不常なるものに於ける不斷（時間）が成立する。

かくて縁起は存在と時間として現象し、それがそのまゝ空性に貫通される。即ち空が現象構造の一々に滲透していることを唯識縁起は明かすのである。業の相続（業種子）と作用もまたかゝる縁起として成り立つのであるから、それは決して縁起無我の自覚と別なるものではない。この故に業の自覚がその底に於て空の摂取に翻転しうるのである。

有にして無なる存在と時間に帰り、業の自覚が法爾として無我に接することはこれまた「円成に於て依他をみる」ものに外ならない。それは即ち依他を覆うていた遍計が遠離され、遍計の相無性を得しめられ、相無性に於て依他の生無性と円成の勝義無性との三即一の無性に接することである。こゝに依他が遍計の殻を

破つて円成の中に歸り、円成と交流する依他となるのである。この事の可能なるは有に貫通する無の空性、依他に滲透する円成の摂取によつて成就される。然らば此の信証は如何なる具体相に於て実現されるか。それに論及するのが次節である。

第五節 円成実性への道

一 解脱の二途

通計所執は遠離されるが、円成実性は依他起性を捨てるのではない。依他に於て円成は成り、円成に於て依他は眞の依他となるのである。この道を指して解脱の成就はありえない。『臨濟録』に「随处作主、立処皆眞」というのも、随处（依他）を離れて皆眞（円成）の顯現もなきことを示している。

ところがこの解脱の道に二途が現われる。その一つは円成実性を超越的な理想として依他が行道的にこれに通入せんとする立場である。こゝに於て媒介となるのは自己の実践を指してはならない。即ち自己の能動的な媒介性が飽まで強調されるのである。自己が自己を超えることは至難であるが、行道によつて開発する智慧がこれに道を与える。その智慧とは分別智が無分別智に入ることであるが、それは無分別智が分別智の上に働き出ることと別のことではない。それが円成に於て依他を見ることに外ならぬのである。ところが解脱への他の道は染汚法たる自己が、どこまでもこれを捨てぬ円成の中に自己を摂取自照せしめられる事実の中から開ける。こゝには自己の媒介性が能動性としてではなく受動性として顕われる。即ち円成の摂取を領納する信の態に於て果される。円成の摂取中に自己の流転相が照らされる姿、それが即ち業の自覚に外ならない。善導の觀經疏「散善義」の深心釈には、業の自覚がそのまゝ円成に接する消息が二種深信の告白となつて語られている。依他はその有限性を照了されるが故に「無有出離之縁」の断絶が自覚される。而もその依他が円成の外に立つのではない、円成の摂取に貫かれてあるが故に「摂受衆生」と「乗彼願力定得往生」の自覚に住せしめられる。断絶が単なる断絶に終るならば、自己を知らしめられる機の深信が法の深信に一致する所以はない。こゝに明かに円成に於て依他を見る如実なる依・円の関係が実現されている。

しかし、業が常にこのような自己の絶対否定即摂取の媒介として自覚されるか

「唯識大乘を中心としたる仏教の倫理学的研究」の概要（井上）

というにそうではない。解脱の二途に於て自己の位態の異なるに依じて業も亦その自覚の態を異にする。自己の実践を能動的な円成への媒介とする立場にあつては、自己が絶対否定の前に立つのではない、行為の責任の担手として自覚される。それは同時に主体の自由の肯定であり、過去の業の必然として現在を自覚すると共に、未来への自由を確信する立場である。かゝる態に於ける業の自覚が一般に自由と必然との綜合として業の概念を生むのである。かゝる自己の能動的媒介性に立つ態にあつては、個別的自己が行道の契機として残存すると共に、その個別的自己の連続的努力が期待されていることも認めざるを得ない。然るに一方自己が直接円成の摂取中に自覚される途に於ては、個別的自己は全く否定し尽くされて円成中に蘇る自己となるのである。このとき自己の責任は如何に自覚されるか。責任が回避されるのではなく、責任は極度に拡張されて自己は絶対的責任の前に絶命せしめられる。即ちこのとき自由の主体であつた自己は罪惡の主体としての自覚に転ずるのである。而もその罪惡の主体たる自己がそのまゝ円成の絶対的摂取の中に見出されるのである。かゝる否定即ち翻転を媒介する心情が慚愧に外ならない。慚愧は自己超出の心情ということが出来る。仏教に於て慚愧が善の心所として特に重んじられる所以はこゝにある。慚愧が単なる悔い改めに止まるならば、それは未だ死して蘇る慚愧ではない。有即無たる空はかゝるところには実現されえない。

二 円成の摂取

慚愧に媒介されて円成の摂取を仰ぐところに他力の自覚が開かれる。こゝに個別的自己の能動性は消滅して円成の普遍的活動に扱られる。この他力は即ち絶対力の中に生きる自覚に外ならない。若し他力が自他相對の一方的他に依頼することであるならば、それは自己の否定ではなく虚妄なる自己を保存してその自己の怠惰なる依頼心に執着するものである。それはまさに通計の増上である。竜樹は『十住毘婆沙論』易行品の冒頭に厳しくこれを批判している。而も染汚の依他が円成の摂取に遇うて自己否定の轉換を行じ、そこに美しく無住処涅槃の眞実に接しうる道のあることを示して「信方便易行」を語っている。こゝに方便とは円成の摂取活動たる慈悲の具体性を語るものである。円成は智慧を体とするのであるから、こゝに自から智慧・慈悲・方便の三門が円成の全体的動態を示すものとな

る。曇鸞の『論註』にはこの三門について明晰な釈が下されている。我法二執に把握されていた依他の上にこのような円成の摂取が成就し、依他が円成の真実中に生かしめられる心情の本質を大乘仏教は他力の信として展開したのであるが、『成唯識論』に語られた信の心所にもその本質に通うものが窺われる。

信に於ける無の実現は慚愧に媒介される。慚愧はどこまでも有を転換して無に道を開くものでなければならない。慚愧自体が一種の肯定された有となるとき、最早やそれは真の慚愧ではない。故に慚愧は必然に無慚無愧の自覚に達する。親鸞の悲歎述懐の和讃にはよくこのころが現われている。従て摂取される染汚有もそれ自からを是認して、これを包む無の普遍を予想し期待するようなものであつてはならぬ。悪しきものがどこまでも否定され慚愧されながら、それ故に却て逆対応的にこの否定契機を捨てぬ無の摂取に遇うのである。それは即ち慚愧を通じて遍計と依他の二無性が円成の勝義無性と一味の無に於て空性を顕現することに外ならない。こゝに有のまゝなる無の顕現が成就する。否、有としての否定契機なくして無の実現もありえない。「煩惱即菩提」といふ「生死即涅槃」という大乘の玄規がこゝに成り立つ。煩惱と生死とが安易に肯定され、それがそのまま連続的に菩提に結合せしめられるのではない。それは無を実現する有でもなく、遍計を遠離した依他でもない。かゝる所執の有に立つて無の絶対性を思惟するならば愈々遍計の深坑に陥ちて大禍を招くものとなる。こゝに断じて有即無の実現はない。有は絶えることなく慚愧を通じて無に接しつゝ無より働かしめられる。こゝに有に顕現する空の実践がある。この実践は無住処涅槃に淵源し、空の摂取活動たる大慈悲に媒介されて現するものであるから、それはどこまでも慈悲の摂取に根拠して起る実践であり、こゝに慈悲の倫理が誕生する。即ち大悲の摂取に翻転する心情を動機として空の実践が円成の無限活動と一味にして開かれるのである。これに対し理性的自我の自律に拠る法則に立脚して自他の是非を律する律法の倫理が対比される。

円成の摂取によつて空の実践が行ぜしめられるとき、自淨其意の精神はこゝに満たされると共に、具体的歴史的实践にも新しい扉が開かれる。歴史的現実たる縁起の有を離れて円成の実現もあり得ないからである。有の執に流転し來つた歴史はこゝに転ぜられて還滅への歴史の發端を開く。真の歴史はこゝより始まると言わなければならない。

以上は大乘に立つ倫理的精神の反省であり、唯識大乘を中心とする仏教倫理の原理論である。

西洋思想との対比に関する若干の考察

第一章 アリストテレスに於ける中庸の倫理性

第一節 アリストテレスの倫理の立場

アリストテレスの倫理学が徳論を中心とし、その徳が中庸として展開されていることは周知の通りである。併しその中庸の本質と性格とは如何なるものであり、その徳は如何なる性質の理性に裏づけられたものであろうか。徳の根本性格を究明することはアリストテレス倫理の基盤を探ることである。そこに自から仏教の精神に対比さるべき思想性格が浮び上る。

アリストテレス解釈の多様にもかゝらず、その倫学が人間のポリス性とロゴス性の上にうち建てられているとみることに異論はない。ポリス性とは人間がポリスの共同体を自己存在の在り方とする人間の本性を語る。従て人間の学である倫理学が同時にポリスの共同目的達成の方法に関するポリティケー（政治学）でもなければならぬ所以がある。しかしこのような人間のポリス性は単独な本性として意味があるのでなく、そのまゝ人間のロゴス性という特性に相即するものとして意味をもつ。即ちロゴス性に即してポリス性が人間の優れた存在形態となりうるのである。そのロゴス性の優れた発揮、即ち卓越性が広義の徳に外ならない。ニコマコス倫理学はそれを人間をよく生きる願いに捉えた。徳の成就是善の目標であり、その完成態が幸福即ちオイダイモニア（eudaimonia）なのである。こゝに最高善は幸福に一致する。幸福は人間の固有なる本性の發揮にあるのであつて欲望の充足に存するのではない。

人間のロゴス活動はテオリーヤ（theoria）とプラクシス（praxis）との領域に分たれる。テオリーヤの活動は実体的存在を觀照しそこに宿る原理を洞察する働きであり、従てその認識は靜止的である。第一哲学（形而上学）数学、自然学の三大部門はテオリーヤに属する学問である。これに対しプラクシスの働きは未決定な対象の中に実践的に入り込んで意志の撰択を通じてこれを決定しゆく働きであり、主觀の意欲や決意に関わるが故にその性格は極めて複雑である。こゝ

「唯識大乘を中心としたる仏教の倫理学的研究」の概要（井上）

に倫理の問題が展開される。

第二節 ロゴスの性格と構造

実践的な理性部分は本来的な理性部分と、受動的な理性部分とに分たれる。また非理性的部分も全く理性に関係なき無ロゴスの部分と消極的に理性に従う可能性をもつ部分とに分たれる。前者の受動的理性部分と後者の理性に従う可能性ある部分とは一つのもので二様に捉えたものに外ならない。倫理的陶冶が問題となるのはまさにこの部分である。かくて倫理の所在は本来的な理性部分とこれに従うかぎりの感情的欲求的な部分とに存し、かゝる感情的意欲的な自然的性状が理性に随順し一致する用意をととのえた状態を倫理的性状（ethos）の卓越性即ち有徳な状態とされる。凡そ実践は意志の選択に始まり、その選択の端緒は欲求と理性とにあると考えられる。従て行為は欲求に動機づけられ理性に支配されるという立場を取る。欲求は理性に対立するのでなく、理性に統一され随順一致して行為を生み、その理性への随順的な欲求の態勢が先に言う倫理的性状を形成するのである。

実践的な理性が欲求を統一するところに意志の選択が起るのであるが、この場合最も根本的な理性の統一作用は行為に態度と方向とを与える理性活動である。然らばそれが倫理的徳たる中庸の形成に如何に發展するか。アリストテレスのロゴスは客觀の秩序であると共にそれを自覺する主觀の能力でもある。徳には或る標的（skopos）が存し、理性はこれを目安として中庸を求めるといふ。即ち理性が情意を統御することが中庸に向つて意志を方向づけることと一致するのである。換言すると意志の態度と方向づけという當為的第一次的作用が自ずと徳の本質たる中庸の標的を含むこととなるのである。

しかし理性が意志に対し中庸への方角づけを完了しただけでは未だ目的への道が開けたとは言えない。アリストテレスの理性は更に具体的な目的達成の能力となつて展開する。それが即ち現実の個別的対象に対する手段のロゴスとしてのプロネーシス（prohesis）即ち実践的思慮としてのロゴス活動なのである。ところがこの手段のロゴスたるプロネーシスは行為の態度を定める目的のロゴスと決して離在するのではない。両者は一つの理性活動の中に結合的に展開し、目的に対して役立つ事柄を正當に把握する判断力としてプロネーシスが働く。プロネーシス

なき徳は空虚であり、徳なきプロネシスは盲目であるとも言いうる。かくて徳とプロネシスとは実に不可分離な本質關係に立つ。

更に反省すれば直に明かなように家政的乃至政治的な背景なしに個人に於けるよき生は実現しえない。人は本来ポリスの動物だからである。従てプロネシスは個人的な善事の思慮に止まらず、必然的にポリス的思慮にまで發展せざるをえない。そこに即ち政治学 (politics) が成立する。

第三節 徳の中庸

徳は徳を有するものに完全なよき状態を結果する。それが即ち何ものをも付け加える必要のない状態としての中庸なのである。中庸は過超と不足のないほどよき状態に名づけられる。ところが中には事物に於ける中と、我々への關係に於ける中とがある。事物の中は両極からの中間として分量的に決定することが出来るが、我々に於ける中、即ち理性による自然性の統御としての中は万人に同一ではない。倫理的徳としの中は後者であり、それは然るべき時に、然るべき事柄について、然るべき人に対して、然るべき目的の為に、然るべき仕方等々について決定される。而も人間は本来自主的の性格を与えられており、される位置にあるのでなく、自からする位置に立つ存在である。従て徳たる中は自由性と責任性の基礎に形成されるものでなければならぬ。而もその中では理性と自然性の融合という性格をもつ。即ち自然性には理性が内在し、理性は自然性と融和して働くのである。プラトンに於けるイデアの離在を難じ、イデアの個物に於ける内在を主張した思想は徳の構成に於ても亦顯われている。

アリストテレスに於ける中庸の最も性格的な本質は正義の論述に尽くされていると言いうる。一般的な正義の徳とは人をして正しいことがらの実践者たらしめるものである。その正しさの何たるかについては、正しいとは道法的にして均等を旨とする行為であると言う。法が総て正しい行為を規定することは言うまでもないが、その際は万人共同の公益を目標とすることを忘れない。従て正義的な行為と呼ぶものは一つには国家共同体にとつての幸福乃至その幸福を構成する要素を創造し守護すべき行為であるという。正義が徳一般と如何に異なるかといえは、正義は常に対他的な關係に立つところにある。即ち正義に於ては徳の活用が自分自身だけに止まらず、他に対する關係に於て働くのである。以上は

広義に於ける一般的正義であるが、これに対し狭義の正義が存する。それは均等に関わる正義であり、名譽とか財貨の配分に於ける正しさである。その第一は比列的な均等であつて、配分される事物の比がこれを受ける当事者の關係比と一致する事によつて成就する。比例的とは比と比との間に於ける均等性に外ならない当事者を $A \cdot B$ 、事物を $D \cdot C$ とすれば $A : B = C : D$ によつて表わされ、この正しさはそのまゝ $A : C = B : D$ 、 $A + C = B + D$ の關係に換置される。第二の均等は算術的均等即ち算術中項的 (平均的) である。法が人を平等に取扱うのは此の中項的均等の原則に従つて不均衡を匡正的に平均し均等化することにある。それが即ち法の審きであり、中の実現であり、正義なのである。裁判官はかゝる均等化を司る生きた法であるという。ピタゴラス学派などが応報を得ることを正なりと唱えたが、それが正当なるためには上述する配分に関する比例的均等と斉整に関する算術的均等の原則がその根拠とならなければならぬ。更に生産品の交換や対応給付の正しさも、この二つの均等性に基いて始めて明瞭となると論じている。

第四節 知性の帰趣

正義の徳は自由な意志の選択に立つて正義に一致する行動をなす能力であり、その正義とは比例的均衡と平等的均等に基いて振舞いうる行為能力である。此の如き正義の底には、極めて深く人間の平等性が自覺されていることは明瞭であるが、その平等性が更に強く合理的なロゴス性によつて裏づけられ、秩序づけられている特性を看過してはならない。数学的均等の原則がこれを鮮明に物語っている。アリストテレスの論理学の中心をなすものが分析論であることは周知の通りであるが、そこに展開された三段論法と学的認識とは極めて明かに数学的に幾何学への関連を示すと共に、それを一貫するものが矛盾律を基底とする合理的ロゴス性に存する事は明白な事実である。学的認識と実践的認識とがその領域を異にすることは言うまでもないが、領域の別が直にそこに働くロゴスの別を成すとは言えない。学的認識と実践的認識とは次元を同じうするロゴスの異なる作用面と解するのが至当であつて、アリストテレスに於けるロゴスの中心性格を把握することの意味はこゝに存する。即ちこゝに我々は彼のロゴスより必然に指向される「中」が、仏陀の縁起無我思想の展開として重要な精神原理となつた「中」と、

その言葉の一致にも似ず、如何にその性格を異にするものであるかに注目せしめられる。そこには「中」に於て立てられる有の自覚と空の自覚との次元的相違が余りにも鮮かに表出されているのを感じる。一つは極めて厳密な合理的ロゴスの上に建設された知性の精華であり、一つは自浄其意の精神が有性の障礙を遂に転換して空なる縁起の実相に体達した精神の自在なる光芒であると言ひうる。然らば進んでアリストテレスのロゴスは如何なる帰趣を示したか。

すぐれたる人間の形成がロゴス性の卓越した發揮に求められることは既に述べた通りであるが、かゝる活動が観照と実践と制作となつて頭れる。しかしこれらの活動が同列に価値を同じうするのではない、相互の間には目的の秩序が存し、その秩序に従て堅の統一が形成される。即ち実践は制作に優先し、観照は実践に優先する。而してこゝに幸福の帰趣が示され、観照が最高の卓越性であることが述べられる。観照が最高の活動であることはそれが持続的であり、快適であり、自足的であり、静閑的であり、凡そ至福なる人に配されるあらゆる条件を具備しているからである。勿論、純粹に観照に生きていることは人間的な在り方を越えたものであるが、人間にかゝる生き方が可能な所以は彼が人間であるかぎりに於ては、神のものが彼の内に存するかぎりに於てである。人間は自己の内に存する最高な部分に即して生きるよう努力を払うべきである。何故ならこゝにこそ幸福への道が発見されるからである。こゝに人間的な一切の営みには意義と価値とが与えられる。中庸たる徳も亦この秩序の外にあるのではない。実践は実践を越える観照への道程として意義をもつ。勿論アリストテレスは行為がそれ自体を目的とするものであるという自覚を失うていたのではない。しかし彼の理性は人間活動が絶て帰趣する唯一の究極目的を思惟せざるを得ぬような知性の性格のものであつた。真に現実そのまゝを絶対のうちに蔽ふことの出来ない有の立場は向上の一路がそのまゝ現実を遊離するものへ進まざるを得ない事を示している。超越的であるかに見える大乘の空が絶対否定に媒介されて「随処に主となる」転換を行じ、無住処涅槃の大悲と化して相對即絶対の全体作用を現するのとその著しい対比が観じられる。アリストテレスに於ては行為の自己目的性は知的な観照の体系に圧倒されてその徹底を阻止された憾みがある。即ちこゝに一切の実踐行為は究極目的への手だての性格を余儀なくされ、そのかぎりに於て功利主義としての倫理的性格は決定的なものとなつた。彼のよき生は言うまでもなく理性の彼

方に仰がれる至高なる境地ではあるが、しかしそれが至福の目標として客観化されるかぎり、幸福主義たることもまた否み得ない。かゝる幸福主義にして功利主義たる倫理大系を形成した彼の知性が、根本に於て観想的性格のものであつたことは争われない。かゝる知性が徳たる中庸を数学的合理的に説明するに至つたことも亦決して偶然ではない。透徹した客観的思惟の観想的知性が彼のロゴスを貫く中心性格であつたことを断言しうるのである。

第二章 スピノザの汎神論の倫理

第一節 汎神論と縁起論

こゝに汎神論と縁起論の名を掲げたのは、一般に汎神論の概念が明確を欠ぎ、ために無差別に異質の思想を包摂して汎神論と称し、その間に存する思想の重要な本質的相違が不用意に無視されていることあるを思うが故に、汎神論と縁起論との対比を以て一般に汎神論と混同されている独特な縁起論の思想的本質を明かにせんがためである。縁起論とは大乘仏教を総括する思想の名称である。縁起論が実相論に対して用いられる事があるが、それは決して大乘を二分する意味ではない。大乘の実相論は縁起論の上に成立する思想であり、縁起を離れて実相を論ずることは全く無意味であり不可能である。

一方汎神論の思想の歴史は遠く且つ広く、一つの範型におさめ得る如きものではない。こゝにその概念の茫漠化と異質的なものゝ無差別的包摂という傾向を招く所以がある。汎神論を一般的な概念に従て言うならば、有神論特に一神教が神と人及び自然との關係を質的に異なつたものと考へ、両者を創造者と被造物との關係に置くに反し、汎神論は神と人及び自然との關係を同質的なものとなし神と万有とを融合的一体と考へる点に存する。一般に汎神論の原始的形態がアニミズムに存すると言われるが、それは形態上の問題であつて、本質的な思想感情としては寧ろ有神論に連がるものがあると言ひうる。これに反し汎神論の特徴的な本質は自我と神（絶対者）との一致の思想と共に始まつたといへば、吠陀より梵書を経て奥義書に至つて高潮した印度の古代宗教思想がこれを代表する。かゝる思想が客観化され哲学的な自然観となつて現われたのは古代ギリシャの哲学である。ヘラクライトスが生成流転の万有をロゴスの原理におさめ、流転のまゝを永

遠の實在とし、遂に神の思想に到達したのは正に汎神論的精神である。かくて汎神論的思想は自我（主観）の側面よりすると、世界（客観）の側面よりするとの別があり、以後この二つの契機が互に関係しつつ汎神思想を広く成長発展せしめ來つた。

第一に客観的な立場の汎神論としては、自然哲學的思弁を基調として自然の奥に普遍の本質としての神を見出すものを挙げうる。ルネッサンスの哲學者ブルノーや、近世のヘッケル等の思想がその形態に属する。第二に自我たる主観に立脚して、絶対常住なる本体に自己を含む相對界の一切を帰入せしめんとする汎神論の形態は先にいうインドの古代宗教がその源流を成している。ショウベンハウエルは直接に此の流を汲んでおり、シュライエルマツヒエルが宇宙より働かれる直観と依憑の感情に宗教の本質を帰した初期の宗教観もこの形態におさめうる。またプロチノス、エックハルト、ペーメ等の神秘主義思想は相對と絶対との同一性的融合を説く以上、汎神論とならざるを得ない。

第三に挙げられる形態は客観と主観との立場を綜合するものである。即ち現實の世界を主観の直観によつて永遠の相下に捉え、絶対の具現を直接個物の上に証悟し、究極の真理たる汎神論的真相に自己の諸観を介して帰入するとなすものである。スピノザや大乘仏教の思想がかゝる立場の汎神論に属すると一般に言われるのであるが、大乘思想が嚴密なる意味に於て西洋に成立したスピノザ的汎神論の範疇に収めうるか否かは大きいなる問題がある。そこに重大な思想の本質的相違が伏在することを見忘れてはならぬ。若しスピノザの思想を汎神論と名づけるならば、大乘思想は別の用語を以て表現する必要を痛感する。それが即ち緣起論の名を以て大乘思想を呼ばねばならぬ所以である。以下その相異をスピノザの思想を検討しつつ闡明せんとする。

第二節 スピノザの誤謬論

主知的汎神論を展開したスピノザにとつて人間の誤謬は永遠の相を隠蔽する無知に由來する。彼によれば凡そ身体が外なる事物から刺激を受けるとき、この刺激状態に基づいて事物の像が生ずるが、それは身体と外物との二つの本性に跨つたものである。ところが精神がこの刺激像に基いてそのまゝの事物が現存するやうな觀念を描き出す。これを精神の表象作用と名づける。精神の表象 (imagination)

(ratio) はそれ自体としてはたゞあるがまゝの表象であつて、そこに未だ誤謬といふべきものは存しない。何故なら若し存在しないものを現存的に表象するとしても、それと同時にそのものが現實には存在しないと知るならば、表象は何等精神の欠陥とはならぬからである。問題は現存する如く表象する觀念のまゝが存するのではないと知らぬところにある。即ち表象された觀念の存在を排除するやうな觀念を欠いているかぎりに於て誤謬を犯すこととなる。從て總ての觀念そのものの中には誤りの積極的要素は存しない。即ち誤謬とか虚偽とかいわれる積極的な形式を構成するやうなものは思惟の様態中には存しないという。誤謬といわれるのは実に非妥当な断片的な混乱した觀念を直ちにそのまゝ客觀視する無知に誤謬の根源が存することを指摘する。例えば我々は自己を自由なりと考えるとき、我々は自からの行為を意識しているのみであつて、その行為を規定している諸原因を知らない。即ち行為する自己を意識しながら、行為原因の認識を欠いているところに自由という觀念の誤謬が生じるのである。

以上の如き誤謬の根源に結合して人間の所謂偏見が生じる。それは人間が元來自己の保存と利益とを追求する存在だからである。人間は事物一般の眞の原因を知らず、たゞ自己の欲求のみを意識しているところから人間を中心として一切を見るに至る。そして人間と同様、自然にも目的が存すると考え、自然物が人間の手段として存するという目的観を懷くようになる。而も万物は人間の創造し供給したものでないから、人間の為にこれを創造した神を立てる。而も神の何たるかを知らぬ故に人間の心を以て神の心を判ずるようになる。人間を中心に自然を捉える偏見は更に進んで人間に有用な事物を重要事と判じ、衝動を前進せしめる快感に価値を与える。そしてこれに基いて善惡、秩序、美醜の觀念を形成すると論じるのである。

誤謬に関するスピノザの論述が、表象を肯定する認識の欠乏に誤謬根源を認めたことは明かにその主知主義的性格を示している。しかし非妥当的な表象が何故客観的實在の如く感じられるかというところにも更に原因が追求されねばならぬが、唯識大乘に於けるやうな意識の深層における種子重習の緣起構造を語らぬ以上、それ以上の解明が出来なかつたのは余儀なきことである。スピノザは表象を実有と感ずることに誤謬があるのではないと言うが、單なる認識の欠乏に表象を固定化する十分な原因を求め得るであらうか。表象自体に誤謬要素が存せず、認

識の欠乏も亦単に消極的な事態とすれば執拗な觀念の固執性というものは何処に原因が求められるか。若し單なる認識の欠乏ならば認識の拡充と共に自然に誤謬は消滅して然るべきである。しかし我々の現実はこの相違する。自からこれを知るもなほ抜く能わざる觀念の固執性が纏綿する。知る事によつて如何ともなし得ぬ実践的誤謬を我々は経験する。スピノザが無知に誤謬の原因を求めたことは、仏教が誤謬の根本を無明に捉えたことに通ずるところがある。しかし仏教に於ける無明の自覚はスピノザの無知とは異なる。その無明こそは積極的な我・法二執の源をなすものである。然らばこのような積極的な誤謬の根源を執として捉えることは如何にして可能であつたか。それは仏教が西洋哲学流の主知主義に立つのではなく、生死の流転を凝視する実践的精神に立ち、虚仮の実存の自覚に媒介されて縁起空の自覚を開くものであつたことによる。即ちどこまでも非縁起的固定性を否定する空の内に裏づけられて先ず実践的我執の自覚に達し、その我執の底に更に根本的な誤謬根源としての法執を見出したのである。こゝにスピノザの誤謬論と一線を劃せざるを得ぬ点がある。

第三節 実体としての神

スピノザの神は実体 (substantia) の概念から始まる。実体はそれ自からで存在し、それ自からで理解されるような根源的な存在であり、その故に実体は自己原因としての存在である。かゝる実体としての神は絶対に無限の実有性を有する。何故なら真に存在するものは無限でなければならぬからである。有限なるものは他者の限定によつて成り立つが、限定によつて成り立つということは自己自身で存在する状態ではない。限定性はそれ自からの存在性を否定する。故に真に存在するものは無限でなければならない。かゝる実体の無限なる実有性が神の無限な属性 (attributum) をなし、その属性の中に我々の認識可能なものが思惟 (cogitatio) と延長 (extensio) の二属性である。

かくて実体たる神は先ず存在することにあるから、神に於て存在と本質とは同一である。その存在の不可変性が永遠性であり、それが同時に真理に外ならない。こゝに明かなことはスピノザの実体並に存在性の概念がまぎれもなく「有」の性格に貫かれており、その論証が同一性の論理を絶対的な基調としていることである。実体の本質は絶対的な意味に於て有ること以外ならない。更にこの立場

「唯識大乘を中心としたる仏教の倫理学的研究」の概要 (井上)

は存在しえないことを無力、存在しうることを有力と考え、絶対有たる神は絶対無限な能力を有し、その事が神に最高の確実性を与える。

かゝる本質的な神に対し、現実の多様な内容即ち無限な個物は神の属性の變状、即ち様態 (modus) であるという。かくて神の本性の必然性から無限に多くのものが生起するのであるが、その際、神は事物の存在の原因であり、こゝに神は一切存在の起成原因 (causa efficiens) であるといわれる。スピノザは六種の原因概念を挙げているが、其等は総て起成原因の種々相であつて起成原因以外の原因を認めてはいない。神は万物の根本原因であり、一切は実体たる神の本性の必然性によつて規定される。それは全く有の因果であり、実体に基く一方的原因に起成される。勿論スピノザも相対の様態は無限の因果系列に連がり、互に依存して生起すると述べてはいるが、かゝる相対者は実は実体たる神を土台として成り立つのであり、その限り実体によつて規定されているという根本構造を失わない。これに対し仏教の因果縁果の概念は縁起態の上に成立する因果であつて、その因縁は直接固有な原因の概念を解消して諸法無自性なる空の縁起態を闡明するものである。一切法は自性なく衆縁に依つて生起する依他起性であり、こゝに空の本質が語られる。スピノザの実体的六因と、空の絶対媒介となる因縁とが如何に本質的に相違するかを思うべく、そこに西洋的汎神論と仏教の縁起論との根本次元の相違が因果の範疇を通じて窺われる。

スピノザに於て神の自由は必然性と一体である。最高完全者たる神の本性の必然性以外に自由はない。何ものにも拘束されない必然性の主体的位置に神の自由が語られるのである。此の如く自由即ち必然の主体たる神が一切の起成原因として無限なる万象を展開したのが自然界である。されば自然を離れて神は存在しない。神と自然との關係は能産的、自然と所産的、自然の用語によつて最も明確に示されている。神は働く自然、自然は働かれた世界として一体の両面が能と所との關係に於て語られる。従て神の自己原因性は自然の全体性に於ては自律性となり、神の全能は自然の完全性に一致する。かゝる神即自然の立場からスピノザは神に計画的な知性や創造の自由意志を附与することを徹底的に排撃する。それは畢竟人間の意識を以て想定する幻覚に外ならぬと言う。スピノザは厳密な数学的方法が人間の蒙を啓き真理の独特な規範を人間に示さなかつたなら、真理は遂に人類に秘められたものとなつたであらうと言う。こゝに彼が如何に数学的必然の方法

を眞の認識に至る途として確信したかど窺われる。『エティカ』の副題たる「幾何学的方法に従える論証」という言葉にも此の事が示されている。彼に於ける究極の認識は知的直観に存するのであるが、数学的な現実の理解と推進を基調としてその極限に究極の認識が開け、知的直観が数学的必然性を質的に包含するものと解しうる。そこには悟性と絶対者との直接的連続性が予想されている。それは同時に彼の神の本質を語るものでもある。

第四節 知的直観の倫理

眞の認識は何によつて可能なのであるか。スピノザによればそれは実に知性の能力なのである。知性に含まれる観念は実在するものと一致する。彼は認識に三種の区別を立てる。その第一は感情的乃至経験的認識であり、身体の受動的刺激状態に基づく不妥当な観念の上に成立する。即ちこれを意見の認識といわれる。第二の認識は事物の共通性乃至一般性に関わる共通概念の認識である。これは知性に属する認識であるが、事物の一般の共通性に関わるという抽象性を脱し得ない。これを理性認識と名づける。第三の認識は知性が果す最高の認識であり個物の固有なる本質を直観する。即ち神の永遠の本性から必然的に生起する本質の全相を根源的に直観把握するのである。これを直観知 (scientia intuitiva) の認識という。

我々是如何にして此の直観知に達すべきか。我々は先ず混乱した観念に由来する不当な感情の拘束を離れねばならぬ。それには身体的刺激状態を知性と一致した観念の秩序に連結する訓練を必要とする。即ち常に知性による正しい認識をもち、これに基づく善き感情をいだいて誤る感情の克服に努めねばならぬ。眞実の感情は虚妄な感情に容易に打克ち得るから、この事は必ず可能であるという。こゝにスピノザの修道に対する信念の樂觀性を見ることが出来る。それは本来スピノザの世界観に誤謬迷妄の積極的な要素がなく、たゞ消極的な認識の欠乏のみがあるとなすところに由来している。

知的直観によつて眞に自由なる天地に自己を解放する人の心は神に対する知的愛 (amor Dei intellectualis) に充たされる。精神が一切を永遠の相下に捉えることは事物の实在性を神の本質に於て理解することである。即ちそれは精神が神の中に自己を発見することである。従てそのとき最高の完全状態に入り最高の喜

びの感情に住する。このとき自己の精神と神とは最早や二つではない。神を見る認識は、神が我に於て自からを見る認識である。ここに必然に神への愛が生じる。愛は喜びの原因に対する感情に外ならぬからである、神に対する知的愛はそのまゝ神の愛と表裏するものである。神は絶対の实在者であり、自からの本性の完全性を樂しむ。而もその原因は他ならぬ神自身であるから、神は無限の愛を以て自己自からを愛する。自身を愛する神は、またその一部たる人間を愛せざるを得ない。勿論神に受動感情はありえないから受動的な愛憎の感情は存しない。従てその意味では何人をも愛せずまた憎むこともない。いま神の愛はかゝる受動感情ではなく、その完全性より発する能動的な感情である。かくて知的直観に基づく神への愛は、神の人間に対する愛と別なるものではない。我々が神を愛することとは、神が我々に於て自己を愛することである。こゝに自己と絶対との直接的同一性に立つ汎神論的宗教感情の本質が遺憾なく表わされていると言いえよう。

神への愛は人間精神に許された至高の状態である。故に知的愛は最高善と名づけられ、こゝに眞の満足と自由とが味わわれる。それは神の自己満足にあづかることに外ならない。即ちこゝに一切の悪しき感情を制御しうる力が發揮される。これ即ち徳であり、徳はそのまゝ最高善に外ならぬ。その実現の根拠は偏見に神の認識に於て神と一致する事に存するのである。こゝにスピノザは一種の諦観的寂靜に入つて安住の境地を見出した、それは彼の汎神論的精神を實踐の上に如実に示したものである。二元対立の精神がこゝには全く一元の実体へ歸入して永遠の相下に世界を觀じて知的愛に生きるものとなる。この至高の淨福に円満されて、一切の非倫理的な悪の感情が消滅し轉換する至高の境地は西洋思想の中に開かれた独自にして偉大なる精神たることを失わない。しかし実体たる神にその一部たる自己が歸するスピノザの精神は神に自己が同化する体験であつて、そこには何としても相対が絶対と同一化される静止的諦観性を生むことを免れない。それは畢竟その絶体が有実の実体たるところに歸因する。仏教に於ける絶対はどこまでも空に於て開顯されるのであつて、そこに於ては相対は絶対と融化して滅却するのではなく、相対と絶対とは対立しながらそこに轉換交流の活路が開かれる。

こゝに相対を捨てない絶対の実現がある。これ即ち仏教の円融であり、その攝取の領解が信樂である。この信は畏敬でもなくまた自己満足でもない。それは慚愧に媒介される摂取の体験である。スピノザの宗教的愛にはたゞ高遠なる自己満足

の感情がたゞよう。しかし絶対が絶対に止まるならば、それは最早や絶対ではない。そこに空の活動は終止するのである。虚仮相対の自己に於て絶対の大悲が攝取の活動を実現する道を措いて精神の帰趣はなく、また道德の完成する根拠をも求め得ないと思われる。

第三章 カントの理想主義に於ける倫理的性格

第一節 動機としての心情

道德的自覚は決して単一な意識として抽象しうるものではなく、常に豊かな心情(Gemut)との媒介関係の下に成立する。そうした精神の統一的全相が、このように日本語によつてより適切に表現されているとみることが出来る。我々は生きた、この場を離れることが出来ない。然るに知的反省が余りにも分拆と抽象を好んだ結果、理性や情意や自覚が何か個々別々な意識であるような感をいだかせ、不知不識の中に精神の分割主義に陥つていくことが反省される。分析は常に総合的な聯関の上に果されなければならない。

自覚と分離することの出来ない心情の中核的位置を占めるものは感情である。この感情は言葉以前なる、この直接態であり、この感情が道德的自覚を生命化する位置に立つている。感情は本来受動的なものであるが、その感情を生起する能動的な根拠は感性的欲求に求めることが出来ると共に、また知的欲求にも求めることが出来る。カントは前者によるものを pathologisch な根拠に基く感情、後者を praktisch に惹起される感情として区別する。前者は対象と欲求との一致・不一致による快・不快として現われ、後者は人格の法則の自覚に相即して高揚すると共に非法則的なものに対しては嫌悪の感情となつて排除の作用を果す。こゝに本来受動的な感情は極めて顕著な積極性を實現する。かくて法則の發動には生命的な感情を媒介するのであり、こゝに法則の主観的規定根拠たる動機の問題が起る。主観的規定根拠とは主観に於ける法則の實現を可能ならしめる心的根拠であり、換言すれば法則が正しく受取られるときの心情である。主観を遊離した客観の法則は、たゞ思念の上に浮べられた法則の影に過ぎない。カントが行為の外形が法則に一致するのを法則の文字に過ぎぬと言ひ、行為の心術(Gesinnung)に於ける法則の生命を強調するのはこの故である。即ち法則の意

「唯識大乘を中心としたる仏教の倫理学的研究」の概要(井上)

志規定は心術たる感情の参与と共に可能となるといわなければならない。

以上の如くして法則の實現と動機たる感情とは、本来分つ事の出来ない一体の実践的事実である。分析に於ては理性的法則と感性的感情とは対蹠的であると言ひえよう。併しそれ故に理性を感情から絶縁する理由とはならぬ。客観的な法則と主観的な感情とは確かに両極的でありながら、而もその両極的な故にこそ却つて両者が生きた内的連関の緊張統一を成就しているのが実践的な精神の事実である。カントはこの事実を卒直に認め、寧ろ此の事実を思索の出発点としている。それはカントがあくまで切実に内なる実践理性の声に聞き入つた自覚の持主であつたからである。即ち第二批判の分析論第三章動機論に展開された道德感情はカントの実践的精神の最も直接な告白ともいふべく、そこに彼の理想主義的精神の生命的な姿を仰ぐことが出来ると共に、その偽わらざる性格を検討する道が与えられるのである。

第二節 カントに於ける道德感情の構造と推移

カントに於ける主観的規定根拠としての動機性格を反省するには先ず感性的欲求能力との関係から始めねばならぬ。感性的欲求能力は傾向性(Neigung)として發動するのであるが、それは常に個人的身体的自己を中心とする快・不快を基調とするものである。かゝる傾向性の総てが相よつて一つの強力な流れとなり性癖となつたものが我欲(Selbstsucht)と名づけられ、その Sucht が具体的に我愛(Eigenliebe)と我慢(Eigendünkel)の二つとなつて働く。我愛とは主観的個人的な感性的欲求があたかも我々の全自我を形成するかの如く何ものにも先だつて主張され、感性的自己を専ら意志規定の根拠たらしめようとする動向に名づける。この我愛が一步進んで普遍的な原理として肯定主張されるに至ると我慢即ち感性我に根ざす自惚れという状態を現出するのである。感性的性癖が常に必ず我という限定の上に成立し、我を欲求活動の軸としていることは注意されるべく、それはあたかも唯識大乘に我痴・我見・我慢・我愛の四つを感性我の根源に指摘しているのと目づから軌を一にするものが感じられる。しかしカントのそれは現象的な感性我の活動相であるに對し、仏教のそれはそのような感性我の活動根拠を追及自覚するものであり、そこに活動態を本質態にまで還元し、愛・慢の奥にこれを成り立たしめる我的根拠を捉え、我痴(無明)我見(我執)の洞察に

まで達していることは特に注目されねばならぬ。

以上のような感性の発動が純粋普遍をその本性とする法則の自覚と背反矛盾することは蓋し必然である。法則を自覚する自己は法則に一致することを欲求する自己の能力であり、それは当然広き意味に於ける欲求能力でなければならぬ。故にカントは感性的欲求能力を低次の欲求能力、法則的自己の能力を高次の欲求能力と規定しているが、それは単に高低の別でなく相互に否定的に對立する欲求能力の二重性として理解されなければならない。而してこの二重性の對立緊張の上にこそ動機としての心術が成立するのであり、それが即ち法則に對する尊敬の感情、即ち畏敬の念なのである。このとき法則的自己は我愛を法則に一致せしむべく制限すると共に、虚妄な価値僭称たる我愛を打破しようとして働く。それは当然傾向性にとつては不快な圧迫として感じられる。即ち我愛が制限され我慢が否定される苦痛感がこれである。然るに此のような感性の否定を媒介として法則実現の道が開かれ、理性的自己の高揚感が現われる。

かくて尊敬の感情には交錯する感情の二重性が宿る。法則に對する尊敬は理性的存在の自發的感情でありながら、一方感性の觸発を脱し得ない自己には「不承々々に従う」という強制感をも脱し得ない。而も同時にそれが法則の崇高を仰ぐ魂のよろこびでもある。かくの如く複雑に緊張した感情の全体が尊敬を支点として動機の役割を果すのである。換言すると尊敬は一方が他方を滅却し尽くすことの出来ない両極的自己の緊張關係に成立するのであり、その無限なる緊張が達し得ざる永遠の理想への努力として象徴される。カントに於てはそれがキリスト教に於ける道德的教説であり、神と隣人への愛の命令として特徴づけられる。ここにカントの理想主義的精神の確立を見るのであつて、達し得ざるが故にこそ理想は光を放つのである。かかる理想主義的精神に於ける道德的狀態即ち徳は、カントの強調するように「闘いつづける道德的心術」なのである。

かくの如き感性的なるものと法則的なるものとの對立は、とりもなほさず感性的自己と法則的自己との自覚對立であり、それは一つなる自己の自覺の倫理的分裂構造として考えられる。両者は共に自己という限定的自覺を地盤とし、そこによく相互に否定緊張の關係を成すことが出来る。それは先に闘争狀態として特徴づけられた如く、相互に否定し尽くすことが出来ずして、而も無限に對立抗争する二つの自己であり、ここに成り立つ尊敬の感情であることを思えば、その感情に

内在する性格も亦自から明かとなる。即ち尊敬の感情には服従せざるものに服従を要求する強制が不可避の制約として内在し、從てその強制を尊敬の重荷 (*Last der Achtung*) として感じる自己を残す。從てこれより逃避せんとする傾向が無意識の中に誘発される。限りなく自己の無価値を押しつけ来る尊敬に内在する威圧をカントが威嚇の尊敬 (*abschreckende Achtung*) と表現せることは感性的自己の感情としてはまことに適切な表現である。從てこの恐ろしき尊敬から逃れようとする衝動が纏綿する。畏敬にみちた怖れ (*furchtsvolle Scheu*) という言葉にもよくこの消息は表われている。法則への尊敬が同時に法則よりの逃避を誘発することは、その尊敬が全体的自己の分裂を克服し得ておらぬが為と言わねばならぬ。ここより種々の道德的矛盾が胚胎する。悟性の論理を以て感性的欲求を弁護し正当化しようとする心の策動もその一つである。それは理想主義的尊敬に内在する反作用と言つてよい。更に法則を要求する理性的自己の内面にも深き矛盾を発見せざるを得ない。法則の自覺は同時に道德的、自己の自覺として成立することは言うを俟たぬ。道德的自己是己の自由によつて法則を實踐すると自覺する故にこそ責任を感じ後悔を覚える。然るにこのような自己に立脚する意識が純粹な普遍を要求する精神を裏切るものとなる。何故なら自己に立脚する法則への努力が、その成果に對して自己の功績的評價を要求することは蓋し自然である。ここに必然に道德的自負の感情が現われざるを得ない。而もこれは法則の絶対的価値以外の何ものをも認めぬ尊敬の理念とは相容れない。法則への努力の一步が、法則に背反する一步を生む。ここに理性は自から實踐的矛盾の窮地に陥る。

これを要するに尊敬の感情に立つ道德狀態は、全体の摂取的統一を持ちえぬ二元的自己の對立關係に於て成立するのであり、自己の内面に摂取的統一を持たぬ一方的否定の理性的自己は、又外、他者に對しても一方的に自己を主張するを以て純粹とする如き意識態度を招来する。ここに道德的硬直とも稱すべき精神の態度を現出するにいたる。内なる闘争狀態はそのまき外なる闘争態度となるのである。しかしかかる理性我に立つ道德狀態は、摂取的統一をもち得ぬ自己の内外に亘る矛盾分裂の故に遂に自から引裂かるべき運命の下に立つ。而もそれを超え得ずしてなほ永遠の闘争に苦闘するのが悲壯なる理想主義的精神なのである。

第三節 理想主義の限界と空の摂取

理想主義的道德精神がその内的矛盾にも拘らず、なほ自己の位置を維持し続け、対立と闘争に膠着するのは何によつて然るか。それは蓋し理性そのものの本性に由来するのである。理性の実践的性格は強き自我肯定性に存する。即ち飽まで自己の実践力に期待し、如何なる実践的破綻をも自己の力を以て克服回復せしとなす無条件な信念を根本性格として立つている。故に破綻も自己転換の原因とはならず、却て努力策励の契機として受取られるにいたる。

自己に神聖性 (Heiligkeit) を夢みる道德的妄想を斥け、嚴肅な義務の法則を自己の行くべき道として自覚せしめ、以て尊敬の感情に内包する道德的意義を解明したカントの功績は高く評価さるべきであるが、そこに打建てられた理想主義的認識に仮象なしと言ひ得るであらうか。打克ち難い分裂対立を永遠の理想と努力の名の下に隠蔽せる点はなからうか。法則の自覚が感性的自己の自惚を斥けつつこれに代つて理性的自己の過信が登場せる節はなからうか。私の限定に立つ理性的自己が感性我との闘争に於て自体的功績を要求することは先にも述べる如くであるが、その理性我の自己評価と肯定が理性我の高ぶりとして反省されないであらうか。現実の自己の行為が如何に純粹を期しても「自愛の衝動が我識らず纏綿してその純粹性を保持し難い」と訴えたカントが道德的自負心の自己矛盾を追及徹底しておらぬことは寧ろ不思議と思われる。しかしそこにこそ理想主義道德の性格があり、秘められた理性我の仮象が潜むのではなからうか。しかしかかる仮象的性格は決して無事に止まるものではない。即ちかかる仮象は必ずや理性の確信を脅かす道德的不安となつて現われ、道德的根拠への信頼に挑みかかるのである。道德的自覚の真摯なればなるほど、その心底に道德的不安と憂慮の感情を払拭することは出来ない。

尊敬の感情が道德的实践の動機であつた如く、道德的感情的矛盾と破綻とはその基盤転換の実践的契機となる。理想主義は畢竟、理性への楽天的確信を前提とし理性的自己への信頼感を基盤とするものであるが、これを突破するものはただ実践の底から理性の矛盾と無力とを自覚し、その根拠の崩壊を実践的感情の上に微証体験し来る外にはない。而もかかる無力を自覚しきたることは理性的自己の延長に求めうるのではなく、理性的自己を超えた超越的全体に促される事によ

つて可能となる。理性的自己は有に根拠して絶対を追求するものである。これを超えることはかかる有が無の絶対に従され、空の摂取活動に与かる事に外ならない。かかる無の全体的統一と摂取の道を開闢することこそが大乗仏教の使命なのである。摂取とは有の固執を対立的に排撃することこそが固執の故にこそこれを包んで照育し、その有限の虚仮不実を遂に自覚せしめてこれを無の絶対真実に転換摂取する活動なのである。かかる摂取に裏づけられない道德的不安は必ずや虚無への道を迎へ感情となる。即ち動揺と崩壊が虚無感という変形した有となつて沈滅する。真に有の有限を破る無の実現は独り空の摂取活動に於てのみ成就する。この摂取活動に接する体験が慈悲の信案として成り立ち、その真実心中に一切の矛盾が止揚されるところ自我の根拠は放下され、ここに一切の実践感情の帰趣する心情が空の無限活動と一味にして開かれるのである。