

仏教の唯心説について

川田 熊太郎

目次

第一章 緒論

第二章 唯心説について

第一節 唯心の表現

(一) 梵本の無き場合

(二) 梵本の有る場合

第二節 唯心の思想

第三章 無心

第一節 虚妄分別

(一) 唯識三十頌における

(二) 中辺分別論における

第二節 無心

第四章 唯心説の根柢

第一節 摘要

第二節 その根柢

第五章 イデアリスムス

第一節 字義と歴史

仏教の唯心説について(川田)

(一) その字義

(二) 略史

第二節 観念論の適否

第六章 結語

出典

第一章 緒論

近来は多くの人々によりて Idealismus が観念論と翻訳せられてゐる。そして仏教の哲学は、無造作に観念論であるとせられる。

この事態はそのままに容認せられて善いのであろうか。思うに此処には時代の傾向性、即ち、意図性があるのではないか。従つて、此処には考究の不充分性があるのではないであらうか。そして、それが仏教及びイデアリスムスの本質の見通りとなつてゐるのではないであらうか。

イデアリスムスは、一方において、唯心論と翻訳せられて

もいる。そして他方において観念論ともせられる。そしてそのいずれかに従って、仏教の哲学が或は唯心論と呼ばれ或は観念論とせられる。そのみならず、イデアリスムスのエッセンチアリスマス Essentialismus と矛盾することなしに、し

かしそのエッセンチアリスマスを傍え押しやりて、エクシステンツ・フィロンゾフィ Existenzphilosophie 又はエクシステンチアリスマス Existentialismus が有勢と成るや、仏教の実存哲学が或は実存主義が言われる。この事実は何を意味するのであろうか。エッセンチヤ essentia, Essenz を重視するイデアリスムスがエクシステンチヤ existentia, Existenz を根本問題とする哲学へ、歴史的に、変遷したのはドイツ哲学の現象である。このドイツ哲学の問題を通じて仏教哲学を問ふこと、勿論これは無意味ではないが、しかしドイツ哲学を負する主体と仏教哲学のそれとは当然に異なっているのではないか。若し然りとすれば、仏教哲学を荷負する主体は、それ自身に特有なる思考方法を持っているとも、それは決して不自然でないのではないか。

また一八三〇年代におけるヘーゲルのイデアリスムスの没落は自然科学的マテリアリスムスの興起と成る。このマテリアリスムスは前者の欠点を指摘して自己の優秀性を誇示する。しかしこの二者の抗争はヨーロッパ哲学としては古代からのもの、そして現代のイデアリスムスとマテリアリスムス

との対立、観念論と唯物論との対立は、その古代以来の対立抗争の現代的現象なのである。故にこの対立の見地から仏教を問ふことは、明らかに、一方の主体が他方の主体に問ふことである。

故に此処で必要なのは、イデアリスムス、翻訳して、観念論と呼ばれる仏教哲学が、ヨーロッパ哲学との比較を忘るることなしに、自己に特有なる思考方法を明確にすることである。仏教の哲学が、必要の限度を超えて、ヨーロッパ哲学に引き廻わされてはならない、勿論、これの逆でもある。

かくて、先づ、仏教の唯心説を、
次に、イデアリスムスたる観念論を、考察することとする。しかる後にこの考究を結ぶであらう。

第二章 唯心説について

第一節 唯心の表現

(一) 梵本無き場合

今日、一般に、観念論と翻訳せられているイデアリスムスが、少くとも明治末には、井上哲次郎博士によりて唯心論と翻訳せられている。この唯心は何処から来るのであろうか。

凡そ、漢字を以てする表現は(イ)漢籍中に見出され、その意味の今日も変化していないものと、(ロ)漢籍中に見出されるが、その意味のみが、明治以来、ヨーロッパの言葉を

根柢として変化せしめられているものと、(ハ) 明治以来の新造語であつて、ヨーロッパの言葉を根柢としてのみ、その意味が定められているものと、(ニ) 漢訳仏典のうちにて見出され、そして漢籍に初出でありながら、その意味が仏教の言葉によりて変化せしめられて、仏教用語となれるものと、(ホ) 梵語仏典を漢訳するが為に新しく工夫せられたる新造語と、(ヘ) これが、ヨーロッパ哲学の用語によりて意味の変化せしめられたものと、この六種が有る。「唯心」というのは右の六種のうちの(ホ)である。

故に、シナ及び日本における唯心の表現及び意味と最も密接なる関係にある漢訳華嚴經について見よう。

(a) 六十華嚴の夜摩天宮菩薩説偈品第十六のうちの如来菩薩の偈は、よく知られている通りに、唯心の偈であるが、しかし、そのうちに「唯心」の表現は直接には見出されない。しかし、その趣旨が唯心である所の句は見出される。それは

一切従心転(一切は心に従ひて転ず)である。

(b) それが直接に見出されるのは八十華嚴の夜摩宮中偈讚品第二十のうちにである。左の如し。

応観法界性 一切唯心造

(応に法界の性を観ずべし 一切は唯だ心のみの造れるなりと)。

仏教の唯心説について(川 田)

これは同一の菩薩たる如来林(六十巻本)即ち覺林(八十巻本)の偈である。然るにこの差異は何処から出て来るのか。それは、この二本の訳者の差からなのか、また或は原文に幾分かの差異があつたが故なのか。

この問は、関係の二本の品の梵語原典が有らぬが故に、決定的解答をうることができない。勿論、「唯心」の思想は、疑はるべくもなく存在しているのであるが、唯心の表現そのものが漢訳の二本のこの箇所には確かに有るとは断言せられない、訳文の差異の故に、原梵本の有らぬが故に。

(二) 梵本の有る場合

華嚴經十地品、又は十地經、又は漸備一切智徳經、又は十住經には梵本があり、その刊本に二種がある、ヨハネス・ラーデルのと近藤隆晃氏のと。今は後者による。梵本と漢訳とを対照して、「唯心」の表現の見出さるる箇所と、その梵語の表現とを追究しよう。

(a) 漸備一切智徳經には

其三界者、心之所為

(それ三界なる者は心の為る所なり)

とある。

(b) 十住經には左の文が見出される。

三世虚妄、但是心作

(三世は虚妄なり、但だ是れ心のみの作れるなり)

(c c) 十地経⁽⁷⁾には左の文が見出される。

所言三界、此唯是心

(三界と言はるるものは、此れ唯だ是の心のみなり)

(d d) 六十華嚴⁽⁸⁾には左の文がある。

三界虚妄、但是(一)心作

(三界は虚妄なり、但だ是れ(一)心のみで作れるなり)

(e e) 八十華嚴⁽⁹⁾には左の文がある。

三界所有、唯是一心

(三界の所有は唯だ是れ一心のみなり)

右の諸文に該当する梵文⁽¹⁰⁾は左の如し。

cittamātram idani yadidani traidhātukam

(唯心である、これ、即ち三界は)

故に右の諸文のうちの「心之所為」、「但是心作」、「此唯是心」、「但是一心作」、「唯是一心」、これらは“cittamātram”である。

漢訳大乘入楞伽の諸経⁽¹¹⁾はこの“cittamātram”を心量、但心などの他に、唯心(SWT)とも、惟心(W)とも訳している。

かくて、普及せる「唯心」の表現は“cittamātram”の訳語として、古代シナの訳経家達の苦心によりて成立したものであることが知られる。明治時代にイデアリスムスが「唯心論」と訳された時には、この唯心が王守仁を介して、借用せられたのである。これは当時の努力としては是認せられるが、し

かし正確な訳ではあらぬのみならず、ヨーロッパ哲学の、またヨーロッパ哲学からの仏教の、理解を妨げるものとなる、というのは、仏教の唯心論とヨーロッパ哲学のイデアリスムスとは、類似の点を共有するが二者間の差異は甚だ大であり、現代においては、むしろ、この差異が力説せられなければならぬからである。

第二節 唯心の思想

以上の如く、唯心の表現は十地経即ち華嚴經十地品の第六地の段のうちに、極めて明白に、見出されるのであるが、唯心の思想もまた当然に其処に見出される。それは如何なるものであるか。

第五地にて、就中、四聖諦を学びて、その趣旨たる十平等性⁽¹²⁾を知りたる者は、それによりて、第六地に入る。そしてこの第六地に入りたる者は、ますます、大悲を先導とし、大悲を充実するがために、世間(loka)、即ち、三界又は世界の生成 saṃbhava と破滅 vibhava とを觀察して、かく考える。

あらゆる意味にての世間といふ施設の生起は我執から(atmābhinivesatas)生ずる。この我執から離れるならば、世間を生成せしめる行為は生起しない、

と。これは人法二無我を言ふのである。というのは、直ちに続く十二支縁起の觀察は修行者をして三解脱門⁽¹³⁾を得しめ、彼に無著知現前と名づけられる般若波羅密多住が光明をもつて

現前するのであるから。

彼は、即ち、縁起を詳細に觀察する。そしてその考察は先づ十二支の縁起の順觀である。これが、彼の為す縁起の十種（行相）の觀察のうちの第一、有支相続の見地から bhavān-gānusandhitasca のものである。

つづいて彼は、第二の総べての有支が一心に入る、入一心（ekacittasamavasaraṇatāśca）の見地から縁起を觀察する。そして、ここで三界唯心と知り悟るのである。左の如し。

これ、即ち、此の三界は唯心である。如来によりて詳細に解説せられたる十二の有 bhava の諸支は、一心に依止してゐる。それは何故か。事物 vastu に関して欲 rāga と結合せる心が起る、この心が識 vijñānam である。事物とは行 saṃskāra である。この行、即ち、業 karma に関しての無知、それが無明 avidyā である。無明たる心 avidyācitta と共に生じたるものが名色 nāmarūpa である。名色の長じたるものが六処 sadāyatana である。この六処と連関せるものが触 sparsa である。触と共に生ずるのが受 vedanā である。受において満足せざるが愛 tṛṣṇā である。愛して執して捨離せざるが取 upādāna である。これらの有の諸支の生起 saṃbhava が有 bhava である。有の発現 bhavaṇnamajjana が生 jāti である。生の成熟が老 jara である。老の壞が死 maraṇam である。

つづいて彼は第三自業差別 svakarmasambheda、第四不相捨離 avinirbhāga、第五三流不断 trivarṣmānupravartana、

仏教の唯心説について（川 田）

第六前今後世觀待理 pūrvānta-pratyutpannāparantāvaksana、第七三苦集 tridhūkhata-samudaya、第八因縁所生 hetupratyayaprabhava、第九生滅連縛 utpāda-vyaya-vinibandha、第十觀有尽 bhavakṣaya-pratyavekṣana の八つの見地から、合して十の見地から、十二有支を觀察して、三界は唯心なりと悟るのである。

これは有支の各々が一心に帰着するとし、十二有支の転進 pravṛtti と転滅 nivṛtti とが一心を拠処としてゐるのである。そして、これによりて三界唯心・但是一心作とするのである。そしてこの縁起の觀察によりて修行者は三解脱を得て、いよいよ精進するのである。

これにおいて注目せらるべきこと、それは、その心が、主として、染汚心又は妄心の側から見られてゐることである、清浄心の側からの觀察が、むしろ、従となつてゐるから。そして、それは此処では当然のことと言われるべきである、と云うのは、三界は染汚のものであるから。故に漢訳の「三界虚妄、但是一心作」の「虚妄」は此の箇所の意味を善く解釈して取出してゐるのである。

また、世間に関しては器世間 bhājana-loka は有情世間 satva-loka に、換言すれば、依報は正報に随伴するものであること、縁起の主体は正報たる我々の一人一人であること、即ち五蘊であることに、力林菩薩の五蘊唯心の偈、般若心経の

「照見五蘊皆空」⁽¹⁵⁾を考え合せながら、善く良く注意すべきである。

しかし、これと同時に我々はこの唯心を悟る第六現前地なるものが菩薩の十地のうちの第六地であること、そして、その十地が仏地を目指している因果の縁起であることにも注意しなければならぬ。

そして、この総べてが一心の縁起である。この縁起は二つの運動方向を持っているのであり、そのいずれの方向へ心が縁起の運動をなすかは発心の有無によるのである。

以上は十地経の当該箇所の大意である。これは大なる思想の新たしき出現である。その原初の出現は中部の聖求経、大愛尽経や増支部の因縁相応の諸経のうちに見出される。しかし、これらは経であるから、思想体系的には未詳の点を多く残している。これを思想的に発展せしめ、仕上げたのが瑜伽行学派である。

第三章 無 心

第一節 虚妄分別

(一) 唯識三十頌における

古来、その瑜伽行学派の哲学思想の、簡潔に、良くまとめられ、書表はされたものが世親の『唯識三十頌』⁽¹⁶⁾と見られている。これにおいて虚妄分別とそれに関することが如何に述

べられているか。それを今茲では極めて簡単に見ておくこととする。

頌の一——十九を以て、アーラヤ識とマナ識と前六識との要するに八識の転変が説かれる。

頌二十——二十五を以て三自性及び三無自性が説かれる。そして

頌二十六——三十を以て実践修入が説かれている。

故に『唯識三十頌』は大きく三段に分たれる。そして第二段の三性の段に染と浄とを併せ説く。これに対して第一段は識の縁起の染汚の側面を、識の順流の縁起を説く。そして第三段は識の逆流の縁起を説く。かくの如くであるから、この『三十頌』は、先づ、識の順流の縁起を説くのであるが、それは染汚のもの、転進 *pravṛtti* であるから、当然に対治 *pratipakṣa* を要求する。従ってそれが説かれなければならぬ。かくてその説述、第三段、への移行に際して順逆流の縁起を三性によりて説く。故に第二段は中間に有りて第一と第三との両段を統一している。故に、この『三十頌』は整然たる体系をもっているのである。

そして第十七頌は識の転変の意味を論述している。左の如し。

識の転変は妄分別 *vikalpa* である。故は妄分別せられたるものは有らない。故にこの一切は唯了別である。

故に『三十頌』はその大半の十九頌を以て妄分別を、虚妄分別を説くのである。

(二) 中辺分別論における

この識の転変たる妄分別を意味しながら、マールトレイヤの『中辺分別論』の第一章第二頌⁽¹⁹⁾は言ひ、

虚妄分別はある、

と。そしてつづけて言ひ、

二は其処には有らぬ。しかし其処に空性がある。この空性のうちにそれ(虚妄分別)が有る(以上第二頌)、と。

この虚妄分別が即ち「識の転変」のすべてである。故にそれは染汚であるが故に、浄化を要求し、束縛であるが故に解放を要求している。そしてその浄化・解放をも、この第二頌は「二」、「空性」によりて示しているのである。故にこの第二頌は瑜伽行学派の哲学の要点を総べて述べ尽しているのである。故に残された仕事はこの第二頌を展開して、その趣旨を発揮することである。

かくて中辺分別論第一章第四頌は言ひ、

事物と有情と我と了別とに似たる識が生ずる。(a)

そして、その識の対象は有らぬ。これが有らぬが故に、それも有らぬ(b)、と。

これに於いて、

(1) 事物 (artha) と有情 (sattva) とはアーラヤ識の転変、『三十頌』の第一能変である。

(2) 我 (atman) は染汚の意 (klistamanas)、『三十頌』の第二能変である。

(3) 了別 (vijñapti) は前六識、三十頌の第三能変である。

故にこれらの事物と有情と我と了別とに似て現われる所の八識は、対象を持っており、それらは集起の諦に収攝せられていて、助力縁を觀待している所のアーラヤ識の力によりて、善・不善・無記なる業の習氣に應じて、五趣⁽¹⁹⁾に生ずる。従いて、これら八識、即ち、虚妄分別は過去・未来・現在にわたる所の、因と果とより成る三界を構成している所の、無始にして涅槃を終結とする所の、この意味において生死流轉 *samsāra* と実体を同じくする所の心・心所である。

これは十地經の「三界唯心」又は「三界虚妄但是一心作」に帰着する。

次に、頌の後半の「これが有らぬが故にそれもあらぬ」と言われているのは下の意味においてである。即ち「愚者どもは、この事物などに似たる識を、識からは異なる対象が実在せるものと、過りて考えて固く執するのである。」⁽¹⁹⁾この主張は対象の無行相性と識の非真性によりて強められる。それ故、対象が実際には有らぬが故に、識もあらぬのが道理

である、対象を持たぬ識は有らぬのであるから。

要するに、虚妄分別は八識を依止とする所の依他性における分別性である。

故に、この虚妄分別が、即ち三界が、サンサーラが、この世が、世界が、捨離せられなければならぬ。この捨離を果すが為には発心し、資料を集め、十地を修して仏位に至り、無漏法界・四智・三身を現実のものとしなければならぬ。

第二節 無 心

右の点を『大乘莊嚴經論』⁽²⁰⁾梵文第六章第六——第十頌によりて述べよう。

菩薩は智慧と功德との無辺涯の資料を集めて諸法に関する思惟の善決択の故に意言に随順する事物の有り方を了達する。（第六頌）

これは顛倒虚妄を対治する道の初位たる資料位である。次に

彼は事物は唯意言のものなりと知りて、それに似て現する唯心のうちに住む。そして彼は法界を現見する、それ故に彼は（所取能取の）二相から離脱する。（第七頌）

この頌の前半は菩薩が立つ所の第二位たる順決択分位を意味する。この第二位において彼は唯心 *cittamātra* に住するのである。この頌の後半は第三位たる菩薩の見道を示している。ここで彼は法界を現見するので、所取能取の相から、即ち虚妄分別の因から、離脱する。つづく第八頌は言う、

それ故に、心より異なれる（心を超越せる）ものは有らずと彼は智慧によりて了解して、心の有らぬこと（心の無有性、無心）を了達する。この智慧を有する者は（所取と能取との）この有らぬことを知りて、その（力の）及ばざる法界に立ち住う。（第八頌）

この頌は如何にして法界が、この見道に住する菩薩の現見に入るかを示すのである。即ち心と異なる所の・所取たる対象は有らぬことを、彼は智慧によりて了解して、所取が有らぬならば能取は有らぬが故に、あの唯心の有らぬこと（*cittamātrasya nāstivam*）を、心の有らぬこと（*cittasya nāstivam*）、即ち無心、を了解する。そして二とその二の有らぬことを知るが故に、その力の及ばざる法界に彼は立住する。かくの如くにして法界は彼の現見に入るのである。

かくの如く見道に入りて立つ菩薩は法界を現見するのであるが、この法界の現見を更に、そして徹底的に、確実なものとするがために、進んで修道位に入りて努力する、というのは修習断の煩惱が有るからである。この修習位が次の通りに頌出せられている。

到る処に、常に（彼に）随行してゐる・無分別智の・力によりて、智慧有る者がそれ、その二、によりて造りたる罪の積集は、強力なるアガダ薬によりての如くに、除去せられる。（第九頌）

これは依止の転によりて第一義智に入ること示すのであ

る。

つづく第十頌はこの第一義智の崇高性を頌する。

牟尼の決定せる善法に良く安住せる智慧ある者は、根を有する心を法界に安住せしめ、念 *smṛti* の領域は唯分別のものと知りて、速かに功德の彼岸に達する。(第十頌)

かくの如くであるから、三界の唯心又は唯了別たることを知るのは菩薩の順決択分位のことである。その限りに於いて唯心又は唯了別という事は大切であるが、しかし瑜伽行哲学の最も重要な主張であらぬことを明らかに知るべきである。

この唯心は二取に依る染汚心の唯心である。見道位以上において二取を離れたる清浄心の唯心が言われうる。そして、これは見道位において、心の無有性 (*citasya nāstivam*) を知ることによりて、或は修行者が無心 (*acittas*) と成ることによりて実現せられるのである。故に見道位へ入りて住するところが決定的に重要なのである。

然りとすれば『唯識三十頌』の第十七頌の「一切了別」 (*sarvaṃ vijñaptimātrakam*) は染汚の心の唯心又は唯識であり、第二十五頌の「唯了別性」 (*vijñaptimātratā*) と第二十八頌の「唯識性」 (*vijñānamātratvam*) とは、同一であって、そして清浄心の唯識又は唯心であると解される。

右の五位説、涅槃に従う縁起の修習の五段階説、によりては菩薩の究竟位と仏位とが同一に取扱われているかの如くである。しかし、この大乘莊嚴經論の菩提品第九は第二十二―第三十七頌において無漏界を、第六十一―第六十六頌において三身を、そして第六十七―七十六頌において四智を説いている。これによりて見れば、この論は菩薩地と仏地とを区別していると思ふべきであらう。

第四章 唯心説の根柢

第一節 摘要

以上によりて仏教の唯心説が、ヨーロッパ哲学のうちのイデアリスムスとの比較の見地から、略述せられた。

初期大乘の經典であって、「唯心」の表現を内にもち、ひろく、よく知られているのは十地經又は華嚴經十地品である。

これに就いて見るに、「唯心」であるのは「この総べて、即ち三界」である。故に唯心と言われるのは三界即ちサンサーラ (生死流転) の領域である。そして、これはカルナー (悲) に立脚せる菩薩が世間、又はこの世界の成壊を観察し、それは十二有支の縁起が一心に依止せることに基づくのであると知られたる結果として言われることである。

そして菩薩はこの縁起を順に逆に、十種に觀察して、三解脱を得るのである。

しかし、ここには未だ「無心」、「唯心性が有らぬ」などの表現は見出されない。

然るに『唯識三十頌』に至りて、「無心である、修業者は」の表現が見られる。これは所取が有らぬが故に能取も有らぬことを悟りたるヨーギンである。彼は「虚妄分別」の領域、唯心又は唯識の領域から離脱し解脱して、無漏法界を得たる者、人間存在の目的を実現したものである。（これについて唯識と言われるとも、その意味は、さきの場合とは明らかに異なる、というのは、それは清浄なる如来蔵一心の唯心であるから。換言すれば、妄心と真心との区別を用いるならば、事柄は明白となる。）

故に「唯心」は虚妄分別たり、サンサーラたる世間を、世界を意味するのであり、「無心」は、これに対して、無分別智及び後得智として活動する般若の第一歩を意味する。しかし、勿論、この般若は観縁起智たるが故に、縁起そのものと、その二方向の運動とを観るものである。即ち、それは唯心と無心との両域にわたるものである。

ここからして三自性をいうことができる。三界即ち虚妄分別が分別性であり、これは依他性を土台としており、後者において前者の無きが真実性である。そして、この真実性を経て依他性が有りのままに観られる。これをなしうるのは菩薩の五位を経て、究極の転依をえたる覚者である。

第二節 その根柢

かくの如き唯心説の根柢たるもの、それが流転し涅槃する一心の縁起と、それを観る般若とであることは明白である。そしてこれは、また、同時に、流転し涅槃する一心の四聖諦と、これを観る般若とである。このことは左の頌⁽²¹⁾からしても知られる。

虚妄分別は有る。二は其処には有らぬ。其処に空性があるから。これの内にかれがある。

この右の頌は左の通り⁽²²⁾に注釈せられている。

空性の自性は、実に、清浄にすることである、空性は二の有らぬことを自性としてあるから。また（染汚なる虚妄分別は）空性によりて顕現せしめられるが故に、この虚妄分別のうち道と滅と（の二諦）が収攝せられてあると知らるべきである。

また一心の縁起と一心の四聖諦との同一性は相応部因縁相応の第六十五経、これを引用する梵文入楞伽経の本住法・自証法の段からしても知られる。

若し以上の如くに把握することができるとすれば、長き歴史を持ち、複雑多岐なる仏教も、その核心によりて、正確に、また簡潔にとらえられうるのである。

第五章 イデアリスムス

第一節 その字義と歴史

初頭に述べたる如く、今日ではイデアリスムスが、一般には、観念論と訳されている。先ずそのイデアリスムスの字義と歴史とを略論し、次に、その観念論という訳語についてその適非を考察しよう。

(一) その字義

Idealismus のイスマス “-ismus” は “-ismos” から出る。これは、Medismos から知られる如く、他のものと比較して「特に愛する」、「ひいきする」、「偏愛する」などの意味を持つ。故に右のメーディスマスはペルシャ人の風俗や思想を偏愛すること、ペルシャ主義である。“ideal” は “idealis” から出る。これは “idea” から作られた形容詞であつて、「イデアの中に在る」、「理想的」の意味であり、また名詞として用いられて「理想」、「理想像」を意味する。“idea” は、ギリシア語、そして「(目に見える物の)かたち、すがた」、特に「うつくしき・かたち・すがた」を意味する。それがソクラテスなどによりて、哲学の言葉として用いられて、「心の目に見える・うつくしき・かたち・すがた」、「(一群の同名の物の)実在」を意味する。このギリシア語 *idea* が、そのままに、ラテン語で “idea” と受け継がれ、英語は、これをそのまま用いている。しかし英語たる “idea” は、英和辞典などからしても明らかであるが如く、多義であるが、しかし、ギリシア語のイデアの原義との連関を失はないでいる。

(二) 略史

ヨーロッパ哲学史の時期は、言ふまでもなく、古代・中世・近世・現代と分たれている。この時代区分はそのままに用いられてよい。問題は、むしろ、この区分を持つ歴史の内容を如何に区別するかである。

(一) イデアリスムスとマテアリスマスとの区別は既に古代に現われており、そして今日え承継がれてゐるものである。ソクラテスがイデアを唱道したのは彼に至るまでのマテアリスマスの不充分を知つたからであつた。またアトミスムスというデモクリトスのマテリアリスムスを復興したるエピクロスはソクラテスを発展せしめたるプラトンを激しく攻撃しているのである。中世においては、神をマテリアなりとしたるダービト・デ・ディナンドウをトーマス・アクイナスは狂人と罵倒している。近世以後のことは周知の通りである。

(二) オーリゲネースやアレクサンドリアのクレイメンヌによりて、殊に最大の教父アウグスチンによりてキリスト教の下にギリシア哲学が統一せられたときに、換言すれば、聖書の神を創造因として、その下へギリシア哲学者達の究極の原理即ち原因が、形相因を創造因の内へ押入れながら、統一せられた時に、キリスト教の哲学と神学とが哲学史の内へ導入せられ樹立せられたのであつた。かく見ることができ

とすれば、古代ギリシア哲学及びその系統の哲学とキリスト教哲学とはヨーロッパ哲学史のうちでの、更に一つの区分として立てられなければならない。

ヨーロッパ哲学史をかく見るとき、それにおける、イデアリスムスの歴史は考えられ易くなる。その主要な現象を略述しよう。

ソクラテスとプラトンとによりて古代哲学のうちにイデアリスムスが樹立せられ、アリストテレスはこれを継承発展せしめた。プロチンは主にプラトン及びアリストテレスを、ウパニシャド哲学の影響の下に、統一してイデアリスムスの新らしき形態を打出した。

アウグスチンは聖書の神を創造因とすることによりてキリスト教哲学の土台をきづいたのであったが、その創造因たる神の知性のうちに諸のイデアはあるとする。これがキリスト教哲学のイデア論の始まりである。トーマス・アクィナスもボナベントウーラも彼に従っている。

デカルトのイデアイ・インナータイはトーマス・アクィナスが天使の知性とイデアとの関係について主張したものを、人間の知性とイデアとの関係について主張したものである。

カントのイデー・レーレ(イデア論)は明らかにプラトンのイデア論を、彼なりに、受け継いでいるものである。ヘーゲルの哲学はイデーの学であるが、このイデーはアリストテ

レスの神たる・質料から純粹なるエイドス即ちイデアを以てプロテスタント・キリスト教の神を表象から概念へ高めたもの。そして彼のディアレクティクはプラトンのディアレクティケーを彼が復興したものである。

イギリス経験論のロック、バークリ、ヒュームの *idea* はドイツの哲学者の言うフォルシュテルング(表象)であるが、物の「かたち・すがた」の意味を充分に保っている。

エドムント・フッセルの現象学は意識の哲学に根拠して、プラトンのイデア論を復興したものである。

この略史によりてイデアについてかく言われうる。(一)イデアは、ソクラテスやプラトンやアリストテレスやプロチンにとりては、要するに、真実在である。(二)中世においては、最高の実在たる神の内在するもの、或はその神と同一なるものである。(三)大陸の近世哲学は、イデアに関しては、中世を継承している。近世イギリスの哲学は、アリストテレスの認識論に基づきて、中世において、「人間の心の内に在るイデア」*idea in mente humana* と言われるイデアを継承し、時には聖書の神を括弧に入れておいて、人間の心の内に在るイデアを考察する。これが言わゆる観念である。

第二節 観念論の適否

イデア、イデー、アイディアを、最初から観念と翻訳せず、右の略史すらが指示する方向にイデアの哲学的意味を追究す

るとき、それを観念と翻訳することの無理が知られる。勿論、訳語は必ずしも原語の意味を忠実に再生せぬ場合が多い。しかし、訳語は原語の意味を可能なる限り、再生するように努力すべきである。然りとすれば、イデアは、大正の末頃から訳されているが如くに、「形相」と翻訳せられるのがよい。

従ってイデアリスムスは形相主義又は形相論である。

イデアリスムスは、初頭に暗示したが如く、井上・元良・中島・共著『哲学字彙』第三版によりて、「唯心論」、「理想論」と訳されている。これは必ずしも無理な訳語とは見られない、といふのはイデアリスムスの人々は「プシュケー」、「アニマ」又は「アニムス」、「メンス」、「マインド」、「ガイスト」などを重く視るのであり、イデアールは理想と訳されてよいのであるから。

しかし、今日ではイデアリスムスの訳語として、広く観念論が用いられている。これは西周博士を発端とするのである。彼は『生性発蘊』⁽²³⁾において、プラトンのイデア、英語のアイディア、フランス語のイデーを観念と訳しており、これらの語がギリシャ語の「イデイン見ルノ義」から来ることを示しているから。

しかし、なほ、彼は観念なる字は仏教の用語から出ているとしている。問題はむしろ、これを仏教の用語とするところに在る。というのは、仏教の用語というのみにては、この字

の思想的連関が不明であるから。或は彼は「観念の念仏」というが如きものを念頭にもっていたのであつたであらうか。

然りとして、観念は、仏陀(阿弥陀仏)の実相や相好を「観察し憶念する」ことであるから、イデアの訳語として通用せぬでもないが、しかし、それは余りにも仏教的であつて、ヨーロッパ哲学におけるイデアの歴史の意味を言表わすには、むしろ、不適當であらう。今日以後の我々は、ヨーロッパ哲学を、儒教や仏教へ同化することによりてではなくて、反対に、明治及大正時代になされた同化に反抗して、異化し、ヨーロッパ哲学を、それそのままに把握するに務めなければならぬのである。ましてや、事実を正確にとらえていぬ思想を呼ぶに観念論をもつてするのは、この語の濫用である。それならば、共産党宣言が、プロレタリア独裁の・階級無き社会、というものも、観念論であるであらう、もしコムニズムは新らしき階級であるならば (Milovan Djilas)。

第六章 結語

(一) 仏教は流転し涅槃する一心或は五蘊の縁起を考究し実践するもの。そして、この連関から「唯心」の表現を、みずから造出したのである。故に、それは唯心論とか唯心説とかと呼ばれるのが当然である。仏教はイデアを探求するものではない、昔からも、今も、将来においても。観念の念仏は、

流転し涅槃する一心の縁起の考究実践の歴史的形態であるにとどまる。

(二) イデアリスムスの呼称は第十七世紀第十八世紀の頃に成立したものであるが、この呼称が適當する哲学はヨーロッパ古代以来のもの。そしてそれはイデアを、形相を追求するもの、そしてこの追求を以て諸学の根柢とするもの、そしてそれはヨーロッパの思想史、文化史において、あのように大いなることを成し遂げて来ているのである。

(三) 二者は、気ままに、無造作に、混同せられてはならぬ。大なる思想の性急なる混同や同化などは力を極めて回避せらるべきである。

(四) 大なる諸思想の各自は各自であるべきである。その統一や綜合や、共通なる根柢の摘出などは世界歴史の歩みのうちに見出さるべきである。

- (1) 諸橋徹次著、漢和大辞典、第二卷、頁 1042 c. 参照。
- (2) 佐々木月樵著、夜摩天宮会及其解説、頁 40—55. 第一版、大正九年、京都、護法館。
- (3) 大正、IX, 465 c—466 a.
- (4) 大正、X, 102 b.
- (5) 大正、X, 476 b.
- (6) 大正、X, 514 c.
- (7) 大正、X, 553 a.
- (8) 大正、IX, 558 c.

- (6) 大正、X, 194 a.
- (10) Daśabhūmiśvaro nāma Mahāyānasūtram, p. 98. Ed. by R. Kondo, Tokyo 1936.
- (11) Suzuki, D. T.: An Index to The Lankāvatāra Sūtra (Nanjio Edition), sub verbo.
- (12) Daśabhūmiśvaro, op. cit., p. 102.
- (13) Dito, ib.
- (14) 六十華嚴、夜摩天宮菩薩說偈品第十六、大正、IX, 465 b. 八十華嚴、大正、X, 101 b—c.
- (15) 大正、VIII, 847 c; 848 c.
- (16) vijñaptimātratāsiddhi, deux traités, publiés par Sylvain Lévi, p. 13 et sqq. Paris 1925.
- (17) Madhyānta-Vibhāga-śāstra, ed. by Ramchandra Pandeya. Motilal Banarsidass 1971. P. 9.
- (18) Op. cit., p. 15.
- (19) Ib.
- (20) Mahāyānasūtrālanhkāra, édité par Sylvain Lévi, pp. 23, 24. Paris—1907. 宇井伯壽著、大乘莊嚴經論研究、頁 108—111. 昭和36年。東京 岩波書店。
- (21) Madhyānta-Vibhāga-śāstra, op. cit., p. 9.
- (22) Dito, p. 11.
- (23) 西周全集、第一卷、頁 30—31. 大久保利謙編。昭和35年。東京 宗高書店。