

認識の真理性

——唯識哲学と批判哲学との対論——（その四）

三 渡 幸 雄

第八章 中道の哲学(1)（空・中道、唯識・中道、批判・中道）

(1) 中道の意義

西洋哲学では「コペルニクスの転回」によって古代・中世以来の哲学に大革命を与えたのはカント（I. Kant）であるが、まず大哲カントのいう「批判哲学」における「批判の真の中道」（*der wahre Mittelweg der Kritik*）³について説き、その意義を示す。すなわち、「批判の真の中道」とは、法廷における両極端に立つ原告と被告とのその対決の日常性の地平の間を遙か高く、その中核に超えた中極（*mesotes*）（頂極 *akrotés*）の道であり、その中極の「道」——（その意味は多義であるが、そのうちの重要な「道」の意味を示せば、①場、拠所、立場②道程、方途、方法③規範、根拠、軌道、原理、なお（道諦、道法、道理、理法、真理 *etc.*）の意味が見出される。また「修行、行道、修道、成道、聖道」の語が窺われる。）——に立って、誠実にして真摯な判決を下す公明正大なる裁判官のごとく、「独断論と懐疑論」（または「実体・形而上学と蓋然的経験論」との対決する両極端の対立・対抗

を正当に超えた真正の中道である。カントはこのことを説いて言う。

「理性批判はヒューム(D. Hume)が攻撃した独断論とヒュームが独断論に対して唱導した懐疑論との間の真の中道を指示するものである。中道といっても、いわば、われわれが機械的に(いくらかを一方からとり、またいくらかを他方からとって)、勝手に定めるだけで、それによって何人もいつそう好ましい道を教えられることのない通例の中道のごときものではなくして、われわれが原理に従って厳密に規定することができるものである。」²⁾

一体、批判(Kritik)とは、両極端に対立し、双方共に誤れる事態(例えば、学説、思想、主義、事象、人間生活、現象体)に対して、その対決する両極の単なる地平(Horizont)の間を垂直に(vertikal) da(今、ここに)を超える高次元をなす中極(頂極)(mesotes-akrotes)にあって、日常凡庸の在り方をなす表象界の地平に両極をなす誤道に対して、垂直的に、超日常的な真実界の正道へとを超える高次元をなすものであり、その中極(頂極 akrotes)は、誤道その両極に対して公明正大なる批判とその判決を下す。したがって批判は、「自由」を原理とする純粹理性の発動であり、勝義の純粹理性である「純粹統覚」の有する「自由の原理に基づく超越性」の構造を本質とする。また、その批判は真理への価値判断を行い、同時に、誤認への反価値判断との働きにおいて、認識の真偽を判定する。批判の自由には、かかる真偽(道德では善悪、宗教では聖俗)に価値判断を行い、裁決を下す真正の自由が宿るのである。

ここに、批判は、一方では、対立する両極の誤謬を破り、他方では中極の真理を顕わにし、相互に双方が照示して真偽を確立する。すなわち、批判は、「破邪・顕正」(『三論玄義』の思慮あり、賢明なる自由意志(理性的意志)の価値判断を必要とする。批判は「破邪」の点では、真正なる理性に対立し反抗する不正なる誤れる他者を裁き、その誤謬を露呈し打破するところの、「他者批判」として働く)と「同時に」(zugleich)、「顕正」の点では、真

正なる理性自身は自己の真理性を他者の破邪を介し、その邪見を否定することによって開示し、その可能性の条件を提示し、その認識構造を批判し、解明せねばならない。ここに、純粹理性の「自己批判」が働く。かくして「破邪・顕正」を決断し、自由を原理とする理性（純粹統覚）の批判は、「他者批判」にして、同時に（zugleich）「自己批判」として成立する。しかも破邪のための「他者批判」は、その誤謬の露呈のためには、真理を基準とし、純粹理性はそれを照示せねばならない、と同時に、真理の開示のためにも、「自己批判」は真理に叛く誤謬が明示されていることを、条件とする。ここに、批判は「他者批判と自己批判」（誤謬論と真理論）（前者は否定的批判、後者は肯定的批判に基づく）とが相互に照示しあい、相互に補充しあい、相互に依存しあい、両者の相互限定的相関関係が、批判を断行するための不可欠的制約として存立する。かくして、批判は真正なる自由の原理のもとに、その超越性において「自己批判から他者批判へ」、同時に「他者批判から自己批判へ」と相互に超越し、同時に相互に限定しあい、純粹理性の「自由―超越性」の根源的構造において、「自己批判へ即ち他者批判」として成立する。

かかる「自己批判へ即ち他者批判」あるいは「顕正へ即ち破邪」の「即」構造にある批判の本質構造は、中道・顕現のための中極を核とする「批判の中道」であると言われねばならない。端的に言えば、「批判の中道」は、相対立する両極をなす誤謬の「否定的批判」（破邪的批判）と、その中極にある真理の「肯定的批判」（顕正的批判）との、両者の相互限定的・相互依存的関係における「否定的批判へ即ち肯定的批判」としての「即」中道に見出される。

ここに、批判哲学のたつ「批判の中道」を、「空性の原理」に基づく唯識論の中心軸をなす「唯識・中道」との対照において考察することは意義深い。いま、この問題を究明する仕方を示せば、仏教の空観の中道を簡潔に解明し、その基に立つ唯識論の中道を一瞥し、しかる後、この仏教の二つの中道との対比において、仏教的中道の本

源と神髓を開示する。次いで、「空・中道」と「唯識・中道」との対応において、ここに「批判・中道」と仏教の原本的な中道との神髓と類同性を説明せんことが願わしい。しかしこの小論では、その論述は全面的には不可能である点を考え、ここでは、「空・中道」と「唯識・中道」とを簡潔に比較し、そこから「批判・中道」を論究し、かつ対論し、些かでも、東西の哲学における両者の相違と類似を見出し、若干の批判を加えておきたい。

なお、上述では、「批判の中道」の意義を示したが、これに対応して、「空・中道」の要点を一瞥して、その意義を示す。

『中論』では、「ナーガールジュナ」(Nāgārjuna 竜樹)は、縁起 (prāṭīyā-samutpāda) について問い、これを分離せる対立的二極に分別して、論究する。総じていえば、空・中道では「有・無」の両極をあげ、唯識・中道では識の「見分と相分」(あるいは「三性と三無性」)の両極を立てる。そして両者ともに単なる分析的思惟の「否定の論理」をもって、「有と無」(bhava-abhava)との分別(分析)によって、分離し、対立せる両極を立てて思慮し比較し評価して批判を下して考察する。すなわち、「有なければ、無なく」「無なければ、有もまた無し」といった、論理的に否定的判断をもって「空・中道」を説かんとする。すなわち、「非有・非無」の空・中道の論究である。ここに空とは、「有・無」両極の対立的見解を離脱せし中道の意味表示であり、空は有無二辺なきが故に、中道と称せられるのであると解される。それはこの「有・無」対立から超脱せる空の考え方である。それは「非A・非 non A」として様式化することができる。例えば、縁起に関して、何もものも不滅にして、「同時に」何ものもあらたに生ずることもない「不生」(八不中道)の第一句)であると言われるごとく、事物は有とみなし、また無とみる。すなわち、「事物を有とみなし、また無とみなすことも、事実を真に有するとみなすのも、真に無とみなすのも、ともに「誤った見解」(samāropa-apaśāda)だとされている。」^⑨

要するに、空観では、この対立する二つの極端の見解を思慮し、批判によってその対立矛盾と誤謬を否定し拒否する。例えば、縁起の両極にあって、「法なくば、我なし」「我なくば、法なし」といい、また「世間本性なければ、如来本性なし」「如来本性なければ、世間本性なし」というが、両者は同じであって、この両極の批判と否定によって自性なき空をなすのである。（ここに、両極の対立矛盾への否定的論理と否定的判断には、批判と判決が働くことに留意されねばならない。）このように『中論』は縁起を問うことによって、批判し思慮し、この誤れる有・無両極の否定と、その両極の間を垂直的に中極（頂極）に超える、自性なき空の本質を示す。ここに、「縁起と無自性と空」とが一体であると解く。そして空を本質とする縁起の性は、有無二辺なく、不偏中正なる中道（*madhyama pratipad*）であり、空は中道の本質であり、中核であり、中極であると解される。それは心識（空智、純粹理性）の思慮と批判による「空・中道」の確立である。

しかし、空は消極的な「非有・非無」であるのみならず、積極的には、「有即無」として「有無一如」であって、それは「即」（*anantaram, samanantara (s)*）構造をもって、相互限定、相互依存、相互一体の深い関係にあることが知られる。それは「非有・非無」の空・中道に対して、「即」構造を有する空の「即」中道である。してみれば、空は単に否定的論理に基づくのみではなく、両極の肯定的な不離相即の「即」構造に見出される。すなわち、空は「非有・非無」の消極的面と、「即」にある「有即無」の積極的面とを有しているのである。しかも、それが両面一如にして、真の空といふべきであろう。

要するに、「空・中道」にあっては、縁起における両極否定の否定的論理と否定的批判は消極的立場にある「破邪の中道」であり、中極肯定の肯定的論理と肯定的批判は積極的立場に立つ「顕正の中道」である。しかも、この「空・中道」には、「批判」と思慮なくしては、両極への否定的批判も、中極への肯定的批判も可能でなく、した

がって「空・中道」の根底には、この否定的批判と肯定的批判との「対立と統合」との「即」構造をなす「批判の中道」なくしては、この空・中道は可能ではないことが窺われる。

ところで、唯識論や批判哲学では、「即」構造(カントは「同時に」(zugleich)の語を用いて、これを表わしている)が、「非A・非non A」の様式よりも、数多く随所に使用されている。唯識論では、識の本質構造として、例えば、「見分即相分」「分別知即無分別智」「三性即三無性」には、この「即」構造の中道が見出される。批判哲学では、唯識論のアーラヤ識とその本質である「自証分」(samvitti)(自己反省、自己直観、自覚)に該当する根源識として、先驗的統覚(純粹自覚、本質直観)が見出される。しかも先驗的統覚に基づく批判は、中道構造を有し、「批判の中道」として表示される。批判はこの中道にあって「立場・方法・原理」を有し、それに基づいて極めて学的な究明を行う。そこに先天的意識と原理、その領域と限界と妥当性、その他について詳しく究明される。この点では、仏教の中道思想は、カントの「批判の中道」からこの学的究明を学ばねばならない点がある。先驗的統覚は、既述のごとく(第六章、参照)、批判の本質であり、根源であり、「批判の中道」の中極であり、中核である。そして、先驗的統覚は「自由の原理」に基づき、批判の「超越性の構造」において、「自己批判(即)他者批判」を可能ならしめる。ここに「批判の中道」は、「空・中道」との類同性にあって、両者の本質構造と関係が問題となる。

(2) 空観の中道

『中論』によれば、現象界(事実界)に生成(生起・消滅、有・無、その他の両極における交替的本性)する因縁法(縁起)と、そのすべての現象体は自体(実体)(svabhāva)ではなく、無自性であり、「空」(śūnyā)であ

り、因果法則になりたつ世界は、「空性」(śūnyatā)(空の真理、空の自体、空そのもの)の原理によって限定されていることが、「否定の論理」によって説明されうるものとなる。この縁起の世界の解明は、真理の開示であると共に、その開示された真理の光において、「生死無常、罪業無常」からの解脱と涅槃への道の教示でもある。

因みに、ブッダは一人の学生による問答にあって、「どのように世間を観察する人を、死王は見る事ができないのですか」という問いに対して、「つねによく気をつけ、自己に固執する見解をうち破ってへ世界を空なりと観ぜよ。そうすれば、死をわたることができであろう。このように世界を観る人を死王は見る事ができない。」と答えている。(仏教、とくに『中論』では、「有・無」「生・死」「世間・如来」は重要な問題である。その用いる否定の論理によって空を徹見することを、総括的に示す立場に立って、縁起の本質は空・中道であることを、「八不中道」として示している。)

『中論』の巻頭にあつては、『八不中道』の要点が八個列挙されている。

「不生亦不滅、不常亦不断、不一亦不異、不来亦不去。善く是の因縁を説き、善く諸の戲論を滅す。我稽首し礼す、仏を諸説中第一と。」(旧訳⁵⁾)

「宇宙においては」何もかも消滅することなく(不滅)、何もかもあらたに生ずることなく(不生)、何もかも終末あることなく(不断)、何もかも常恒であることなく(不常)、何もかもそれ自身と同一であることなく(不一)、何もかもそれ自身において分かれた別のものであることはなく(不異)、何もかも「われらに向かって」来ることもなく(不来)、「われらから」去ることもない(不去)、戲論(形而上学的論議)の消滅というめでたい縁起のことわりを説きたもうた仏を、もろもろの説法者のうちでの最も勝れた仏として敬礼する。⁶⁾(新訳)

また次の句も「縁起—空—中道」についていう。「衆因縁生の説は、我れ即ち是れを無〔空〕なりと説く。亦是れ仮名と為す。亦是れ中道の義なり。」(旧訳) (天台宗では、これを「三諦円融」という。)

「どんな縁起でも、それをわれわれは空と説く、それは仮に設けられたものであって、それ(空)はすなわち中道である。」(新訳)

(「八不」の「不生亦不滅」の反対は生滅である。しかも「一異、断常、去来」は真理の一面であって、全体ではない。われわれはこの仮相を迷って真理と誤認しているにすぎない。)(「八不」の一々については説明し論究することを省略する。)

一切縁起法の類例的な仕方であげられた「八不中道」は、単なる範例であって、分別両極と否定的論理をもって空の本質を示さんとしている。要約すれば、一切の縁起の世界では、その八仮名は、空間・時間、因果性、連続・不連続、自同・異他、終始動性の原理に基づいているが、両極端の否定的論理をもって論究すれば、この八つの仮相の否定態に「八不中道」、すなわち「非八仮相・非八不仮相」の空・中道が究明されるのである。この『中論』に基づいて、「天台宗」では「三諦円融」が説かれる。すなわち、因縁によって生じた諸法は、自性(実体 *svabhā*)なく空である(空諦)。しかしひとは空という特殊な原理を考えて執われる。したがって空は仮名である。たとえ、空を仮名とするも、対象化し実体としてはならない(仮諦)。この仮名は否定されねばならない。そして仮名(有)に對立する空(無)はまた否定され空却されねばならない。ここに真実体は「非有・非無」の中道に成立する(中諦)。天台では、かかる「三諦中道」に真実体(諸法実相)は、「三諦円融」となって現成すると論究される。⁽⁹⁾

一体、「中道」(*madhyama pratipad*)とは、空と仮との二辺の對立を離れ、「有と無」との両極端を超越し

かも両極端の間の只中に現行するところの不偏にして中正なる根本原理であると解される。縁起体の本性は「八不中道」であれ、「空・仮・中」（三諦）であれ、空・中道にあって、真実体であることが開覚される。更にいえば、空は縁起にあって二分され、二極の只中（中間ではなく、「頂極」(akrotēs)あるいは「中極」(mesotēs)をいう)の中道をいう。すなわち「有と無」「常と断」の両極端を離れ、不偏不党にして公明正大なる道（確實精密なる道理、真理、規範、規則、道諦など）をいうのである。そして中道は空を本質とし、縁起体（万象世界）の原理であり、真理である。故に、中道は「諸法実相」あるいは「真空・妙有」として捉えられる。

(註) 1

「縁起」(pratitya-samutpāda)の語は、因縁生起の略であって、仏教の基本的な思考法の根柢をなしている。それは一切の事象(現象体)は他者との関係(相互限定的、相互依存的相関々係)を縁として生起することをいう。この現象体は無数の原因や条件(縁)が相互に限定し依存しあって関係することで成立する。そして、その原因や縁がなくなれば、結果はおのずから消滅するものであって、決して自存し独立不易にして永遠不動の実体(ousia (オウシア), substantia (サブスタントィア), svabhāva (スヴァブハヴァ))は存在しないとする。そして、この因縁性を究明し、その原因や縁を除去すれば、現象界から凡夫は解放され、迷妄や煩惱や苦悩から解脱されうるとする。ここに、空観では、事象からの解放、煩惱からの解脱をといて、空性の原理をもって「空・中道」を立てる。

いま、この「縁起の構造」を「批判の中道」において解明すれば、縁起は、現象界における生成流転する現象体であって、それは印象・形象からなる「経験的質料」と、同時に「先天的形式」(空間・時間の純粹直観の原理と、範疇(純粹悟性概念である因果性、生成(生起・消滅)、変化、流動、實在、空無、常住、断滅、単独、相依、単一、全体、同一、異他、有限、無限 etc.)の原理)との、相互限定的相関構造を有する事象であ

る。そして、この縁起の可能性の最高原理は、経験的質料と先天的形式とに総合的統一を与え、先験的構想力の協力になりたつ「先験的統覚」である。そこには、「非経験的質料・非先天的形式」の中道（両極の否定的論理による空・中道）にして、同時に「経験的質料（即ち先天的形式）（中極における肯定的論理による「即・中道」）であるところの「批判の中道」が見出される。

（註）2

神秘論に立つキリスト教では、“*Vanitas vanitatis, omnia vanitas*” (*Imitatio Christi*) の名句が語られる。しかし、この句は世人にも、神秘論者にも、仏教徒にも、いろいろと意味深く開覚されうる。天台では、三諦中道（空・仮・中）をとぎ、空・仮の外にありとするものを「但中」と名づけ、また天台は円融三諦をとぎ、「即空即仮即中」の中を「不但中」という。そして小乗仏教の「折空観」に対決して、「体空観」にあつて「中道空」（不但中）の語を用いる。

(3) 『中論』にみられる「認識」

『中論』の第三章「認識能力の考察」では、認識のその能力と対象との関係構造、すなわち「見分識と相分境」との、空性の原理に基づく不可分的な相依相関の関係構造について述べられている。いまこれを示す。

「(1)見るはたらき、聞くはたらき、嗅ぐはたらき、味わうはたらき、触れるはたらき、思考作用——これらは六つの認識能力（六根）である。見られるもの（色、かたち）などが、これらの認識能力の対象である。

(2)実に見るはたらき（視覚、眼）は、自らの自己を見ない。自己を見ないものが、どうして他のものを見るのであろうか。^(註1)

(3)省略

(4)何ものをも見ていないときには、〈見るはたらき〉ではない。〈見るはたらき〉が見るといふならば、どうしてこのことが理に合うであろうか。

(5)〈見るはたらき〉が見るのではない。〈見るはたらきでないもの〉が見るのでもない。〈見るはたらき〉を〔排斥しおわったこと〕によって〈見る主体〉〔の成立しえないことも〕説明されたと理解せよ。

(6)〈見るはたらき〉を離れても、離れなくても、〈見る主体〉は存在しない。〈見る主体〉が存在しないから、〈見られるもの〉も、〈見るはたらき〉も、ともに存在しない。^(註2)

(7)省略

(8)〈見られるもの〉と〈見るはたらき〉とが存在しないから、識などの四つ（識のほか、感官と対象との接触〔触〕、感受作用〔受〕、盲目的衝動〔愛〕）は存在しない。故に、執着（取）などは一体どうして存在するのであるうか。

(9)〈聞くはたらき〉〈嗅ぐはたらき〉〈味わうはたらき〉〈触れるはたらき〉〈思考作用〉も、また〈聞く主体〉〈聞かるべき対象〉なども、〈見るはたらき〉について〔論ぜられたことを適用して〕同様に説明されると知るべきである。』（中村元訳『ナーガールジュナ』「人類の知的遺産13」p. 273f.）

(註) 1

唯識論では、認識能力（見分識）はその第一志向にあっては自己を見ないが、第二志向では自証分によって自己を反省し自覚して自己を見る。この本来的な自証分は、アーラヤ識の自己認識（自己直観）であって、これに基づいて第六意識もマナ識も自己を見る。しかし感覺識は第二志向をもたないから自己を見ない。中論で

は、この自証分については説かれていない。このアーラヤ識の自証分によって見分識も相分境も生じ、二分されて志向的關係にあって存立する。(護法「成唯識論」)

(註) 2

「見る主体」の主体とは、ここでは自我実体であって、この存在は勿論、対象(客体)の実体としての存在も否定される。

ここに『中論』にみえるいくつかの「認識」における空性の原理をとりあげて瞥見すれば、次の点が窺われる。

認識における認識能力も、その志向する認識対象も、実在的に存在することなく、実体 (ousia (キ), substantia (ウ), dravya (s), svabhava (s)) として存在することもない。その機能が感覺識であれ、(第六) 意識やマナ識であれ、すべて心識は刻々に働き、生起し、流動する点で、それを捉えることはできない。したがって、それは存在するのではなく、無自体であり、空である。一体、識は自らの識を捉えることはできない。自己を捉えられ得ないものが、いかにして他のもの(対象)を捉えることができるか。対象もまた存在しているのではなく、無自性であり、空である。認識作用が空であれば、認識作用を離れても離れなくとも、認識する主体は無自性であり、空である。認識主体(我)が空であれば、認識客体(対象、法)もまた無自体であり、空である。すなわち、対立する両極の自体の否定は、他者の否定を惹起し、逆に他者の否定はまた自己の否定を促すと言う否定論理に、空は窺われる。

(註)

この否定論理は「弁証法」(Dialektik)と区別されねばならない。両者の否定の仕方の相違の解明は、興味

ある問題である。しかし弁証法における両極の対立矛盾の止揚綜合には、その中極（頂極）を核とする「批判の中道」が要請され、これなくしては可能ではない。弁証法が用いる「否定の否定」の論理は、それが立つもとの拠点（原点）へとまいもどる事ともなり、それは後退的な還元でもあって、否定の否定による肯定は、必ずしも前進的な発展としての第三者への止揚綜合とはならない。カントの「批判の中道」は、弁証法的論理ではなくして、「先驗的論理」に基づいている。この論理は、異質的、対立的両極者を「否定的批判」によって「破邪」を断行し、その両者を垂直に超える中極（頂極）に、「自由―超越性」の原理に基づいて、「肯定的批判」をもって「顕正」を実現する。それは超矛盾性と綜合的統一性を有する先天的―綜合的―超越的論理であり、超形式的―超文法的論理である。

『中論』が認識について説くことは、唯識論では、自己執着性に基づき、実体（自体）に執われ、「我法二執」に陥り、転落せる虚妄分別にあって、この我法二執が空ぜられ、かくして「我法二空」となり、眞正の認識が開覚されることを言う。しかも二極をなし二分されている認識作用（見分識）と認識対象（相分境）とは、不可分な相関にあって、両者の関係はまた空性（空の眞理、空自体）に基づく。そして両者の関係にある認識そのものが、無自性（無実体）であり、空性の原理のもとにある。このように、認識自体は空性の原理のもとにあって、すべての認識能力とその対象は分裂することなく、両者は即一にして、また空であり、自己執着性も空じさり、超脱されれば、もはや迷妄も煩惱も存在しない。

思うに、空は虚無でも無為でもなく、またただの絶対無でもない。（一面では、この意味にも用いられるが、しかし老子の無や西田哲学の絶対無とも異なる。）まして空は虚妄でも実体でもなく、物質の場でも空間でもない。

空は「否定的」に言えば、存在自体の否定的限定によって説かれる絶対無であっても、同時に絶対有（実体性を欠如せる根源的實在）であり、空は「肯定的」に言えば、一切存在を可能にする根源的存在（非無）にして、同時に絶対無（非有）である。ここに空は「非有・非無」にして、同時に「有即無」であり、「自性即無自性」にして、純粹存在は同時に絶対無として即一であることをいう。しかも空は遍有でも遍無でもなく、ただ絶対的に純粹に Etwas X として da（今・ここに）に現成する包越者（das Ungreifende）である。この点で、西洋でも空に近接する神秘論者の思想もみられる。現代の実存哲学者 K・ヤスパース（K. Jaspers）は「包越者の包越者」は「超越者」（Transzendent）であるとすが、それは絶対無にして同時に絶対存在である根源者であることが窺われる。（ヤスパースは、晩年には自己の哲学を「包越者存在論」（Periechontologie）と名づけた。）

唯識論では、空観に則って識の空性をとき、「非有・非無」の空・中道、また「有即無」の「即」中道を根基として、「三性即三無性」の唯識・中道を説く。「非有・非無」の中道も、「有即無」の中道も、両者は同じものであるが、前者は「消極的論法」として否定論理を用い、後者は「積極的論法」に立ち、「即」構造の中道を示す。「即」構造は、空を根基とする両極の「相互限定」「相互依存」「相即一如」の関係構造を示す。なお、唯識論では、「我法二執」を解脱せる「非我・非法」の空・中道の語は、「我法二空」といわれ、また「無所有の空」「無碍の空」ともいわれる。これらは「絶対無即純粹存在」を意味し、また「真空即妙有」の用語が一般に用いられている。

『中論』では、縁起の本質構造を「空性・無自性・中道」をもって示す。さらに、人生の心識についても、「へ見られるもの」〈（相分）とへ見るはたらき〉（見分）とが存在しないから、識などの四つ（識のほか、感官と対象との接触「触」、感受作用「受」、盲目的衝動「愛」）は存在しない。故に執着（取）などは一体どうして存在

するであろうか。」と説く。

原始仏教が語る Suttanipāta (『経集』) や Udānavarga (『感興のことば』) においても、迷妄、煩惱によって起る「苦しみ」と識との関係、そして苦しみからの超脱について、次のように語られている。

「どんな苦しみが生ずるであろうとも、すべて識別作用に縁って起るのである。識が止滅されるならば、苦が生起するということは有りえない。」¹³

「苦しみは識別作用に縁って起るのである」と、この思いを知って識別作用を静かならしめた修行者は、快をむさぼることなく、安らぎに帰しているのである。¹⁴

「身体を壊り、表象作用と感受作用とを静めて識別作用を滅ぼすことができたならば、苦しみが終滅すると説かれる。」¹⁵

ここに述べられるごとく、唯識論は空観のとく「空・中道」に則って、認識構造とその構成要素との根本原理(空性の原理)をとき、認識は実体でも存在でもなく、その根源において無自性であり、空性であり、したがって自己執着性による認識の実体化によって生ずる迷妄と煩惱を、空性は空却しかつ超脱することを説いている。そして認識が「空・中道」にあることを唱える。空観にとく縁起と同じく、認識もまた空・中道を基本とする。それは広義における「唯識・中道」である。(唯識論には、「唯識・中道」の用語によって「三性即三無性」の中道が示されている。)

一般に、空観(『中論』)にみえる「空・中道」の形式的な様式では、△「非有・非無」の空・中道△として示されている。すなわち、両極端をなし、分裂と対立にある「有と無」を、両者とも否定して、有無対立の次元を超越せる高次元に、有無ならざる中極(頂極)に、「空・中道」が示される。それは形式的に示せば、△「非A・非non

A」の空・中道」となり、しかも、この相互否定を介して否定面を肯定面へと転ずれば、 $\langle A \text{ 即 } \text{non } A \rangle$ の中道」の様式をとる。すなわち、それは「A と $\text{non } A$ 」との相互限定と相互依存の関係をあらわす「即」構造をなす。「即」構造は、中道にあって、「非有・非無」を超えてあり、「同時に」(zugleich)、この対立せる両極が相互限定と相互依存の関係を根基として成立する。それは、その「即」構造の中極(頂極)に働く空があるからである。そこに、この中極(有でも無でもない)が核として、中道の真只中に成立する。この中極は両極を垂直に超える空性である。

この点を『中論』にみえる空観の重要概念である次の三つを要約して示せば、

- ① 「非自性・非無自性(無性)」の空・中道
(自性即無自性)
- ② 「非八仮・非八不仮」の空・中道
(八仮即八不仮) (八不中道)
- ③ 「非如来本性・非世間本性」の空・中道
(如来本性即世間本性)

となる。これらの空・中道はまた「非真空・非妙有」の空・中道(「真空即妙有」)におさめられることができる。それはまた「諸法実相」(天台)として、世間の最究極的性相を示す。

いま、この $\langle \text{非 } A \cdot \text{非 } \text{non } A \rangle$ の空・中道」の原型に則って、「唯識論」の重要構造について、次の三者の中道が示されうる。(因みに、唯識論では、『中論』のとく「縁起」は、心識に深化され、かつ還元され、一切者は唯識であり、「唯識・無境」が唱えられ、唯識論が展開される。しかし「空・中道」は唯識・中道の底に厳然と

して見出される。)

例えば、唯識の根本構造は次の三つの中道に窺われる。

①「非見分・非相分」の中道

(見分即相分) (認識主観即認識客観) (認識作用即認識対象)

②「非分別知・非無分別智」の中道

(分別知即無分別智)

③「非三性・非三無性」の中道

(三性即三無性) (唯識・中道)

がある。

今、唯識中道を論ずるに先立って、一言を要す。

思うに、「有と無」との両極は、縁起にも心識にも、その到るところに見つめることができる。この二分対立する両極にあって、一方が無であれば、他方は有であり、その逆に、他方が有であれば、一方は無である。しかも一方を否定的に限定しつくしゆかば、究極的には、その一方では、一切の有は空却されて「絶対無」にいたる。逆に、他方を肯定しつくして行かば、最終的には、その他方は「純粹有」(純粹存在)ならざるを得ない。空はかかる「有と無」との全く矛盾し背反する両極端における有の無化、無の有化(非有・非無・非非有非無……)であつて、空はかかる究極者の両極的対立における「有の無化」にして同時に(zugleich)、「無の有化」の究極点における「有即無」「無即有」として、「非有・非無」の空・中道は、ここに「即」構造をもつ。空は有といわず、無ともいわず、ただ「有即無」「無即有」の「即」構造をもつ。しかし、ある場合には、「絶対無」をもって示され、

あるいは「絶対有」（純粹存在）をもって説かれている。この「非有・非無」の空・中道における「即」構造をもった事体は、「諸法実相」（天台宗）を露呈する。ヤスパース（K. Jaspers）は超越者（Transzendenz）を「包越者の包越者」といい、ただ「暗号解読」（Chiffrelesung）⁸⁷をもって読みとる他はないと言う。仏教の空は「非有・非無」の中道、あるいは「絶対無即純粹有」の中道にあるが、西洋でも、とくにキリスト教神祕論者たちは、超越者も神も絶対無にして「同時に」、純粹存在（無限者）であると解読する。例えば、エックハルト（J. Eckhart M.）は、「Gott は存在であり、同時に Gottheit は無である」と言う。してみれば、「Gott 即 Gottheit」（「存在（絶対有）即無（根源無）」）は空・中道に通ずるものと窺うこともできる。空・中道は絶対者へのさまざまな暗号解読の一つであり、優れた仏教的信仰にたつ暗号解読ともみえる。

(4) 唯識の中道

唯識論の先駆者、弥勒（Maitreya）が、無着（Asaṅga）に説示したといわれる『弁中辺論頌』（中辺分別論）では、中正と両極端の弁別の立場が、その唯識思想に見出される。そして唯識の中道は、「説一切有部」の立つ分別の立場を超える。彼は考える。能取（知るもの）と所取（知られるもの）との分別は、虚妄分別であるとなし、「虚妄分別は有なり。此に於て二都て無なり。此の中唯空のみ有り。彼に於て亦此有り。故に一切法は、空にも非ず不空にも非ずと説く。有と無と及び有との故に、「是れ則ち中道に契うという」と説かれている。新訳によれば「虚妄なる分別はある。そこに二つのものは存在しない。しかし、そこ（すなわち虚妄なる分別のなか）に空性が存在し、その（空性の）なかにまた、かれ（すなわち虚妄なる分別）が存在する。それゆえに、すべてのものは空でもなく、空でないのでもないといわれる。それは有であるから、また無であるから、さらにまた有であるからで

ある。そしてそれが中道である。」その中道とは唯識・中道である。この立場と方法は分別知 (vikalpa-jñāna) (対立知) と無分別智 (nirvikalpa-jñāna) (無対立智、空智) との一方に偏らず、したがって両極と中極との一方にも偏らず、「不即不離」の關係のなかにあって、両者の相互限定、相互浸透、相互融一の中道に、唯識の眞理が示されている。この「中辺分別」(中正と両極端との弁別)の中道は、やがて「三性即三無性」の中道に結びついてゆく。唯識論について、ここでは、先ず「ダルマパーラ」(護法、Dharmapāla)に従つ、「三性」(trayaḥ svabhāvān)を示す。それは自性の三つの在り方である。一体、唯識論からみれば、「唯識無境」をいい、ただ心のみがあつて、外界には事物的な実在的存在はないとみる。しかしその心の「存在」もただ幻のごとき夢のごとき存在であつて、究極的にはその「存在」も否定されねばならない。この意味で「唯識性」(vijñapti-mātratva)がとかれ、西洋哲学がいう唯心論 (Spiritualismus) や観念論 (Idealismus) ではなく、より底深く、一切は識によってなりたつ Etwas X であるとみる。しかも、この空に結びつき、空觀を唯識一元に徹底せしめているのが、唯識の理論である。それは、万象が一切識の中にあつて、その在り方と本質を問うことをいう。唯識の「三性」とは、識体の存在 (存立 Bestand) の在り方の三種 (三つの自性) の見方である。それは、一切を「有と無」「仮と実」「迷と眞」という点から、世人の存在性の本性 (性相) を詳細綿密に考察している。この「三性」とは、「依他起性・遍計所執性・円成実性」の三つの自性の性相をいう。『中論』における縁起法の心識は三性である。⁴⁹⁾ (三性は識の在り方を言うが、この立場は決して西洋式の「存在論」(Ontologie) ではない。)

①「依他起性」(para-tantra-svabhāva) (他に依存して起る諸識(その中心は分別識)である。)それは正常な感覚と意識(第六)との限定關係と、その(有為の)性境との間の志向的關係(見分―相分)になりたつ正常な分別知(比量)の本性(自性)である。この分別識が働き、志向する対象は有為の性境であり、この分別知の対象

は、因縁法として、あらゆる存在が因と縁とによって、仮りに起ったもの（縁起による自性、縁起生滅の現象体）（仮有）をいう。それは、いわば客観的な経験的な現象界（帯質境）である。（なお、諸識の統合、真偽の選定、志向的構成を行うのは、正常な「マナ識」である。この作用は「引行」（推）と呼ばれる。）したがって種子論からみれば、依他起性は種子識の因縁によって異熟し生成せる「現行識」（分別識）であって（「種子生現行」）、現行識はまた種子識を熏ずる。（「現行熏種子」）。しかも現行識は現実的・経験的識として、染浄和合、真妄和合の縁起にあって生成し、認識を軸として日常生活と言行を可能ならしめる。しかも日常性にあつては、愚夫のこの識は世間的、煩惱識であつて、凡夫の生活知であり、迷妄も悪性も含んでいる。しかしこの根源には、空性を介し、「転依」によって、凡夫も聖者の悟道に入る。この点で、「依他起性」は現行識（分別識）にして、「同時に」空になりたつ円成実性へと超脱することの可能性にあり、良心と自由意志と無分別智を根源として有する。したがつて、この空智は「分別知即無分別智」の「即」構造を有する。

②「遍計所執性」(parikalpita-svabhāva)（徧なく計らい思い、迷い、心の執着するところのもので、妄想された自性（実体）である。）これは、意執によって煩惱を生ずるところの、マナ識によって、我執・法執に陥り、また第六識の虚妄分別（非量）によって誤つて分別された境であり、迷妄的自性の在り方（妄有）をもつ。また、言語によって、また構想力によって、思弁され、概念化されて実体とみなされる。それは独影境にある迷妄の世界の本性であり、いわば、主観的な仮象の世界である。そして種々の縁から生じた無実体の存在が、「実体」(svabhāva(s), substantia (ラ))と誤認されている。

思うに、アーラヤ識内の迷妄種子識は現行識を迷妄識として生み、この迷妄現行識が種子を熏じて迷妄種子識となつて、再び他の迷妄種子を生ぜしめる。もしこの循環的限定が、このように必然的に決定する限り、人の世は虚

妄意識（第六）・迷妄マナ識と悪行の跋扈する修羅の世界と化するにちがいない。しかし、たとえ虚妄分別に染汚されているとしても、現行識の根拠に、良心と自由決断の選択意志があれば、我執・法執は浄化されて、「我法二空」を生ずるにちがいない。（ただし、唯識では、現行識の自由主体的意志を語ることは乏しい。しかし仏教では「聞思修慧」が重んぜられる。）そこには「一切衆生悉有仏性」の原理が要請される。そして、転依の可能性は「機法一体」の仏性の現成にあると確証され確認される。ここに解脱による、菩提と涅槃の修得にあつて、真如への修道は、円成実性における大円鏡智（無分別智）の転得にある。

③「円成実性」(parinispanna-svabhava) (この語は円満・成就・眞実(玄奘訳)の本質をいう。また眞実相、完成された究極者ともいう。)この性は清浄アーラヤ識によって(無為の)性境に対応し、「分別知即無分別智」による悟道の世界の本性(無自性)をいう。それは、いわば無分別智(大円鏡智)とそれに志向された無為性境たる真如(眞有)であり、しかも両者が一如であり、主客一体である本体的な眞実の世界である。とはいえ、心そのものは、それが完成された識であるとしても、その存在性までも空却され超脱されて、これは空であると徹底的に断言することはできない。空に執着すれば、未だ眞の空ではない。眞の空は「空亦復空」(『中論』)である。但し、円成実性は三性の完全成熟体としてあるところに、問題は残る。しかし、円成実性は三性にあつて、三性と「三無性」との媒介的關係の在り方をなすものである。そして有為の性質を徹見する立場にある。したがって円成実性は三性と三無性とを相互に媒介せしめ、異次元的な両性を「即」構造へと導入する点で、重要な働きと意義を有する。それは、一方では、依他起性(現実性、仮有)を土台として踏えながら、遍計所執性(虚無性、妄有)を拒否し、同時に、他方では、眞如としての眞実体(眞有)を実現せる識として、空性を本質とする。そして、それは「分別知即無分別智」に基づいている。ここに、三性の内部關係を考え、三無性との相関々係を明らかにせねばならない。

「円成実性」は「円満・成就・真実の三義」を具有する不生不滅の「無為真如」(無為無漏のみなる真如)であると言われる。唯識論では、依他起性(因縁により生ずる現実的なる諸識)(仮有)の上には、遍計所執性(実在と誤認された非実在者)(妄有)が存在しないという真理をとく。しかし、依他起性には、円成実性(真有)が厳然として存立して深い関係にある。遍計所執性は妄有であり、依他起性と円成実性とは妙有であって、妙有真空の性相を示している。そして真有の覚醒なければ、仮有の本質は了解され得ず、まして妄有を打破し否定し得ない。しかも、三者は各々特性を有し、異なるが、相互に限定し、依存する関係にある。

しかも三性のうちにあげられた円成実性は、他の二者と区別されて、四聖に具わるとしても、三性の次元の点で、他の二性の残照や残余を有し、「声聞・縁覚・菩薩」の三者に所属する。それは未だ色身の生命を有し、病氣もする聖者と思われる。完全解脱は色身を超絶せし仏にはあり得るも、三性の内の一つとして定位される場合、それは「菩薩」(聖者)における解脱をいうのであろう。それは仏の完全解脱に対しては、身心に基づく不完全な解脱にあると窺われる。そしてその具身性においては二性に通じ、意識性においては無性に通ずる。一体、依他起性は遍計所執性と円成実性との対立せる両極の中間に位する。そして二分されて、染分依他起性と浄分依他起性との両極をなす。前者は遍計所執性に連結し、煩惱、苦悩、誤謬の凡夫に陥るが、後者は円成実性に直接して、明智、真理、信樂の聖者に至る。この現実界は依他起性(縁起の現象界)である。人は依他起性にあるも、虚妄分別に陥れば、遍計所執性に転落し、無分別智を得れば、円成実性に達する。しかし三者は不離不即の関係にあって未だ現象界に所属し、迷と悟とは表裏に相即する。しかも空觀に即してみれば、三性は未だ現象生活に属し、未だ完全には無自性に所属しない。しかし、それが完全に空であるものは、三性に相即し対応する「三無性」である。三性は、空性に基づいて無分別智を得れば、円成実性の媒介によって、同時に「三無性」(相無性、生無性、勝義無性)で

ある^四。けだし、円成実性は、この媒介者の点で、三性のうちに内在すると同時に、三無性へと超越するから、「内在即超在」の構造をもつ。一体、心そのものが完成されたとしても、その存在性（身心的生存性）まで空却され超脱されて、全き空であることは身心的生存者には乏しく、それに徹することは甚だ至難である。この点で、例えば、釈尊（最高の菩薩）さえ生存中では、食事をし住所に住み、生理にしたがい病気も思う。それが縁起に従い、同時に一如である空の本性である。（思うに、円成実性は三性の内在界にあっては、潜勢的にして、他の二性が優勢であるが、しかし超在界にあっては、顕勢的であって三無性に連結し、勝義無性と言われ、それ自体としては、「内在即超在」にあって、「潜勢即顕勢」の在り方を有すると窺われる。）しかし空観に徹見すれば、三性は同時に不離相即にして一如にあって、「三無性」である。両者は「自性即無自性」として、両極にあって二分・対立し、同時に不離相即の関係にあって一如・一体的である。すなわち、三性は「同時に」（即）三無性であり、「即」構造にある。それが「唯識・中道」である。ここに白隠の次の句が思い出される。「況や自ら廻向して、眞に自性を証すれば、自性即ち無性にて、己に戯論を離れたり。」（『坐禅和讃』）とある。

ところで、三無性とは、三性が空性によって、その虚妄な自性の性相が否定されて、眞実性（円成実性）が表示されていることにある。それを三性の順次にそって述べれば、三無性とは、「相無性・生無性・勝義無性」の三者をいう。一体、遍計所執性は、經驗界（現象界）の存立の在り方をいう「相」（lakṣaṇa）（様相、特質、妄想された自性）を有するが、その欠如態が「相無性」（lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā）である。けだし、遍計所執性のその現相は虚妄に分別されているが、相無性はその相なく特質なきものである。依他起性は、自己の力によらず、他者の力によって因縁の因果性による「生」（生起）の生き方にあるが、縁起と因縁を超え、その縁生（自然生）（svayam-bhava）が空ぜられるものである点で、「生無性」（utpatti-niḥsvabhāvatā）と呼ばれる。円成実性は「勝義」（paramārtha）

(究極的真理、すなわち真如)の点で、各々の一切法の無自性にして空を本質とするから、「勝義の無自性」(para-martha-nihsvabhavata)といわれる。認識の仕方からみれば、第一の遍計所執性は、客観の相分(対象界)、第二の依他起性は主観の見分(認識作用)であって、第三の円成実性は「見分―相分」の対立を超えた絶対界であり、相無き第一の性でも、生無き第二の性でもなく、真如の真理であるので、勝義無性²⁴である。

これを要するに、「空観」では、縁起の本質構造は「非有・非無」の空・中道にして、「自性即無自性」の「即」・中道に成立するが、「唯識論」では縁起は心識に還元される。ここに〈一方では〉、縁起をなす依他起性を中核とし土台として、しかも遍計所執性(染分依他起性)と円成実性(浄分依他起性)の両極と、その中核たる依他起性との三者は、相互限定的・相互依存的関係構造をなし、「三自性」として存立する。しかも三性は三つの自性の識的在り方としては空・中道にある。すなわち、依他起性(仮有)は遍計所執性(妄有)と円成実性(真有)との対立する両極の間(内在)にあって、それを垂直に超えて中極(超在)をなし、ここに空・中道を現成する。その空・中道はまた「自性即無自性」にして、同時に識においては「分別知即無分別智」の空・中道である。

しかも、〈他方では〉これと同時に、この三性は空性に基づく「三無性」(相無性・生無性・勝義無性)であって、この三無性は、生無性を中核とし両極の中極にあって、また相即不離の関係構造を有する空・中道にある。かくして、この三性(経験的、内在的現象界)と三無性(超経験的、超在的可想界)とは、空・中道を根拠として、「三性即三無性」の「即」構造をなして「唯識・中道」が存立する。したがって、唯識では、(1)「三性」における(依他起性を中極とする両極(染分・浄分)相関の)空・中道、(2)「三無性」における(生無性を中心とする両極相関の)空・中道、そして(3)「三性即三無性」における空・中道としての「唯識・中道」が成立する。そこには、三重の空・中道が成立する。しかも、この三重の空・中道には、三者の相互限定的―相互依存的関係が「即」構造

として見出される。これを智恵の在り方よりみれば「分別知即無分別智」として見出される。

(註)

(1) 三性・中道は「非遍計所執性・非円成実性」の依他起性―空・中道であり、依他起性(仮有)の本質は「遍計(即)円成」(妄有即真有)の「即」・中道である。

(2) 三無性・中道は「非相無性・非勝義無性」の生無性―空・中道であり、生無性の本質は「相無性(即)勝義無性」の「即」・中道である。

(3) 唯識・中道は「非三性・非三無性」の空・中道であり、唯識性の本質は「三性(即)三無性」の「即」中道である。

因みに、唯識・中道では、三性において三者を相對せしめて、一つの中道の義を立てるものは、「三性對望の中道」と言われ、三性の各々に中道の義ありとするものは、「一法中道」と言われる。

この「三性對望の中道」の形相は、三性をなす「妄有・仮有・真有」の重点のおき方の相違により、「非妄有・非仮有」の真有―空・中道とするも、また「非妄有・非仮有―非真有」の空・中道とすることも可能である。けだし遍計(妄有)は妄執にあって妄有であるが、依他(仮有)と円成(真有)は、事相と理体との不離相即にある妙有であるからである。さらに、また「妄有即仮有即真有」の三一性における相互限定的―相互依存的關係と、その非即相即的關係性に「三性・中道」を見出すこともできる。しかし、ここでは、われわれは「非無・非有」の中道、すなわち「縁起―空・中道」の原点に則って、「非妄有・非真有」の仮有―空・中道の形相をもって、三性の中道を示しておく。

上述で、唯識・中道が一瞥されたが、一切の識を包越し、一切の現象体を産出するのは、最高原理のアーラヤ識

である。ここに、われわれは、アーラヤ識の本質と在り方について、その中道性を瞥見しておきたい。

アーラヤ識は難問の多い（種子）形而上学の中核にあり、同時に（転識）認識論的立場の中軸に立っている。

①この形而上学的立場では、アーラヤ識は包摂する種子に基づき、万有の産出作用の妙力を有する。すなわち、万象の第一原因、世界創始者、そして「所縁の三境」の産出、輪廻転生の主体として表示されているが、また一切識（転識）の異熟転変の実現の可能体である。この点では、アーラヤ識は現象界を超える可想界に関わり、形而上学的であるが、認識論的立場では認識の最高原理として内在的な現象界を構成し創設する。

②アーラヤ識は、認識論的立場にあつては、各々の転識のその認識能力と有為的性境への志向的關係を有するが、その關係構造に関しては、先きにわれわれは、その認識構造を詳論したが、それはアーラヤ識の超越的にして、同時に内在的構造を開示したものである。しかもアーラヤ識は、唯識世界にあつて、超在と内在との二重性を有し、両者の「超在即内在」の相即的・相依的關係の中核として働く。それは『中論』に述べるごとく、その本性において、「如来本性（即）世間本性」の中道にみえる「超在即内在」の「即」構造を示し、その媒介的・統合的中極にある。それはまた「非超在・非内在」の空・中道を示している。このアーラヤ識の機能のもとに、唯識・中道においても、「非見分・非相分」の空・中道が、具象的活動の識のうちに見出されうる。例えば、そこに「非分別知・非無分別智」の中道、「非三性・非三無性」の中道がみられる。また、アーラヤ識の「非超在・非内在」の中道において、超在の方向に究極するものは、最清浄アーラヤ識（真諦 Paramārtha のいう amala（無垢）識）を作用とする「真如」であり（唯識論は『大乘起信論』のどく「真如縁起説」ではなく、転依による実践的修行の目的論において真如を要請するが）、その深い内底の方向には、染汚アーラヤ識の根底に隠れ潜む「無明」がある。そして種子界では、清浄種子と染汚種子との和合と葛藤、共存と分裂が窺われる。空観は「如来本性（即）世間本性」の

「即」構造をとくが、この空性の原理のもとに、「眞如即無明」の「即」中道が開示される。そこに「染浄和合アーラヤ識」は「非有漏・非無漏」の空・中道にあって、諸の清浄種子と染汚種子を包越し、唯識界を作動せしめて、生成転変するものと窺われる。この「即」作動の根源は、「自由―超越性」（批判・中道の原理）を本質とする唯一最高原理にあるアーラヤ識である。それは空性の原理のもとにある両極の中極（中核）であり、その中極に基づく軌道、道理、規範が中道である。そして「唯識・中道」は「三性即三無性」として示される。

思うに、アーラヤ識は「無覆無記」として有漏種子も無漏種子も共に、自己の中に包摂し包越するが、それは「非有漏種子・非無漏種子」の空・中道（消極的中道）に基づくと同時に、「有漏種子（即）無漏種子」の「即」中道（積極的中道）に成りたっている。この中性にして空性を原理とする中道を本質とする包越的―根源識が、アーラヤ識である。このアーラヤ識の空・中道の基に、唯識・中道は「三性即三無性」として開示される。そこに「見分識即相分境」「心識即性境」「分別知即無分別智」「有為性境即無為性境」の「即」中道が、この唯識・中道に基づいて可能となる。唯識論では、アーラヤ識を「染浄和合識」（眞妄和合識）ととき、種子の正反価値の和合をとく。しかし有漏種子と無漏種子とは、単なる和合であるのではなくして、「対立と共存」「分裂と協力」にある。しかも両者は相互限定と相互依存との「即」構造にあって、空・中道を原理として躍動する。してみれば、現行法の現象界における一切法は、空・中道、唯識・中道を根本原理として成立するが、この根源的―超越的心識であるアーラヤ識は、この一切法の多様多義なる中道を包越し統合し可能ならしめる「根源的中道」を、自己の本質とし原理とするのである。

ここに、われわれは唯識・中道の「即」構造を種々に分析し、それぞれの分節された各々の構造の成素間に成りたつ「即」構造を概括して示してみる。

(1) 「認識論へ即へ形而上学」

唯識・中道は「三性即三無性」として捉えられる。「三性」とは「三つの自性」であり、「三無性」とは「三つの無自性」をいう。そして「三性即三無性」の唯識・中道（または「非三性・非三無性」の空・中道）は、「自性即無（自）性」（白隠）の悟道において、唯識の「認識論と形而上学」との相互限定的、相互依存的相関性において、「即」構造を有している。それはアーラヤ識を中極とする「認識即解脱」の空・中道に基づく。したがって唯識論は二つの対立し、同時に相関する学的立場に立って究明し、各々の内部構造と両者の相関構造が解明される。唯識論は、現象界と可想界との異質的・異次元の相違をなす世界を場として、この識一元化された世界の認識と真理と、同時に転依と解脱との本質を究明する。したがって唯識論は「認識論へ即へ形而上学」としての、両極の対立と統合になりたつ「即」中道にある。ここに唯識論は「認識論」の立場と「形而上学」の立場とに区別され、その両極の相即的關係にある「即」中道が究明される。

(2) 認識論の立場

認識の可能性は、心識と対象との対立と相関にあって、両者の「即」構造にあり、そこに真理は現成する。すなわち、「心識即性境（対象）」の「即」・中道に、認識は可能である。そこに、唯識は「能縁即所縁」（主観即客観）(alambaka・alambana)、「見分即相分」（認識能力即認識内容・対象）(svabhāsa・visayabhāsa) (ちからに見分・相分へ即へ自証分 (samvitti)) として、識作用と識・対象との、「対立と相関」「分裂と相依」の關係構造に真理は開示される。

「心識と対象」

(a)心識における「見分即相分」(「見分・相分」 \rightarrow 「自証分」)にある諸識は、「転識即本識」にある。すなわち、「感覺識・(第六)意識・マナ識」 \rightarrow 「アーラヤ識」の内部構造にある。これらの心識には「正常と虚妄」(無漏と有漏)とがあるが、両者の「無漏見分」 \rightarrow 「有漏見分」の「即」中道に、見分は認識を可能ならしめる。それはまた智慧においては、「分別知即無分別智」として捉えられる。

(b)対象においては、その性境は「有為と無為」とに区別されるが、同時に両者の相依相関にあって、「有為性境」 \rightarrow 「無為性境」として存立する。それはまた「相分」においては、「影像相分境」 \rightarrow 「本質相分境」として「即」構造を有する。性境(相分境)は「有為と無為」の区別にあつて、その各々に「正常と虚妄」「清浄と不浄」に区別されると同時に、両者は相依相関において認識を可能ならしめる。

これを要するに、心識と対象とは「正常識」 \rightarrow 「正常性境」の「即」構造に、正常認識を可能ならしめ、そして真理を現成する。

(3) 形而上学の立場

超認識的な可想界(英智界)の探究は、形而上学の立場にある。それは現象界の認識の可能性に対する、その可想的根源の探究の立場である。この探究は、現象的、現実的なる心識(現行識)を基盤とし、可想界の心識(アーラヤ識)を根源(根拠)として、その高次元的な知的直観や純粹思惟の推論によって行なわれる。そこに最高の真理と廻向心による真実体が現成する。

「アーラヤ識と無為性境」

(a)アーラヤ識は、「一切種子識」とも「藏識」とも言われるように、多様な異質的・異次元的な一切の種子をそ

の「無覆無記」の本性（中性・中極・空性）において包越し包蔵する。この認識不可能な根源識は、現象界とその日常性に働く「現行識」を産出する第一原因であるから、現行識を手がかりとして直観され、推論される。ここに産出される現行識と産出する種子識とは、相互限定的相依相関性において「現行識即種子識」として、その円環的活動をなす「即」構造を有する。（「種子生現行」「現行薰種子」「種子生種子」の円環的相互限定的依存関係が現象界と可想界との間になりたつ。）またアーラヤ識は本識として、その種子識を内実として、諸転識を「異熟転変」によって生じ、「所縁の三境」を産出し、「輪廻転生の主体」として両界に流転する。それは、形而上学的探究による可想的对象（無為の性境）としての、一切の識・境産出の根源者である。

(b)この可想的对象（所縁の三境、無為の性境、輪廻転生の主体、転識産出の本識 etc.）は、可想界に働く「自性そのもの」（自体的存在）として、アーラヤ識（種子識）の創生による。それらは要するに、内なる我と外なる法との「我・法」（自我自体、自然自体、理法自体）である。しかしこれらの自性自体を対象化し実体化して実体的な「実体」（可想的実体 *substantia noumenon*）と想定するのは、「無明（根本煩惱）と執着」による虚妄識の妄想にすぎないことを、唯識の自証分は喝破し自覚する。ここに虚妄の対象（独影境、帶質境）を転捨し、無為の性境を転得し、また「我法二執」を転捨し、「我法二空」を転得するのは、清浄識による空性の原理と空・中道に基づく「転依」である。廻向心は「自性即無自性」の仏智を得て戲論を離れて涅槃に至る。すなわち、それは仏性界にあって迷妄の自性を転捨し、真実の無自性を転得することであり、同時に「自性即無自性」の悟道を得るのである。それは識においては、「分別知即無分別智」の境涯であり、唯識・中道の境地である。また無為性境にあっては、「煩惱即菩提」「無常即涅槃」「無明即真如」の境地である。ここに転依による唯識的実践の空智（仏智）が開かれて、廻向の信行者は涅槃にいたるのである。

これを要するに、唯識の形而上学的立場では、「清浄アーヤ識〈即〉無為性境」の「即」中道が窺われる。

思うに、「三性即三無性」としての唯識・中道は、認識論の立場と形而上学の立場とに区別されうるが、各々の立場の本質構造は、その両極をなす成素（分節肢）の間の「即」構造によって成立している。したがって、唯識論では「認識論〈即〉形而上学」の「即」構造とその中道に、アーヤ識を中極（中核）として、「認識の眞理性」と「仏智の涅槃性」とが空性の原理において「即」中道に可能となることが窺われる。一体、唯識の「認識論と形而上学」との関係にあって、正常なる認識の探究を失なえば、その形而上学は「我・法二執」によって、不正なる独断論に転落する。逆に、真正なる可想的（英智的）真実体の確証をうることがなければ、その認識論は蓋然論ないし懷疑論に落ち込むことになる。ここに両極をなす両者の間を垂直に超越する中極の道（中道）と、その「即」構造において、相互限定的―相互依存的相関々係にある「認識論即形而上学」の確立は、アーヤ識を中軸とする認識の眞理性と同時に、仏智の涅槃性とを開示せんとするのである。

しかし、いかなる認識論が正常であり、いかなる形而上学が公正であるかは、十分に究明され、また厳しく批判されねばならない。ところで、唯識論におけるその認識論は、經驗的・心理的原理に基づき、「本識・転識〈即〉有為性境」の「即」構造になりたつ「經驗的認識論」の確立にある。またその形而上学は「種子識〈即〉無為性境」の「即」構造を有し、神秘的な、生命・心霊的な単一的、根源的活力としての「種子」の可想的原理に基づく「種子・形而上学」の解明にある。（さらに、この段階を超えて、転依による「無常即涅槃」にいたる解脱の道が開かれる。）ここに、異質的―異次元的な「經驗的認識論」と「種子・形而上学」とは、アーヤ識を中核として、統合と関連が追究され企図される。しかしかかる問題を抱く唯識論に対して、批判哲学からは、厳正なる批判が行なわれねばならない。すなわち、「純粹理性の批判」は、この經驗的認識論に対しては、蓋然論、さらには懷疑論

として論定し、同時に、この種子・形而上学には独断論として提示する。すなわち、両者に対しては、「否定的批判」が行なわれる。そして、公明正大なる批判は、この両極端の間を垂直に超越するその中核に、「批判の真の中道」に立つ先験的哲学を「肯定的批判」をもって確立するのである。「批判の中道」は、先天的原理（空間・時間、範疇、図式性、原則）に基づく「先験的（先天的・総合的）認識論」と「先験的理念（統制的原理）の形而上学」との「即」構造になりたつ高次元的な先験的哲学を確立する。それは、「肯定的批判」をもって確認する、純粹統覚を中極とする「先験的認識論へ即」先験的形而上学」としての「批判の中道」の「即」構造にある。

思うに、われわれはかかる精密にして深遠なる哲学をなす唯識論に対して、西洋近代哲学の精華であり偉大なる批判哲学から、公明正大なる批判を試みることも意義深いと思われる。もちろん、唯識・中道においても「否定批判と肯定批判」なくしては、その中道性を失い、「即」構造を不可能にするものとして、唯識・中道の根底には、「批判」の存在することが見出される。しかしその「批判の学問性」（批判の立場・方法・原理）については、未だ明確ではない点で、唯識論と「唯識・中道」に対する、批判哲学における「批判の中道」との対比は甚だ重要である。批判は両者にとって、より深奥なる学理へと導く方途でもあることが窺われる。ここに「批判の中道」の解明を通じて、両者の対論を試みたい。既に第六章では、「批判」の本質構造を純粹統覚の根源に基づいて論究したが、ここでは批判の「中道」に焦点をおいて論究する。

（〔5〕批判の中道〕については次号で論ずる。）

註

- (1) Prolegomena §58, Phil. Bibl., S.133.
- (2) ditto.
- (3) 『俱舍論』
- (4) Suttanipāta 129 (中村元・訳)
- (5) 『中論』第一卷「觀因緣品」第一偈（冒頭の句）（國訳大

- 藏經) (字井伯寿・訳)
- (6) 『中論』(帰敬序) (『ナーガルジュナ』中村元・著訳)
 (『人類の知的遺産』(13) p. 266)
- (7) 『中論』第四卷「観四諦品」第十八偈(国訳)
- (8) 『中論』第二四章一八偈(中村元・訳)
 『法華文義』
- (9) Aristoteles: *Ethica Nicomachea*.
- (10) Vgl. K. Jaspers: *Vernunft und Existenz; Existenz-philosophie; Von der Wahrheit*.
- (11) 『中論』第三章八偈(中村元・訳)
- (12) *Suttanipāta* 734.
- (13) ditto 735.
- (14) *Udānavarga* 第二十六章一六偈。
- (15) 『中論』第二二章一六偈(中村元・訳)
- (16) Vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube ansichts der Offenbarung, Vierter Teil, Vom Wesen Chiffern*.
- (17) 『中辺分別論』(長尾雅人・訳) (『大乘仏典』一五、『世親論集』)
- (18) 『成唯識論』(国訳大藏経、論部、第三卷) p. 145, 443f.
 (島地大等・訳) : 深浦正文『唯識学研究(下巻)』第六部、中道篇、第一章唯識中道、第一節「三性三無性説」p. 518f. 参照
- (19) 『涅槃経』
- (20) 『安心決定鈔』(金子大栄編『真宗聖典・下』)
- (21) 深浦正文『唯識学研究(下巻)』第三部、第一章、第六節「無為」p. 220 参照。
- (22) 『成唯識論』(国訳大藏経、論部、第九卷) p. 459-463; 深浦正文『唯識学研究(下巻)』第六部、第一章、第三項「三無性」p. 536f. 参照。
- (23) 『岩波・仏教辞典』参照。
- (24) 『中論』第四卷「観如来品」第十六偈(国訳)
- (25)