

比較哲学の根本問題（その一）

——真理と認識——

法華教学に至る資料とその考察

伊 藤 瑞 叡

一、問題の所在

哲学史上（△近代哲学）の重要問題にして仏教思想史上の根本問題は、主観と客観とを、認識（△六根・六識）と対象（△六境）とを、思惟（△智慧）と存在（△法性）とを、如何にして一致（△能所寂滅）させるか、という二項対立の難問である。

フッセルによると、この難問が克服されないために、近代の諸科学は、自然科学主義も心理学主義も、歴史意識の反映にして文化状況に規定されたものと看做される懷疑論によって相對主義の悪循環に陥っている、という。すなわち個別科学は、それぞれ自分勝手に対象に到達する（観点を定め）方法を立て、さまざまの学説を乱立させてしまう、故に認識と対象の分裂を一致させ（保証す）るための、最も厳密で客観的な基礎づけの方法としての現象学が模索され

なければならぬ、という。

現象学 (Phänomenologie) とは、客観的な世界の像が人間の意識の中に如何にして現れ出（＝構成され）て確立されるにいたるか、を見ようとする学である。その方法上の核心は、「世界のありのまま（△カントの云う物自体か？）」は言いあてることができないが、「意識のありのまま（△カントの云う感性・悟性・理性）」は言いあてることができる、という点にある。

とすれば、カントの認識論とフッセルの現象学とは、「世界のありのまま（△三界・十二有支）」は「意識のありのまま（△唯心・一心）」に即であり依（止す）ると見る仏教の唯識説にとって、比較の規準となりうるであろう。すなわち別言すると、それは真理（＝対象）と認識の問題としてである。

ところで、真理と認識については、J・M・ボヘンスキー (Bohenski) 教授が、その名著といわれる *Wege zum philosophischen*

Denken, 3. Auflage, Verlag Herder (國嶋一則・中村友太郎共訳『哲學的思索への道——基礎概念の入門——』昭和三十八年、ヘルデル代理店・エンデルレ書店)のDie Wahrheit (真理の章)に、「ある命題が真であるためには、いかなるものに適合しなければならぬのか (Worauf muß also ein Satz zutreffen, um wahr zu sein)」と設問して、事物および真理が内外のいつれにあるかについて、認識の問題として、左の如く論明する。

Diese und ähnliche Bedenken haben zahlreiche moderne Denker dazu verlaßt, eine philosophische Lehre anzuerkennen, die "erkenntnistheoretischer Idealismus" heißt. Nach ihr gibt es zwar Dinge und unbedingte Wahrheiten, aber alles das ist nicht draußen, sondern in dem einen oder andern Sinne des Wortes in uns, in unserem Denken. Natürlich entsteht hier gleich die Frage, wieso wir noch wahre Sätze und wirkliche Dinge von falschen Sätzen und reinen Einbildungen unterscheiden können. Darauf antworten aber die Idealisten, daß der Unterschied auch von ihrem Standpunkte aus vorhanden ist. Alles, was wir erkennen, ist zwar ein Erzeugnis unseres Denkens, ist in uns; wir erzeugen einige unter diesen Gegenständen nach Gesetzen, andere willkürlich. Das war im wesentlichen die Lehre des großen deutschen Philosophen Immanuel Kant.

こういった疑念が、現代の多数の思想家をして認識論的觀念論 erkenntnistheoretischer Idealismus とよばれる一つの哲學説を承認させてきた。それによると、確かに事物および無制約の真理はあるけれども、それらはすべて、外にはなく、むしろ言葉のいろいろな意味において我々の内に、我々の思考のうちにある。もちろん直ぐにここで、それではどのようにして我々は、真なる命題や現実の事物を、偽なる命題や純粹想像から区別できるのであるか、という問いが生ずる。しかしこれに対して、觀念論者たちは、その区別は彼らの見地からも成り立つと答える。我々が認識する一切は、確かに我々の所産であり、我々のうちにある。けれども我々は、これらの対象のうちあるものは諸法則に従って、また他のものは任意的に生みだす。これは根本的には、ドイツの大哲學者インマヌエル・カントの學說である。……

Es gibt also zwei mögliche Deutungen der Wahrheit — die genannte idealistische und die andere, die man realistisch nennt. したがって、二つの可能な真理解釈があることになる——一つに述べられた觀念論的解釈と、もう一つの實在論的、realistisch と呼ばれる解釈である。

Nach dem Idealismus muß man sagen, daß die Erkenntnis schöpferisch ist: sie schafft ihr Gegenstände. Nun ist es offenbar, daß unser persönlicher, individueller Gedanke nur sehr

wenig schaffen kann, höchstens Gedankenkinge, Einbildungen, und auch diese bestehen meistens aus Elementen, die nicht neu geschaffen, sondern nur untereinander verbunden sind——

觀念論に従えば、認識は創造的である、つまり認識は自己の対象を作る、と言わなければならない。ところで、我々の個人的、個体的思想が極めて僅かのもので、せいぜい思考物とか想像だけしか作るものができないということとは明らかだ。またこれらもたいていは、新しく作られたのではなくて、ただ相互に結合されただけの諸要素から成り立っている……

Deshalb sind die Idealisten gezwungen, ein zweifaches Subjekt, einen zweifachen Gedanken, ein doppeltes Ich anzunehmen: einerseits das sozusagen kleine, persönliche Ich—dieses Ich nennen sie “empirisch”— und ein großes, überpersönliches, *transzendentes* Ich, oder das “Ich überhaupt”. Es ist dieses zweite große, *transzendente* Ich, welches die Gegenstände schafft, das kleine empirische Ich kann sie nur so nehmen, wie sie durch das große “Ich überhaupt” gegeben sine.

それゆえに觀念論者は、二重の主体、二重の思想、二重の自我を認めなければならない。すなわち、一方でいわゆる小なる個人的自我——この自我を彼らは経験的 empirisch とよんでいる——を認め、あわせて大なる超個人的な先験的、自我 *transzendentes* Ich

あるいは自我一般を認めざるをえない。対象を作るのは、この第二の大なる先験的な自我である。小なる経験的な自我は、その対象をただ大なる自我一般によって与えられているままに受け入れざるのみである。

Das alles ist aber, sagen die Gegner, die Realisten, sehr problematisch und kaum glaubwürdig. Was soll dieses *transzendente* Ich sein, das eigentlich kein Ich mehr ist, welches sozusagen über mir schwebt? Ein *Uding*, sagen die Realisten. So etwas gibt es gar nicht und ist auch schwer faßbar. Dazu kommt noch, daß, wenn wir unsere Erkenntnis näher betrachten, offenbar wird, daß wir in ihr Verschiedenes untereinander kombinieren, verbinden, vielleicht hie und da auch etwas schaffen — aber im großen und ganzen besteht sie darin, daß wir einen Gegenstand *erfassen*, der schon in irgendeiner Weise da ist, besteht, und zwar außer der Erkenntnis.

しかし、これはすべて極めて疑わしく、またほとんど信ずるに値しない、と反対者である實在論者は言つ。全くもはや自我ではなへ、いわば自我の頭上に漂っているこの先験的な自我とは何であるというのか。それは非實在 (*Uding*) であると實在論者たちは言つ。そのようなものは全く存在せず、また理解し難い。その上さらに、我々の認識をもっとよく考察するならば、認識というものは、我々

がその中でさまざまなものを相互に組合わせ、結合し、多分ときには、あるものを作ってもいる——がしかし一般的には、次のようであることが明らかになる。すなわち、一般的に認識とは、すでに何らかの仕方で現にあり、成り立っており、しかも認識の外にある対象を我々が捕捉するところである。……

Eine andere, etwas subtilere Schwierigkeit, die öfters seitens der Idealisten hervorgehoben wird, besteht darin, daß dasjenige, was erkannt ist, *in* der Erkenntnis sein muß; also nicht draußen; also können wir von einem Draußen gar nicht sprechen. Darauf antworten aber die Realisten, dies sei ein Mißverständnis und Aberglaube. Man faßt hier die Erkenntnis so, als ob sie eine Schachtel wäre: ein Ding kann nur innerhalb oder außerhalb der Schachtel sein. Nun ist aber die Erkenntnis ganz sicher keine Schachtel. Man kann sie am besten, wie es Edmund Husserl getan hat, einer Lichtquelle vergleichen: fällt ein Lichtstrahl auf ein Ding in der Dunkelheit, so ist dieses Ding im Licht und doch ist es nicht innerhalb der Lichtquelle.

しかし観念論者の側から挙げられるもののや一層妙な困難は、認識されたものが認識のうちにあらねばならない、したがって外にはない、といいつつにある。したがって我々は、外なるものについては全く云々することができない。しかし、これに対して実

在論者は、これは誤解であり、迷信であると答える。ここで認識は、まるで一つの箱であるかのように捉えられている。ある事物は、ただその（＝認識という）箱の内部にあるか、さもないれば外部にあるかである。けれども認識は、最もよくは、エドムント・フッセルのように、一つの光波にたとえることができる。すなわち、一すじの光線が暗黒の中にある一つの事物に当たる場合、この事物は、光の中に（＝識 *vināna* の *eva* が色等 *rūpādi* として似現 *pratibhāsa* となる）けれども、光波（＝識 *vināna* の）の内部にはないのである。

以上を要約し図式化（して仏教思想における通説一般論としての意識論 *citta-vijñāna-vāda* なじく唯識説 *viñapti-mātra-vāda* に於ける概念用語を対照）する、第一図となる。

ついで観念論と实在論との間の論争は、認識の見解に関する論争である。つまり認識は、対象を作る（*Schaffen*）にあるか、それとも捕捉する（*Erfassen*）にあるかである。（Der Streit zwischen dem Idealismus und dem Realismus ist nun ein Streit über die Auffassung der Erkenntnis: Besteht sie in einem *Schaffen* oder in einem *Erfassen* des Gegenstandes?）すべて人間の認識を、対象を捕捉するものとしてか、さもない

は作るごととして理解しなければならない。あらゆる折衷的解釈は偽である。そこでまた何よりもまず、我々は外界に諸々の形態や光波をもっているけれども、色彩をもっているとはいえないとするところの、通常の解決も偽である。だから一般に外界などありはせず、我々の精神が一切を作ると言いが、ちまなければ逆に、精神は内容の結合以外に何もものも作るごとなく、我々が認識する一切のものは、何らかの仕方で精神の外になければならない、と言わなければならぬ。

(Man muß die ganze menschliche Erkenntnis entweder als ein Erfassen oder als ein Schaffen des Gegenstandes verstehen. Jede Kompromißlösung ist falsch. So auch unter anderen jene landläufige, nach welcher wir in der Außenwelt wohl Gestalten und Lichtwellen, aber keine Farben hätten. Man muß entweder sagen, daß es überhaupt keine Außenwelt gibt und daß unser Geist alles schafft, oder im Gegenteil, daß er nichts schafft außer der Kombination von Inhalten und daß alles, was wir erkennen, in irgendeiner Weise außer dem Geist vorhanden sein muß.)

以上を要約し図式化（し仏教思想における通説としての心識論における概念用語を対照）すると、第二図となる。

Entscheidet man sich für die idealistische Lösung, dann hat man mit wahrlich ungeheuren Schwierigkeiten zu kämpfen. Es ist viel besser — so sagen die Realisten —, sich an die erste Meinung zu halten, und dies um so mehr, als sie die Natur der Erkenntnis besser wiederzugeben scheint.

觀念論的解釈を正しいと決めるときには、まことに莫大な困難と闘わなければならぬ。自分たちのものもこの意見に留まつてゐる方がはるかによい、それが認識の本性を比較的よく再現すると言へるだけに尚更やうである、と实在論者たちが言う。

Freilich hat auch die realistische Auffassung ihre großen Schwierigkeiten. Eine habe ich schon genannt — es ist die Schwierigkeit, die aus der wissenschaftlich belegten Tatsache stammt, daß es in der Welt keine Farben zu geben scheint. Es sieht hier so aus, als ob wir, wenigstens in diesem Falle, durch unsere Erkenntnis etwas geschaffen hätten: die Farben. Wir mögen an Hand dieser Schwierigkeit sehen, was die Realisten zu antworten haben.

もちろん实在論の見解にも、大きな困難がある。その一つを私はすでに上に述べた——それは、科学的に証明された事実に基づく困難であり、世界には色彩がないように思われるといつてゐる。ついで我々は、少なくともこの場合に、我々の認識によって何かを

すなわち色彩を作り出したかのように思われる。我々は、この困難に照らして、實在論者たちが何と答えるかを見たと思う。

Sie sagen dazu ein zweifaches. Erstens, sagen sie, darf man die Grenze zwischen dem Erkennenden und der Außenwelt nicht an der menschlichen Haut anlegen. Sie liegt vielmehr dort, wo der Übergang zwischen den physischen und den psychischen Vorgängen zustande kommt. Was der Geist auffaßt, sind die Ereignisse, so wie sie sich im Organismus zeigen. Tragen wir rote Brillen, dann sehen wir die grünen Gegenstände schwarz — jedoch wird niemand behaupten, daß wir diese schwarze Farbe durch unsere Erkenntnis geschaffen haben — im Gegenteil, sie ist ja da als Ergebnis der Wirkung der Brillen. Ähnlich ist es mit den Augen.

それに対して彼らは、二重のことを言う。第一に、認識者と外界との境界を人間の皮膚に置いてはならない、と彼らは言う。むしろ境界は、物理的過程と心理的過程との間の移行が成り立つところにある。精神が把握するものは、有機体の中で現われるような出来事である。赤色の眼鏡をかける場合には、我々は緑色の対象を黒色と見る——けれども誰も、我々がこの黒い色彩を我々の認識によって作ったのであるとは主張しない——反対にそれは、実際そこに眼鏡の働きの結果としてある。同様のことが、目についてもいえる。

Die Realisten sagen zweitens, daß wir in sehr vielen Fällen nicht die Dinge in sich selbst, sondern *auf uns wirkend* erfassen, also erfassen wir dann das Verhältnis zwischen den Dingen und unserem Körper. So zum Beispiel, wenn wir die rechte Hand in heißes, die linke in kaltes Wasser tauchen, dann aber beide in lauwarmes. Wir fühlen dann Kälte in der rechten, Wärme in der linken Hand. Das ist klar — sagen die Realisten. Denn unser Temperatursinn erfährt den Unterschied zwischen der Temperatur der Haut in einem gegebenen Glied des Körpers und der Außenwelt. Dieser Sinn *erfaßt* aber und schafft gar nicht die Temperatur. Sie ist *gegeben*.

實在論者たちは第二に、我々は極めて多くの場合に、事物をそれ自体においてではなく、我々に作用しているものとして捕捉する、つまり、その場合我々は、事物と我々の身体との間の関係を捕捉するのである、と言う。そこでたとえば、右手を熱い湯に、左手を冷たい水に浸して、それから両方をなまぬるい湯に入れるとする。その場合我々は、右手には冷たさ、左手には温かさを感じる。これは明らかである、と實在論者たちは言う。なぜなら我々の温度感覚は、身体の所定の肢体の皮膚と外界との温度の差異を捕捉するから。しかしこの感覚は、温度を捕捉するのであって、決して作るのではない。温度は、与えられているのである。

Ich habe mich selbst vor Jahren nach schwerem Ringen für den Realismus entschieden, und je mehr ich darüber nachdenke, desto mehr bin ich überzeugt, diese Auffassung der Wahrheit sei die richtige.

私自身は、数年前にきびしい努力の後に、實在論を選ぶことに決めたのだが、熟考すればするほど真理についてのこの見解こそが正しいものであるという確信を深めている。

以上を要約し図式化（し仏教思想の心識論における概念用語を対照）すると、第三図となる。

第二図

真理の解釈 Deutung der Wahrheit (＝事物および真理は内・外のいずれにあるか)

観念論的 (＝認識論的観念論による) 解釈 ↓ 事物は (思考の) 内に
ある＝認識する一切は我々の所産である＝認識は創造的である＝認識
とは自己の対象を作るということである――

一方で、小なる個人的で経験的な自我 (＝七転識 sapta-pravṛtti-vijñāna ㄟ) を認め、
あわせて (対象を作る) 大なる超個人的で先験的な自我 (＝自我一般＝阿頼耶識 ālaya-vijñāna ㄟ) を認めざるを得ない。
・すなわち経験的な自我はその対象を先験的な自我によって与えられるままに受け入れるのみ。(カント)

實在論的 (＝経験論的實在論による) 解釈 ↓ 事物は外にある＝認識
とは認識の外にある対象を我々が捕捉するということである。
すなわち先験的自我は非實在である。
・事物は光の中にある (＝識 vijñāna のみ eva が色等 rūpādi とつて
似現 prātibhāsa するㄟ) けれども、光波 (＝識?) の内部にはない。
(フッセル)

第二図

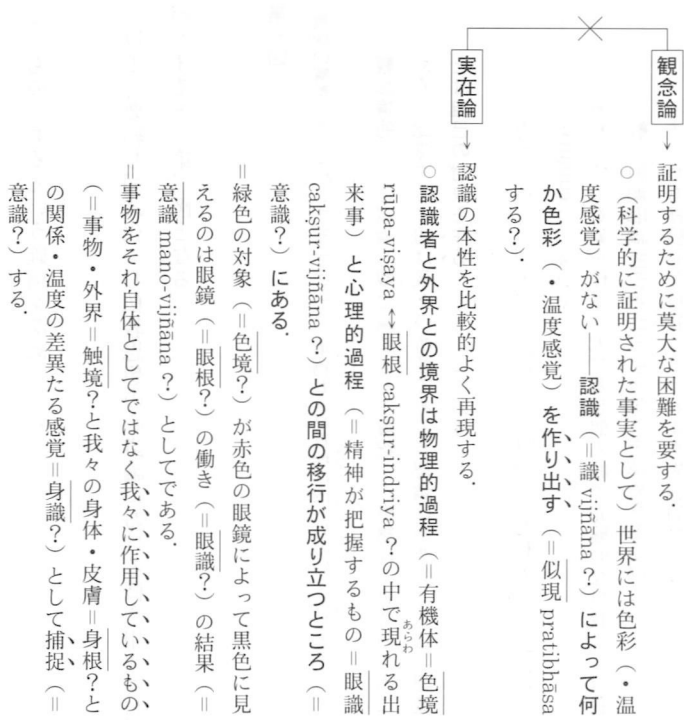
観念論 (Idealismus) ― 認識 (Erkenntnis) とは対象を作ること
(Schaffen des Gegenstandes) にもある――

外界などにはありはせず我々の精神が一切を作る (＝三界虚妄但是
一心作 citta-mātram idam yad idam traidhātukam ㄟ勝義諦
paramārtha-satya ㄟ。三界は外界ではなく、むしろ内なるもの
ではㄟ)。

實在論 (Realismus) ― 認識とは対象を捕捉すること (Erfassen
des Gegenstandes) にある――

精神 (Geist) は内容の結合以外に何ものも作ることなく (＝認識・思考は新しく作られたものではなく相互に結合されただけの
諸要素から成り立っている＝十二因縁分皆依一心 yanimani
dvādaśa bhavāṅgāni ... tany api sarvāṅy eva eka-citta-samās-
rīṇāni ㄟ世俗諦 saṃvṛti-satya ㄟ) 我々が認識する一切のものは
精神の外になければならない。

第三図



なお別言するに、観念論には主観的 (subjective) と客観的 (objective) || 批判的 (kritischer) との別あり、实在論には素朴实在論と反省的实在論と科学的实在論との別もあり。

更に哲学は存在論 (Ontologie) と認識論 (Erkenntnislehre)

とに大別する対応軌軸を要すると思う。

しからば仏教の諸思想 (ことに法華教学) における真理と認識の根拠となる心識説 Citta-vijñāna Thought は、果して観念論と实在論とのいずれに相当するものなのであろうか。あるいは別の何ものかなのであろうか。このことについて、西洋哲学の諸体系と比較研究することによって、以下に追究し明証したいと思う。

注

- (1) *Wege zum philosophischen Denken*, p.46—p.57, 日本語訳六三—七九頁。
- (2)・(3) 拙著『華嚴菩薩道の基礎的研究』(昭和六十三年、平楽寺書店) 七二五—七八五頁。

二、大陸合理論と仏教諸思想 (ことに五蘊説) との対比

西洋における近代哲学の時代は哲学が最も充実した時節である。世界観が神中心より人間中心に転向し、英国側と大陸側とで独自の思想が相互に影響しあって展開したからである。すなわち学問は実用的であるべしとするベーコンと数学に学んで合理を求めたデカル

トから出発する。デカルトの設定したコギトと客観世界の二元論の構図はスピノザやライプニッツがこれを継受し修正してゆく。ロツクはホッブス独自の社会契約説を受けて更に白紙として生れる経験論を主張する。この発想をバークリーやヒュームが継受して徹底化を計る。それはまたフランスのルソーによって啓蒙思想として展開される。しかもカントは経験論と合理論を批判し綜合してドイツに認識論的観念論を樹立するからである。

よって、先ず概要をスケッチしておこう。

デカルトは自分のうちなる理性こそが学問の絶対的な基礎となりうるとする。数学の解析法を一般化して、形而上学を根とし、自然学を幹とし、医学・道徳・機械（工学）を枝として、諸学を統一して一体系にまとめあげようとする。根となる形而上学の更なる基礎として、神の存在は法則に従って相互関連する自然の中に如何に位置するかを解決するために、方法的懷疑という方法を採用する。すなわち人間を欺くものとして先ず外部的感觉を次に内部的感觉を排除する。更に欺く神が存在するとの仮定にもとづいて生得的なる数学的観念をも否定する。最後に一切を懷疑している自分は残る。すなわち神が欺く存在だとしても、その対象である私は存在していなければならぬとして、コギト・エルゴ・スムという命題を得る。これに対して、パスカルは人間を宇宙と神との間に位置づけ、無限と無との深淵の間を漂う不安定な中間者としてのみ存在する、と

する。人間が知りうるのは無から無限までの事象系列の中で、その中間の姿だけであるのに、デカルトはその限界を踏み越えようとした点で傲慢にして誤謬である。人間は広大な宇宙に比較すると一本の葦にすぎない。しかしその思考は宇宙を対象として包むし、自分が悲惨であることを知っている点で偉大である。よって人間は中間者であるからこそ、有限の範囲の彼岸に無限者としての神を想定せざるを得ない。これは理性の解明するところではない。信仰によることを主張する。

スピノザは人間を物体と精神との二つの異なる実体にまたがる存在とするパスカルの所見に反対する。実体とはそれ自身で存在し考えうるもの（＝他のものに依存しない自己原因）であるから、実体が複数あると見るのは、自分以外のものに依存しないという実体の定義に矛盾する。神を万物の創造主とすると、被造物の自然界と創造主の神との二重の実体が存在することになって矛盾をきたす。故に神は自然界の外部にある原因ではなく、神＝自然（＝精神・物体）と見なければならぬ。すなわち神は思惟するものでもあり延長するものでもある。相互に独立する思惟（精神）と延長（物体）とは二つの属性として神という実体の本質を表現する。二つは同一の秩序の二側面である（＝物心平行論）という。自己原因である神は産出する自然（＝統一性・無限性において見られた神）でもあり産出された自然（＝多様性・有限性において見られた神）でもある。神

とはこの自然界の姿である。では人間とは何か。人間を動かす感情には、自在力コナトウズの表われである欲望、その力の増大である喜び、その逆である悲しみの三つがある。喜びを生む対象である善に愛を感じ悲しみを生む対象である悪に憎を抱く。欲望が感情に左右されすぎると悪を生むから理性を正しくはたらかせることを要する、という。

これに対してライプニッツは、実体についてデカルトの云う「存在するのに自分以外を必要としない」、スピノザの云う「他のものに依存しない自己原因」という「それ自身で存在するもの」とする定義に最もふさわしいもの、それは、もはや物体的には考えられないとして、「それ自身で行為する能動的存在」と捉えて、「真のイ一なるもの」、モノアドと呼称する。この自然界は単純な実体で部分をもつことなく、結合・分離によって生成・消滅することもなく、神以外の他のモノアドの影響を受けることのない、無数のモノアドの全体として存在する。すなわち無数のモノアドは全体として途切れることのない系列をなしており、モノアドのモノアドとして、その頂点が神である。モノアド相互間の諸関係は神の予定調和のうちにある神の意志の実現として最善の世界である。人間は被創造物で欠如ある不完全な存在なので罪を犯すが、悔い改めれば神から許される、とする。

デカルトの二元論、スピノザの一元論に続いて、ライプニッツの多元論が提示されたのである。

ロックはデカルトが生得観念の存在として神の観念を容認したこ

とに疑問を抱き暗に神の存在を否定する。知性は生まれたてには白紙タブラ・ラサであり、それに経験を積む中で様々の知識が書きこまれるとする経験論を創始する。経験は外界の観察と心の内省となる。経験の過程で意識が捉える対象が観念である。人は観察によって単純な観念を、内省によって複合的に組み合わせる反省的概念を、その繰り返しによって高度な複合観念や様々の知識を、それぞれ形成する、とする。

また物の性質を人の知覚と関係なく物に具わる固有の一次性質（＝大きさや数、形や空間的位置など）と人に知覚されて初めて認識される二次性質（＝色や匂いなど直接的に知覚されるものと、人が働きかけるときに物が発揮する力とに区分される）とに区別し、物に含まれているこれらの性質と、これらをもとに意識の中に形成された諸観念とは無関係である、と主張する。

これに対して、バークリーは物があるとは経験的に知覚されることであるとして、ロックのいう二性質を否定して、知覚作用を営む精神の存在こそが根源的な実在であるとして、デカルトの生得観念論を支持する。

ヒュームはロックの思想を継承して、経験において先ず心に現われるのは印象であり、それが繰り返されて観念が生まれる。観念は対応する印象をもつが、印象どうしには因果関係はない。観念が連合して知識となる自我とは瞬間的な知覚の束にすぎない。よって、

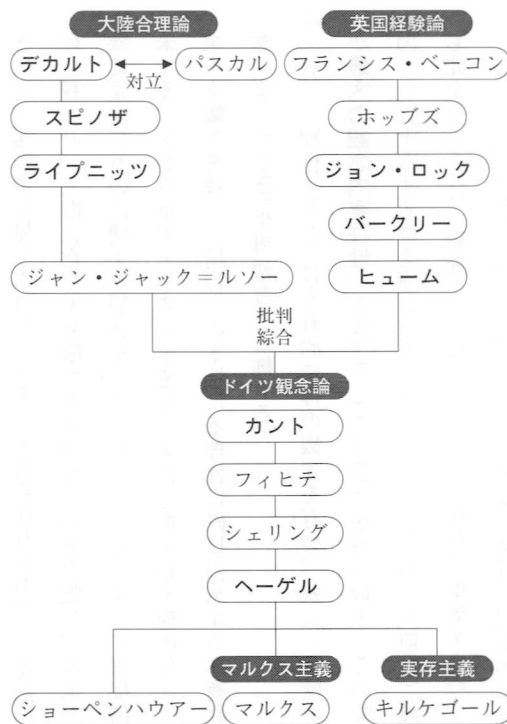
いかなる日常的な知識も確実性をもたない。そうであろうとの推測の域を出ない。知識の原因は想像力に求められる。想像は一定の条件と法則のもとでは、およそのところたしかと思われる観念を生む、という。

デカルトによる学の数学化を受けて自然自体を科学的に理解する可能性が啓かれた。しかし果して自然現象を説明する法則と自然自体のメカニズムとは同視されうるのであろうか。

経験主義は、認識は経験から始まるとして、経験を超越する神や魂の実体的存在を否定する。如何なる作用にも原因があるという因果律も主観的信念であるから客観的妥当性をもたない、と断定する。

ここにあつてカントは自然科学的認識の可能性を保証しようとする。理性による自然認識を確実な事実と看做すことから始める。世界は人間と無関係にあるのではない。人間の理性によって成立している。人間から独立して存在する対象を理性が認識するのではなくして、人間が認識して初めて対象は対象として出現する。認識が対象ではなく対象が認識に準拠する。すなわち人間には認識能力として固有の先天的な直観アッペリオリの形式と判断の形式とがあり、それに従つて対象を認識し世界を構成する。その世界は世界そのもの（＝物自体）と区別されて現象と呼ぶ。それは人間が無から何かを作り上げるという意味ではない。知覚を通して入ってくる雑多な情報を感性・悟性・理性で整理し秩序だてて初めて対象として姿を現わし

認識することである。しかし情報のもとになった対象そのものは認識を超えた物自体であつて知りえない。人間は快不快の感情に左右され自己愛にもとづく幸福の原理に従つて自然科学的な法則に則つて行為する生物である。しかし人間はかくすべしとする当為ズルンの形式として道徳律を意識する自然の因果律に拘束されない意志の自由をもつ、という。



カントの認識論的観念論・客観的観念論 (objective idealism)・批判的観念論 (kritischer Idealismus) は、大陸合理論と英国経験論とを総合する。よつて、カント哲学を見るに先行して、英国経験

論 (empiricism) の展開を参考にしなければならぬ。これについて、ボヘンスキーに要論を見出しえないので、桂壽一博士の『哲学概説』の略説⁽¹⁾等を取要し、本田修郎博士の『図説哲学入門』(一九八七年、理想社)より図解を改造して転載し、私見を付して参考に付す。

英国経験論 (empiricism) はデカルト・スピノザ・ライプニッツ等の大陸合理論 (rationalism) に対する。

合理論は感覚的な知識に頼らず専ら理性的認識に訴える。いわゆる理性論 (rationalism) である。よって、先ず大陸合理論を見る。

その代表者はルネ・デカルト (Rene Descartes 一五九六—一六五〇) である。その合理論は『第一哲学省察』(Meditationes de Prima Philosophia, 1641) による⁽²⁾、左の如くなる。

(1) (第一省察) 感性的知覚および感覚的事物も、数学的真理も一切を疑うことができる。確実な認識は感覚ではなく理性に求めるべきである。

(2) (第二省察) しかし思惟し疑う私の存在は確実にして疑いえない。「我思惟す、故に我在り (Cogito ergo sum)」という命題こそ、確実な基礎である。これを範型として (他概念との区別が) 明晰かつ (概念の諸性質が) 判明 (clara et distincta) に知られたものが真である。「我は (心的諸作用をなす) 思惟者である

(Sum res cogitans)」という意識も不可疑である。物体 (corpus) も感性によってではなく思惟者としての私の精神 (mens = 知性または理性) によって知られる。

(3) (第三省察) 思惟 (cogitatio) は像を表す。それを観念 (idea) と呼ぶ。起源より見て本有的・外来的・自ら作れるもの (架空的) の三種あり。人間は自分を有限で不完全なものと自覚し、本来無限で完全なものに関する観念を本より有っている。よって直接由来する。かかる真実・不変・永遠なる本質 (神・心・物体など) を表す観念を我 (≡精神) の本性たる理性に直接由来する本有観念 (idea innata 生得観念) と称する。

(4) 我 (≡理性 ratio) は本有的に神の観念を有つ。我 (≡理性) が最大の観念内実在性 (realitas objectiva) を有つ以上、その原因として実在する神を認めざるをえない。すなわち (大前提) 最も完全なものは (観念 ≡) 自己の中にその存在の根拠を含む、(小前提) 神は最も完全なものである、(結論) 神は自己原因として存在する。神の観念には、その原因として実在する神が必然的に存在する。

(5) 神の無限に対して、思惟を本質的属性とする精神 (mens) と延長を本質的属性とする物体 (corpus) とが二つの実体 (substantia) として相互に独立して存在する (≡dualism 物心二元論)。思惟の (とる偶然的な性質である) 様態は表象・意志・

判断などであり、延長の様態は位置・形状・運動などである。

左記の②の中、我＝思惟者＝精神とは、仏教の唯識説 (vijñapti-mātra-vāda) で云う、意根 (manendriya) を所依として法境 (dharma-viśaya) を認識・推理・追想する第六識の意識 (mano-vijñāna) = 分別事識 (vastu-pratīvikalpa-vijñāna) 卽ち我 (ātman) なり我所 (ātmiya) なりと執着 (grāha) し思量する (√man) 意 (manas) であり、自我意識である第七識の末那識 (klišṭa-mano nāma vijñāna 染汚意と名ける識) も、それに相当する。

『唯識三十 (記識) 頌』五偈には「く (＝阿頼耶識 ālaya-v.) に依存して起り、それを所縁とするものが、意と名けられる識とありて、思量を自性 (△自体) とするものである (tad-āsṛītya pravarṭate tad-ālambanan mano nāma vijñānan manan ātmakam //5//)」とあり、末那識は第八識を習気の所依 (vāsanāśraya) として起り、かつそれを所縁として恒に我執 (ātmābhinivēśa) を起すものである、と知られる。

③の中、本有觀念とは、唯識説の『唯識三十頌釈』に「一切法を生起せしめる能力を有するから一切のものの種子である (sarva-dharmōtpādana-śakty-anugamāt sarva-vijñan)」といわれる阿頼耶識 (ālaya-vijñāna) に相当するであろう。

* 西洋哲学史では、本有觀念の如きものも、とになって他の觀念

や知識ができるという考え方を理性論 (rationalism) という。

(4)の中、理性 (ratio) の有つ本有觀念のうち最大の觀念内実在性 (その原因として実在する神) とは、阿摩羅識 (amala-vijñāna) に相当するであろう。如来藏思想で云う如来藏 (tathāgata-garbha) 自性清浄心 (prakṛti-parisuddha-citta, prakṛti-prabhāsya-ratā-darśana-citta) 華嚴教学で云う第一義 (諦自性) 清浄心 = 第一義諦・仏性 (buddha-dhatu) ・自体空・出纏如来藏なる一心にも相当するであろう。

(5)の精神と物体との二つの実体 (いわゆる二元論 dualism) は、仏教で云う五蘊 (pañca-skandha) の色 (rūpa) ・受 (vedanā) ・想 (saṃjñā) ・行 (saṃskāra) ・識 (vijñāna) の中、色法・心法 (citta-dharma = 受・想・行・識) の色心二法に相当する。また『阿毘達磨俱舍論』に見る五位七十五法の中、色法 (＝五根・五境・無表色) と心法 (＝心王) ・心所有法 (＝大地法・大善地法・大煩惱地法・大不善地法・小煩惱地法・不定地法) とに相当するであろう。

デカルトの場合には、物体と精神が独立の実体だとすると、物体の身体と精神の心とが相互交渉するのを如何に説明するかという身心問題 (いわゆるエリーザベート王女の難問) が残る。

デカルトの答えて云く、「心と身体とは頭の中の松果線に蓄積さ

れた動物精氣を通して影響しあって情念を起す」と。

オランダのゲーリンクス (A. Geulincx 一六二五—一六六九) は、身体の働きを機会として精神を、精神の働きを機会として身体を、対応するように変化を起す作用因は神に外ならないとする機会 (原) 因説 (occasionalism) を説く。

フランスのマルブランシュ (N. de Malebranche 一六三八—一七二五) は、「神は人間の精神の場所であり、物体 (身体) の本質も神のうちに観念化された英知的延長 (stendue intelligible) として含まれているから、精神と身体との相互作用も神の無限なる表象のある限定として人間の精神に与えられる」と説く。すなわち理性的認識はプラトンⅡアウグスティヌスの観念 (アイデア) によって行われるとする。「認識は神のうちに見ると (Vision en Dieu) である」とも説く。

この、いわゆる身心問題に対しては、仏教においては、有情数縁起である十二有支縁起観中、有支の相続 (bhavāṅgusamudhi) と称する縁起観に「識と共 (△) 俱 (△) 生ずる四取蘊 (＝色・受・想・行) が名色である (vijñāna-sahajāś catvāra upādāna-skandha nama-rūpaṃ)」。名色の増長が六処である (nama-rūpa-vivṛddhiḥ

śaḍ-āyatanaṃ)。有漏なる根と境と識との三の和合が触である (indriya-viśaya-vijñāna-traya-samavadhānaṃ sāsraṇaṃ sparśaḥ) 云々とあるのをもってすれば、解答となろう。

すなわち識 (＝デカルトの精神の心にあたる) と受・想・行 (＝精神の作用) ・色 (＝物体の身体にあたる) との相互依存関係 (＝俱生 saḥaja Ⅱ parasparāpekṣa) 根 (デカルトの物体の身体にあたる) ・境 (物体にあたる) ・識 (精神の心にあたる) の共存・同時生起・相互依存性 (すなわち縁起) が、簡明な命題をもって、デカルトにおける難問を解決していると云えよう。

身心問題の困難性は精神・物体の二元論にある。これを克服するために、スピノザ (Baruch de Spinoza 一六三二—一六七七) はユダヤ・キリスト教的な神観を離れて異教的な汎神論 (pantheism) をもってする一元論に徹する。

(1) その著エチカ (Ethica ordine geometrico demonstrata) によると、神のみが自己原因 (causa sui) として、その存在の根拠を内にもち、一切の事象の原因として、一切の結果を内にもつ内在因たる唯一の実体 (substantia) である。

(2) よって、精神と物体 (＝身体) は実体ではなく神の異なる両面であり、思惟と延長は神のもつ多くの属性中の二つである。故に身心問題に対しては物心平行論 (parallelism) をもってする。

(3) 一切の事象(＝流れ・波など)は神(＝水そのもの)の限定・

変様としての様態(modus)である。すなわち神即自然である

(Deus sive Natura)と結論する。

(4) 神は産む自然(natura naturans)として無限に自己を産み出すと同時に、産まれた自然(natura naturata)として有限な可見の世界の形をとる。

(5) 自然が神の様態であると知ること、神を愛すること(知的愛)、事物を永遠の相の下に認識することである。知識の確実性には、事物の像(imago)をつくる想像力(imaginatio)、普遍的知識をうる理性(ratio)、個物を神の本性から必然として観る直観知(scientia intuitiva)を要する。

以上の中(2)の物心平行論は、あるいは仏教の経量部(sautran=trika)の、外界の存在者を主観の心や業の作用との関係において考えて、事物は色心二法の相対において成立する假法と見る色心互熏説^①に對比されよう。

しかし、(3)の神即自然は、法華教学における身土一念三千^②の思想に、また(5)の直観知は日蓮教学における観心本尊^③の思想に、それぞれ類通性において比較対照が可能である。後に論明しよう。

ところで、物心平行論はフェヒナー(Gustav Theodor Fechner

一八〇一—一八七)著『精神物理学綱要』のレンズの比喩に類通する。すなわち同じ一つのレンズの凹凸二面が精神面と物体面との一体を象徴する。むしろ汎心論(psychophysik)というべきものである。^④なお認識の問題は、真理を対象とするから、神の存在、神観に収束する点がある。哲学における神観は、理性・意志(Wille)・感情(gefühl)のいずれに重点を置くかで異なる。^⑤

以上からして筆者は、比較の対象として、先ず仏教思想の仏陀の根本的立場、その実践哲学における基礎でもある五蘊説を指摘するべきである、と思う。よって、以下、これについて論明する。

① 五蘊十二処十八界について、『阿毘達磨大毘婆沙論』巻第七の

第三十四節順決択分を修する加行^⑥について、の中に、「諸の法要とは唯十八界と十二処と五蘊とのみに有り」、「三蔵の所説の要は唯十八界と十二処と五蘊とのみに有り」、「十八界に於て智と止とを修し已りて復厭倦を生じ是の如き念を作す、此の十八界は即ち十二処なるが故に応に之を略して十二処に入るべしと」、「十二処に於て智と止とを修し已りて復厭倦を生じ是の如き念を作す、此の十二処は無為を除けば即ち五蘊なるが故に応に之を略して五蘊に入るべしと。謂く、十色(＝色・声・香・味・触・眼・耳・鼻・舌・身)処及び法処の所撰の色は即ち色蘊なり、意処は即ち識蘊

なり、法処中の受は即ち受蘊なり、想は即ち想蘊なり。余の心所法と不相応行法とは即ち行蘊なり……彼れ此の蘊を縁じて智を修し止を修す⁽¹⁶⁾」云々とある。すなわち（広説の）十八界は十二処に（略説の）十二処は無為（法）を除けば、（要説の）五蘊（＝有為法）に収束するという。これによれば、仏教における諸法の体系は五蘊をもって代表せしめうる、と理解されよう。

② 五蘊は、身心を構成する要素にして、物質的質量因の色と精神的質量因の受・想・行・識とが、無明・渴愛・業等の動力因によって結合して、具体的個体を成立させる、と見られてきた。

しかも一般（雜阿含経や相应部等）に無常・無我・苦・変易法などの説明の前提となっている。

③ しかし和辻哲郎博士は『原始仏教の実践哲学』（昭二年、岩波書店）⁽¹⁷⁾において、五蘊は存在するものではなく存在するもの法である、すなわち色とは感覺的直觀的たること、受とは感受すること、想とは像を取つてあること、行とは為作（＝意識作用において統一）されてあること、識とは了別されてあることであるとして、存在する一切を主客の対立を排除して存在する法において示したものである、とする新解釈を明示した。すなわち印度の先行思想である実我の觀念を排除するために、存在するものの一切が無常（＝時間的に存在するもの）であるかぎり存在するものは

五蘊の範疇においてあるので、五蘊によって無我であると得られる、という。

④ 以上の如く解説して、赤沼智善博士は「五蘊論」⁽¹⁸⁾において、批判し主張する。それは、私見を加味して要約すると左の如し。

(1) 五蘊は存在の範疇^{カテゴリー}としてある如くには説かれてはいない。常に多く色及び受・想・行・識として個々に独立して存在するものの如くに示されて無常等と説かれている。

(2) 五蘊が存在するものの範疇だとすると、関心の中心である第一の色法に対して心法、意識一般はどうなるのか。

(3) 法とは規則軌範であり、ものをしるものたるかたであり、法が広くもの（*nissatta, nijivita*）を意味するようになっても、それはものに内在することを意味するとすると、諸法無我とは総てのものに存在することが無我であるということになりはしないか。

(4) 雜阿含に六外処の無常苦無我を説く経がないとして、後に六内処の内部構造の発展として註釈時代に六外処が説かれたとするが、しかし雜阿含八・九一〇（正蔵二・五〇a）に十二処の無常・無我を語り（S.351-6）、同二七—二八（同九二b）に十二処の過去未来が無常・苦・無我である限り現在の六根・六境は云ふまでもない、と説かれている。

(5) 原始經典の最古層の時に於いて、法は明らかにものを意味する一面のあったことは否定しえない。よって和辻説の範疇説に對して個體説を考えてみたい。

五蘊説は何故に説かれたか、五蘊説の主要なる目的意義は何か。

① 古層に属する経では、六内処・六外処を一切 (sābha) と呼ぶのと同じく、五蘊は存在するもの一切を包括し、五蘊説は何れも無常・苦・無我なることを説くから、後世に考えられている五蘊個體構成説は成立しない。雜阿含二・五 (正藏二・八b, S.22, 94) に「色無常苦變易法是名世間世間法」云々とあり、色受想行識が無常・苦・變易法であるという。變易法の法は性質 (guṇa) を意味し、世間における世間法 (loke loka-dhamma) の法は真理・理法 (paṭivatti) を意味する。

② 雜阿含二・一三・三・五 (正藏二・二b, 一六b, S.22, 49) に、五蘊の何れかに於て自我ありと主張する、その一々に對して我見を否定するために五蘊が独立的に説かれ、後期の註釈經に「色は四大及び四大造色」などとあるから、五蘊は存在するものの範疇ではなく、存在するそのものと見るのが妥当である。

③ 有我論者は物と心とを對立せしめて心を我と考え物を我所としてこれに着する。仏教ではこの常識的な区分を認めつつ、因縁所生の理によって我・我所の実体性を奪^{うば}って無我・無我所と説くのである。

⑤ よって五蘊説を、存在の範疇という根本的な意味から退いて、それを有情的存在のみの法とし、有情をして五蘊所生とするに至って、物と心との對立を根柢とするに至り、原始の主觀・客觀を撥無した眞の立場を離れたもの (『原始仏教の実践哲学』二二八頁) とは云い得ない。

⑥ 五蘊が存在するそのものであり、物 (≡色)・心 (≡受想行識) を對立せしめて二大領域としたものであるとすると、その結合とは如何なる意味か。

⑦ 肉体的質料因の色と精神的質料因の受・想・行・識が動力因の無明・渴愛・業等に依つて結合して具体的な個體を作っている、というのが阿毘達磨の解釈である、と普通に考えられているが、俱舍論や正理論までの論書では、そうとは明言できない。この解釈を引き起したについては種々の文が因をなしている。

⑧ 第一に、俱舍論二九・一四左に引く人契經 (雜阿含一三・三、正藏二・八七c) の一文は、個體が五蘊仮和合である如く説くが、色蘊の中には五根五境が包含されている如くであり、俱舍論界品でも五根五境・無表色が包含されているから、色蘊が肉体のみを意味するのではなく、六内処・六外処の認識關係を説いて仮りに名想を立てるところに五蘊の合聚を具體的個體と解する徑路を看取せしめる。

第二に、同二九・一五左に引く車の譬喩 (S.5.10 Vajra, 雜阿

含四五・五、正蔵二・三二七b)は、五蘊が合集して人を形づくること支分が集まりて車を作るが如く個体は肉体的と精神的との二要素から出来ていることを顕わしている。次後の経文(S.5.9. *Seta* 雑阿含四五・六、正蔵二・三二七c)は蘊・界・入の和合に依って衆生あり身形あると説き、経(M.28, *Maha-hatthipāḍa* = *dopama-s.*)によつては根・境・識の相依関係、識乃至行と色(= 声・香・味・触・法を含めて)との相依関係(これは十二縁起における識と名色との相依関係に同じい)を示し、五取蘊が縁已生法であるとする。よつて、五取蘊が存在の範疇としての法でないこと明らかである。

第三に、雑阿含三・一七一―一八(正蔵二・一八b, S.22.103)等には、「有身辺(*sakkāyaṇṭa*)とは何か、五取蘊と呼ばれる」「苦とは何か、五取蘊と呼ばれる」(S.22.104)とあつて、我見が五取蘊を出るものでないことを示す。

以上の三文は必ずしも五蘊即ち個体であることを明確には意味しない。それへの径路である。

⑨ 五蘊をもつて苦蘊の集・滅を説く三種の経がある。

(a) S.22.57a、色乃至識(=五蘊)を喜(*nandi*=*gaṇha*)・貪・着して取・有・生ありて老死等の苦蘊が生じ、色乃至識を喜・貪・着せざれば苦蘊の滅があり、色乃至識の滅がある、と説く。対応する雑阿含三・一(正蔵二・一五b)は愛喜を色の集、触を愛想

行の集、名色を識の集とする。

これを(b) S.22.56, 57は、識と名色を相依相関と説き、対応する雑阿含二・九、一〇経(正蔵二・九b)は、色の集は貪(=愛喜)、受想行の集は触、識の集は名色なりと示し、色は愛喜に依り識に結合され、受想行は根境識の和合に依り触を生じ識は名色と相依して集となる、と説く。

(c) 雑阿含三・一五、一六(正蔵二・一五a)は、識(即ち根と識)と名色(即ち境)との相依関係を示して名色に対する愛喜による五蘊の集を説き、雑阿含二・二六(正蔵二・一四b, S.22.83)は、色の集を四大、受想行の集を触、識の集を名色と説く。

⑩ 要するに五蘊の集が五蘊の滅と共に説かれているから、五蘊の集は十二縁起の集(=流転門 *pravṛtti*)、苦・集の二諦であり、五蘊の滅は十二縁起の滅(=還滅門 *nivṛtti*)、滅・道の二諦であり、五蘊は個体構成の要素として説かれたものでもなく、存在するものの範疇の法として考えるべきものでもなく、それは存在するもののすべてであつて、十二縁起の識と名識との(『起信論』で云う能見相と境界相との)相依関係を顕わしたものであつて、十二処・十八界の体系と同一のものである。

⑪ 以上の如く五蘊・処界・縁起の三説は脈絡をもつて相互に関連している。

それぞれの独立した特殊の意味は何か、その相互の関係は如何の如し。

(a) 縁起説は、無明（Ⅱ前際）縁起・渴愛（Ⅱ後際）縁起に二分される如く、有情の後有Ⅱ随性的生存は、無明を内相とし渴愛を外相とする識を根元とするとして、識と名色と相依関係、有支の相互関係を重視して、心内容の然らしむるものである、と明す。

(b) 処界説は、生存の根元である認識が如何にしてあるかを、六内処六外処の相関々係を明し、細分して六根六境六識の相互関係を重視し、もって識と名色の相依関係を明す。

(c) 五蘊説は、主観と客観として存在するものの一切が、すなわち相互関係してある五支分の平列されたまま一々が、無常であり苦であるからして、無我である、と明す。

⑫ 五蘊において、主観とは識であり、客観とは *Vissuddhimagga* の十四章に色・識・受・想・行の配列あり、俱舍論の界品の一、一七（正蔵二七・三八四 a b）に色・受・想・行・識の順序あるによると、色・受・想・行（Ⅱ名色）を含むものである。

⑬ これを明証するものに雑阿含二・七—八、S.22.54, 53, 55（正蔵二・八 c）等に表示される四識住説がある。

すなわち識住（*vinhāṇa-tthitvā*）の住とは住所、遊ぶ所、かかる処を意味する。婆沙論一三七（正蔵二七・七〇六 b）には相

応・俱有・所依・所縁・所行、喜所潤・増長広大、成実論五（三・二七七 c）には喜潤、起愛、S.22.53（雑阿含二・八、正蔵二・九 a）には何ものかを求める（Ⅱ封滯）、色受想行を求めて住しつゝ求める、色等を境（Ⅱ攀縁）とし住とし歓喜を求めて増進・広大生長に陥ること、雑阿含二・七（二・九 a）には喜貪潤澤生長増広、三・六（二・一七 a）には愛樂増進広大生長とある。何ものかを求めること（Ⅱ封滯）は不解脱であり、求めないこと（Ⅱ不封滯）が解脱であるとも説く。S.24.3には色受想行は識の家（*vinhāṇassa oko*）であり、識は色等に対する貪欲に繫縛されて家を求めるもの（*okasari*）であり、貪愛を捨離せるものは家を求めざるもの（*anokasari*）である、と説く。なお色受想行は十二有支中の名（Ⅱ受想行）色（Ⅱ色）であり、識は十二有支中の識である。

かくして、平川彰博士は、如何して無常であり無我である五蘊の和合としての私（*aham*）を常住なもの・我として認識しているのかというに、それは五蘊における識の対象を静止的に把握する作用である識住（*vinhāṇa-tthitvā*）による、と説く。

⑭ よって、五蘊とは、色受想行の四と識の一とを並挙して、主観の識が客観の色等を封滯し攀縁（*alambana*）して不解脱となる関係を示しめるが、名色（Ⅱ色受想行）と識とを挙げて無常・苦であり無我であることを明して、貪欲の捨離による解脱を求め

しめるものであり、これに対して、この関係の展開を、縁起説は順逆をもって説いたものであり、処界説は（*認識経験の見地から、empiricism として）細分化して説いたものである、となる。

この解釈をもってすれば、(i)四識住の概念が明解される、(ii)識の対象が色のみでなく受想行などの精神的なものもそうである、(iii)五蘊が縁起説の識と名（＝受想行）色に相当する、(iv)五蘊の順序が合理である、ということになる。よって、この赤沼説は首肯されよう。

⑤ しかし筆者は、和辻説を範疇説とのみ規定する赤沼説には少なからず誤解がある、と思う。和辻説は前提として左の如く云う。⁽²⁰⁾
 いわゆる分析判断 (analytic judgement) として卓説に見える独自の範疇論である。

「法」の概念の定義としては後に支那に於て「任持自性軌生物解」或は「能持自性軌生勝解」といふ如きが行はれた。これは法の自性についての反省の起つた阿毘達磨論の系統を引く解釋であらうが、しかし自性の有と空との問題をしばらく不問に附してこの定義を見るならば、こゝに法の本来の意義についての興味深い視點が得られるであらう。「法」は過ぎ行かざるもの、超時間的に妥當するものである、従つてそれは自性 (svabhāva, Ansichsein) を持せねばならぬ。さうし

てこの自性ある法が「軌」となつて「もの」の理解を生ずる。例へば「無常」といふ法はそれ自身は無常でなくして自性を持し、一切の有者を過ぎ行くものとして理解せしむる「軌」となる。しかしこの「軌」は理解する側に即ち主觀の側に存するのではなくして、主觀への關係とは獨立に、一切の有者自身の「軌」となつてゐるのである。軌は「法」「則」などと同義の語であり、軌範と熟語する。有者が無常といふ「かた」「のり」に於て有る故に、有者は無常なるものとして理解せられるのである。かゝる「法」の意義はこの語の語源的な意味とも合致する。「dharma は語源 dhr (持する) の意味から發展したものであつて、キマリとか法則とか軌範とか理法とかとなるのが本流の發展」であると云はれてゐる。確かに dhr の「持する」、「保つ」、「支へる」等の語義は、過ぎ行くものに對して過ぎ行かざることを示すものであつて、こゝから法の「過ぎ行かざる」としての意義が生ずる。さうして一切の過ぎ行くものはかゝる過ぎ行かざる「こと」を「足場」とし「支へ」として有るが故に、「持」は即ち「軌持」となり、従つて「きまり」「かた」の意味を生ずるのである。例へば過ぎ行く生活に於て「習慣」は過ぎ行かざる「こと」であり、過ぎ行く生活の「きまり」「かた」であるが故に、ダルマは古くは「習慣」「設定せられた秩序」などを

意味した。かくの如き「かた」の意味が法の本来の意味である。後に法が廣く「もの」(vissatta)の意味に用ゐられるとしても、過ぎ行くもの、それ自身が法なのではなくして、過ぎ行くものがそのものとしてあらしめられる「かた」としてのものが法なのである。云ひかへれば過ぎ行くものは過ぎ行くことを法として初めて過ぎ行くものであり得る。「もの」に内在する「こと」が法としての「もの」である。かゝる意味に於て法はあくまでもこの法によつて存在するものとは區別されねばならぬ。

⑥ しかし筆者の着目し理解するところは、法には二つの層が指摘されているという点である。

その一つは、(i) (もの、がものとしてあらしめられるかたとしてものである) もののかた (存在形式) としての法、一切の存在者の存在の法であり、具体的な現実存在を説明するために認められる種々の法の体系 (五蘊・十二処等) として示される。

他の一つは、存在するものとしての法とそれのかたとしての法とを區別し、さらに (ii) そのかたによつて示される存在するもの、一般が時間的にして変易的な存在であるというふうには、(iii) もののあらがままの在り方、を示すものとしての法である。

⑦ 赤沼説は、この中、(i) のみを看取して、(ii) (iii) を看過している。(i) は五蘊 (は) 範疇 (であるとの) 説であるが、(ii) に着目すると、それは五蘊 (は) 個体 (存在する、そのもの、であるとの) 説となる。そして (iii) は五蘊が無常・苦であつて無我であることを示す五蘊 (の) 実相 (は如何という) 説となる。

五蘊範疇説↓五蘊個体説↓五蘊実相説、これ筆者の所見である。

⑧ なお重要なことは、原始經典の「世間 (loka) とは五蘊である」⁽²²⁾ という通説である。

ところで (iii) は、原始經典では、しばしば「色 (受・想・行・識) は無常 (anicca) である。すべて無常であるものは苦 (dukkha) である。苦であるものは無我 (anatta) である。無我であるものは私のもの (mama 我所) ではない。私 (aham) がそれではない。それは私の我 (me attā) ではない。このようにあるがままに (yathā-bhūtam) 正しい智慧をもつて (samma-ppaññāta) 観すべきである」⁽²³⁾ という章句によつて繰り返し示されている。

色等の五蘊が無常であるというのは、経験しうる一切のもの (すなわち世間 loka) が五蘊という法^{かた}の領域において成立しており、しかもそういう存在者の存在、あらゆるものの在り方が無常

であるということ、一切の存在者が変易法 (vipariṇāma-dhamma) であるということを示している。

和辻説によると、現実認識において一切のものを時間的存在であると見たことを意味する。それは諸行無常 (sabbe saṃkhara anicca) と同義であり、一切皆苦 (sabbe loka or saṃkhara dukkha) ・諸法無我 (sabbe dhamma anatta) と展開する。無常・苦・無我であるという命題によって示される意義そのものが超時間的に普遍妥当する法である、ともいう。そして真実の認識 (samma-paṇṇa) の如実観は「五蘊からの解脱をもたらず」とも「生 (jāti) は尽きた」ともいわれる。それは、我を誤認して苦となれる情性的な生存の立場における一切のものの存在の滅に進む。無常を認識すると同時に無常を止揚 (aufheben) する実践的な実現そのものであるような認識である。その滅は解脱であり涅槃とも名づけられる。それは矛盾を超越して寂靜である。すなわち「涅槃は寂靜である (santam nibbanam)」という命題が存在の究極の真義を示すものであることを知る。

⑨ 以上は、それぞれ分析判断 (analytic judgement) の傾向が強いが、宇井伯壽博士の研究は総合判断 (synthetic judgement) をもって総括しているので、その重要命題を私見を加味して要約して順次に示そう。

① 仏陀の禪定は方法を目的と混同したものではない。静思したの十二縁起であるところに根本思想を考える必要がある。

② 仏陀の出発点は、形而上学的独断を捨て、日常生活にあり、自己と環境を反省内観するにある。その結果は諸行無常 (sabbe saṃkhara anicca) の一法印に纏められた。それは、色受想行識の五蘊の二々が無常なり、無常なるものは苦なり、苦・無常にして変易法なるものは、之を此は予のものである、予は此である、此は予の我である、とは考えることは出来ない、との説示に由来する。この中には一切皆苦 (sabbe saṃkhara dukkha) も諸法無我 (sabbe dhamma anatta) もあり、これを聴いて五比丘の心が執取なくして諸漏から離脱したとあるから涅槃寂靜もある。この中、諸行も諸法も五蘊を指す。後世では行は有為法、法は有為法・無為法を指すとして区別する。

③ 五蘊は心身環境を指す。人間を中心として見る日常生活の範囲を分析観上、色受想行識の積集と見る。五取蘊とは固執・執着に促われているからである。色 (rūpa) とは壊れ痛む (ruppati) によって変礙する (ruppati) の意味に解釈され、色彩・形状として現れを意味し、身体、それと関連する環境を指す。受 (vedana) は感受する (vediyati) の意味で色の変礙により楽・苦・捨を感受すること、想 (saṅña) は知覚する (sañjānāti) の意味で青を知覚し青色のものという表象の形を取る、行

(saṃkharā) は有為として為作 (△ 造作) する (saṃkhatam abhiṣaṃkaroti) という意味で五蘊の一々を有為として為作すること、識 (viññāna) は了別する (vijānati) の意味で物を弁別することである。行は思 (cetanā) と同視されるから受想識の働き出す基としての意志的発動 (生命) をも指す。

よって五蘊一々は互に統一的に関連し合っており、為作せられたもの、有為であって縁起しているもの (paṭicca-samutpanna) とされる。

④ 五蘊は既に分析観に表われたものを云うから五種に分って概念的に扱う (範疇説) けれども、実際は互に関連しているもの、心身環境 (個体説) である。後世、五蘊は名 (＝受想行識) 色と同じとされ名色で心身環境を指す。

すなわち五蘊とは、実際は自己がその中に入っており自己の意志的発動によって展開して五蘊世間となっているのであって五蘊が自己である。五取蘊とは、これを無常でなく苦でなく無我でもない、と誤り考えているのを云う。

⑤ 無常とは五蘊の各々が無常変遷するというよりも全体が不斷に連続して流れているのを指す。

無常なるものは苦であるとは、不変常住を欲して止まない心作用の渴愛 (taṇhā) の満足せられないのを云う。苦 (dukkha, duḥ-kha) とはウマク行カヌ、不適合、不満足の意味で楽 (su-

kha) に相対する。

我 (āman) とは、自己意識の起る基で意識作用を所有する実体として考えられて常 (＝常住) 一 (＝唯一) 主 (＝所有者) 宰 (＝支配者) を義とするのが一般である。我とは肉体である、生命である、精神である、物の主体たる実体である、など四説がありうる。五蘊の何れかが我である、我は何れかを有する、我の中に何れかがある、何れかに我がある、など計二十種の我見となる。常住不変の我に基いて渴愛が起る。

しかし既に諸行無常・一切皆苦であれば、また日常生存を觀察すれば、常住不変の固定的な実体我は認められないので、諸法無我が唱えられる。法は人間のみならず生物をも物をも、有為法をも無為法をも含む。

よって、それは後世の術語でいう人無我 (pudgala-nairātmya) と法無我 (dharma-nairātmya) をも含む無我説となる。⁽⁵⁾

⑥ 一切 (＝諸法＝五蘊) が固定せず不斷に流動しつつある、その (無常の) 中に自ら入るのが無我である。入らないから渴愛が起り五蘊に執して五取蘊となる。渴愛 (taṇhā) が制せられ律せられて自由自在の生存となる。心が一切に束縛 (bandha) せられず一切を制し一切が心に現れる外の何ものでもないこととなる。その転回の結果を指して涅槃寂靜という。

⑦ 仏陀の最後の金口に「諸行は滅の性質のものである、汝等是不

放逸にして勤めよ (yava-dhammā saṅkharā, appamādena sampādettha)」とあるのは、無常を知り苦を知れば、苦よりの解脱＝涅槃を求めて、渴愛の制すべきを知って精勤を始めることを意味する。無常の中に自ら入って無我となり、自他ともに無に帰して一切は心に統一される。統一の心は無差別が差別と現われるもの、そのもので、人法二無我によって顕わされる。かかる心となったのが涅槃であり無我の真意はここに至って現われる。

涅槃は自他を没して自他をして処を得しめるから涅槃の後に真の努力の人生となる。大乘では、これを智あって生死に住せず悲あって涅槃に住せずという意味で無住涅槃 (apratiṣṭhita-nirvāṇa) と云う。

涅槃にあつては、理智不二絶対の根本無分別智 (mūla-nirvikalpa-jñāna) を得る。しかしこの智は無分別後得智 (nirvikalpa-jñāna-piṣṭha-labdha-jñāna) となる。それは差別を照し他を導く差別智である。一切は諸法実相 (dharma-ta = dharma-svabhāva-mudrā) の上でのこと、真空妙有（妙有）の有 (sein → seinsinn) となる。

筆者云う。それは、山口益博士⁽²⁶⁾によると、有なる世間を対象とし世間に出ではたつき以て世間を清浄にしてゆくので清浄世間智である。法華経で云う平等大慧 (mahā-jñāna-samatā) でもある一切智性 (sarvajñatā 一切種智) なる仏知見 (tathāgata-

jñāna-darśana) であろう。

⑩ 以上を簡明化して図式化すると、第四図となる。

⑪ かくして問題は五蘊十二処十八界説に収束して、すなわち五蘊に集約して、四法印を指向する。その四法印について、筆者は簡明に左の如く解説する。四法印はその順序に意趣がある。

① 諸行 (としての五蘊) は (常・楽・我・浄ではなくして) 無常である。

② (無常なる諸行としての五蘊のいずれかが我であり我所^{わがもの}であるとか五蘊のいずれかに我があり我所があるなどと我執 ātmābhiniveśa すると) 一切 (としての五蘊) は皆苦^{みな} (となり苦である。(維阿含卷十には一切皆苦を除いて三法印とする)

③ 諸法 (としての五蘊) は無我である (とは、諸法としての五蘊のいずれも我ではなく我所ではない、五蘊のいずれにも我はなく我所はないということである)。

④ (このことを証知し我執を離れて五蘊＝名色＝色心より解放され解脱するなら、自ら) 涅槃 (を得て) は (煩惱を離れ苦患を静め清浄にして) 寂靜である。

すなわち①諸行無常は因 (hetu) なる集諦 (samudaya-satya) を含意して、②一切皆苦は果 (phala) なる苦諦 (duḥkha-s.) に

第四図

諸法 dharmāḥ → 法 dharmaḥ			
五蘊説 概念	1 (五蘊个体説)	2 (五蘊範疇説)	3 (五蘊実相説)
和辻説の 存在論上の	(かたとしてのものにも、 てあらしめられる)もの(=法) (かたによって示される) 存在するもの(としての法)	(ものがものとしてあらしめら れる)かた(=法としてのもの) 存在する(その)もののかた (としての法)	ものがあるがままの在り方を示すも のとしての法(=超時間的に普遍妥 当する法) = 存在するものたるこ と
論理学上の	存在者(の現存在) = Science (の Dasein) = すべての現実 に具体的にあるもの	存在(者の)形式(=範疇 = Kategorien)	(存在者の)存在(Sein) = ある (存在する)ものがそのものである ために必要とする本質 = 存在者がそ れであるところの性質 (Essenz 本 体)
赤沼説の 字井説の	特殊事物 (Besondere)	純粹概念 (reiner Begriffe)	抽象的普遍 (abstrakter Allgemeine)
	五蘊という(その)もの	五蘊というかた	(諸行 = 五蘊) 無常 (一切 = 五蘊) 皆苦 (諸法 = 五蘊) 無我
			縁起 (= 性起)
			涅槃寂静
			具體的普遍 (konkreter Allgemeine)

相当する。③諸法無我は因なる道諦 (mārga-s.) を含意して、④涅槃寂静は果なる滅諦 (nirodha-s.) に相当する。

諸行として諸法としての五蘊に対する我執(煩惱↓業↓苦)からの解放(=法身・般若・解脱)である涅槃寂静(=常楽我浄)を本質的属性(=功德guna)とする主体は、覺体(=法身)である仏(智)であり如来であり如来性であり、第九阿摩羅(amala 無垢)識(=九識心王真如の都)でもあろう。

因みに、これに唯識説 (vijñapti-mātra-vāda) の『唯識三十記識頌 (Triṃśika vijñapti-kārikā)』を対比しよう。

三十頌中、思想構造によって本質的属性 (Essential attribute) 度の高い条件より帰結に至るもの十頌の梵語原文を摘出し拙訳を示すと、左の如くである。

ātma-dharmopacaro hi vividho yaḥ pravartate /
vijñāna-pariṇāme sau, pariṇāmaḥ sa ca tridhā //1//

- (1) (三転総標) 実に種々の我と法との仮説が起る。それは識の転変においてである。しかしその転変は三種である。

- (1) *vipāko* (2) *manan'ākhyas ca* (3) *viñāptir viśvāsyasya ca* /
(1) *tatr'ālay'ākhyam viñānam vipākaḥ sarva-bhjakam* //2//
(2) (異熟転変) 異熟と思量と名けられるものと境の了別とである。その中、阿頼耶と名けられる識が異熟であって、一切の種子をもつものである。

- tasya vyāvṛttir arhate*, (2) *tad-āśrītya pravartate* /
tad-ālambanam mano nāma viñānam manan'ātmakam //5//
(5) (思量転変) その滅は阿羅漢位においてである。それ（＝阿頼耶識）に依りて起り、それを所縁とするものが意と名けられる識であって、思量を自体（△自性）とするものである。

- dvitīyaḥ pariṇāmo'yam*, (3) *trītyaḥ sad-vichasya yā* /
viśvasyopalabdhīḥ sā, kuśalākusādvayā //8//

- (8) (了別境転変) これが第二の転変である。第三は六種の境を了得するものである。それは善と不善と非二とである。

- pañcānaṁ mūla-vijñāne yathā-pratyayam udbhavaḥ* /
viñānanāṁ saha na vā tarāṅgaṇām yathā jāle //15//
(15) (諸識俱起) 五識が本識において縁に随って俱なりてか俱ならずかして生ずることは、諸波の水におけるが如くである。

viñāna-pariṇāmo'yaṁ vikālo yad vikāpyate /

- tena tan nāsti tenēdaṁ sarvaṁ viñāpti-mātrakam* //17//
(17) (一切唯識) この識の転変が妄分別である。およそそれによって妄分別されるものは、存在しない。よって、この一切は唯識のものである。

- tri-vidhasya svabhāvasya tri-vidhaṁ niḥsvabhāvatam* /
samdhāya sarva-dharmāṇāṁ deśitā niḥsvabhāvata //23//

- (23) (三無自性) 三種の自性が三種の無自性であることを意味して、(遍計所執・依他起・円成実を自体とするものである) 一切諸法が無自性（＝相無性・生無性・勝義無性）であることが示された。

- yad ālambaṇaṁ viñānaṁ nānopālabhate tada* /
sthitaṁ viñāna (△ viñāpti) -mūlātrave grāhyābhavate tad-
agrahāt //28//

- (28) (通達位) おおよそ識（△智）が所縁を全く了得しないならば、そのときには唯記識性（△たること）に安住する。所取のないときに、それを能取することもないからである。

- acit'o nupalam bho'sau jñānaṁ lokōtaraṁ ca tat* /
āśrayasya parāyṛtir dvidhā dauṣṭhulya-hānitaḥ //29//
(29) (修習位) これは無心にして無得である。しかもそれは出世間の智である。所依の転（＝転依）である。二種の偏重（＝煩悩障 kles'āvaraṇa と所知障 jñey'a）を断ずるからである。

sa evānāsravo dhātur acintyāḥ kuśalo dhruvāḥ /
sukho vimukti-kāyo 'sau dharm'ādhyaṅgaṃ mahā-muneh //30//

③④ (究竟位) それはすなわち無漏であり界であり不思議であり善であり堅である。それは楽であり解脱身であり、大牟尼の法(如来法)と名けられるものである。

この中、①⑦一切唯識は①諸行無常に、①三転変・②異熟転変・⑤思量転変・⑧了別境転変・①⑤諸識俱起は②一切皆苦に、②③三無自性・②⑧通達位は③諸法無我に、②⑨修習位・③④究竟位は④涅槃寂靜に、それぞれ相当する、と見られよう。

⑫ かくして、西洋哲学思想における大陸合理論のデカルトの体系、ゲーリンクスの体系、マルブランシュの体系、フィヒナーの体系、スピノザの体系と、仏教思想における「世間 (loka) とは五蘊である」(SN, vol.III, p.39) とする五蘊説・「一切とは十二処を云う」(SN, vol.IV, p.15) とする十二処説・「根と境とによって識が生ずる」(MN, vol.I, p.259) とする十八界説・唯識説の各体系とを、各々相互に比較対照が可能であるように図式的解明化すると、第五図、第十一図の如くなる。

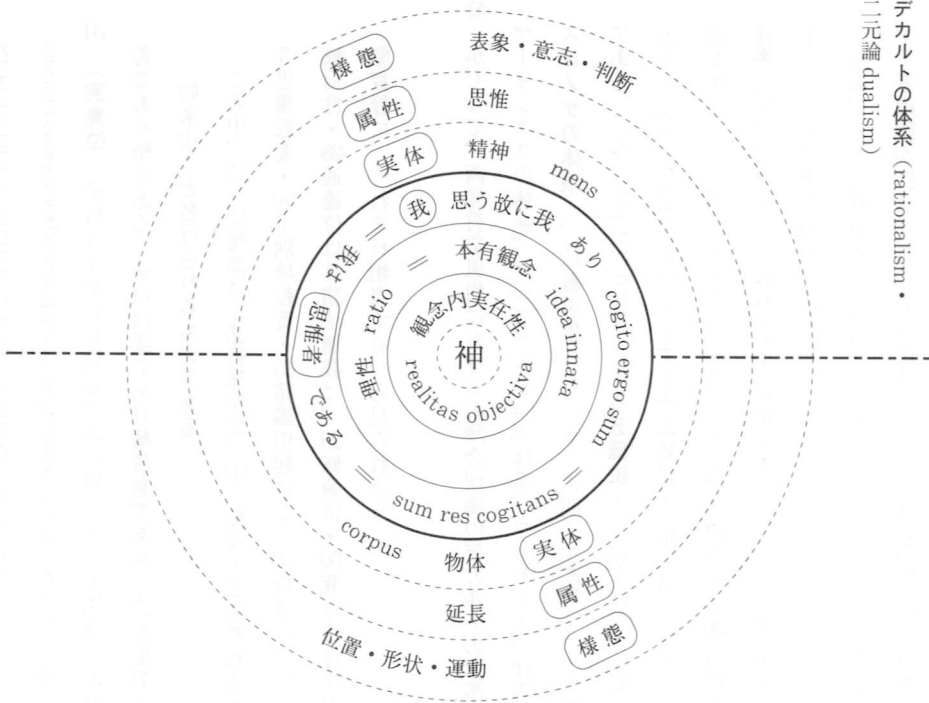
なお、すでに私説として明証した如く、十二処・十八界を含意する五蘊説が四法印説の前提条件であり、四法印説が四聖諦を含意し(唯識説にも)相当する点において、仏教の五蘊説は無常苦

からの解脱を志向する倫理的理想主義でもある実践哲学(四法印)の基礎体系である、と知られるであろう。

かくして一往のスペキュレーションを示すと、認識論としての唯識説は認識論的観念論に相当し、経験論としての処界説は経験論の実在論に相当し、実践哲学としての四法印の前提となる基礎体系となる五蘊説は処界説・唯識説に対して未分の形式において両説を含意して総合する。しかして再往は如何となる。(統)

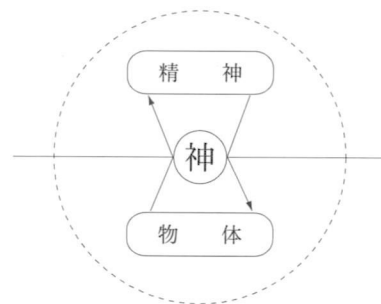
第五図

デカルトの体系 (rationalism・二元論 dualism)



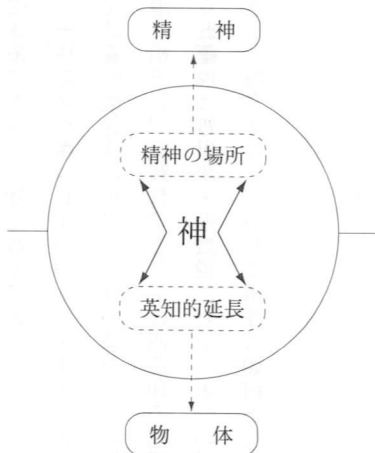
第六図

ゲーリンクスの体系



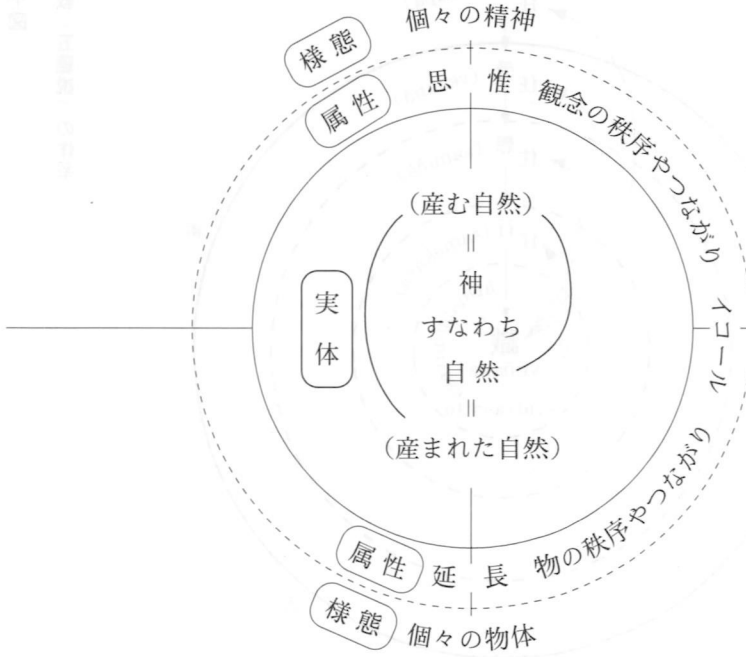
第七図

マルブランシュの体系



第八図

スピノザの体系 (汎神論 pantheism 的一元論 monism)



比較哲学の根本問題 (その一) (伊藤)

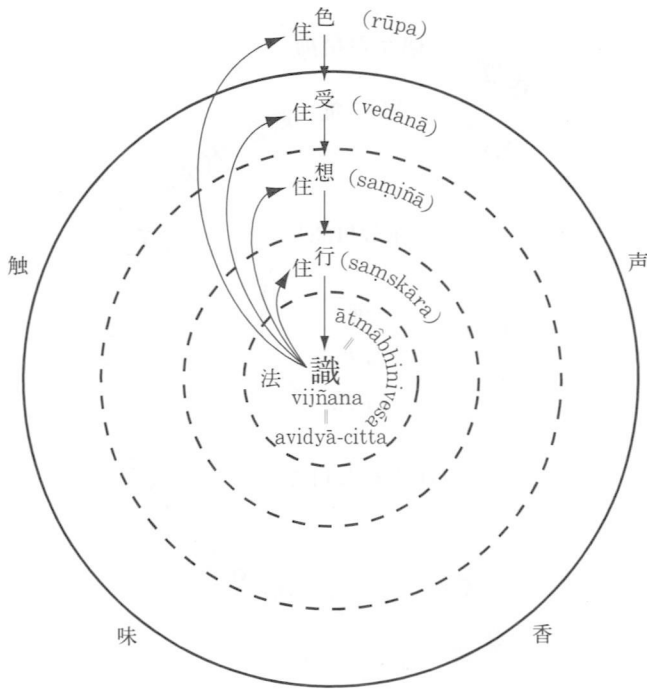
第九図

フェヒナーの体系



第十圖

仏教（五蘊説）の体系



第十一圖

仏教（十二処十八界説・唯識説）の体系



注

- (1) 桂壽一『哲学概説』(一九六五年、東京大学出版会)二六二—二七二頁。川田熊太郎他執筆『哲学名著解題』(一九五五、春秋社)。
- (2) 本多修郎『図説哲学入門』(一九六七年、理想社)一二五—一二八頁。
- (3) 前掲書『哲学名著解題』一七〇—一七八頁。
- (4) ・(5) Sylvain Lévi: *Vijnāpi-mātrā-siddhi, Triṇśikā*, p.23.1.18. 拙訳註『W・M・マクガヴァン著 大乘仏教序説』(昭和五三年、大東出版社)一三二—一四〇頁。
- (6) 拙著『華嚴菩薩道の基礎的研究』(昭和六三年、平楽寺書店)八〇九—九〇九頁。
- (7) 同、八〇九—九〇九頁。
- (8) 玄奘訳『入阿毘達磨論』(正蔵一五五四)は色・受・想・行・識…の次第で説く。桜部建「入阿毘達磨論の研究」『大谷大学研究年報』第十八集所収)に詳しい。
- (9) 拙著前掲書、六七五—六七八頁。
- (10) 前掲書『哲学概説』二五五—二五七頁、前掲『哲学名著解題』一四九—一五三頁。桂壽一『スピノザの哲学』(一九五六年、東京大学出版会)、福居純「スピノザの『共通概念』論」(平成二十年、立正大学文学部研究紀要第二四号所収)、『世界の名著

25 スピノザ・エチカ』(昭和四四年、中央公論社)の工藤喜作・斉藤博訳のエチカ、下村寅太郎氏の解説を参考にした。左の図式も有益である。

図1 以上の諸定義における自己原因、実体、神の定義を見るならば、同じものを異なる表現で表わしたものであることがわかる。これらの定義と属性や様態の定義をまとめると左図のようになる。属性は実体の本質を構成すると見なされるかぎりにおいて、実体と同一視される。これと同じことから実体の変様としての様態は属性の変様とも見なされる。また、神と様態が次のような性質をもっていることが明らかとなる。

神の性質		様態の性質	
i	絶対無限	i	有限
ii	自由=必然的	ii	必然的=強制的
iii	永遠	iii	時間的あるいは持続的

スピノザはデカルトの影響をうけ、実体、属性、様態ということばを用いたが、意味は異なる。

	実 体	属 性	様 態
デカルト	無限実体=神
	有限実体 { 精神 身体=物体	思 惟 延 長	認識、感情、意志、欲望など 位置、形状、運動など
スピノザ	無限実体=神	神の属性は無限に多くあるが、人間の認識しうる属性は思惟と延長の二つだけである	思惟の様態 精 神 = { 観念 欲望 意志 感情など
	有限実体は存在しない		延長の様態=物体=身体

上の表で明らかのように、デカルトにおいて属性としての思惟と延長は、それぞれ有限実体としての精神と物体の属性であるが、スピノザの場合、両者はともに神の属性である。

(11) *Vijnapti-matratā-siddhi*, *Vimsatka*, p.4, 1.29-p.5.1.5.

山口益・野澤靜證『世親唯識の原典解明』四八頁。Candrakīrti の *Madhyamakavatara* の第六章五六偈前半、山口益『有と無との対論』(昭和十六年、山喜房仏書林)二五八頁。成業論、観所縁論にも見られる。俱舍論卷四(十六左)・卷五(七左)・卷六(十二右)にあり。舟橋一哉『業の研究』(昭和二十九年、法蔵館)一一五頁。金倉圓照博士の「外教の文献に見える経部説」(『山口益博士還暦記念論集』所収)によると、シャンカラの著と伝える *Sarva-siddhanta-saṅgraha* に「いの中、賢しき瑜伽師によりて、唯識が説かれたり。(されど)知は所知なくしては有りえず、ゆえに、われら(経部師)にありては、外界物も存在す」とある。

(12)・(13) 日蓮撰『観心本尊抄』(『定本昭和聖人遺文』七一頁)に「寶塔品云其有能護^ニ此經法^一者則爲供養^ニ我及多寶^一。乃至亦復供養^ニ諸來^一。化佛莊嚴^ニ諸世界^一者等云云。釋迦多寶十方諸佛我佛界也。紹繼^ニ其跡^一受得其功德^一。須臾聞之即得究竟阿耨多羅三藐三菩提^一是也。壽量品云然我實成佛已來無量無邊百千萬億那由他劫等云云。我等已心釋尊五百塵點乃至所顯^ニ三身^一無始古佛也。經云我本行菩薩道所成壽命今猶未盡復倍上數等云云。我等已心菩薩等也。地涌千界菩薩已心釋尊眷屬也。例^ニ如^一太公周公旦等者周武王臣下成王幼稚

眷屬屬武内大臣神功皇后棟梁仁德王子臣下^{ナルカ}也。上行無邊行淨行安立行等我等已心菩薩也。妙樂大師云當知身土一念三千。故成道時稱^ニ此本理^一一身一念遍^ニ於法界^一等云云。夫始自寂滅道場華藏世界終于沙羅林五十餘年之間華藏・密嚴・三變・四見等之三土四土皆成劫之上無常土所變化^ニ方便・實報・寂光・安養・淨瑠璃・密嚴等也。能變教主入涅槃^ニ所變諸佛隨滅盡^一土又以如是。今本時娑婆世界離三災一出^ニ四劫^一常住淨土。佛既過去不滅未來不^ニ生^一。所化以同體。此即已心三千具足三種世間也。」とあり、『三世諸佛總勘文教相廢立』(一七〇四頁)に「總三諦者譬^ニ如^一珠光寶^一。由^ニ有^一此三德云^ニ如意寶珠^一。故譬^ニ總三諦^一。若亦珠三德別々取放者何用^ニ不可^一叶。隔別方便教宗々亦如是。珠譬^ニ法身^一光譬^ニ報身^一寶譬^ニ應身^一。此總三德分別立^ニ宗嫌^一不足也。丸之爲^ニ一云^一總三諦。此總三身即一本覺如來。亦寂光譬^ニ鏡同居方便實報三土遷^ニ鏡譬^一像。四土一土。三身一佛。今此三身四土和合佛一體德云^ニ寂光佛^一。以^ニ寂光佛^一爲^ニ圓教佛^一以^ニ圓教佛^一爲^ニ寤實佛^一。餘三土佛夢中權佛。此三世諸佛只同語勘文給總教相人語不^ニ入會釋^一不^ニ有^一。若違^ニ之奉^一背三世諸佛大罪人也(中略)三世諸佛一心和合修^ニ行妙法蓮華經^一無^ニ障可^一開悟。自行化他二教差別懸^ニ鏡無^一陰。三世諸佛勘文如是。可^ニ秘^一可^ニ秘^一とあり。

(14) 本多修郎『図説哲学入門』九七頁。

(15) 一往、左の如く要約し、左の如く結語する。

自然科学者は理性に重点を置いて、「神とは自然法則そのものだ」という。自然法則が世界に遍在している姿に神秘的な直観をもつと、スピノザの如く、汎神論となるが、神の創造した自然法則を合理的な思考にゆだね宗教に合理性を見出す(＝理性宗教＝自然宗教)と、ロック乃至ヴォルテールなどの如く理性論 (deism) となる。

この理性論(主知主義)における理性による神の存在論的な証明に対して、カントは批判する。あるものが現に存在しているということ (existence) は、そのものの概念 (essence) を如何に分析しても出てこない。神の概念からは神の存在は引き出せない。よって、理論理性 (reinen Vernunft) に対して実践理性の優位 (Primat der praktischen Vernunft) を認めて、神の存在を実践理性の要請 (Postulate) とする道徳的証明をなす。理性宗教は(実践理性の道徳的意志にとって神は存在するとする)道徳宗教に転化して、宗教を道徳に従属せしめる道徳神学となる。本多前掲書一〇一頁、山崎正一著『カント哲学』(一九五七年、東京大学出版会) 一四八頁による。

カントの道徳主義に対して、ドイツのローマン派の主情主義に組するシュライエルマッヘル (Friedrich Schleiermacher

一七六八—一八三四)は、『宗教論』(Über die Religion)において、宗教の独自性を主張する。絶対者たる神は実在性にも観念性にも無差別なものととして想定されるが知ることはできない。しかし(有限にして一部なる人間と無限にして全体なる宇宙とが一致する境地にあこがれる畏敬の)感情 (Gefühl)を通じて直接的に悟る (inne werden) ことができる。宗教の本質は理性にも意志にもよることなく、絶対者たる他者への絶対依存 (schlechtthinige Abhängigkeit) の感情による、とする。『哲学名著解題』一二四頁、桂前掲書三〇〇頁による。

後に、オットー (Rudolf Otto 一八六九—一九三七)は人間存在をゆり動かす汝の性格をもつ(超越的な実在としての)聖なるもの (das Heilige) として絶対他者性を強調する。

以上の主知(＝理性)的・主意(＝意志)的・主情(＝感情)的な各宗教観に対して、ヘーゲルは哲学的な概念知の立場から宗教を基礎づけようとする。絶対者 (das Absolute) を芸術は直観するが、哲学は概念するもの (Begriffend) で、概念 (Begriff) として捉える、そして宗教は感性的表現を含む表象するもの (vorstellend) で、表象 (Vorstellung) の形式で捉える、とする。拙著『仏教の思想と現代』(平八年、隆文館) 一二二頁による。

プラグマティズム (Pragmatism) の Dewey (Dewey) も、

『誰いもの信仰』(A common faith) で在来の超自然主義 (super-naturalism) を斥けて、真の宗教的経験は日常生活における宗教的態度 (the religious attitude) 普遍的な価値をもつとの確信から理想目的に向って障害を排して追求する活動たる) に見出される、とする。その理想目的は生活条件から想像力によって汲み出されたものである、という。岸本英夫訳『誰れでもの信仰』(昭三二年、春秋社) による。

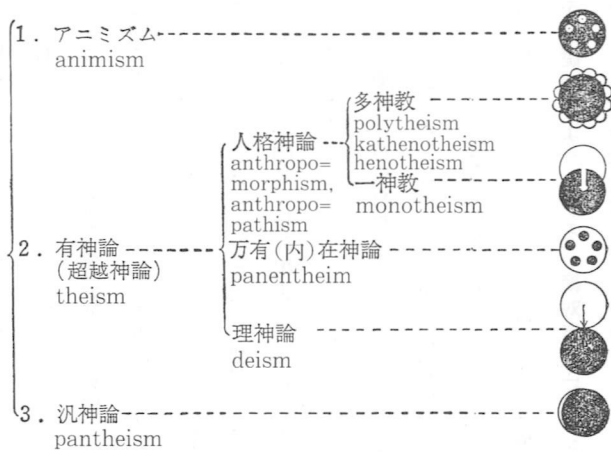
しかしフイエエルバッハ (Ludwig Feuerbach 一八〇四—七二) は、『キリスト教の本質』(Das Wesen des Christentums) で自然主義的立場をとり、唯物論・無神論を主張して、神は人間の心情によって産出される、すなわち想像力によって理想化され、対象化された人間的心情である、よって神学の本質は人間学 (アントロポロジー) である、とする。『哲学名著解題』二四〇頁による。

自然主義的な宗教観は、超越神の信仰を人間性に内在させる意義をもつ。人間性の理想化は人間の自己超越を意味する。超越への活動を通して自己のもつ自然的な本性を覚醒せしめるのである。

これを仏教と比較すると、「超越神」は「本仏釈尊」、「人間性に内在」は「己心釈尊」・「如来蔵 (cathāgata-garbha)」、「人間の自己超越」・「超越への活動」は「菩薩行 (bodhi=

sattva-carya)」、「自然的な本性」は「仏性 (buddha-dhātu)」それぞれ照合する。

なお参考のために九鬼周造『西洋近世哲学史稿』上(岩波書店)一二頁より宗教の諸形態を示す図(神は○、世界は●で表す)を転載すると、左の如し。英原語は私に記入せり。



(16) 正蔵二七・三四 a、国訳一切経印度撰述部・毗曇部七・一二六頁。

- (17) 同書一三三—二六六頁。
- (18) 『仏教学の諸問題』(昭十年、岩波書店) 三七—四〇一頁所収論文なり。
- (19) 『講座・東洋の思想』所収論文「初期仏教の倫理」五七頁。
- (20) 和辻前掲書一七一—一七三頁。
- (21) 和辻前掲書一六六—二六〇頁、拙著『仏教の思想と現代』(改訂増補版) 六三—七〇頁。
- (22) *SN*, Vol. 3, pp. 39—40, パーリ相應部二二・九四、雜阿含經四九・一四、正藏・二・三五九^a。
- (23) *SN*, Vol. III, pp. 22, 44, 45, 82, 84; Vol. IV, pp. 153—154, etc., 南伝・一四・三三、七〇、七一、一二一、一三五頁、南伝・一五・二四五—二四六頁。雜阿含經一、三、正藏二・二頁以下、二二頁以下、『講座・東洋の思想』⁵所収、平川彰「初期仏教の倫理」五五頁。
- (24) 宇井伯壽『仏教思想研究』(昭十八年、岩波書店) 五六—七三頁。
- (25) Sylvain Lévi: *Vijñapti-mātrata-siddhi, Triṃśikā*, p. 15, 12)
 2 pudgala-dharma-nairātmyayor apratipanna-vipratipannānām aviparita-pudgala-dharma-nairātmya-pratipād=ārthan triṃśikā-vijñapti-prakaraṇ-ārambhaḥ/ (人法二無我について無解であり異解であるものたちに、人法二無我の不

顛倒なることを教示するために、三十記識論(著す)とある。これを分析すると、左の如し。

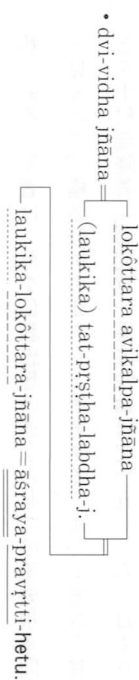
apratipanna = avidyā (= saṃmoha = kleś'āvaraṇa) × pudgala-nairātmya → kleś'āvaraṇa-prahāṇa → mokṣa,

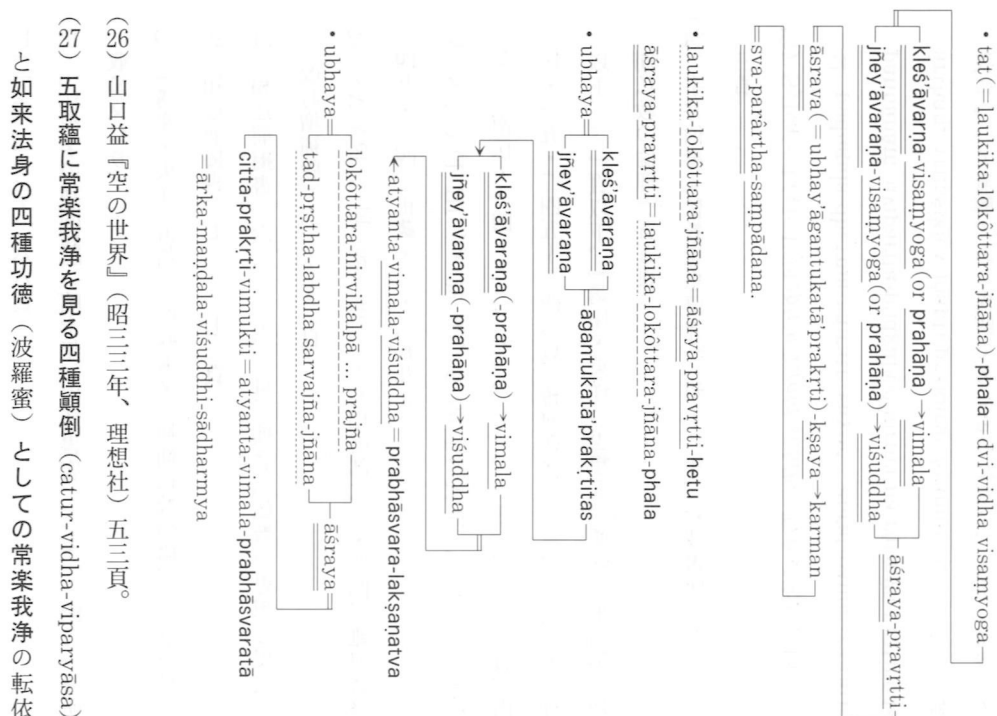
vipratipanna = viparita (= viparyāsa = jñey'āvaraṇa) × dharma-nairātmya → jñey'āvaraṇa-prahāṇa → sarvajñatva.

すなわち三界即唯記識は人無我を知って煩惱障を断(kleś'āvaraṇa-prahāṇa)じ法無我を知って所知障をも断(jñey'āvaraṇa-p.)するといふ大乘の人法二無我を獲得するために安立された(vyavasthāpyate)のじであらう。

要するに所対治(vipakṣa)は我執(ātmaśhābhivēsa)である。拙著『法華菩薩道の基礎的研究』三五一頁。

なお右の唯識思想と必然的に連係する如来蔵(tathagata-gaṛha)(思想)の梵文の一部(中村瑞隆著『梵蔵研究一乗宝性論研究』七五頁七一〇行、一一五頁一四—二〇行、一五五頁二五—三〇行)を分析し図式化すると、左の如し。





(āśraya-pravṛtti) との関係について、『宝性論』の所見は明解である。筆者はこれを仏教思想の通念としての重要根本問題と見るので、構造分析の要ありと愚考する。よって漢訳と梵文とを中村瑞隆著『梵漢研究 一乘宝性論研究』五七—六二頁より引用しておく。左の如し。

此偈明何義。彼信等四法如来法身因_レ此能清淨。彼向說四種法彼次第略說_二對治_一四顛倒。如来法身四種功德波羅蜜果_ニ應_レ知。偈言略說_二四句義_一故。此明何義。謂於_二色等無常事_一中一起_二於常想_一。於_二苦法_一中一起_二於樂想_一。於_二無我_一中一起_二於我想_一。於_二不淨_一中一起_二於淨想_一。是等名_二為_二四種顛倒_一應_レ知。偈言四種顛倒法_一故。為_レ對治_二此四種顛倒_一故有_二四種非顛倒法_一應_レ知。何等_二為_レ四。謂於_二色等無常事_一中一生_二無常想_一。苦想・無我想・不淨想等_一是名_二四種顛倒_一對治_二應_レ知。偈言_二修行_一對治法_一故。如是_二四種顛倒_一對治依_二如来法身_一復是顛倒_一應_レ知。偈言_二於法身_一中一倒_一故。對_二治_一此倒_一說有_二四種如来法身功德波羅蜜_一。

何等_二為_レ四。所謂常波羅蜜樂波羅蜜我波羅蜜淨波羅蜜應_レ知。偈言_二修行_一對治法_一故。是故聖者勝鬘終言。世尊。凡夫衆生於_二五陰法_一起_二顛倒想_一。謂無常常想。苦有_レ樂想。無我我想。不淨淨想。世尊。一切阿羅漢辟支仏空智者_一於_二一切智境界_一及如来法身_一本所_レ不見。若有_二衆生_一信_二仏語_一故於_二如来法身_一起_二

常想樂想^ト我想淨想^ヲ世尊^ヨ。彼諸衆生^ノ非顛倒見^ニ。是名正見^ヲ。何以故^{ナリ}。唯如來法身^ノ是常波羅蜜・樂波羅蜜・我波羅蜜・淨波羅蜜^{ナリ}。世尊^ヨ。若有衆生^{シテ}於佛法身^ニ作是見者^ハ是名正見^ト。世尊^ヨ。正見者是仏眞子^ニ。從仏口^ニ生從正法^ニ生從法化^ニ生得法^ヲ余財^ニ。

如是等故^ニ。又此四種如來法身功德波羅蜜從因向果^ニ。其次第二而說淨我樂常^ニ。應知^ル。云何次第從因向果^ニ。謂誹謗大乘一闡提障^ニ。實無有淨而心樂著^ニ。取世間淨^ニ。此障對治謂諸菩薩摩訶薩信大乘修行証得^ニ。第一淨波羅蜜果^ニ。應知^ル。於五陰中見有神我^ニ。諸外道障^ニ。實無神我^ニ。而樂著取我^ヲ。此障對治謂諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜^ニ。証得^ニ。第一我波羅蜜果^ニ。應知^ル。此明何義^ニ。一切外道執著色等非真^ニ。實事以為有^ニ。我。而彼外道取著我相^ニ。無如是我相^ニ。虛妄顛倒^ニ。一切時無我。以是義^ニ。故說言^ヲ。如來如實^ニ。智知一切法^ニ。無我到第一彼岸^ニ。而如來無彼我無我相^ニ。何以故^{ナリ}。以一切時如實見知^ニ。不虛妄^ニ。故非顛倒^ニ。故^ニ。此以何義^ニ。以下即無我一名^ニ。為有我^ト。……中略……

諸聲聞人畏世間苦^ヲ。為對治^ニ。彼畏世間苦^ヲ。諸菩薩摩訶薩修行一切世間出世間諸三昧^ヲ。故証得^ニ。第一樂波羅蜜果^ニ。應知^ル。辟支仙人棄捨利益^ヲ。一切衆生樂住寂靜^ニ。為對治^ニ。彼棄捨衆生^ヲ。諸菩薩摩訶薩修行大悲^ニ。住無限齊^ニ。世

間常利^ニ。益衆生^ヲ。証得^ニ。第一常波羅蜜果^ニ。應知^ル。是名諸菩薩摩訶薩信及般若三昧大悲^ヲ。四種修行^ニ。如是次第得^ニ。如來身淨我樂常^ニ。四種功德波羅蜜果^ニ。應知^ル。

ya ete 'dhimukty-ādayaḥ catvāro dharmās tathāgata-dhātor viçuddhi-heṭava eṣāṇ yathā-saṅkhyam eva samāsataḥ catur-vidha-viparyāsa-viparyaya-praṭipakṣeṇa catur-ākārā tathāgata-dharma-kāya-guṇa-pāramitā phalaṇ draṣṭavyam | tatra yā rūpādike vastuny anitye nityam iti saṃjñā | duḥkhe sukham iti | anātmany ātmēti | aḥubhe gubham iti saṃjñā | ayam ucyate catur-vidho viparyāsaḥ | etad-viparyayeṇa catur-vidha evāviparyāso veditavyaḥ | katamaḥ catur-vidhaḥ | yā tasmīn eva rūpādike vastuny anitya-saṃjñā | duḥkha-saṃjñā | anātma-saṃjñā | aḥubha-saṃjñā | ayam ³⁾ ucyate catur-vidha-viparyāsa-viparyayaḥ | sa khalv eṣa nityādi-lakṣaṇaṇ tathāgata-dharma-kāyam adbhikṛit-yēha viparyāso 'bhipreto yasya praṭipakṣeṇa catur-ākārā tathāgata-dharma-kāya-guṇa-pāramitā vyavasthāpitā | tadyathā nitya-pāramitā sukhā-pāramitātmā-pāramitā gubha-paramitēti | eṣa ca grantho vistarēṇa yathā-sūtram anugantavyaḥ | viparyastā bhagavan sattvā upātteṣu pañcasūpādāna-skandheṣu | te bhavanty anitye nitya-saṃjñinaḥ |

duḥkhe sukha-samjñinaḥ | anātmany ātma-samjñinaḥ | aq= ubhe ṣubha-sam (18a) jñinaḥ | sarva-ḡrāvaka-pratyeka= buddhā api bhagavan ḡṇyatā-jñānenādrīṣṭa-pūrve sarva-jña-jñāna-viṣaye tathāgata-dharma-kāye viparyastāḥ | ¹⁾ ye bhagavan satvāḥ syur bhagavataḥ putrā aurasā nitya-samjñina ātma-samjñinaḥ sukha-samjñinaḥ ṣubha-samjñi= nas te bhagavan satvāḥ syur aviparyastāḥ | syus te bha= gavan samyag-darṣinaḥ | tat kasmād dhetoḥ | tathāgata-dharma-kāya eva bhagavan nitya-pāramitā sukha-pāramitā ātma-pāramitā ṣubha-pāramitā | ye bhagavan satvās tath= āgata-dharma-kāyam evaṃ paḡyanti te samyak paḡyanti | ye samyak paḡyanti te ²⁾ bhagavataḥ putrā aurasā iti vistaraḥ |

āsāṃ punaḡ catasrjñāṃ tathāgata-dharma-kāya-guṇa-pāramitānāṃ hetv-ānupūrvyā praloma-kramo vedītav= aḥ | tatra mahā-yāna-dharma-pratihatānāṃ icchanṭikānāṃ aḡuci-saṃsārābhiraṭi-viparyayeṇa bodhisattvānāṃ mahā-yāna-dharmādhimukti-bhāvanāyāḥ ṣubha-pāramitādhiga= maḥ phalaṃ draṣṭavyam | pañcasūpādāna-skandheṣv ātma-darṣināṃ anyatīrthyānāṃ asad-ātma-grahābhiraṭi-vipa= yaveṇa prajñā-pāramitā-bhāvanāyāḥ paramāṭma-pārami=

ādhigamaḥ phalaṃ draṣṭavyam | ³⁾ sarve hy anyatīrthyā rūpādīkam atat-svabhāvaṃ vastv ātmēty upagataḥ | tac caṣṣāṃ vastu yathā-grāham ātma-lakṣaṇena visarivādivāt sarva-kālam anātmā | tathāgataḥ (18b) punar yathā-bhūta-jñānena sarva-dharma-nairātmya-para-pā (IXa) rami-prāptaḥ | tac cāsya nairātmyam anāṭma-lakṣaṇena yathā-darṣanam avisarivādivāt sarva-kālam ātmābhipreto nair= ātmnyam evātmāni kṛtvā | ¹⁾ yathōktāṃ sthito 'sthāna-yogenēti | ²⁾

saṃsāra-duḥkha-bhīrjñāṃ ḡrāvaka-yānikānāṃ saṃsāra-duḥkḥôpaḡama-mātrābhiraṭi-viparyayeṇa gāgana-gaṇjādi-samādhī-bhāvanāyāḥ ³⁾ sarva-laukika-lokōttara-⁴⁾ sukha-pāramitādhigamaḥ phalaṃ draṣṭavyam | satvārtha-nira= peḡṣaṇāṃ pratyekabuddha-yānyānāṃ asaṃsarga-vihārā= bhiraṭi-viparyayeṇa ⁵⁾ mahā-karuṇā-bhāvanāyāḥ satata-sa= milam ā-saṃsārāt sattvārtha-⁶⁾ phaligoḡha-pariḡuddhatvāṃ nitya-pāramitādhigamaḥ phalaṃ draṣṭavyam | ity ⁷⁾ etāsāṃ catasrjñāṃ adhimukti-prajñā-samādhī-⁸⁾ karuṇā-bhāvanāṃ aṃ yathā-saṃkhyam eva catur-ākārāṃ tathāgata-dharma-kāye ṣubhāṭma-sukha-nityatva-guṇa-pāramitākhyāṃ pha= laṃ nirvartiyate bodhisattvānāṃ /

なお日蓮撰『日女御前御返事』(昭定一三七六頁)に「只我等衆生法華經を持て、南無妙法蓮華經と唱る胸中の肉團におはしますなり。是を九識心王眞如の都とは申也」とある。

- (28) Sylvain Lévi: *Trinśika*, p.13, 14. 宇井伯壽『法華唯識三十頌釋論』(一九五二年、岩波書店)一一五七頁、山口益・野澤諍證『世親唯識の原典解明』(昭和二八年、法藏館)一三三四〇八頁。

- (29) 十二処の中、五根については、バークリーの神経生理学者、ラッセル・デヴァロア、カレン・デヴァロアの夫妻の研究によると、眼根―視覚周波数分析器官、耳根―聴覚周波数分析器官、鼻根―嗅覚周波数分析器官、舌根―味覚周波数分析器官、身根―振動周波数分析器官と見ることができよう。マイケル・タルボット著・川瀬勝訳『投影された宇宙―ホログラフィック・ユニヴァースへの招待―』(一九九四年、春秋社)二三頁。

- (30) この中、識の概要として、多屋頼俊・横超慧日・舟橋一哉編『仏教学辞典』(昭和三十年、法藏館)のは、標準的にして明証的であり総合的である。摘出して原語を加味すると、左の如し。

しき 識 梵語ヴィジュニャーナ *viñāṇa* の譯。毘闍那(びじやな)、毘若南(びにやな)と音寫する。外境(げきよう対象)を識別、了別、認識する作用を有するもので、こころを作用の面から名づけたもの。外境 (*bahyārtha*) に對しては内識

(*adhyātma-v*) ともいう。唯識宗の考え方では、外境を識別し了別することは識が外境として顯現 (*avabhāsa, pratibhāsa*) することに外ならぬが、このような位態における識を表識、記識(梵語ヴィジュニャプティ *viñapti* 毘若底びにやていと音寫する)と稱する。

●大乗・小乗ともに六識を立てる。六識とはそれぞれ眼(んげ)・耳(に)・鼻・舌・身・意の六根を所依として、色(しき)・聲(うしよ)・香・味・觸(ふ)・法の六境 (*sad-viśaya*) に對して、見・聞(んも)・嗅・味・觸・知の了別作用をなすところの眼識(しげきん)・耳識(きに)・鼻識・舌識・身識・意識の六種の心識をいう。六窓一猿(いっそう)の譬をもつて、六識の體は一であるがそれが働き出す門戸が六あるから六識の名を得ると説くものがあるが、恐らく六識説の原始的意味を傳えているであろう。六識の中で、第六の意識 (*mano-viñāṇa*) を第六識ともいい、また後世これに六識・意識・分別事識 (*vastu-pratīvikalpa-v* ぶんぎ)・四住職・攀緣識 (*ālambana-v* あんばん)・巡舊識 (*kuṣṭha*)・波浪識 (*tarāṅga-v*)・人我識 (*pudgala-v* じんが)・煩惱障識 (*kleśa* ぶんぼうし)・分段死識 (*bhūtiśānti*) の十名を與えて、これを六識十名という(宗鏡録)。

●法相宗では六識に末那識(しまた)と阿頼耶識(あらや)とを加えて八識を立てる。八識の中で眼識から身識までの五識(六識

説でも同様)を一括して前五識、第六意識までを前六識、第七末那識(第七識又は單に七識)までを前七識(單に七識)といひ、前七識は阿頼耶識を所依としてそれぞれの境を縁じて轉起したものであるという意味で七轉識(しちて) または轉識(pravṛtti-v)と稱せられる。而して前六識は對象を識別することが顯著な識であるから了別境(viśaya-vijñapti)識、第七末那識(manomaṇa v.)は思量(manana)識、第八阿頼耶識(ālaya-v.)は異熟(vipāka)識と名づけられる。護法の唯識説では八識の中で第六意識と第七末那識は對象を「我なり」「法なり」と虚妄(うご)に執著する遍計(げん)の意味をもつから、これを六七能遍計といひ、前五識と第八阿頼耶識は我・法の執著がないから、これを五八無執という。なお、印度の無相唯識派では八識の體性をすべて同一とする八識體一の説をとるが、有相(うそ)唯識派及び法相宗では體性を各別なりとする八識體別の説を主張し、しかも二識乃至八識が同時に並び起り(並起(うきびよ))同時に轉起(俱轉(くく))すると説く。これを八識俱轉といひ、小乘(有部宗(うしゅう))で二識の並起を許さないと異なる。

●眞諦を祖とする攝論宗(しよくろう)では八識の上に更に第九阿摩羅(amala)識(あまら) 菴摩羅識(あんま)を立てて九識説を立てる。阿摩羅識は無垢識(amala-v.)、眞如識(よしき)は眞識といわれる淨識であつて、従つてこの立場では第八阿頼耶識

は妄識または眞妄和合識と解せられる。地論宗・天台宗の中にもこの説をとる者がある。

④眞言宗では八識に多一識心(生滅門の所依で即ち差別的現象界を知る後得智に當る)と一一識心(眞如門の所依で平等一如(いち))の眞理をさとする根本智に當る)とを加えて十識を立てる〔釋摩訶衍論(しやくまか) 卷二〕。

⑤眞諦譯の世親攝論釋(せしんしよく) 卷五には阿頼耶識の變異によつて生起する識に身識・身者識・受者識・應受識・正受識・世識・數識・處識・言說識・自他差別識・善惡兩道生死識の十一識の差別があるとする。これは顯識論(けんじ)に顯識と分別識(ぶんべつ)との二種の識があるとし、阿梨耶識(ありや)から顯現したところの顯識を分けて身識・塵識・用識・世識・器識・數識・四種言說識・自他異識・善惡生死識の九識とし、更に虚妄分別(ぶんべつ)の主體であるところの分別識に有身者識と受者識との二識があるとしているのと一致するようである。

⑥楞伽經(りやうが)では眞識(阿摩羅識又は阿梨耶識にあたる)・現識(萬法を顯現する阿頼耶識、また阿陀那識 adāna-v.) 即ち末那識に當るともいう)・分別事識(七轉識または前六識)の三識を説く。但し眞識は宋譯の楞伽經のみに見え、梵本をはじめその他の譯にはない。智吉祥賢の楞伽經註によると現識は前五識、分別事識は第六意識とされる。

⑦起信論には阿梨耶識（ありや）の中の根本無明（むみほん）によつて阿梨耶識の上に妄念が起動し、対象を認めて執著心を生ずるに至る相状を、業識（しき）起動の業作（ごうさく）のはじめの相・轉識（てんしき）業識がはたらいて見照の主観作用を生じた相・現識（げんしき）が客觀の境として現われた相・智識（ちしき）現識を實在として認識し執著する相・相續識（げんじき）現識に對する執著が斷えない相に分けて説いている。これを五意または五識という（三細六麤の中の前五に相當する）。無明（むみ）によつて阿梨耶識が起動する迷界の相状を、大海が風によつて波立ちさわぐのに喩えて識浪（しきなみ）という（↓阿摩羅識（あまらしき）↓阿頼耶識（あらやしき）↓末那識（まなしき））。

あだなしき 阿陀那識 阿陀那是梵語アダーナ ādāna の音寫。執持、執我と譯する。

⑧法相宗等の新譯家では、第八阿頼耶識（あらやしき）は種子（うじゆ）並に有情（うじ）の身體を執持するから阿陀那識とも名づけられるという。

⑨地論宗・攝論宗・天台宗等の舊譯家（くや）では阿頼耶識を自我なりと執持する第七末那識（まなしき）の別名とする。しかし種子並に有情の身體を執持すること、阿頼耶識を自我なりと執持することは内容的に異なったことでなく、兩者を區別しないのが本來の意味であるようである。

(31) 図解中、円心に示した仏とは、仏界 || 仏性 (buddha-dhātu)

|| 仏種 (tathāgatatva) であり、摂論（真諦の系統）・地論・天台・真言の各宗では第九阿摩羅識 (amala-v. 無垢識) であり、法相宗（玄奘の系統）では第八阿頼耶識の淨分 (śuddhī = āśāstha) の大円鏡智 (ādarsa-jñāna) である。日蓮教学では『観心本尊抄』に「我等が己心の釈尊は五百塵点乃至所顕の三身にして無始の古仏也」とあり、『日女御前御返事』に「此御本尊全く余所（よそ）に求むることなかれ。只我等衆生法華經（たも）を持ちて南無妙法蓮華經と唱（となふ）る胸中の肉団におはします也。是を九識心王真如の都とは申す也。十界具足とは一界もかけず一界にあるなり。之に依つて曼陀羅とは申す也。曼陀羅と云（いふ）は天竺（てんしゆ）の名也。此には輪円具足とも功德聚とも名くる也。此御本尊も只信心の二字（ふたご）にをさまれり。以信得入とは是也」とあるのに推求される。

* なお英国のベーコンに続くトーマス・ホブズ (Thomas Hobbes 一五八八—一六七九) は、哲学の仕事を因果関係の推論に見出するから哲学体系としては合理論に属するが、しかし結果から原因を推論する出発点を感覚的所与である現象であるとする点で経験論の立場に立つ。その『哲学綱要』(Elementa philosophiae Sectio I 一六五五) には、下記の如く考察される。感覚もまた外的対象が我々の感官に及ぼす運動によつて喚び起された心の内部における運動であるが、感官にはそれ自身の内部的自然運動が具わっており、外的対象から及ぼされる運動に對して一種の抵抗を行う。この抵抗より生ずるものが心像

(phantasma) である。我々の心的能力はすべてこの心像の連結作用に依るものであって、或る意図によって導かれる心の運動は探究 (sagacitas) であり、発明の能力である。また想起とは過去に戻ってゆく場合の心の状態であり、逆に過去の経験に基づいて或る行為の結果を推量するのが、思慮ないし予見である。かかる知覚の問題は、ホッブスによれば人間にのみ固有な現象ではなく、動物一般に通ずる問題であり、更にまた自然現象に関する一切の知識は知覚によって始めて可能になると考えられるところから物理学の部門で論ぜられ、ついで箇々の感官の対象、即ち視覚の対象としての宇宙・天体・光・熱・色等、聴覚の対象である音、その他が論究され、最後に重さについて考察が進められている。また下記の如く考察される。人間精神の本質は認識作用であり、その根本要素は表象作用であるが、一切の表象の源は感覚である。そしてこの感覚は外的対象より来る運動が物理的及び生理的媒体を通じて脳髓に達し、更に心臓に伝わる結果として生ずるところの反応である。感覚には外より来る刺激が血液の循環を促進するか妨げるかによって快・不快の感情が伴う。この快及び不快の感情が未来の観念と結びついて欲求及び嫌悪となる。更に感覚は様々に結合して、一方においては種類の認識作用となり、他方種々の意欲を生み、その意欲は行為となって現われる。而してこの外来の運動―感覚―認識―意欲―行為の過程は悉く機械的法則に従う。ここにホッブスのいわゆる唯物論的人間論が明示されている。これは仏教（五蘊説）の体系（第十図）と有部の入阿毘達磨論における五蘊説の体系（第十六図）に照合せしめうる。