

本體的なるものへの具象的考察

小笠原 秀 實

一

佛教々理學の、呼んで以つて本體とし、現象としてゐるものの性質、又迷と云ひ、悟としてゐるものの性質を、圖式的要約に於て、考察したいと思ふ。これらのことは、廣汎であるばかりでなく、極めて多岐的であり、而もそれが教理の骨髓に關係するものであるから、容易に企圖せらるべき性質のものではない。それを略圖的に考察しようと云ふのであるから、相當無謀性を持つ。然しそれにも拘はらず、他日とか、後からとか云ふやうに、長期完遂を待つて居られぬ程、切實性を含み、且つ先決性をさへ擔つてゐるのである。あらゆる圖式的即決の輕忽性は、この理由に依つて、暫く寛恕されるべきである。

二

初めに本體と現象と云ふことと、迷と悟と云ふこととの同異が考へられるべきである。

本體と現象と云ふ概念は、實體論的範疇であり、迷と悟とは、價值性に關係して構成される概念

である。一つは實體論的關心に於て成立するものであり、他は價值への關心に於て定立されるものである。この點に於て、二つのものは、成立する領域を別にし、原理、原則を別にしてゐる。

然しそれらは、同時に全く無關係のものではない。如何なる點に於ても、結合し、關聯することが無いと云ふ程、明瞭に識別されてゐるものではない。寧ろ餘りにも近い關聯性を持つので、往々混同を惹起し、錯誤の根源とも成り易い傾向を持つ。單純に、圖式的に云ふならば、本體的なるものゝ認識が、やがて悟であり、現象的なるものの表面的認識が、迷であると云ふやうに考へられる場合がある。この考の眞理性は別として、かうした考方が、往々、實體論的なるものの認識と、價值的なるものの體得とを混同させる傾向を含むのである。

「赤い花」、「青い葉」、かうした「赤い」「青い」の認識は現象的認識であり、「赤い」を「赤い」と見、「青い」を「青い」と見てゐるのであるから、別に錯誤ではない。従つて單にこれだけで、かゝる認識を、迷悟の中の迷であるとする事は出来ない。又、「赤い」「青い」は色彩であるが、これはその本體としては、エーテルの振動であり、二つの色の相違は、振動數の多少に依ると云ふ認識が成立したとする。これも亦、さまざまの實證、實驗の結果である限り、單純に錯誤ではないが、又これを以つて直に、迷悟の中の、悟であるとする事も出来ない。たゞあるがまゝを知つただけで、價值性を實感し、實現してゐるとは云はれない。

二と二との和を、四と答へるならば正、五と答へるならば誤であり、こゝに正と誤とはあるが、迷悟はない。誤は迷のもとであり、正は悟の基礎であるとは云はれるにしても、正即悟、誤即迷とは云はれないのである。正と云ふのは、四と云ふ答を客観にあてはめ、二と二とを経験的に指で數へても適應するのであり、又二と二とを演繹的推理に依つて規定しても必然的妥當であることを意味する。誤はこれに反し、經驗的に指を折つても五とはならず、推理的に規定してみても五とはならないと云ふ不適應性を孕んでゐる。然しこの適應性、不適應性がそのまゝ迷悟になるのではなく、これが價值性に關聯させられたり、又實踐性に結び付けられることに依つて、迷となり、悟となるのである。

三

赤を赤とし、青を青と見るのは、多様な色彩現象をありのまゝに見てゐるのであるから、正しいのである。正しいのではあるが、それは現象としての認識である。又あらゆる色彩の基體として、エーテルを考へることは、本體的統一者を考へてゐるが故に、本體的認識である。現象の認識に於て正と誤とがあるやうに、本體的認識に於ても正誤がある。推論を誤り、思惟の軌道を逸して構成された統一者の認識は、本體的認識であらうとも、錯誤である。たとひ現象的認識であらうとも、それは限られた領域に限定されるのではあるが、正しい限り、正しいと許される領域を持つ。本體

的思辨が常に正に向ひ、現象的識別が常に誤に向ふと云ふことも固よりあらう筈がない。

リツケルトは「哲學大系」の初頁に、オスカー・ワイルド、作中人物の語として、淺薄の頭腦は現象を識別判断し得ないものであり、更に世界の眞の秘密は、視られざるものの中にあるのではなく、視られてゐるものの中にあると云ふ考を引用してゐる。この場合、藝術の批評ではないから、たゞ單純に見られるもののみを眞實を定立したのではない。見られるものにも、限られたる限りの眞實はあり、見られざるものの中にも、正と誤との兩者があると云ふことが領解されたのである。その故は、思ひも得ざる超意識的、超象象的なるものの想定が、あまりにも我々の現實を攪亂し、浮動化するからである。

四

如何なる意味に於ても、意識には、いつて來ないと云ふものを考へて見ると云ふことは、何う考へてもむだである。むだでない限り、何かの意味に於て意識にはのぼり來たるものでなければならぬ。たとへば、カントの物自體にしても、それは感覺もされず、如何なる象象的理解も出來ないではあるが、少くともそれは、何ものかであるとして云ふことが想定されてゐる。それは單純に存在性あるものと云ふことになるでもあらう。そしてこの存在性も、概念であり、思惟範疇であるとするならば、その意味に於て、やはり思念されたるもの、意識され得るものである。かりにさうした思

念性をも脱却し、超越したものと云ふことにしたところで、それは超越したものとして想定され、思念されてゐるのである。たゞ積極的に内容規定が與へられないと云ふまで、「でない」と云ふ消極的規定は勿論含まれてゐるのである。かりに佛敎學の所謂百非を絶したものとしてみても、百非を絶すると想定された消極的規定はある筈である。現在我々の覺知し得る「他のもの」又は「他者」として定立されてゐるのである。この意味に於て、純粹に超意識的者を考へると云ふことは、むだでもあり、結局不可能である。

従つて超意識的のもの、超現象的のもの、本體的のものを想定するにしても、それは意識的のもの、現象的のもの、現實に覺知され、自覺され、理解されるものより推定し、正しく定立されねばならぬ性質のものである。それは意識的なるものの限界として、又現象的なるものの根源として、正しく演繹され、必然的關聯性に於て理解されねばならぬ性質のものである。然らざれば、リツケルト引用の一節たる、眞の秘密に通ぜず、淺慮短見の所産に過ぎないと云ふ失を免れ能はぬでもあらう。

五

起信論、眞如門の眞如は甚だ心念の超越者のやうである。これは超意識的のものか、それとも意識されるものであるか。論は次のやうに曰ふ。

「是故一切法、從本已來、離言說相、離名字相、離心緣相、畢竟平等、無有變異、不可破壞、唯是一心、故名真如」

言說、名字はすべて表現である。表現を離れても意識はあり得る。それだけならば真如は超意識的ではなく、意識され得るものやうにも考へられる。然し直ぐ次に來る「心緣の相を離る」よりするならば、心象の動き一切を封鎖されてゐる。従つてそれは意識性を完全に超越したと云ふ感が生ずるのである。「あれ」を思ひ、「これ」を思ふことが、すべて心緣の相である限り、何を思つても真如には該當しないのである。この點に於てそれは甚だ超意識性を濃密に表示してゐる。然し純粹な超意識性は、前に見たやうに、むだである關係上、心緣、意識性の他者であると云ふ消極的規定は、こゝに於ても許され得るのである。

然しこの消極的規定は、又この直下に於て積極的規定にさへも移つて行つてゐる。「畢竟平等にして變異有ること無く、破壞すべからず、唯だ是れ一心なり、故に真如と名づく」と云ふのは、「心緣の相を離れ」たものの、内容的積極規定であるとして差支ない。それは單に何ものでもないと云ふのではなく、一切の現象に向つて當てはめることの出來ない程、存在性の強い「破壊すべからず」と云ふ特性さへも積極提示されてゐる。そしてそれは更に進んで「唯だ是れ一心なり」と云ひ「故に真如と名づく」と云ふやうに、「一」とし、「心」とし、「真」とし、「如」としてゐる。

かくてかゝる「一心」、「真如」、「真如」は「離言」ではあるが、「離心」でもなく、「離眞」でもなく、「心」であり、「眞」であり、「不可破壊」を性とする意識性の内在者であり、「思ふ」性の基本者である。

六

然しかりに「一心」、「真如」が意識内在者であるにしても、それが心縁の相を離れてゐるとするならば何うにも、しやうがないではないか。外にあつて解らぬものを、たゞ内へ移轉させたのみでないか、我々の要求は解りたいのである、内にあつても解らなければ外にあるも同じである、内外の移動は、一片の思辨遊戯であり、徒勞の極みではないか。

眞如が我々の現象心、即ち心縁の相を離れてゐるならば、解らぬ點に於て同やうではあるが、この移轉に依つて、解り得らるゝ端緒が得られる。それは結局我が一心の中に包含されるからである。さてその端緒は何であるか。

一心は心縁の相は離れるが、既に「心」である。「物」でもなく、他の何ものでもない。従つて心性から解釋の端緒が得られる。水波の譬喩よりすれば、動相ではなく、濕性と云ふものである。動靜の形態相違を別にして、濕性の共通性がある。一心に眞妄の差があらうとも、その間に一定の心性が普遍し、共通する筈である。

論は、一心の法を二種に分ち、一つを心真如とし、他を心生滅とする。心真如の純粹なものは離言の定立であり、依言の義、心生滅との間を媒介する。心生滅は、心真如を依止として阿梨耶識を現象する。この識に二種の義あつて、覺と不覺とである。

心真如としての定立は、すべて本體的、基本的存在の提示なるが故に、現象心よりするならば、甚だ超越性を濃密に表示する。やゝもすれば超越的不可思議性、朦朧性、神秘性の醞釀される洞奥の如き感をさへも與へる。然しそれにも拘はらず、その心性に於て、意識自覺性に於て、現實に繋ぎとめることが出來たのである。然し心生滅は、阿梨耶識としての定立なるが故に、意識性、思惟性にとつては、關係は甚だ密接する。そしてこの識は、覺と不覺として規定されてゐる。云はゞ阿梨耶識性は、覺、不覺に通じて、覺性であると規定することが出来る。不覺は覺性でないやうであるが、然しそれは不覺であつて、無覺ではない。覺の本性に隨順しないのみであつて、覺性を失つてゐる無覺ではない。たゞ不純なる覺性、不完全なる覺性であり、結局不覺である。「不」と「無」との相違は、屢道德の場合、「不道德」と「無道德」との使用に於ても表示されてゐる。不道德は道德の理想に背いてゐるのであり、道德の存在が定立されてゐるのであり、無道德は、すべて道德性の存在に關與しない。不道德は人間的道德界に於て成立するが、木石並びに地水火風の自然界に於ては成立しない。それらは單に無道德の現象だからである。不覺も亦、覺の本性に隨順しないと

云ふだけで、覺を絶無した無覺ではない。従つて覺、不覺を通じてそれは一義的に覺性を本質とする。

覺性は自覺性であり、意識性であるが、覺性の定立は、單に本體論的眞如性より阿梨耶識性、心理學的意識性の定立に移つたのみならず、こゝで又價値性の定立にと移つて來てゐるのである。覺は願はしきもの、不覺は願はしからざる心象である。かゝる論述の進行が、知らず識らずの間に、本體論的な存在概念と、價値論的な實踐概念とを混同させ、難解の桶をなし、次いで朦朧性の根源をなすのではないかとさへも考へられるのである。

七

起信、解釋分の説明順序は、眞如から生滅に移り、生滅中、覺より不覺に移る。これは本體的のものから出て、現象的なものに進み、存在的な説明より、價値的なものの説明に移つて居る。このことは、我々の現實より、最も遠いものから、近いものになり、超意識性をさへ思はずものから、現實的妄念の解釋に出てゐる。この間の接續關係、あるものは理解的であり、又あるものは甚だ怪澁のである。忽然念起、名爲無明の如きは、怪澁、朦朧を思はせる代表的な點である。然しかゝる敘述の推移を要約するならば、最高價値的なものから、漸次低級價値的なものに移り、最後に寧ろ反價値的なものに進んでゐる關係を見出すことが出来る。この間價値性を減退して行く順序は、恰

も流出説に於ける真理の光が、漸次靈能性、價值性を減じ、日光が月光に於て弱められ、月光が水月の光に於て減退すると同じやうな關係が類推されるのである。

本體論的存在性の、いつしか價值的諸範疇に移つて來たのは、思想的混亂を誘發するものとして識別しなければならぬが、このことを明確にして、多くの朦朧性を整理すると同時に、存在、價値の兩面に亘つて、一貫してゐるものが認められる。抑も本體論的識別は、理論の組織的要求より定立されてゐるものであつて、根本の目的とする處は、價值性の高低を標示し、一意、實踐の直道を開示したいと云ふ關心に立つてゐると考へて差支ない。何故ならば、この一論の總名が既に「起信」であり、信仰を誘發させたい志願であり、最初の因縁分またこの事を明快にしてゐる。これに次いで立義分は、摩訶衍、大乘の意味を宣示するものであり、「乘」は正に運轉の意であり、義記は「有二運轉、故名乘也」と云ひ、自運、他運を含む化益の關心に於て構成されてゐる。解釋分専ら理論的、本體論的、認識論的、諸定立を含むが、内部に包藏されてゐるものは、結局價值性の優劣分別である。かくて存在性、價值性の識別は、理の混同を整理する爲に擁立されねばならぬ重要性を持つが、やがてこれは價值の一元化を暗示してゐることをも併せ學ばねばならぬ。

八

すべて理論は、普遍的抽象原理より特殊個別相に下る場合、形態の整備性を具へ、學習の便宜性

を持ち、佛教の所謂「執持」をたやすくする。理解的と云ふよりも誦記的である。起信一論の説述甚だ誦記的であり、執持的ではあるが、必ずしも理解的ではなく、現實適應的ではない。より高き原理より、低きものの流出理由は、甚だ明瞭を缺くからである。眞如、何の要あつて生滅の過程に入るか、靜寂の覺體、何故に忽然として念を起すか、理解の上よりして、誠に難澁である。

これに反して、個別具象感覺より、漸次高次的のものに進む場合、綜合と統一に一定の目標なく、暗中摸索性を漆黒化し、誦記、執持を困難にし、徒らに歸納思辨の迷途に彷徨する。然しこの傾向は他面に於て、現實の自覺に立脚してゐる。高遠な眞如から出發するのではなく、即今、最も低劣なる煩惱の刺衝に依つて思辨の過程に進む。煩惱は三細六塵に區別されるが、具象的思辨の發足は六塵であり、就中、塵中の塵を動機とする。苦惱このものに於て熾烈だからである。

煩惱の諸相、様々であるが、結局それは利害關心に萌すのであり、この關心又存在性に於ける有無、若しくは主觀、客觀の對立關係に絡む。利害關心にも諸種を分つべきであるが、最も刺衝性を持つものは、社會的生存關心であり、人間對立に於ける執取、計名字の關心である。これらを脱却することが佛教教學の一般的目的であるのみならず、全思索一般の志向するものたるべきである。執着苦と對立苦とに向つて拍車することは、たとひ聖教の姿を提示する場合ありとするも、それは畢竟一つの擬裝に過ぎない。

かく現實的意識の覺知を基本として出發することに依つて、就中不如意、苦惱の實感に刺衝され、その靜平化を目的として出發すると云ふことに依つて、すべて願はしきもの、到着したきものの性質は、概ね傾向付けられるのである。理論的晦澁の多くのものは、理想への實踐として規定されたものの性質に依つて、大體の傾向を豫め知ることが出来る。例へばスピノーザ倫理學は、第一部に於て神を規定し、或は自己存在のものとし、又自己思惟のものとし、又自己原因もこれに該當するものであるが、さうした矛盾表現は、その眞意を掬むに困難であり、結局認識からの超越性をさへ思はせるのである。然しこの思辨の實踐門とも云ふべき第五部の知力を規定する條下に於て、永遠相下に於ける個物の認識となり、神の愛と、神への愛との合一に於ける恩寵の體認に於て、結局自己存在、自己思惟、自己原因と呼べるゝもの的人間的、精神的實現が了解されるのである。「起信」又理論的晦澁のすべてを、修行信心分、勸修利益分の照明に依つて思辨すべきである。このことに依つて證得され、體認されるものは、離言不可思議のものではなく、意識に於ける覺性を最も如實に、最もよく本然の姿に於て實現し得る淨悅の一相であると考へられる。

九

本體論的確實者としての眞如、同時にそのものは最高價值性を附與されてゐる。このものから出發する説明は、低位のもの、更に反價値的なるものの誘導に窮することを上に考へたのであり、そ

れは、忽然念起の形に於て提示されてゐるが、甚だ晦澁性を持つものであることを併せ考へたのである。然しこれと共に、現象的なるもの、反價值並びに低弱價值から、漸次高位のものに進む場合に於ても、別の意味に於て、一つの晦澁性を孕む。それは言説に依つて眞如を開示しようとする依言眞如の説明である。言説は相對であり、現象であり、限定的であり、不完全表現である。かゝる不完全表現に依つて、完全者を指示することは不能であり、従つてこの企ては、たゞ不完全者の自滅形態を以つて指標するより外に道がないのである。かくて言説に依つて、眞如が分別される限り、二種の義があり、それは如實空の義と如實不空の義であり、この兩義全く矛盾の表示である。論は次のやうに擧示してゐる。

「復次眞如者、依言說分別有二義、云何爲二、一者如實空、以能究竟顯實故、二者如實不空、以有自體具足無漏性功德故、」

一つは空の義であり、他は不空の義である。同一眞如が、二つの矛盾概念に於て表示されてゐることは、甚だ晦澁的である。然し解説に依れば、一つは現象的識別を遮斷しようとする遮情的立場であり、他は本體的無差別性を實現する表德的立場なるが故に、この空と不空とは、必ずしも眞の矛盾ではない。同じものも、立場を別にすれば、全く別なものとして定立され得るからである。強いて問題を標示するならば、同一眞如に對し、何が故にかゝる二つの立場が成立するに到るか云

ふことである。然しこのことは別の場合に譲られる。問題は、一つの眞如を同じ立場から見て、有にあらす、無にあらすを主張してゐる點である。空の義の説明は次の如きである。

「當知、眞如自性、非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相、非一相、非異相、非非一相、非非異相、非一異俱相」

これは同一のものを、同一の立場に於て眺めながら、而も相容れざるもの定立であり、同時に遮斷である。こゝの矛盾の意味は抑も何うしたものであるか。論はこの理由として妄心分別だからと云ふことを擧げてゐる。かくて次に妄心とは何であるか提示されねばならぬ。

一〇

こゝで妄心とは、この説明に密着して、有と云ひ、無と云ふ心であると考へられやすい。然しこれは結局、何を意味するか明快ではなく、却つて思辨の晦澁性を孕む。そは有と云ひ、無と云ふ抽象概念は、一般的ではあるが、極めて内容の不明確なものであり、このことが思辨の健全な進行を覆へず暗礁とさへもなるのである。例へば有は「ある」であるが、多くの國語に於て、「ある」は(a)限定を表示するものと、(b)存在を確立するものと、(c)生きるをさへも表はすものを含んでゐる。これに反して、無は當然、否定性と非存在性と死亡をさへも表はす。かゝる多義的にして内容不明確な概念について、妄心の本質を規定することは、混亂を一さう深みに誘ひ、思想の確定性を無力

化する缺陷を持つ。従つて妄心の鮮明は、かゝる抽象性を離れて、一そう的確なる具象的覺知性、意識性に訴へねばならぬ。

この場合、眞妄の對立に於て妄の意味するものを學ぶには、妄なるものゝ惹き起してゐる結果より推すべきである。妄は三細六塵の煩惱となり、窮極に於ては熾烈なる苦惱となつてゐる。この苦惱を脱することが、全佛教學の理論的、實踐的な目標である。従つて妄心とは本末に亘つていろいろの段階を含むのではあるが、苦惱を誘導する心の働きであると解すべきである。主客を分ち、有無を剖判することも、やがてかゝる苦惱の原因をなすから、妄心なのである。たとひ主客を分ち、又有無を剖判するも、それが些の苦因を孕まないならば、妄心ではない。一般に主客對立、有無剖判は、識別、差別の定立として妄心であると考へられてゐる。それはそのまゝに於て正しい。然し心一般の通性は覺である。覺は識に通ずるものであり、全然識別性の無いと云ふものではない。たゞこの識別が、苦惱を誘導する方向に動く場合に於てのみ、特に妄心の性質を明らかにする。赤を赤と見、青を青と見ると云ふことは識別であるが、赤を赤の本性に於て、自受法悅の方向に於て享受し、赤、青、對比の絢爛を歡喜淨悅の方向に進め得るならば、それは苦因ではなく、寧ろ樂因である。従つて妄心に對して眞心をなすものは、無識無覺、朦朧的暗夜の牛ではなく、心性の本然に於て、識性の純潔に於て、利益關心を離れ、無關心に識別剖判するのであり、それが些の苦因を孕

ます、専ら自受淨悦を深め行く活動である。又真妄の對立は、動不動の對立にも換置され、眞は不動、妄は起動と云ふやうに解釋され、「義記」甚だ多くこの範疇に依つてゐる。これもそのまゝに於て正しいのであるが、抑も意識はたえず動くことを性能とする。「意識の流」なる表現が心理學の間に用ゐられてゐるほどそれは流動の姿である。湛然、凝然として固定膠着してゐるものではない。寧ろたえず動くのである。然しこの動くことに苦因をなす動きと、樂因をなす動きが區別される。苦因的動きが起動であり、樂因的動きが不起靜寂である。靜寂も動きなく、識別なき状態ではなく、苦因苦惱としての何ものも無き靜寂であり、淨樂法悦への寂照であると解釋されるのである。

一一

「妄心有るを以つて、念々分別する」ことが苦果を誘導する。そこでこの妄心を捨離するのに、何う云ふ方途が用ゐられるか。この要求に答へるものとして、即ち「當に知るべし、眞如の自性は、有相に非ず、無相に非ず、非有相に非ず、非無相に非ず、有無俱相に非ず」が提示されてゐるのである。かゝる一聯の逆説は、苦因構成への分別中止であり、判斷中止である。判斷中止は矛盾概念の提示に依るべきであり、矛盾概念に依る行進は當然自滅に終らねばならぬからである。例へば人は左へ行くと同時に、右へ行くことは出来ない。これを遂行するものは斃れる。かゝる行進が辯證的第三段階を構成するかの如き思辨方法はこの場合適應しない。たゞ妄分別、苦因分別を捨離抛棄

することに結果すればいゝのである。そしてこの捨離拋棄は絶無を豫想するものでもなく、不動、無覺、無識別を期待するものでもない。苦惱構成の分別面、判斷面を捨離して、自ら顯現する本性樂因への道を獲得することにある。約言するならば、「非有相、非無相」なる一聯の逆説は、關心的苦惱判斷の根源に遡り、この一線を轉回線として、他の意識面、他の自覺體認面、即ち無關心的淨悅面に進めようとする化益利導の必然的論理である。

依言真如の解釋に於て、かゝる逆説思辨が適用されてゐるのは、純粹な離言真如と、現象的生滅諸態を、論理的に、又非論理的に關係付けねばならぬ意圖の表示である。一義的合理の推論に依つて結び得られるものは、思辨として同じ面上にある。然し意識面を別にしてゐる他面への關聯は、不合理的、非論理的、逆説的方法に依つてのみ、指標性を持つからである。

一一

これら一聯の逆説が、本體面と現象面、價值面と反價值面とを繋ぐ契機として適用されたのである。そしてそれは、現象的なるもの、反價值的なるものの自滅性を以つて契機としたのである。云はゞこの方法は下から (von unten) の論理考察である。これに反して、かゝる兩面、兩界を繋ぐ他の方法、即ち上から (von oben) の説明が當然提示されて然るべきである。忽然念起、名爲無明は正にこの提示である。

忽然念起に對する諸註甚だ不明確である。或は無動と云ひ、無始と云ひ、時節に約せずと云ふ。論の説相も、「一法界に達せざるを以ての故に、心相應せず」として「上から」の説明になつてゐる。「上から」の場合、論理的思辨に於て無明の生起を誘導する如何なる理據も有り得るものではない。本來常住の完全者から、不完全性の誘導され得る何う云ふ理由もないからである。このことは「起信」一論についてばかりでなく、又佛敎々學の全般に亘つてばかりでもなく、寧ろあらゆる完全者より出發する思想の難點であり、人間思辨の全運命に課せられたる永遠の疑惑である。

全人間思辨に絡まる基本疑惑を、こゝに明快に解釋したいと云ふのではない。たゞこの疑惑の起り來る系統的段階を規定すると共に、この疑惑を漸次解消に進める一つの方途を傾向付けたいと思ふのである。

心性無念と云ひ、又一法界と云ふ提示は、本體論的規定であるが、この本體は、我々に理解し得らるゝ限り、又我々の要求に應じ得る限り、最高價値體であり、自性清淨の自覺であり、因縁分所説の究竟樂である。この究竟樂を得せしめんが爲めに一論が構成され、眞理の解説が試みられてゐる。この實踐的、價値的要求よりするならば、一法界は、苦惱なく、祈願なく、無關心的自受法悦の究竟樂たるべきである。従つて無明の基本性は、この究竟樂を破り、一心としての他の面に志向しなければならぬ必然であり、即ちそれは關心的分別の生起である。性に隨順する究竟樂が何うし

て破れるのであるか。それは性そのものの要求より来るものではなく、止むを得ざる拘束的障礙の必然的自覺より來り、これが本來創造的な流れを停止させ、反省させることより生起し來たのである。これは論理的指定ではなく、自覺的、内容的な實感記述たるべきである。そは好むと好まざるとに拘はらず、自受究竟樂は破られ、こゝに主客兩觀の對立となる。論の所謂、無明業相、能見相、境界相は、この段階に於ける成立過程であり、更に境界相に依つて六種相を生ずる流轉苦惱關心界の緣起である。要約するならば、無明の生起は、關心的對立に萌し、對立的利害の固執に於て増上する。かゝる價值的了解よりするならば、本體とは、眞如とは、一心の無關心的自受究竟樂の活動であり、造營であり、現象とは、生滅とは、單に起動とか、念動とか云ふことではなく、關心的利害分別の妄執苦に名づけられたものであると了解することが出来るのである。

一三

現象、生滅を離れて、本體、眞如に還り行く行程は、修行信心並びに勸修利益分より學ぶべきである。然しそれは他日に譲られるべきである。もつとも、これら兩分の説くところも、往々存在と價值とを混同する點も無いではなく、又同じものを別にしてゐる餘弊もなしとしない。然しこれら實踐的諸原則は、本體並びに眞如を超越の彼岸に送らず、到達冥合し得べき可能に於て勸誘されてゐるのである。理論の末節に拘泥し、「あれでもない」「これでもない」思辨の粘液性を放下し

本體的なるものへの具象的考察

(二〇)

一路無關心の究竟樂に到達し、自覺淨悅實現の方途を選び取るべきである。