

# 落 在 者

安 田 理 深

宗教の立場で自覚という場合、それは単に意識的な自覚というものとどまることはできない。自覚とは自己が自己を知ることには違いないが、自己とは単に表象的な存在に限られるものではない。覚するというについてはそこにめざめるという意味がなければならない。夢よりめざめ、夢と知るという意味がなければならない。夢よめる意識も意識には違わないのであるが、夢よめる意識には夢と知るという意識はない。夢と知るのは夢よりめざめた意識である。自覚というには、単に自己が自己を意識する自己意識というのみでなく、自己にめざめるという意味がなければならない。真の自己にめざめるという意味がなければならない。真覚と無著のいう所以もここに

あるのである。夢の意識に於て夢みられた自己が、夢みられた如くあるのではなく、あるものは夢よめる意識のみというのには、まさに夢よりさめた意識の知るところである。夢みられた自己は単に非合理的というのみならず非存在である。所謂固執的存在に過ぎない。固執的存在はそれ自身非存在である。非存在が存在と固執されているに他ならない。同時に、それは真の存在が非存在化されてあるということの意味する。夢よりさめるということは、あったものが無とめざめると共に無くしていたところのあったものにめざめると共にある。真の自己にめざめることである。真なる自己は単に合理的というのみでなくして実在である。とにかく宗教的自覚というものは

かかる根元的な転回が意味される、いわば自己に死して自己に生きるというが如き、根元的な転回が意味されるのでなければならぬ。転依といわれる所以である。依止の転回ということが自覚的認識のもたらすところの本質的な意義である。単に非合理的な状況にあった意識が合理的となったという如き意味ではない。固執的自己に基いて成立していた世界が、真なる自己に基く世界へ回転されるという、存在変革の意味が転依である。それは全体的にして根元的な転回が意味される。それは廻心懺悔というが如ききびしさをもちつつ実存的自覚の意味に於ける自覚である。

宗教的自覚が、単に自己が自己を意識するというにとどまらず、自己にめざめ、自己をもち、自己に生きる、というが如き実存的な意味をもつ自覚である。というのは、もともと、いうところの自己が、自己にとって根元的関心であるというところに基くのである。自己にとつて自己自身に勝つて関心的であるものはない。一切の関心は自己関心にその根をもつといわなければならない。宗教的関心が究極的関心 *ultimate concern* といわれているが、究極的関心たる宗教的関心も自己関心にその根をもつといえる。自己関心こそ原関心 *original concern*

である。無著・世親の瑜伽教学で阿頼耶と名づけられる識を立て、それをもって転依の依の問題に答えているのであるが、阿頼耶という術語も、もともと日常語に起源をもっている。そこに表示されている言語性格的な意味は、却つて阿頼耶識の問題のもつ本来的な意義を、直接に理解せしめる。即ち、真の自己自身として愛著されるものという、まさに自己自身 *atman* に関する事柄である。 *atman* はかく自己自身を表示する再帰代名詞であるが、それは根元的関心、即ち愛の固有の対象として、種々なる愛をして愛たらしめる愛である。これによって種々なるものは自己自身にかかわるものとなる。無著はかかる *atman* として *āyā-vijñāna* の意義を執藏という。能藏・所藏という教理学的意義に先立つ本来固有の意義は、執藏であるといつてよい。かく自己自身として愛著されるものは阿頼耶識であるが、自己自身として愛著するものは、思量識と呼ばれる。思量 *manas* は思惟 *Denken* をもって本質とするところの、蔽密なる意味に於ける意識であるが、その時その時に種々なるものを思惟するのでなく、自己自身を思惟する思惟である。世親が、阿頼耶識より生起して阿頼耶識を対象とするというが如く、自己の根拠をもって自己の対象とする思惟であ

る。思惟の固有の対象は、却って自己の根拠である阿頼耶識である。即ちわれ思うの思惟である。阿頼耶識はこのわれ思うの思惟によってわれと思われるものである。思惟をしてわれそのもの *atman* と思わしめるよう、思惟を傾向づけるものは思惟の意識に結合する愛著の心理によるのである。阿頼耶が阿頼耶たる固有の意義、即ちわれそのもの *atman* たるの意義は、むしろこの愛著的に思惟する意識によって与えられているのであって、思惟は既に執藏たる阿頼耶識の構造のうちに組織されているのである。

具体的には *alaya-mana-vijnana* として、存在者の主体的構造を解明しているのである。問題は主体である自己そのものにある。阿頼耶識の問題は自己が自己たる限りの自己そのものに関する問題に答えるものといつてよい。自己は自己にとって根元的に愛されるものという意味をもつ。われ思惟するといつても、論理的に思惟するのではない。深い自己関心をもって関心的に思惟するのである。これが現実存在としての人間の思惟である。実はこの自己関心的思惟たる *manas* によって *alaya* は世間という世界に於てあるもの、即ち凡夫 *das man* という存在仕方をもつ存在となるのである。凡夫は存在者と

いうより、存在者の一つの存在の仕方である。かかるあり方をとるものが *alaya* であり、とらしめるものが、*manas* である。凡夫性は勝れて人間的である。人間の思惟がむしろ人間たらしめるのである。

勿論、思惟によって愛されたる自己は、そのかぎりに於て、一つの表象的自己である。われ思うわれという思惟的自己は表象的自己である。愛するというのは表象の实体化である。然る限りそれは無知による誤解といわざるを得ぬものである。愛する自己によって自己は苦悩する、という現実には、まさにその愛による自己が無知による誤解であることを証明するものであらう。表象の实体化は實在的自己の誤解といわなければならない。實在的自己の自覚はどこまでも、かかる無知の知という意味をもつものでなければならない。自覚には、誤解の自覚という意味がなければならない。表象的自己を实体化する思量識が、やがて、また無我の自覚的認識であるとされる所以もここにあるのである。しかしながら、無我といつても自己そのものは単に無であるというのではなからう。無我の認識というのも、有我の固執というのも、何れも自己そのもの問題にかかわることがらである。自己を知るといふことの自覚に於ては、固執の否定を通し

て開示される自己そのものの知がなければならぬ。表象的自己の否定を通じて開示されるものこそ、実在的自己である。実在的自己は実体ではなくして、どこまでも主体である。阿頼耶識として開示される自己こそ、実在的自己である。少くとも実在としての自己を答えんとするところに、阿頼耶識立定の根本的意味があるといわなければならぬ。無知による誤解といっても、単に非合理的ということではなからう。実在についての無知である無知は、単に合理的表象をもつことで解かれるものではない。無知は何かについての無知ではなくして、まさに自己そのものについての問題である。無知といっても無意味に無知であるのではなくして、自己そのものを問うともめる意味をもつのでなければならぬ。

阿頼耶識についての表現は、つねに異熟にして一切種子たるもの、というかたちが取られている。いわばそこに表象的自己の否定を通して開示された実在的自己の積極的内容があるわけである。異熟とは業の身という意味である。業の身としてそこにいま投げ出されているの意味である。異熟とはいまここにわれとして現在せる自己を意味するのである。それはまさに実在的自己としての自己を表現するものである。実存 Existenz とは投げ出

されるとともに投げかける業としての存在である。異にして熟すると同時に異にして熟してゆくところに実在的自己というものがある。業的存在が実在的自己である。

異にして熟せるものという点で運命的であるが、異にしてゆくところに自由がある。運命と自由、過去と未来との総合に於て、現存的存在としての自己があるのである。運命の中に自由を決定するのが現実的自己である。われわれのその時その時の行為 Karma には未来の自己の運命が約束されている。その時その時の行為は、まさに自己の運命を決定するという厳粛極まりない意義を荷負うものである。しかもかかる決断の行為は、運命の中の自由であるに過ぎない。運命の中に決断し、決断によって運命を創る、そこに現実的存在としての、その時その時の自己があるといわなければならない。勿論その時その時の時間は、自然を計る時計の時間ではなくして人間の時間であるが、人間はまたその時その時の、時に於てあるものとして、有限的存在たる無常的存在である。実在的自己というものには、どこまでも現実性という限定をもつということがなければならない。現実性はまた有限性という意味をもつのである。実在的なものは有限的に現実せるものという意味をもつのである。有限的現実

性の徴表となるものが身である。here I am, now I am. の I 存在の徴表が身である。身体 kāya は単なる生理的存在としての体軀 body ではないのである。いわば体軀存在の存在論的意味である。阿頼耶識は身体なき意識一般ではない。誰の意識でもない意識は単なる極限概念としての主観に過ぎない。阿頼耶識は誰かなる徴表であるところの身体をもった識である。阿頼耶識はあくまでも誰かの阿頼耶識であるのでなければならぬ。勿論、身体があつて阿頼耶識があるのではなく、阿頼耶識があつて身体があるのである。身体は阿頼耶識の一つの限定である。業による限定である。阿頼耶識の定立によつて始めて業による限定としての身体的限定が可能であるのである。

身体は何時か何処かの誰かとしてある存在の規定を表わす存在の範疇であるが、何時か何処かに誰かとしての存在はまさしく生存在である。死すべく生れたる生存在である。身体をもつということは生れたということである。生とは死に限界づけられた生である。死することの無いところには生もまた無い。生に始まり死に終るところの存在という生存在の範疇を表示するものが身体である。生死は阿頼耶識に与えられたものであつて思惟に与

えられたものではない。思惟する時には既に生れているのである。われ思うという思惟の自己に先立って生死する身体的自己があるのである。身体的自己は業の異熟であるとともに、また業をもつて異熟してゆく場所である。かくして、一つの生死するものから他の生死するものへと、無数の生死の可能根拠として阿頼耶識が定立された。窮生死蘊といわれるのもこれによるのである。かくの如くして身体的自己は既に何時かの自己として歴史的这个という意味をもつのである。業の教説がつねに二つの生に亘つて説かれるのは歴史的这个という意味がある。勿論これはそれぞれの自己がそれ自身として歴史的这个のである。生存在そのものが歴史的这个であるので、所謂歴史というものに対しては原歴史ともいふべき意味に於て歴史である。それは生存在の歴史として生活歴である。自己が誰であるかは自己の生死して来た生活歴が決定するのである。自己が誰かの自己としてあるというのは誰かの自己にまで成つたのである。自己が自己であるものにまで成つたのである。自己は自己ある自己となり、また成つてゆくのである。真に現実存在としての自己は、原歴史の意味をもつた存在として表象的自己を超えているのである。自己は何時かの自己であるという限定が右

の如く歴史的の意味をもつとすれば、何処かのという限定は社会的という意味をもつということが出来る。いうまでもなく、時間も空間も、どこまでも生存在の時間であり空間である。身体は単なる自然的身体でなくして社会的身体である。その身体は眼をもってみ、耳をもってきく身体であるにとどまらず、親に対して子であり、子に対して親であり、友に対して友であるが如き社会関係をもつ社会的身体であろう。とにかく社会的関係をもって生存する現実ということからも、自己は表象としての存在を破っているのである。

自己の問題は自己が自己たる限りの自己ということである。何かとしてある自己ではなく、どこまでも自己が自己としてある自己自身ということである。この点は愛著の思惟によって愛著されたものという、所謂執藏の意義が表示しているのである。alaya-mana-vijānaの説は自己の問題性を表示する点に根本的な意義をもつということが出来る。しかし自己自身は思惟を超えた実存である。異熟としての自己は表象を超えた実存であることを意味する。身体は、まさに実存範疇の意味を語る徴表である。思惟の上に自己自身を限るのは、自己自身を身体と思惟するに過ぎない。Substanzとして自己は既に一

つの観念的存在、一つの表象的存在であるに過ぎない。現実存在として自己は思う自己を超えて身をもって生ける自己である。それは既に思惟の把握をぬけ出して現象に現象している実在である。実在は思惟の固執をぬけ出して生けるものとしてきまらぬものと言わざるを得ない。決まらぬといっても非合理ということではない、非合理ということも既に思惟である。合理非合理に先立って、それ自身としてそれ自身を語るものが現象である。実在的自己は実体としての自己をもたぬがゆえにこそ、いまこの私として現象しているのである。無限定であるがゆえに限定をもつことが出来る。自己が自己たる限りの自己は、自己たる限りの自己として固執され得ぬものとして、何時か、何処かの誰かとして現象するのである。何時か何処か誰かという現象の相の他に、自己である限りの自己自身はない。自己が自己である限りの自己にとつて、根源的な無知と誤解は、実に自己が自己である限りの自己と思惟する思惟の固執に在るといってよい。実体化の傾向は単に論理的思惟の過失という以上に人間の思惟そのものに即事的に結合せる根元的傾向である。自己の自覚というのは、かかる思惟を更に思惟するのではなく、思惟を観るのである。現実というものは思

惟されたものでなくして、見られるものでなければならぬ。見るとは現れたものを見るのである。思惟を超えて思惟されたものとして見られるのでなければならぬ。思惟が思惟を固執する限り思惟を自覚することはできないであろう。しかも現実には思惟に先立ち思惟を超えて既に現象しているのである。

實在的自己は実体化された表象ではなく、現象せる現実であるということは、特に阿頼耶識が異熟である面に表示せられていた。異熟は阿頼耶識に於て始めて可能であるとの意味である。異熟は現実存在としての私である。私は、いまここにあるものとして最も近い現実である。しかし阿頼耶識はつねに、異熟である一切種子たるもの、と語られている。私として現象せる私そのものは一切の種子たるものというのである。種子とは可能性である。異熟の現実性に対する可能性を表示するのが種子という概念である。異熟が既にそこに投げ出されている身体として過去の的に対して、種子は一切を可能性としてもつという未来的の面が主となるのである。異熟はいまここにある私として現実的限定的であるが、可能性は一切である。私として現象している自己は一切諸法の種子たるもの、いわば法界の主体である。阿頼耶識が

一切種子たるものというのは、かくして主体たる自己であるとの意味を表すものである。自己は私として身体をもつ一つの主体である。自己は実体でなくして主体である面を表示するのが種子識の意味するところといつてよいかと思う。阿頼耶は蔵の意義を表現するものとし、無著はこれに能蔵・所蔵を分つて蔵の交互性というが如き教理学的説明を与えている。阿頼耶識は現行せる諸法に蔵せられるとともに、またそのことによって諸法を種子として蔵するというのである。これが阿頼耶縁起説の基礎となるものである。かかる蔵の教説の特色は、それが極めて *monadologisch* ともい得るところにあると思われる。唯一の阿頼耶識というものはあり得ない。阿頼耶識はどこまでも各自各自の阿頼耶識である。それはどこまでも個別的なる意味をもつのでなければならない。各自は各自に相對する。自己の他己に相對する關係は、主体が客體に對する關係ではなくして、主体と主体との關係でなければならない。自己は主体としてどこまでも独立的である。主体を包む主体はあり得ない。然も阿頼耶識は一切を種子として蔵するという。即ち各自各自が全体をもつのである。各自各自の自己が、全衆生界である。かかる意味に於て自己は個物 *Individuum* であると

いうことができる。Monad は窓がないと言われている。窓をもたないのは個物はそれ自身にすべてを蔵しているからである。各自各自の自己は、種子たる阿頼耶識として、個物たるの意義をもつのである。自己がすべてを蔵するというのは、自己の無限の深さをもつことを語るものであると思う。自己のもつ経験は勿論自己に於ける生起であるが、われわれにいかなる経験が生起するかは、予めそれを知ることとはできない。経験の生起によって経験し得る自己を知るのである。ある経験をもち得たことがある経験をもち得る可能的自己を証明するのである。打てば響くが如く、自己は可能的自己として無限無底の深さをもつ。蔵が更互性をもって解明される意義がここにある。自己は経験に蔵せられることによって、却って無限に経験し得る自己を知るのである。自己は自己の無限の深さを未来としてもつとすることができる。自己はかかる独立的個物として実在的である。自己は自己一般というが如きものであり得ない。自己はどこまでも各自各自の自己として個別的であり、独立的である個物である。個物こそ実在的自己である。

独立的主体という限り、それは実体であることはできない。実体としての自己自身は却って孤立的である。孤

立した各自は各自に対抗する ego であるに過ぎないであろう。しかも孤立的の自己は他に対抗することによって自己であるのである限り、他を必要とする。随ってそれは一つの矛盾であるといわざるを得ない。主観の実体化に成立つ孤立的の自己は、かかる自己矛盾としてそれ自身の非存在を告白するものである。各自各自の自己は相対するものであるが、対抗するものにはあり得ない。実体ならぬ主体 subject は却って主観 subject を破って他を媒介する。他を媒介することによって主体の無限の深さを証明するであろう。所蔵にして能蔵たる主体は更互媒介的である。かかる更互媒介的なる主体によって個物たる自己自身というものが成立つであろう。実体的自己 ego-atman は却って実在的自己 self-atman を覆いかくすものといわざるを得ない。実体的自己関心としての愛について、無著は更に慢の心理の結合を見出している。慢とは比較の心理である。実体的自己の意識は自慢の意識である。実存的自己は他を媒介することによって自己の深さを自覚する自重の意識である。自重は同時に他重である。自ら他を犯さず他に犯されざる、各々安立の世界は個物の世界である。唯一の個物というものはあり得ない。個物は個物に対して個物である。個物を包む個物は



あり得ない。個物は個物に相對しつゝ個物それ自身にすべてをもつ。一々の個物が一切をもつ獨立存在である。実体的自己は自己の形而上学的解釈に他ならぬ。眞の自己はどこまでも実体ならぬ事体的でなければならぬ。形而上学的解釈は却つて事体的なものの誤解として事性を覆いかくすものである。事体的なものをどこまでも事体的に説明せんとする能藏・所藏の更互縁起は、まさに一つの非形而上学化の事業であるという意味をもつてあろう。

宗教的自覚ということについて、私は瑜伽の説をたよりとして、自覚的自己というものについて考えてみた。自覚ということとは単に self-consciousness というだけでは充分でない。そこにどこまでも awake の意味がなければならぬ。bothi の意味がなければならぬ。随つて意識的自己的固執を破るということがなければならぬ。固執の覆を破ることによつて開明される自己そのものの発見ということがなければならぬ。開明といひ発見といふことは本来的自己にかえるということである。自己そのものにかえて自己を知るのである。自己を自覚するとは自己を自己の如く知ることであらう。

如理智・如量智と言われる如く、自己にかえて自己

を知るから如理智であり、自己を自己の如く知るから如量智である。その智は非本来より本来へ呼びかえされた自覚的認識であるであらう。自己はこの智をまっつて、この智のうちに始めて自己自身の性相を開くであらう。自己は異熟の面として、どこまでも現実的である。それは端的にこの私である。現実の自己は、意識的自己よりも更に近い私である。実体よりぬけ出して私という現実として現象しているところに自己はあるのである。あると思惟するのではなくして、あると見るのである。それはむしろ思惟を破つて思惟の脚下にかえるのである。私になるというよりも、私である自己にかえるのである。いまここに私である自己の存在仕方は身体であつた。身体は環境をもつものである。身体とその環境の關係は、認識に於ける主客の關係ではなく、また運動の如き物と物との關係でもなくして、まさに生命が生命を維持する生活の關係である。生命は身をもつて環境を受用することによつて自己を維持する、受用關係である。勿論、環境は自然環境に限られるものではない。社会的環境といふものをもたなければ、人間の生命といふものは成立しない。内に生命をもつことは外に環境をもつことである。しかもこれが人間の生存在の存在の仕方である。存在者

の存在の仕方としての身体—環境は、境遇と違ってよい  
かと思う。趣という古典的表現は全く存在者の存在仕方  
として境遇である。

人間も含めて存在者一般は教取趣と言われている。  
人間はあるものというよりも、あるものの境遇である。  
境遇としてあるありかたに現実存在ということが成立つ  
のである。いまここに私としてある自己は一つの境遇に  
於てある自己である。これが現実存在としての自己であ  
る。すべて存在するものはそれぞれの境遇をもって現実  
存在であるのである。現実存在は現実投出されてある  
存在であり、境遇に投出されたる存在である。流転  
といわれる所以である。かえるのはかく投出されたも  
のかえるのである。投出されてあるにも拘らず、投  
げ出されてある私をそのままに引き受けることを拒否す  
る思惟を破つて、それを承認しそれに落ちつくところ  
にかえるという意味があるであろう。思惟の固執たる。

を破り、それより脱して現実の私を承認するのは、まさ  
に脱我的自己にかえるのである。

しかし、かえるところは遇うところである。環境のう  
ちにある私に於て、思惟を超えて無限に深い自己に遇う  
のである。無限に重い自己をもつのである。思惟を超え  
る自己をもつことによって、思惟の固執より脱したる私  
に落ちつくことを得るのである。しからずば落ちつく  
いうことも無意味であろう。

種子にして異熟たる阿頼耶識としての自己によって、  
そこに無限に深く重い自己を見出すとともに、身をもつ  
て生存する近い現実の自己にかえることを得るのであ  
る。勿論、かかる実在的自己にかえるのは、思惟の固執を  
破り、実在を見出す自覚であるが、かかる自覚的認識と  
いうものも、自覚された実在の自己の深みから起るもの  
である。実在にかえるのは実在によって呼びかえされた  
のである。