

印度思想と佛教無我説

——五蘊説の印度思想としての解釋學的敘述——

佐、藤 密 雄

印度思想の性格

佛教は印度思想であり、一應印度思想として理解すべきものである。印度思想と言はるゝものは、正統婆羅門思想と此れに相對する非婆羅門思想と、是れ等と全然別異なものとしての佛教思想との三系統から成るにせられ、是れを次いで、の如くに轉變説、積集説、無我説として取扱はれる。

佛教の側からは、轉變説と積集説は共に有我思想であるにされ、一括して排せらるべきものとされる。然し、佛教はその發生に於いて他説との相異を強調し相異點を闡明した關係上、他説と根本的に相容れざるが如く見らるゝのではなからうか。

元來印度の思想的性格は、我説も無我説も等しく個の獨立性を否定して諸個を含む全に實在性を認めるもので、佛教流に言ふならば能取（個人主觀）と所取（個人主觀の客觀）の對立を否定し、客觀なき純主觀、諸の個的主觀を一に吸収した全一を窮極の實在と見て、見るもので、此の様な實在をば宗教的な要請として求め、此れに到達すべきを信じて

居ることは三流の思想すべてに共通して居る。又た此の様な思想を佛教的に無我思想と言ふならば、印度思想は一般に無我思想である。たゞ思考の仕方や理論の立て方に於いて、無我思想として最も妥當性を持つた點に、佛教を無我説者と言はしめた理由があると言へる。又た、佛教發生に至る迄の印度思想史が、無自覺的に無我思想の成立に向つて捧けられたものであり、佛教が此れを意識し、初めて自覺的に無我思想として完成せしめたものとも言ひ得る。佛陀が自己の教説をば「私に依つて初めて説かるゝもの」としつゝ然も「是れ古仙人の道なり」とせることは、かゝる意味から理解されるべきものである。

最も古く而も印度思想史の主流をなしたものは轉變説であるが、此の説の中心理論は「宇宙の太元なる唯一純精神的な梵が自己自身を質料因とし、自己の活動欲を動力因として個別雜多の現象を生じ、然して梵自ら各個物の中心生命たる個我として入つた」とするものである。此の詮表の仕方は神話的餘習を脱せぬものであるが、梵が自ら表出した個體の個我として入つたとするは、個的な一切を維持統一するは梵であり、梵は全て梵以外に存在性ある何物もないことを明にするものである。ウパニシャットの説明からすれば、個物の中に生命として存する個我を全一としての梵に收約して見る時は「蜜蜂が諸種の花の個精としての蜜を集めた時、集められた蜜は只た一つの蜜で、諸花の個精性はない」と言はれる。又た全に歸して不可分の一となるべき個物の中心個我を、個物について求むれば「木の精としての果實を取り、更に果實の精たる種子を見出し、其の種子を破るも、其處には何物も發見されない」所のもの、然も木としてあらしめて居る精細なるものさされる。是の二つの見方は全一を梵として、全一上に於け異相を個として、個の個性を見らるゝは實は個性でなく全一性たるを意味するものさせねばならない。ウパニシャットの哲人ウツデーラカは、梵が自己の活動欲に依つて熱を生じ、火・水・地を生じ自ら其の中に入り、此の三者の量的組合せの差異から個々の異相を

生じたが、個々雑多は火・水・地以外の何物でもなく、異相を異物とするは概念（名色）に外ならぬとする。此の説明は唯物的で、萬物は火水地より成る同質（同性）で、異相に従つて各個物に個性ある如きもかゝるものは認められず、個物を彼れ此れ分別するは假名概念にすぎないとするものである。かゝる説き方は佛教の大乗的無我説にあつても、金器を打碎いても個々は金性あるのみで個性はないとする説き方を想起せしめる。然し此の説で重要なのは、梵が火・水・地を生じたことは、梵が火・水・地となり、火・水・地が梵に外ならぬことである。即ち全一梵の實在を認めて、個物を假名概念として、其の個別的獨自性を許さないのである。従つて太元の梵が個を生じ、個の中心個我としてその中に入つたとする轉變説は、個的存在を全一梵に歸一せしめる爲めのものである。人生論として梵を大我、個我を小我とし、小我を大我に歸せしむるを、宗教的目的とする所から自我哲學と言はるゝも、此れを無我的思想と見るも何等差支なかるべき筈のものである。

轉變説に對立すると言はるゝ積集説も亦た、無我的思想である。此の説は、精神的要素、物質的諸要素、其の他の諸要素が存し、その種々なる結合が個物雑多であるとする。此の思想では永遠不變なるは諸要素であり、此れが世界の全體である。個々現象は要素の結合關係で、其れは假の現象であり變化性のものである。宗教的な人生論から言へば、精神的要素が物的要素と結合せるが個人であり、物的要素に束縛されて無常苦がある。従つて物的要素と分離した精神の自由を得た状態が安隱解脱であると言ふにある。然し物的なものとの結合を離れた精神的要素のみの状態は個人の消滅である。此の説の意味する所が各種の要素が存在の全體であり、求めらるべきは要素としての状態であるとするれば、此れも個を否定した全體をあるべき實在と予想するものに外ならない。唯だ轉變説が純精神的梵の一元から現象の精神と物質を轉變させつゝ、現象の精神、物質を梵に歸一せしめんとする考へ方、即ち精神から物が出て、其の物を又た精神

に吸収さうとする點を此の積集説は物質精神の多元を認めて解決して居るに過ぎない。

轉變説と積集説の類型に入るべき諸思想は佛教成立の對者として考へねばならぬものであるが、同時に佛教が発生する迄に印度の思想を高めて來つたもの、此等思想が佛教を胚胎し生産したのである。

然も、最も考慮すべきは、此れ等の思想から佛教が産出するに當つて、その發生の文化的動力因が、印度以外の思想から與へられた事實の存しないことである。全く因中有果的であつて、同一文化圏での生長發生的産出である。佛教の成立以後に於いて、ギリシヤの侵入があり、更に後には支那文化を受けた月氏の印度に於ける國家成立があり、佛教には後者の場合に大乘佛教への進展があつた。更に又た、支那佛教や日本佛教となれば、支那思想や日本思想と佛教思想の關係は、單なる合流的融合であつたか、或ひはいづれが質料的でいづれが動力因的であつたかは、考慮すべきものが今日尙ほ殘されて居る筈である。日本精神文化研究の立場では、佛教が動力因で、日本精神的佛教が成立したと考へられて居る傾向が今日強いのではないかと考へられる。少なく共、言ひ得ることは、思想性から言へば、轉變説積集説と成立時代の印度佛教との性格的同一性は、印度佛教と日本佛教の其れよりも濃厚な様相を呈して居ると言ふことである。

其處で、印度の思想的性格を更に二・三考へるべきであらう。オルデンベルグは、ギリシヤでは哲學が、ユダヤでは宗教が成立したが、印度人は知らずに信ずることも出來ず、信ぜずして知ることにも満足出來ない性格者であつて、哲學でも宗教でもなく然も兩者に通ずるもの（佛教）が成立したことを述べて居る。此れは印度思想全般の性格である！是れは恐らく東洋的性格でもあると思はるゝが。

印度に於いては現實は動的で、物的で、無常で、迷で、否定さるべきものであり、絶對眞實は、現實の否定で靜的

で、心的で、永遠常住で、明知である。然つて、梵が現象を發展するは妄的活動である。印度思想の宗教的罪惡觀は倫理的ではなく、眞理に對する無知である。煩惱、汚れと言はるゝものは無知であり、迷ひである。純精神的な梵が活働欲に依つて熱を生じ、物的個物を生じその中に入つたさるゝ時、其の活動欲、熱は迷盲の起源無知の發生であり物的現象は其の所産である。物的欲望は無知の本質で、個の内性たる精神が物的欲望に支配さるゝ状態が無常な物質的な肉體に束縛さるゝ苦生活である。従つて肉體は迷盲で苦其者である。

然も印度的思考は、知るは信するであり、成るである。又た信するは成るである。梵を知るは梵に成るこゝである。即ち一般に知り若しくは信するは自己を主觀として知らるゝ若しくは信ぜらるゝものを客觀として持つのであるが、印度ではかゝる主客對立を出發點として自己主觀を客觀に歸一し、客觀に自己を没入して、客觀たりしものを主客統一の絶對主觀として生きるこゝである。宗教的實踐としては物的肉體の支配にある自我精神を、肉體から解脱せしめ統一者梵に歸せしむにあるが、其れは「自我は梵である」と知れば良いので、梵を知るこゝは梵なるこゝである。又た、梵を崇信すれば良いので、信するは成るに外ならないのである。彼様な印度的「明知」の實踐的意義からも、現實に肉體とし物質現象とするものは、無知に於ける觀念的存在、非實在のものとするこゝが知られる。實在としてゆるさるゝは精神的な梵のみで、それが眞實であり、個的諸現象は迷盲に外ならない。人生苦は、此の迷盲なるものゝこゝで、此れが彼等の惡煩惱で、人生惡は此の煩惱の具體的事象である。

印度思想は自然人即ち、一般に人間的な生活を迷盲の側に置く。然し明知の状態は如何なるものなるかを説かない。諸個を攝する全一梵を明知して全一に成り終るのであるから、其處には唯一絶對主觀のみであるから、個としての何物も説き得ないのである。僅かに熟眠、思想感覺滅没状態が個的生活中に於いて一時的に全に歸した姿として、現實經驗

上の譬喩として示さるゝにすぎない。此のことは積集説に取つても同じである。

佛 教 の 立 場

佛陀は世界・肉體・靈魂等に關して「常住か無常か、永遠のものか斷滅のものか」を問はれた場合に、是れに答ふることを全くしなかつた。此の設問の型式で佛陀時代の思想論争の題目が捉へられ、各種の立場からの此れに對する答案の仕方によつて、常住論者か斷滅論者か、若しくは有論者か無論者か三類型づけられて、かく稱せられて居たのである。轉變説や積集説は、全體としての梵若しくは世界諸要素の永遠性を認める點で世界常住論者で、個體現象、肉體に關しては斷滅論者である。又た個人の個我靈魂に關しては、梵三同性同質で梵に歸一するか或ひは要素として永遠たる意味では常住であり、個人個性としての現象的な意味では無常であり、従つて非常非無常論である、此の様な論争を全く無視した佛陀の立場は、此の論争に依つて類型づけらるゝ思想の仕方のすべてを認めなかつたことを意味する。

佛陀に依れば、靈魂や肉體の論争は宛も、毒矢を受けた者が、毒矢を身體から抜き取る前に、毒矢の本質、毒の本質を論ずる如き徒らな形而上學的論争で、毒矢を受けたものが直ちに直すべきことは毒矢を抜き取ることである。徒らな論義は解脱涅槃に導かないものである。此の佛陀の態度には二つの意味が含まれて居る。一つには、かゝる論争は眞實を得るものでなく徒らな戲論に終る水準の低いものであり、二つには、現實に即しないもの、論の正しさを證實する事實を持たずして與へられた觀念型式のみに依つて争ふものなることを指摘して居るものである。

轉變説にしる、積集説にしる、其等の思想の仕方は、現實に見らるゝすべてのものの無常なる事實を見て恐れ、無常なる事實は、其のまゝ苦虚妄とし、苦となり妄さるゝ理由本質を考へるこゝなく「永遠常住でありたき」自己の感情

を眞實として出發したものである。經驗的事實の一切が無常なる爲めに、此處に經驗的ならざる自我の本質ありし、經驗的な肉體が滅しても不變常住なるべきものありし考へ、其の安住處として大我梵の存在若しくは世界要素としての精神獨存の状態を要請して居るものである。従つて彼等の言ふ自我の本質は全くの經驗なき状態、主觀の主觀を意味する。此のここから、經驗事實を無視し、經驗事實を迷、苦、無常、無實在とするのである。又同時に、經驗事實が提示し、其の明瞭さに依つて實證さるゝ原理をば全く求めることなく、たゞありたき希望があるべしと觀念する、獨斷的なものゝみに眞理性を置くことも知られる。

佛陀の立場は凡そ此れ等とは逆である。經驗事實こそ眞理の母であり、經驗事實の明瞭さに依つて與へられ知らるゝ原理のみが正しいとするのである。従つて單なる觀念的產物なる梵も、自我も、精神的要素も、此れを取り上げない。此の現實の經驗の實證を持たない觀念的な要請にすぎないものを拆けた點が、特に積集說、轉變說に對比して無我說さるゝ所以である。佛教の無我說はかゝる意味に於いて、單なる自我否定說でなく、あり得べしとする自我說を否定するに共に、其の様な考へ方を取る恣意的な獨斷的な思想的立場を拒否することを意味するものである。

佛陀の思想的立場は中道と言はれるが、其れは、すべてのものに、すべての所に、すべての時に於いて、明瞭な事實に基づいて行かんとするもので、人間の欲望感情に従つて事實を意味づけることを極力避けんとするものである。此の思想的立場を示すものが諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜の三法印である。

諸行無常とは人生一切の現象を無常變易性なりとするものである。人については生・老・病・死、物については生・住・異・滅と言はるゝ四相は一切の時と處に於けるすべての事について明瞭な事實である。此の事實からすべてのものは無常變易性たることが知られる。是れを諸行無常とするのである。幾多の宗教は、生老病死等の事實を苦とし、是れを

あるべからざる事實として、自らの感情に促されて要請した原理・秘儀・神を以つて、此の事實を無からしめんとする。此れは人間の主観感情を正し客觀事實をこれに従はせんとするもの、此れに對して佛陀の立場は、感情の下に支配された理論理性を感情の上位に取り出し、客觀的事實に依つて自己感情を照顧征服せんとするもので、此の點が佛陀の、人類思想史上に於ける思想的意義をなすものである。

諸行無常の諸行とは人生事實一切のこゝであるが、此れが特に行なる文字で表現さるゝ所に深き意味が感ぜられる。行は造作遷流の義で、人世に於ける一切の姿相、行相はすべて發生の原因があり條件の變化に應じて移行行くものたるを意味する。此の行は、別な言葉で緣起性と言はれる。如何なる現象を取り上げても、孤立自存の存在性を持つものはなく、他の現象と相依關係緣起關係に於いて造作成立されて居るゝのが「緣起性のもの」の意味である。従つて諸行無常とは「一切の個別的現象と見らるゝものは、緣起造作のもので、先天的な永遠性の存在でなく、無常變易性のもの」たるの謂である。

緒法無我とは、諸行無常と同一内容を他の言葉で表現したものである。「諸法」とは「諸行」のこゝに外ならないのであるが「諸行」は緣起造作されたものと言ふ現象一般の性質を明示するに對し、諸法とは個別現象の各種相について例へば松は松として杉は杉としての差別相ある、其の差別相の一々を法と言ふのである。従つて諸法とは森羅萬象の文字に相當する。「無我」の我は、個別者の實體となり不變獨立の存在性を與へて居るものゝこゝである。従つて緒法無我とは「各種の姿相行相について彼此區別さるゝ個別諸現象の一々には、其の相を固定せしめて居る實體はなく、獨立性ある存在ではない」とする謂である。故に又た、諸行無常は「個別現象一般は相依緣起性の意味に於いて時間的に定住性なき」を意味し、緒法無我は「個別現象の一々に空間的な實體性を認めない」こゝである。

其處で、諸行無常、諸法無我の二個の命題から、佛教以前の思想が全一的實在として認めた梵が、現象以前の世界要素をかを、佛教は原理に置き換へて居ることが知られる。轉變説に依れば、大元の梵から現象が出でたことをする時に、産出者も産物があることとなり、又た逆に現象の立場からその本質たる自我を求めて、此れを梵に歸一せしめんことをすることも依然として個別とその接取者が考へられる。然も個々の現象は梵に外ならず、梵が全て全の内なる個が現象だと言はんことをするものである。又た更に、梵は純精神で個別現象は物質に精神自我を内在するものである。故に、此の説は全一精神が迷妄活動に依つて現象物を産出し、現象物はその自覺に於いて全一精神に歸一すると言ふ理論となり、現象物は全一精神に歸一する可能性として、自己内に精神的自我を與へられて居ることとなる。然して精神のみが實在であることより所から物はすべて假名無實體ならねばならない。

然し乍ら、實に存在する所のもは主觀精神と客觀事物との不可分な相依縁起のものである。個々の人生内容は心に依つて意味づけられた物、物に依つて促される心であり、無數の角が相依して一圓をなす如く個々は相依相關して一全體をなす。個々現象は互に他の生起滅没の原因である。かくしてすべてに通ずるものは相依性（縁起）の原理である。佛教以前の思想が精神的實在を想定したのは、勿論物質肉體の無常を恐れ、精神の不滅を要請したからであるが、その精神は原理を預想するものであつた。此の原理たるべきものを、明瞭に原理として取上げたものが佛教である。一切の現象個別は一つの原理に依つて個相を持ち、然もその個は原理に依つて全一をなす。故に個は原理を自覺することに依つて、個相の生滅如何に拘はらず全に於いて生き得る。個相に生命を局限することから離れて、原理に生命を求め、原理に依つて生きる全一に自體を求めることに依つて、個は正しき原理の示す生き方をなし得る。個相の獨立性を感じその永遠性を無視することが、無明で迷盲感情であり、煩惱の根である。

かゝる意味の原理が縁起であり、かゝる縁起の理を發見する途が、現實的な生老死等の無常の事實への正觀である。

縁起説の意義

無常無我の主張が佛教全般の言はんごする原則であるが、此の原則の内面の意義をなして居るものは「是れ有るが故に彼れ有り、此れを生ずるが故に彼れ生ず、此れ無きごきに彼れ無く、此れ滅するが故に彼れ滅す」の縁起の原理である。佛陀の悟りは、生老病死の人生事實を「何故に苦であるか」から出發して、此の縁起の原理を見出すごに依つて解決されたのである。佛陀は、個人生活に於いて、生老病死は當然の事實なるに、此の事實に基づく各個人の生活が何故に苦ごなるかについて、所謂十二支縁起なるものを説いた。即ち「無明に緣りて行あり、行に緣りて識あり」の説き方で無明・行・識・名色・六處・觸・受・愛・取・有・生・老死苦ご列ねるものである。

十二支縁起で、佛教的な意味を明瞭ならしめて居る點は、無明・行・識等の配列で無明が最初に於かれてある點である。無明は言ふ迄もなく正見正知なきごで、現象個別の一個を捕へて獨立自存の自我ごするごであり、行は諸行の行で、無明に依つて獨立的自我ご限定さるごものである。佛教以前の考へ方からすれば、眞實の梵があつて、無明的な活動から現象個我が發展する。然し佛教的な立場からすれば無明觀念が現象を個我に限定し、無明觀念に依つて自我觀を與へられて個我が、自我意識を確立し（識）すべてのものをその立場に於いて意味づけ（名色）感覺器官（六處）に現はるご一切を（觸・受）を自我的に受け取り（受取）自我的な行動生活を始める（有・生）かゝる生活行動に老死等が苦ごなるのである。かゝる意味を明にするものが十二支縁起である。元來個別現象は全一なるものご外相であり、かゝる外相を提起して居る内面の統一原理は縁起の原理である。一々の外相に見らる變化相は縁起の原理に従ふもので、

個の立場に於いて左右すべきものでなく、必然のものである。従つて全一の外相の一たる個相が自ら自我意識を持ち自立して全を支配せんとして出来ないのである。此の不可能が自我的立場に於ける老死等の苦感なるのである。所謂「道理に違逆する所に一切法苦なる」のである。かゝる苦は、個々の外相に全から獨立した自我觀念を與へた無明觀念に出發するもので、苦は物質・肉體でもなく、生老死無常の事實でもなく、全く觀念であり無實體である。此處に、轉變説が唯一精神梵を實在として、其れから出でた物を苦・妄・無・此れを再び唯一精神梵に歸せねばならぬとしたもの、理論の立場を異にしつゝ相通する印度的性格を見ねばならない。轉變説に於いて、現象苦、個我生活から全一梵に歸一解脱するには「自我は梵である」の明知を得ればよいとされたが、佛教ではすべては緣起性のものと見ればよいとされる。「緣起を見るものは法を見る」と言はるゝのが是れである。一切の個をすべて緣起性のものと見るときは、個々現象を其の内面の實性に於いて普遍原理に依つてあると見ることで、普遍原理の眞理性を以つて全を肯定して個別なものを獨立した諸實在としないことである。又此のことは一切を全一として居る原理の上に各種個相の現實を、原理に應じて生かすことでもある。此れが佛教の空觀とも言はるゝものである。

唯だ、かゝる佛教の思考に於いて殘された問題は無明始源の問題である。一切は其の有方に於いて原理的であり、緣起的無常である。かゝる原理的な有り方をしつゝあるものが、如何にして反原理的な個在感を持つたかである。此の問題は、梵を説く側でも同様で唯一純精神的梵が、そのまゝで正かるべきものが、如何にして迷妄たる物的現象を生じたかである。此のことは佛教に於いても決せられて居ないが——起信哲學の無明論、天台教學の性善性惡説は共に此れを取り扱つたが、前者は無始と名づけつゝ忽然念起の偶發論に終り、後者は先天説となつた——然し人間が其の人間の感情に依る生き方をなして居る限り生老死を負ふ人世は苦であり、誤りであることを見るのが印度思想の全般的立場である。

かくて、現實は誤りなる限り、無明は生と俱なるものである。生と俱なるとは、生と俱に誤りは始つて居ることを言ふので、現に誤りがあることが無明があることを示すものであらう。従つて客觀的に印度思想を評するならば、現實の老死が苦とさる人生を誤りとして否定せねばならぬことが、現實人生を迷妄現象とし、その動力因に無明を設定せねばならなかつた理由である。

五蘊無我說

人間の主觀意識を頂點として組立てられて居る人生内容を分析的に取扱つたものが五蘊說であり、佛陀が空間的に無我又は諸法無我を論證する際には必ず此れを用ひたのである。

五蘊とは色蘊・受蘊・想蘊・行蘊・識蘊である。色蘊は形量、色彩に依つて知らるゝものゝことで諸物質であり、受蘊は苦・樂・中庸等の諸種の感覺であり、想蘊は感覺の取像表象であり、行蘊は相蘊の取像表象を識蘊をして意識概念せしめるものであり、同時に五蘊全體をして成立せしめ統一して人格的存在若しくは各人の人生を形成せしむるものである。第五の識蘊は識別・意識の働きである。人生内容を此の様な五蘊に分けるならば「五蘊は人生の構成要素で、其の結合が人生である」と言ひ得られるし、法の組合せからは「色が受・想・行・識されて居る状態が人生である」とも言へる。然し五蘊は先天的な要素ではなく縁起性のもので、他との關係に於いて其れ其れの法としての行相をなして居るものである。其れよりも尙ほ重要なことは、五蘊があつて人生を構成して居るのではなく、人生と言はるゝ人格的な存在を論理的に五つ觀點から法分別して得られたものが五蘊なることである。

此處に人生とは、其の人の主觀意識を頂點として、時間的に空觀的に客觀化されて居る一切を底面とする立體的なも

のを想定して居るのである。然し乍ら、此の様な立體的なものに於いて主觀と客觀を分けるのは凡そ分別理解の爲めであつて、事實は主觀の内容はすべて客觀であり、客觀は主觀に攝せられて主觀内容たるもので、存するものは主觀と客觀の不可分に組み合はつて居る状態のみである。五蘊の法分別は此の立體的なもの、頂點から識蘊を、底面から色蘊を取り上げて、此兩者が上下から融合せる部分に愛想二蘊を見出し、此等色受想識を一立體としての結合状態を構成せしめ性格づけて居る力的なものを行蘊として居るのである。

行蘊は五蘊の分類ではその中の一要素たるに過ぎないが、元來此の「行」は諸行無常の「行」と同一文字で、すべての存在の内面原理たる緣起性を意味し、又緣起性のものを意味するのである。即ち人生させらるゝ一切が緣起性たるは行蘊が性格づけて居る爲めであり、五蘊に分けらるゝ存在が緣起性の存在たるは行蘊が成立者なるが爲めである。

一人格的存在を色受想識四蘊を以つて質料因として緣起性のものとして成立せしめて居るところの緣起の原理を行蘊として動力因的な要素に取り上げて居るものである。唯だ緣起の原理と言ふ場合は、一切の個別現象を緣起して居るところの一切の現象に普遍的な原理を意味するもので、又其れ故に個別現象をば、その緣起性たるを通じて、普遍的な原理へ還元する方向を取る。然し乍ら行蘊の場合は個別現象への動力因的な契機を持ち、緣起性の個別現象化の方向を取るものである。緣起性、造作性（行的性格）は個別現象に普遍の性であるが、普遍原理としての緣起を論ずる場合は個別性格を空じて普遍へ還元を意味し（悟境への方向）行蘊として取り上げる場合は個別が個的性格を現出する場合（迷ひの方向）を意味する。かくて行蘊は各々の人格的存在を性格づけて緣起し行くものである。

五蘊分別に従つて、組織された人生を空間的に見るならば、五蘊が不可分の統一態をなして一人生たる人格的存在を形成する。其の統一に於いて統一者的なものとして現出さるゝものを人間意識と言ふならば此の意識が人間心である。

それは五蘊の統一に依つて生ぜしめられ五蘊全體を内容として居るものであるが、此の人間心の等流相續が人生の時間の流動である。

かゝる人間心の成立即ち五蘊の統一的結合をなさしむる動力因の立場に置かるゝものが行蘊である。五蘊に於いては識は主觀的分別を代表し色はその對象たる客觀事物を意味し、此の兩者の結合統一の上に現はるゝ高次の主觀が人間心である。此の高次の主觀を作る爲めの低次の主觀的な識蘊と客觀的な色蘊の兩者からの接觸面をなすものは想蘊と受蘊である。即ち色は感覺に依つて識は取像表象を通じて兩者は結びつくものである。然し、此の受蘊想蘊を自己の兩面とし自らは結合構成の力用たるものは行蘊である。然も其の力用は個別的な性格を決定するものゝ結合状態、即ち構成さるべき人生（人格的存在）が其のあるべき状態を性格づけらるゝ動力因となり居るものである。

行蘊がかゝる性格者であることは、行蘊を獨立して定義付ける場合に「行は受・想・思・觸なり」とさるゝことで明瞭である。此の定義は五蘊分別をなさない場合にも行蘊の内容として繰返さるゝもので、行蘊が結局に於いて各個別な人格的存在の維持統一者たるを意味するものである。即ち「行は受・想・思・觸」と言はるゝ場合の「受」は勿論受蘊であり、受蘊は感覺で色蘊を預想し「想」は想蘊で了別の識蘊に通ずるもので、受想二蘊が行蘊の兩面をなし、行蘊に依つて他の四蘊の攝せらるゝを意味する。又た行蘊の結合的力用たるを意味するものが「觸」で、觸の働きは識と色（根境識和合）の觸合と言はれ主觀的な識別と客觀的な物境の合一とされる。かゝる受・想を其の兩翼として自己の働きとして主觀精神と客觀事物の結合を意味する働き（行相）を外相として意味づけられて居るものが行蘊である。然して其の働きをして傾向づける行蘊の内面の本質が「思」として示されて居るのである。思は通常意志と解釋されて居る文字であるが、あらゆる生活意識が具體化する以前の生存意欲である。現在の人格意識の成立發展を傾向づけつゝあり、而

も現在生活から性格づけられて、次の人格的存在の成立を促す意欲のことで、大乘教學が阿頼識と名づけたものを繼續せしめるもの（摩那）、阿黎耶識に於ける無明業相を促すもの、十二緣起の無明であり、數論の自性を活働せしめる神我の結びつき等が合せ考へられるものである。従つて、思を動因として受・想・觸の働きとなる行は阿頼耶の原相であり、自性と神我の結合せるものであり、轉變説の梵が現象發現の活動欲を持つたものに對比すべきものである。

行蘊は現在生活に於けるその人の人生としての人格的存在の成立者で、同時に現在が次生の存在を成立する創造的力である。かゝる行の創造性が思で、思が受・想を接觸面として主觀性の識と客觀性の色を觸合せしめて、五蘊結合と言はるゝ統一的態を成立せしめるを見るのが、五蘊説の成立的解釋である。

五蘊はその法として設定された経過からは、現在の人生々活から論理的な法分別に依つて建立されたもので、行蘊は現在の主觀的識別と客觀的事物の結合上に成立する高次の統一的主觀たる人間心について建立されたものである。然も次の存在を現在の存在の流れとして、別個無縁ならざる存在として創造繼續せしめる動力因である。然し行蘊は過去、現在、未來へと不變な相續者ではない。現在の存在を促し傾向づけ終つたものであり、現在の存在がその有方に於いて發生せるものであり、未來の存在への動力因として働き、未來存在の成立はその因が結果し終れる果である。

然し乍ら、五蘊無我は人生の成立的な解釋の爲めのものでなく、その反對への實踐理論として作られたものである。現在の人生を構成する所の、主觀精神と其の内容となる客觀事物を結合する所の行蘊に依つて、その人生としての有りが傾向づけられる。行蘊が創造者たることに依つて、人生としての有りが先天的なものでなく、造作されたものたるを意味し、行蘊の本質が「思」たることに依つて、人生は人間の意欲から出發するもの、此の意欲の正邪が人生存在の眞、妄の有り方を決定することに意味する。人間の存在意欲は佛陀の十二緣起及び四諦に依れば無明・渴愛であ

る。此等は、現象の縁起性たるこゝに、人生の有り方が行蘊の造作たるこゝを知らず、普遍原理に反して自の個在の不變獨立性の自覺を自我に依つて一切を規定せんことを求むるこゝである。

五蘊説が、現實にある人生から論理的に求められ、行蘊が現在人生の統一者から求められたものたるこゝは、人生現象の始源者無明を太初的に求めない佛教的立場を示すものである。印度思想的に――宗教的な一般の態度でもある所の――現實の人間的な有り方を否定し、人間的生き方を促すものを清算した所に聖なる眞なる生き方を認めるこゝは、佛教の最後の目的である。個別の諸現象に於いて個の獨立的恣意性を許さないこゝも印度的なものである。全一を預想する場合に普遍原理に求めた所に、印度思想の完成者としての佛教的意義がある。