認識の真理性

——唯識哲学と批判哲学との対論——（その五）

三渡幸雄

第八章　中道の哲学(2)（第八章(1)「(4)唯識の中道」からつづく）

(5)　批判の中道

ここに仏教的根本原理（空・中道、唯識・中道）の性相に基づき、それとの対比によって、批判哲学（主としてその認識論）を開示することも不可能ではない。いま、以下の認識構造の具体的例を示す。

批判哲学における「批判の中道」を、その認識構造についてみれば、認識の「能力」と「対象」とに大別して示すことができる。両者にあっては、能力の対象への志向性と、その対象の能力への充実性との相互限定、相互依存の関係なくしては、認識は成立しない。したがって認識は「能力即対象」の「即」構造に成立する。それはまた「非能力・非対象」の中道として様式化されうる。

①認識の能力　その「能力」では、例えば、「非A・非 non A」の中道の様式に照して、その中道を捉えることができる。すなわち、「非分析的判断・非綜合的判断」の中道、「非感性・非悟性（理性）」の中道、「非経験的

直観・非純粋悟性概念（範疇）」の中道、「非印象形象・非概念」の中道、「非純粋直観（空間・時間）・非純粋悟性概念（範疇）」の中道などである。しかも、これらの根源に注目すれば、個々の構造における個別的なる中道の一切を包越する「根源的、全一的な中道」には、「非純粋構想力・非純粋統覚」の中道が見出される。これらの異質的・異次元的な両極端の能力の間における、単なる中間ではなく、その中極（頂極 akrotēs）に批判の中道が見出される。この様式はまた「即」構造において捉えられる。この構造の中核は不即不離、即一一如、綜合的統一を最も根本的に可能ならしめる批判の中道であり、それは純粋統覚（logos）に相即する純粋構想力（pathos）にもとづき、両者の相互限定的相関々係において、「先天的綜合的統一」として示される「即」構造である。そこには、〈logos sive pathos〉の根源識が開示される。それは「非logos・非 pathos」の心識（Gemüt）の中道である。この内部構造の綿密な究明は、カントの「先験的図式性」[26]（Transzendentaler Schematismus）の理論に鮮明である。

（註）

先験的図式性は、先験的構想力の所産であるが、それは最高原理である純粋統覚を根源識とし、範疇を現象へと適用する（包摂）、その可能性の先験的根拠であって、「先験的時間限定」（trans. Zeitbestimmung）といわれる。それは「先天的—綜合的—超越性」（先験性）を本質とする心識にあって、「時間」を先験的媒体（知性的にして、同時に感性的な媒介的表象である図式）として、認識の構造成素間の相互限定的相関構造を可能ならしめる。それは認識における異質的・異次元的な種々の構造成素からなる、多種の「即」構造の重層的統合になりたつ全一的「即」構造であることが知られる。この認識の全一的「即」構造は、次のそれぞれの「即」・中道の統合に成立するが、それは「先天的綜合的判断」の可能性の原理（認識の根源的、最高原理、すなわちそれは先験的構想力と相即し協力する先験的統覚である）を開示することを意味する。

ところで、認識の全一的「即」構造は、次の各々個別的「即」構造から構成されるが、この「先験的図式性」の本質構造は、「批判の中道」の観点から次のごとく考察される。

①「認識能力〈即〉認識対象」
②「経験的認識能力〈即〉先天的認識能力」
③「経験的直観（印象・形象・現象）〈即〉経験的概念」
④「純粋感性的直観〈即〉純粋悟性概念」「空間・時間〈即〉範疇」
⑤「（現象（印象・形象）〈即〉空間・時間）〈即〉範疇」
⑥「先験的構想力〈即〉先験的統覚」（先験的—最高原理）
⑦「経験的質料〈即〉先天的形式」

以上が、認識における異質的・異次元的な種々の構造成素からなる、多種の「即」構造であり、その重層的統合になりたつ全一的「即」構造が、「先験的時間限定」といわれる先験的図式性の在り方である。それは、時間を中心的媒体とし、一切の認識構造成素の間の相互限定・相互依存の関係に成立する、この重層的構造を可能ならしめる統合の可能性の先験的原理である。それは「先験的構想力即先験的統覚」の根源的構造をもつ先験的—最高原理である。そこには垂直的に両極を包越する中極を原理とする「批判の中道」が窺い知られうるのである。

②認識の対象　その対象においては、「非経験的直観の対象（現象体）・非純粋直観の対象（時空体）」の中道、「非空間時間限定の対象・非範疇限定の対象」の中道、「非純粋範疇の対象・非純粋理念の対象」の中道がある。

その対象の領域に注目すれば、「非現象界・非可想界」の中道、（唯識の「有為的性境即無為的性境」の中道に相応する）がある。

これらの対象認識の構造成素についてみられる場合のその対象には、中道が捉えられる。これらの消極的表示での「非A・非 non A」の中道は、また積極的表示での「即」構造をもって捉えられる。それは、この構造成素の諸異質的・異次元的成素の間の両極端の相互否定的関係（消極的表示）と同時に(zugleich)、両極の相互限定的関係・相依相関的関係の肯定的関係（積極的表示）を表示する。そこに認識構造は総括的には「非認識能力・非認識対象」の中道にして同時に、「認識能力〈即〉認識対象」の「即」構造の中道として捉えられるのである。しかも唯識では、能力における「分別知即無分別智」に応現して、対象は「有為的性境即無為的性境」として存立する。そして、その両極の対応には「即」構造における空・中道が窺われる。とはいえ、「批判の真の中道」にあっては、性急に批判哲学を「空性」の思想をもって示し得ない問題もあり、慎重に深い究明と、分析・綜合を試みる必要を感ずるとしても、純粋理性の「自由―超越性」の本質とその批判の原理には、「先天的綜合的判断」を可能ならしめる高次の原理の究明が要望される。それは「純粋統覚」の原理であり、それはまた「批判の中道」を現成する。そこに学的条件（立場、方法、原理）によって、両極の対立矛盾への否定的論理と、「両極即中極」をなす肯定的論理の「即」構造とに基づく、カントのいう「知恵の学問」(Wissenschaft der Weisheit)（Philosophie）が成立する。そして、批判によって、両極端をなす「存在論」（実体論）と「経験論」（懐疑論）に対して、公明正大な批判を下して、批判哲学の「真の中道」が開示される。

一体、空・中道の否定的論理の究明も、唯識論の「即」・中道の論究も、共にこれらを可能ならしめる前提の探索を必要とする。しかるに、両者はこれを学的に究明して批判を確認することなく、表裏一如の空、「無覆無記」

の空をもって、甚だ象徴的に、その前提を論究するにとどまる。これに対して、カントは公明正大な批判の学的操作をもって、両極をなす存在論（実体論、合理論）と経験論（蓋然論、懐疑論）を精密に批判し論究する。そして、消極的には両極の誤謬を否定すると同時に、積極的には両極を確認して、この異質的—異次元的な「経験的質料と先天的形式」をもって、先天的綜合的判断を形成して、両者の「先天的綜合的統一性」の本質を提示する。すなわち、その中極を核とする「真の中道」を開示する。それは「空・中道」に近接し、類同的である。

既述のごとく、カントの批判は、「自己批判即他者批判」として働き、批判的主体の「自由の原理」を核として、自由の原理に基づくところの純粋理性の「超越性」の構造を有する。すなわち批判は純粋統覚のその「自由—超越性」の構造において、①「自己から自己自体への自己超越」を中軸として、②「自己から他者への超越」と、「他者から自己への超越」と、③そして「自他相互超越」の三重の超越構造がなりたち、純粋理性の「自由—超越性」の構造が窺われる。それは認識にあっても、道徳宗教にあっても、等しい構造に成立するが、それが批判の本質構造である。しかしカントのとく批判は単なる一般的論理にとどまらず（カントの批判的、先験的論理は「他立の原理」（Heterothesisches Prinzip）に基づく）、自由の原理による自覚、本質直観に基づき、「破邪・顕正」[註1]を目ざす公明正大な純粋理性（純粋統覚）の裁判である。それは、独断論と懐疑論、合理論と経験論、実体形而上学と実証哲学の両極端の真偽・正邪を検討し、その妄想と誤謬を打破し、もって認識の可能性と限界、妥当性と領域を究明して、その両極端の単なる間（中間）を垂直に超える中極（頂極）を核とする中道の立場に立って、先験的真理を現成せんとする公正なる真理の判決である。

（註）1

「破邪と顕正」は、三論宗における究極の真理を捉えるための二大原理である。ここに「破邪顕正」とは、

邪見・邪執を打ち破ることが同時に、かつ即一的に、正見・正道を顕わすことである、という意味を有する。それはまた「破邪〈即〉顕正」といわれ、「即」構造をもって示され、そこには「即」・中道が窺われる。すなわち、邪を捨てて、別の正をあらわすというのではなく、破られた邪は執われの心を破ることで、そのまま、即一的に正となりうるという本性を有することを言う。(『三論玄義』『破邪顕正鈔』参照)いま、批判哲学において、この空・中道を「批判の中道」に対応せしめ、その性格を捉えるとき、両極端にたつ対立者(有と無)を誤謬として否定する批判(否定的批判)は「破邪的批判」であり、同時に、この対立する両極の間を垂直に超えて、その中極(頂極)において認識の真理を肯定する批判(肯定的批判)は「顕正的批判」として定立することができる。そして批判の中道も「破邪即顕正」の「即」・中道において、「破邪的批判〈即〉顕正的批判」として、両者を「即」構造にある「批判の真の中道」として窺うことができる。空・中道であれ、批判・中道であれ、まことに「中道は中極にあり」、かつそれは玄極であることが窺われる。

したがって、「批判の中道」においては、「破邪・顕正」の点で、他者批判は、両極を誤謬として否定する「否定的批判」であり、それは「破邪的批判」である。また自己批判は、両極の中極を真理として肯定する「肯定的批判」であって、それは真理の「顕正的批判」である。そして「他者批判〈即〉自己批判」の「即」構造において、「批判の中道」は「破邪・顕正」の相互批判として成立し、また「破邪即顕正」の中道として見出されるのである。

この「批判の中道」に対応する「唯識・中道」においては、その「見分—相分」の志向的構造にある識は、自己反省と自己覚醒としての「自証分」(さらに「証自証分」が随伴する)によって躍動する識自体であり、その自己

自体へと反折（Reflexion）（それは対象への真直志向（Intentio recta）に対して、反折志向（Intentio obliqua）をいう）を行い、注視し究明する。そしてこの識の自己反省と自己吟味によって、非本来的在り方を有する有漏識（それは「蓋然的経験論と主観的観念論」「素朴的実在論と客観的実体論」「懐疑論と独断論」「神秘論と実証論」（etc.）を成立せしめているのである。）と、またその有漏識に成りたつ両極端の学説がもつ虚妄・誤謬・煩悩を自覚し究明するのである。ここに識自体は、主体的自覚によって自証され、決断され、批判された有漏識をのり超えて、本来的在り方としての超現象的な無漏識へと超越して、決断し判決する。それが識自体の自己反省と自己吟味と自覚に基づくところの、有漏識から無漏識への、識の自由性による内在（非本来性）から超在への超脱であり、同時に超在（本来性）への転入であって、それが「転依」であり、この転依は識自体の批判と自覚と自由決意なくしては可能ではない。

ここに、転依とは「転識得智」をいう。それは浄・不浄和合の日常的な識（現行識）から真正の識自体への「識の自己超越的転換」である。この転依によって、識から四智・仏性へと貫通された悟道を目ざして、修行者は中道をゆく。唯識での転依は、批判哲学では、認識の真理性を基軸として、宗教哲学（それは道徳哲学と結びついた「良心、心術の革命、道徳的信仰」を原理とする）での「心術の革命」（Revolution in der Gesinnung）[23]であって、「批判の中道」に基づき、良心と自覚と自由意志によって、誤謬から生ずる煩悩と根本悪からの超脱を断行すると「同時に」（zugleich）、最高善（さらに根源的最高善、超越体）への超越をいう。すなわち、識の転依は、純粋理性の批判にあっては、識の「自己超越即他者超越」である。（それには、「自体超越」を基軸とし、「自己から他者への超越」「他者から自己への超越」、そして「自他相互超越」をなす三重の超越が見出される。）識はかかる「自由―超越性」を本質とする。ここに有漏識から無漏識（仏智）への転依の可能性は、この「自由―超越性」

を本質構造とする。しかも転依が働いて、そこに現成するものは、認識であれ実践であれ、凡夫の「解脱」であって、解脱は転依によって、仏智・涅槃・仏性を修道に基づいて現成する。それらは識自体の真実体の現成である。しかも識の性相は有漏識と無漏識とが分裂し対立しつつも、しかも「同時に」(zugleich)、空性の原理にあって、「有漏識即無漏識」(分別知即無分別智)として「即」構造をもって表示される。(註)2

このように解すれば、ここに唯識論にあっても、空・中道の只中に働く「批判の中道」が、「唯識・中道」の根底に働くことを知らされるのである。

(註)2「即」構造を示すならば、次の句は重要である。

①竜樹(Nāgārjuna)

「縁起即無自性」(空)の中道(「有即無」の中道)

「八不中道」(「八仮名即八不仮名」の中道)(「空即仮即中」の中道、「三諦円融」の中道)

「如来本性即世間本性」の中道

②世親(Vasubandhu)(その道統に立つ護法(Dharmapāla))

「見分即相分」の中道、「分別知即無分別智」の中道

「三性即三無性」の中道

(西洋哲学では、「空」についての論究はないが、随所に「即」構造の理解が窺われる。「即」構造の可能性の原理を、われわれは「自由—超越性」に求める。これは仏教の「空性」の原理に相応する。いま、その類例をルター(Luther)とスピノザ(Spinoza)とカント(Kant)に見出す。)

③ルター

「義人は「即ち」(simul) 罪人である。」(simul justus et peccator. Gerechte und Sünder zugleich.)

④スピノザ

「自然は「即ち」(sive) 神である。」(Natura sive Deus)

⑤カント

「経験一般の可能性の制約は、「同時に」(zugleich) 経験の対象の可能性の制約である。」[29](認識論、理論哲学)

「経験一般の可能性は、「同時に」(zugleich) 自然の普遍的法則である。」[30](同上)

「汝の意志の格率が常に「同時に」(zugleich) 普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ。」[31](道徳哲学)

「義務の命令は、「同時に」(zugleich) 神の命令である。」[32](宗教哲学)

唯識論では、識の転依が「自由—超越性」(批判の原理) を本質とする点を証覚しうるならば、「批判の中道」は唯識の中道と照応し対応しうる。しかも唯識・中道は認識を介して端的に短絡的に解脱(識の実践的真実体の現成) を目ざしている。しかし批判哲学での「批判の中道」は、批判的認識論の先験的真理の開示を、第一義的に目ざしている。そして先験的真理は認識の本質構造の開示に現成する。ただし、この段階では、未だ実践的真実体の開示ではないから、「心術の革命」と解脱への道は未だ遠い。この点で、両者の目的の次元・領域・階位の相違がある。とはいえ、批判の中道では、認識における真理を明確にするや、直ちにこれを介して、改めて純粋理性(理論的理性) の批判の構造のもとに『実践理性批判』と『単なる理性の限界内における宗教』(その他の問題も論究

も）の全理性の批判へと、批判哲学は進展せしめられる。しかも、完成された全批判哲学の立場に立てば、批判の中道は、一方では認識の真理の確立と認識の誤謬からの超脱であるが、他方では知慧に基づく実践的真実体（最高善と、道徳的信仰による根源的最高善（神））の確立と、「同時に」（zugleich）迷妄、煩悩、欲情、根本悪からの超脱である。それはまた良心によって悔い改められた「心術の革命」（Revolution in der Gesinnung）にして、同時に（zugleich）「道徳的信仰」[63]（moralischer Glauben）であって、それは唯識における「転依」にも該当する。したがって批判哲学では、「認識と実践」とは、単に分離され分裂されてあるのではなく、異質的両極にあって、同時に、両者の相互限定関係と相依相関関係にある。それが批判哲学の根本構造である。したがって、批判の中道は「認識と実践」との「即」構造をなしている。その最も重要なる一つの問題に注目すれば、「自由」の可能性であって、理論的理性の「先験的自由」[64]と、実践的理性の「実践的自由」とは、不離不即と相互限定関係にある。「即」構造は、両者のいずれも「自由—超越性」の本質において可能であり、中道の構造として、「同時に」（zugleich）をもって批判哲学を構築している。因みに、理論的自由なくしては、実践的自由は見失なわれる。逆に、実践的自由なくしては、前者の学的認識作用は可能ではない。（前者は自然的因果必然性からの超越をいい、後者は傾向性、煩悩、欲情、根本悪からの超越をいう。）

思うに、唯識論では、認識論的立場にあって、その目ざすものは、誤謬と虚妄からの超脱と同時に、唯識論的真理への現成でなくてはならない。しかるに「転依」が目ざすものは、唯識論的真理よりも、この認識論的立場での真理を飛躍して、行者の解脱への超越を目ざし、仏智、涅槃、仏性である実践的真実体への超越の道にある。そして認識論から実践論へと、両者は簡易にかつ短絡的に直結されている。そこには、立場と論定との飛躍が見られる。この飛躍の生ずる所以は、認識論的誤謬は自己執着によって虚妄分別から生ずるが故に、それは煩悩であると

断定される。そしてこの煩悩の源泉は根本煩悩（無明）であるという点から、先ず煩悩・無明からの超脱が求められる。そこに実践的立場に転じ、実践的真実体への超越を断行するという「転依」(āśraya-parāvṛtti) の説が究明される。とはいえ、唯識論でも、論理の整合性に従って、先ず認識論的立場を持続して進むならば、誤謬と虚妄の非真理からの超越と同時に、その認識の真理への超越が明確詳細に示されねばならない。そこに真理の本質と構造、確立と現成が、批判の作業によって明らかにされる。しかる後、これを踏まえて実践的立場へと進み、根本煩悩と虚偽からの超越が同時に、実践的真実体への超越であることが解明されるべきではなかろうか。「転依」は、ここに認識論的真理の開示を踏まえて、実践論的真実体への解脱として成立し、認識と実践との「即」構造を示す「転依」の現成を窺うことができる。その可能性は「破邪・顕正」の明確な解明による。それが「批判」である。

(6) 批判の学的条件

すでに空観と唯識論にみえる仏教的中道を一応考察したわれわれは、今や批判哲学の「批判の中道」を「非A・非 non A」の中道の様式に則って、批判哲学における、知慧を内実とする「学の可能的条件」である「立場・方法・原理」（他の諸条件はこの三者を基本的条件として成り立つ）について、その中道構造を次のごとく示すことができる。けだし、カントによれば、哲学は「知慧の学問」(Wissenschaft der Weisheit)[35] と解される。そして知慧 (Weisheit) は究極的には、「最高善への認識（自覚）と意志〔実践〕との一致である」[36] と解される。すなわち、批判の中道は、知慧についての①批判の立場、②批判の方法、③批判の原理における中道の在り方である。すなわち、それは「知慧と学問」の即一性にあり、両極の「即」・中道にあり、批判哲学の本質構造である。

一体、批判哲学が批判の「立場・方法・原理」（学的条件）に基づく精密な究明にあっては、批判の本質構造は

究明し得ても、それが直ちに空性の原理にあるとは断言され得ない。しかしそれらの諸成素からなる各々の本質構造を正しく捉えて、その諸成素を相互限定、相互依存、そして相互統合によって、すべての成素からなる本質構造を構成したとき、そこに批判哲学は「知慧の学問」として純粋理性の「先天的綜合的判断」を可能ならしめる。そして正当なる認識の真理性を現成する。かくて、批判哲学も「即」構造の空・中道において、認識の全一的本質的構造は解明されるものと認められる。そこには、「真空即妙有」の中道の世界が現前する。カントによれば、認識の全一的本質構造は「あらゆる綜合的判断の最高原理」として捉えられ、「経験一般の可能性の制約は、「同時に」経験の対象の可能性の制約である。故に、また先天的綜合的判断によって客観的妥当性を有する。[37]」と述べられる。この「同時に」(zugleich) の「即」構造は、「経験一般の可能性の制約」と「経験の対象の可能性の制約」との両極の中道を可能にすることが窺われる。そしてこの「即」構造は、唯識哲学の立場に立てば、空性の原理において可能であると言われるべきであろう。しかも、批判の中道はまた空性を中極とし、空・中道を根源とすることが窺われる。しかしカントは「空」(śūnya) については何ごとも述べてはいない。批判哲学はカントの創建による。時代は、未だ「空」が西洋近代哲学にとって無縁の思想であったのであろう。

ここに批判の「学的条件」については、既に述べたが、角度を変えて今一度述べておきたい。

① 批判の立場

哲学は、何らかの或る立場に立って、「知慧の学問」として思索され論究される。しかし批判哲学が立つこの批判の立場は、両極に立ち、分裂し抗争する異なる立場に立つ思想・学説・主義の乱立せる地平にある。しかも、この両極の地平を垂直に超える中極に立って、両者を検討し吟味し批判するが、ここに真正の哲学を求める公明正大にして真実なる立場がある。この批判の立場は、対立する両者を結ぶ単なる平凡な、世にいう中間や折衷や経路の

ごときものではなく、真正にして公正な中道の立場である。それは偏狭な特定の立場を超えた「無立場の立場」である。批判の「立場」は、局限され偏倚せる特定の立場を超える限り、しかもそれが公明正大である点では、消極的には、「無立場の立場」と言うべきであろう。しかし積極的には、批判の「立場」は公正にして深遠なる「自由—超越性」を本質とする「中極の立場」である。それはまたカントによれば、果しなく相争う「形而上学の戦場」に「永遠平和」を与える、「自由を根拠とする理性」の先験的自覚の立場である。この中道の立場は、対立矛盾に迷惑せる「独断論と懐疑論」「合理論と経験論」「形而上学と実証論」の両極の問を踰越する、高次元の中極（頂極）を核とする立場である。すなわち、この批判の立場は、分裂と対立矛盾にある両極を、批判と思慮によって否定し拒絶し超越する「非独断論・非懐疑論」の中道、「非合理論・非経験論」の中道、「非形而上学・非実証論」の中道にあることを言う。さらに言えば、この批判の立場とは、虚妄なる対立・対抗せる諸立場の思想を批判し、自己執着に陥り、染汚せる立場から自由に基づき清浄なる「高次の中極」へと超える超越的な先験的な立場である。したがって、この立場は「有」の立場でもなく、「無」の立場でもなく、「非有・非無」の空・中道の立場であり、両極の間を超えた中極の立場であり、空性の立場である。空・中道は、空性を立場とし、中極を基軸とする道程であり、軌道である。さらにいえば、「非立場・非無立場」の「立場」の空・中道であって、「即」構造の立場、その諸成素の相互限定、相互依存、相互関与になりたつ空・中道の立場である。批判の立場は公明正大にして真実であり、誤謬も虚偽も不正もない中道の立場であり、中極の立場である。

② 批判の方法

批判の方法は、この批判哲学が認識（また実践）の事態と構造を究明し、その先験的（超越論的）（先天的・綜合的—超越的）真理、（実践的には道徳・宗教の真実体）を開示するために用いられる方法である。ここに批判の

「立場」はその真理究明のための「方法」を呼び、批判の「立場の中道」は、また「方法の中道」を求める。その方法は、純粋理性の反省と自覚に基づくが、それは純粋理性の自己直観としての「本質直観」と純粋思惟の「分析的方法」（「即」中道において綜合的方法に相即する）ことである。しかし直観（Anschauung）には、経験的（empirisch）直観と知的（intellektuell）直観とがあって、この両極者は相互に対立し抗争するが、両者は認識の本質構造の把握作用としては否定される。けだし、前者は蓋然的、懐疑的であり、後者は独断的、神秘的であるからである。しかし経験的直観と知的直観との両極端の中極（頂極）には、本質直観（Wesensschauung）がある。本質直観は純粋理性の自己直観であり、純粋統覚の自覚であって、認識の本質構造を端的に直接的に把握する。カントは経験的直観と知的直観との対立的判別において、本質直観を「自己直観」[38]と言う。それは純粋統覚に基づく方法であり、根本的方法である。本質直観の作業は、非本質的なものを除外する「排除法」によって、その本質を残余（Residuum）として捉える。しかし事実に関わる経験的直観との対立においては、本質直観はこの感性的な経験的直観を土台として可能であって、両者の相互限定関係と相依相関関係の「即」構造に、方法の中道が成立する。すなわち、「経験的直観即本質直観」が、直観的方法の中道である。ここに「事実即本質」の事象（あるいは『中論』でいう「縁起」）の「即」構造に立脚する中道的構造が捉えられる。

次に、本質直観された事象の本質構造は、純粋思惟によって分析されねばならない。すなわち、本質構造のその構造成素の把握は、思惟の分析的方法に基づいている。しかし分析されたままの諸成素の雑然たる分散状態では、その本質構造は解明され得ない。その「理・解」（analysis）された諸成素は、相互関連と綜合された統体において「理・会」（synthesis）されるのである。したがって、分散された諸成素は、自己のその原構造（Urstruktur）へと綜合され続一されねばならない。それは綜合的方法である。ここに「分析的方法と綜合的方法」とは、区別さ

れ対立を生ずるとしても、両者の相依相関によってのみ、思惟の方法は可能であり、かつ完成されるのである。それは「分析的方法〈即〉綜合的方法」[註1]として、思惟を中心とする諸識の「即」構造における中道をなしている。すなわち、分別された構造成素と、その成素が統一された構造とは、一体であり、一如である。

（註）1

純粋思惟は分析と綜合との方法をもつ。そして批判的方法は思惟の分析と綜合との方法に基づく。そこに認識の構造は、(1)認識の能力（感性と理性）、(2)認識の次元（後天性・先天性）、(3)認識の妥当性、(4)認識の対象、(5)認識の領域と限界、に分析されると共に、同時にその各々の構造とその構造成素は関係づけられ綜合される。したがって批判の方法は分析と綜合との相互限定的、相互依存的関係をなし、「分析即綜合」の「即」中道に成りたつ方法である。

一体、本質直観は、事象から本質（原理）を捉えるためには、その操作の方法として、「還元法」が必要である。E・フッサール（E. Husserl）の現象学では、先験的還元法と形相的還元法とがあるが、[39]この還元法の原型にあってはフッサールはカントから学びとっている。カントはこの方法によって、経験的直観から「空間・時間」[40]（先天的直観の先天的原理）（本質）を捉え、思惟の判断形式から「範疇」[41]（純粋悟性概念）を提示している。批判的形而上学では、推論形式から純粋理性の推理された先験的「理念」(Idee)「可想界における可想体への統制的原理」が定立されている。ここに現象界において、現象的対象を構成するこれらの先天的原理は、不定の（未構成の）対象（現象的対象）へと投げ入れられねばならない（投入法）。[42]カントはこの投入法[註2]を還元法と共に「実験的方法」[43]という。

（註）2

投入法は、認識における事象の対象構成において、その実験的方法として、科学的、探究的な方法を同伴する。すなわち、投入法は、多様なる印象・形象の現前にあって、「いかなる不定の現象的対象」に対し、その認識能力の所持する「いかなる先天的形式（先天的原理）」を、「いかなる経験的質料（印象・形象）」に相応して投入するかにあるが、しかもその認識が立つ「いかなる状況（Situation）」に相即するか、に依拠する、という条件のもとにある。その点で、投入法は、具現的には、認識対象への「観察、測定、試行錯誤による実験作業と、正当な特定の意味附与作用」が要求される。

この先天的原理の投入の方法によって、不定の現象的対象は構成されるが、ここに意味と価値ある一定の現象的対象が定立される。したがって、この投入法は対象構成の方法をいう。純粋思惟の綜合的方法は、この対象構成の投入法に同伴する。この操作のもとに、綜合的方法は、先天的原理と不定の現象的対象とを、この中道において綜合し、先天的綜合的統一を与える。そこに先天的形式と経験的質料とは、相互限定的関係にあって、「先験的真理」を現成する。してみれば、批判の方法は、還元法と投入法とが、相互限定的関係にあることが見出される。すなわち、「還元法即投入法」が「即」構造として成立することによって、「本質直観」と「思惟方法」（分析・綜合の方法）とが、相互依存と相互協力と相即一体によって、批判の方法は可能となることが窺われる。

ここに、真実体の究明のための批判の中道は、空観中道の様式（「非A・非 non A」）（空智、無分別知による）をもって示されることができる。例えば、「非認識能力・非認識対象」の中道、「非経験的能力・非先天的能力」の中道、「非経験的直観・非本質直観」の中道、「非分析的方法・非綜合的方法」の中道、「非本質直観・非思惟

的方法」の中道、「非還元的方法・非投入的方法」の中道、などをあげることができる。この両極をなすものは、徒らに拒否されるべきではなくして、相互依存的、相互相関的方法の「即」・中道において、空性の原理のもとに、批判の方法を可能ならしめる。

（附）

因みに、われわれは批判哲学の「還元法」に、照応させてみれば、「空観と唯識論」においても、この方法が、その根底に潜在的に用いられ、作動しているのではないかと窺われるのである。以下に、両者に想定されうる還元法と思惟の構造分析について、簡潔に考察し表示する。

(a) 空観哲学の還元法

還元法は万象のそれぞれの事象をその本質へと還元する方法であって、同時に本質以外の他のものは排除し（排除法）、心識主体の有する本質直観と思惟の構造分析によって、事象のその本質構造を解明する。

空観では、二重の還元によってそれぞれの事象の本質を捉え、その構造成素を分析する。

(1) 縁起への還元（主観的還元）

知覚的主観によって捉えられる万象の事象は、「縁起」（事象の本質）へと還元される。一体、「縁起」とは、「因縁・生起」の略語であるといわれ、仏教の基本的思考法の根拠である。すなわち、縁起は、一方では現象体の生成（生起・消滅）を意味し、他方では、その生滅をとらえる因縁法を意味し、そして両者の相互限定的相互依存関係にあることを意味する。生成とは、万有の現象体の「生起・消滅」の流転変易であり、その印象・形象の「有無交替」の変転性にあるが、永遠にして不動不変なる実体を有してはいない。それは「非生・非滅」「非有・非無」の「無自性」にある。縁起はまた一切の事象が他者との関係を縁（条件）として生起し消滅するが、この現象体は

無数の原因と条件（縁）が相互限定と相互依存にある関係に成立する。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し、決して自存せず、独立不易の実体は存在しない。この因縁性を究明し、その原因や縁を除去すれば、現象体は実体なきものとして「無自体」であることが自覚され、ここに凡夫は事象から解放され煩悩から解脱される。かくして「縁起」はその根源に「無自性」として捉えられる。

(2) 無自性への還元（形相的還元）

一体、万象の現象体の本質構造は、先ず縁起（生成即因縁法）であるが、しかしそれは実体（永遠、不滅、不動の自性）なきものである。しかも生成（生・滅の交替）がなければ、因縁性（因果連続性）は空転して存立し得ず、逆に因縁性がなければ、生成での生起と消滅の変動性は捉えられ得ない。両者は相依相関的関係にある。したがって縁起は生成と因縁法との両極の間を超えた中極にあって「無自性」であり、それはまた「生成即因縁性」の空・中道にあることが、還元によって本質直観される。この空・中道は空観では「八不中道」「空・仮・中」（『中論』）として詳細に論究され構造分析が行なわれる。

但し、空観では、批判哲学がとく「空間・時間」（純粋感性的直観であって、生成する現象体の可能性の先天的原理である）の還元、また「因果性」（純粋悟性概念、すなわち範疇であって、意味の可能性の先天的原理である）の還元は見出されない。そこには、両哲学の立つ次元の相違が窺われる。けだし、批判哲学は、現象体における「経験的質料と先天的形式」との綜合的統一に成立し、その先験的論理に基づき、「先天的綜合的判断」の可能性の原理を定立する。

(b) 唯識哲学の還元法

唯識哲学もまた「主観的還元」と「形相的還元」との二重の還元法に基づいて、万有の事象のその本質を主体の

本質直観によって捉え、残余の他は除去されるが、それと同時に、思惟の分析法によって、その本質構造は諸成素に分析される。

(1) 心識への還元（主観的還元）

その「主観的還元」では、万有の事象は空観の「縁起」よりもいっそう深い次元において捉えられる。それは主体の内部知覚と自己意識との本質直観によって、「心識」へと還元される。ここに世界はすべて心識を本質として構成されていることが解明される。そして、その本質構造を詳細に徹底的に分析して、その構造成素を露呈する。この「心識への還元」では、以下のごとく、その「心識の構造分析」に基づき、そこに成立する「認識の構造」が分析され、そこに現成する「真理性」が開示される。さらに認識の真理性に基づいて、「転依」（転識得智」を確立し、実践的立場へと転じて、信行者の修道と回向心を確立する。これらの過程を極く簡潔に示せば、次の如くである。

○心識の構造分析

①心識の諸成素間の対立的・相関的構造

②心識の「種子・現行」間の円環的循環の関係構造

○認識の構造分析

①認識の「見分—相分」における志向的関係構造

②真理性の現成（「唯識無境」に立つ対象構成説）

○転依（転識得智）の確立

①転依の構造（「分別知即無分別智」の確立）

②実践的悟道の確立（「煩悩即菩提」「無常即涅槃」の確立）

思うに、唯識論の心識と認識は、空観の縁起と同じく、経験的認識論の立場にあって、「経験的綜合的判断」の可能性の本質構造に成立する。しかし批判哲学では、現象・印象形象を認識の経験的質料とするが、その先天的形式の原理は「空間・時間と範疇」であり、先験的認識と先験的論理の立場にあって、「先天的綜合的判断」の可能性の根源的根拠が究明されている。したがって両哲学の異質的・異次元的相違に注目されねばならない。

(2) 唯識実性への還元（形相的還元）

「心識への還元」から進んで、心識の「唯識無境」にあるその存在性（その在り方としての「妄有・仮有・真有」）へと還元され、その本質構造がここに本質直観され、思惟の構造分析が試みられる。それは「形相的還元」である。以下に示すごとく、「唯識三性」、「唯識三無性」、そして両者の相依相関構造を可能ならしめる「唯識・中道」が空性の原理のもとに確立される。これを簡潔に示せば、

○唯識三性の構造分析

①三性における対立的・相関的構造

②三性の中道

○唯識三無性の構造分析

①三無性における対立的・相関的構造

②三無性の空・中道

○唯識・中道の確立

①「三性即三無性」の「即」構造の確立

②「転依」による唯識・悟道の確立（無明の転捨・真如の転得）

③批判の原理

ここに、批判の「立場」と「方法」との相関関係に成立するのは、批判の「原理」である。批判の中道に立つ立場と、吟味し確認するその方法によって定立された確固たる原理は、また「批判・中道の原理」である。それは、抗争する両極に立つ哲学のもつ原理を、真の批判の中極（頂極）から垂直に限定し、批判を下す。そして両極の中間にみえる誤れる日常性の地平を観察し、その誤謬を究明するが、この批判に依拠するその中極の原理によって、認識も実践も構成される。そこに認識の真理と実践への真実とが現成する。

一体、公明正大な批判の判決が下される哲学の原理には、単なる経験論の「経験的原理」があり、合理論や実体形而上学での「生得的原理」がある。しかし批判の原理は、諸対立的哲学のもつ原理の日常性と誤謬性を、その中極に超越して、その頂極より両極の地平に向って、垂直的に厳密に検討し吟味して、事態の構造成素に対して、各各の的中する正当な諸哲学的原理を判定し判決を下す。この批判の原理は、批判的中道の原理である。それは批判の中道に立つ明確なる純粋理性自身の純粋覚醒であり、哲学的原理を求めて本質直観と純粋思惟の方法を提示する純粋統覚の「先験的原理」である。それは公正な哲学の構造成素のそれぞれの原理を構成する最高原理、「一切の心識と認識の最高原理」として、一切の哲学とその真理性を確立する最高原理であると「同時に」(zugleich)、「先天的綜合的判断」を、諸原理の構成によって可能ならしめる「批判における最高原理」である。すなわち、純粋統覚は一切の哲学とその真理性を確立し、「真理の中道」を構成すると同時に、それを吟味確認する「批判の中道」を成立せしめるのである。

この点では、唯識論におけるアーラヤ識の「自証分」[44]は、この両者の働きを統合して、作動するものと思われる。したがって、純粋統覚の批判の先験的自覚もアーラヤ識の自証分も共に、哲学の「真理性〈即〉批判性」の「即」構造を有する最高原理であることが窺われる。繰り返して言えば、哲学におけるその真理性の原理は、「経験的質料と先天的形式」との相互限定・相関関係と、先天的綜合的判断の可能性の「真理の中道的原理」であって、「同時に」(zugleich) その構造成素をなす諸原理を検討し吟味し、真偽の裁決を下す「批判の中道的原理」である。そこには「真理性の原理〈即〉批判性の原理」の「即」構造が表示される。空・中道、唯識・中道における真理の中道的原理は、また批判の中道的原理に限定され裁決されて、ここに公明正大にして厳然確固たる哲学(「知慧の学問」)が可能となる。一体、「知慧の学問」(Wissenschaft der Weisheit) にあっては、批判があるから真理は開示され、現成する、と同時に真理があるから批判が断行され判決が下されるのである。そして真理と批判とは、相互限定的、相互依存的関係にあって「即」構造をなす。そして哲学における認識・実践の真理の最高的原理であり、同時にその批判の根源的原理であるのは、唯一にして包越的な純粋統覚であり、それは「自由—超越性」を本質構造とする先験的主体として働く。

しかし空観でも唯識論でも、認識の真理性を吟味し確認し裁決を下す「批判」(学的条件を有する)の論究は明瞭ではなく、まして批判の学的条件と体制は明確には見出されていない。両者は「空」と「識」についての優れた認識の真理性(さらに実践の真実性)のその本質構造の卓越せる研究ではあるが、これらの研究のもとにある「批判」の在り方については何ら論究されていない、と思われる憾みが残る。しかしカントによって、古代・中世・近世における西欧の諸哲学が論究される真理性は、「批判哲学」の確立によって究明され確認され、その批判の学的条件のもとに判決が下されている。(拙著『カント哲学の基本問題』第一部、本論、第二論究、第四章「カント哲

学における伝統と独創との交差」参照）ここに近代哲学の大偉業が果された。そして独断的形而上学と懐疑的経験論とを否定（否定的批判）し、両者を超越すると「同時に」、両者に働らく異質的原理の相互限定的・相依相関的「即一性」が肯定（肯定的批判）され、その中極に開示された。ここに批判哲学の「真の中道」が、「真理性即批判性」の「即」中道に窺われるのである。

再言すれば、「批判の中道」は、世界認識の日常的な地平にあって、仏教の「空性の原理」に相応する原理を基軸として存立することが窺われ、しかもその原理は認識構成の中核として働く「批判の原理」である。すなわち、それは純粋統覚の原理である。この日常的地平と両極を否定的に批判するこの原理は、同時に中道の中極（頂極）として、その両極を垂直的に超越限定することによって、肯定的に批判する。純粋理性は、この地平の両極を誤れる思想として批判すると同時に、相互限定、相互依存の相関構造にあるその中極を、公明正大なる中道（規範、道諦、道理の真実道）として、正当なる判決を下すのである。それは「経験的質料の原理と先天的形式の原理」との対立する両極の相互否定にある否定的批判であり、「同時に」中極における相依相関構造を確認する肯定的批判であって、この批判の中道において真正の認識を構成し真理の中道を現成する。この真の中道に立つ純粋理性とは、勝義の理性としての「純粋統覚」である。純粋統覚は「自由―超越性」（仏教の「空性の原理」に相応する）を本質とする「中極の原理」に立ち、「否定的批判即肯定的批判」として働く「批判の中道」の最高原理にして、同時に「経験的質料即先天的形式」としての「真理（認識）の中道」の根源的原理である。

（註）

上述では、「批判の中道」と「真理（認識）の中道」との相関構造の根源的原理である「純粋統覚」が解明され、「批判の中道〈即〉真理の中道」の「即」構造の中道が究明された。ここに、両者の「即」中道の根源的

原理である「純粋統覚」の有する重要な特性を要約して示せば、次の点にある。

①「人間的認識全体の最高原理」

②「あらゆる原理の根源的立法作用」

③「純粋根源的、不易的意識」

④「普遍的自覚」にして、「意識の自己直観（本質直観）」

⑤「一切包越的、全体的、綜合的統一性」

⑥「先験的論理の可能性の根拠」

⑦「批判の学的条件を確立し、「批判の中道」の根拠としての最高原理」[45]

⑧「知慧（最高善への認識と、自由意志との一致）を学問（問題・立場・方法・原理・体系を条件とする）によって捉えんとする「哲学」（知慧の学問）の先験的—自覚的主体」

思うに、われわれはカント哲学に仏教の根本原理・「空性」を敢えて要求するものでも、単に無差別に想定するものでもない。しかし中道の真理は、古今東西に亘り、確認されている一切万象の永遠絶対の中極の軌道である。この中道原理を最も明確にし、最大の真理としたのは仏教である。原始仏教（八正道の中道）や部派仏教（断常二見を離れた中道）を深め、中道の要諦を教学的に論究し、建立したその学説と思想の焦点は、空観と唯識論に見出される。（大乗仏教の発展史の中で、中道はつねに重要な思想である。）[46] しかも西洋においても、その思想用語の使用の点では、古代、中世、近世に及び、中道はやはり重視されている。古代ギリシアでは、七賢人の道歌（Gnomē）のうちに、ソロン（Solon）、キロン（Khilon）、タレス（Thales）にみられ、クレオブロス（Kleobulos）は

「適度（節度 metron）が最善である」という。大哲アリストテレス（Aristoteles）は、中（mesotēs）は「頂極」（akrotēs）であるという思想を、その道徳哲学で語る。[47] またキリスト教の「三位一体」や「仲保者」（神人・キリスト）のなかには、「中」がその本質や原理として、その根底に窺われる（Augustinus）。近世のドイツ観念論者のとく「弁証法」（Dialektik）における両極の対極者の「止揚綜合」の可能性には、「真の中道」がその根底に窺われる。それはカントの「批判の中道」から影響をうけて発展したものと思われる。「批判の中道」は『純粋理性批判』における「先験的図式性」「先験的原則」「先験的弁証性」（とくに「二律背反」（Antinomie）と先験的理念）の章には、明確に見出される。この批判哲学の最高原理を、リッケルト（H. Rickert）は「他立の原理」（それは「先験的論理」をなす）と名づけたが、それは「超矛盾律」（自他同一性）が、「即」構造（A即 non A）をなす限り、「批判の中道」の哲学的原理として窺うことができる。端的に言えば、「他立の原理」の可能性の根源には「空性の原理」が要請されねばならない。けだし、この点で「批判」の構造は、純粋統覚の包越的、根源的、最高原理の躍動として、自由の原理に基づく、公明正大な超越的な自己直観と自己認識の作業として、見出されうるからである。とくに唯識のアーラヤ識は、純粋統覚と種々の点で、両者は異質的であり、その働く限界の相違を有するにも拘らず、相通じあう点があり、両者のとく中道のその中極を、空性において照応することを窺いうるのである。

われわれは、アーラヤ識の形而上学的立場とその論究には、批判をおしまなかったが、批判哲学の認識論的立場に相応するその唯識の認識論的論究へのわれわれの些かな批判にもまして、なお多くの批判すべき難問（aporia）が残存することを見出すものである。（その難問の一つに「種子熏習」の可能性の根拠が見られる。）

一体、中道に関して、空観・唯識論・批判哲学には、それぞれ種々の相違点を有するとしても、東西の大思想に関心をもつ研究者には、「空性の原理」は、関心の高いものである。しかしこの原理は、言語や概念を超える、こ

の「不可得」なる根源 Etwas X として感得される。しかも「空亦復空」[49]であるとすれば、われわれ有限的理性的存在者には、不可解な、しかし清澄にして荘厳なる謎として、また要望された課題としても現前するのである。

思うに、唯識論において、それが正当にして厳密なる哲学であるためには、その「唯識の中道」（空性の原理に基づく）と共に、「批判の中道」（中極の原理、破邪顕正の原理に基づく）を、安易に要望するのではなく、われわれは自覚的に唯識性の根底に見出すことができる。同時に、批判哲学にあっても、「批判の中道」と共に、先天的綜合的判断の「即」構造の可能性をなす「空性の原理」とその空・中道とを、純粋統覚の最高原理の奥底に窺うことができる。したがって、唯識・中道（空性の原理）と批判・中道（中極の原理）とを、その関係構造においてみれば、その異なる立場に執われることがなければ、精確・厳正を要請する哲学的探究は、「空性の原理〈即〉中極の原理」において、そして唯識・中道と批判・中道とを一連の関係において、その認識と真理性の根源を見出すことができるのである。

(7) 三つの「中道」の対比

この章を終るに当って、「空・中道」「唯識・中道」「批判・中道」の三つの中道を要約して、その特性を簡潔に示し、かつ三者の対比を試みる。

A 三者の対比における類同性

① 「空・中道」

○「空・中道」では、すべての「縁起」において、その構造成素の対立する両極（有と無、実在と否定、因縁と

生成、現実と可能 etc.）を弁別し吟味し、同時にその両極を中極において統合し判定する主体は、「空智」（無分別智）である。しかも空・中道の根源には、公正に弁別し統合し、吟味し判定する主体の働きとして「批判」が働いていることに注目される。批判の働きは空智を根源とし、空・中道にあって、しかも同時に「批判の中道」に基づくことが深慮される。

○批判は、縁起におけるその構造成素の対立矛盾する両極を「非有・非無」と弁別し、「破邪批判」（他者批判）を行う「否定的批判」（矛盾律の論理に基づき、両極を否定する判断）であり、同時にその両極を中極において「有即無」として統合し、「顕正批判」（自己批判）を行う「肯定的批判」（超矛盾律（相互限定的自他同一性）の論理（「他立の原理」に基づく先験的論理）であり、それに基づき、「即」構造にある中極において、両極を統合する「肯定する判断」であることが見出される。

○したがって「空・中道」の根底には、縁起における両極への否定的論理に立つ否定的判断と、同時に中極への肯定的論理に立つ肯定的判断とに基づき、「批判・中道」が窺われる。すなわち、「空・中道」が「否定的判断即肯定的判断」に基づく限り、その只中には、一切の執着と迷妄を超えて、公明正大にして厳正確実なる「批判・中道」が洞察されるのである。

② 「唯識・中道」

○「唯識・中道」では、「心識」（現行識）の認識構造の最高原理にして、その主体は「アーラヤ識」であり、その作用は「自証分」である。しかも、その認識の構造成素における対立する両極（主観と客観、見分と相分、心識能力と性境 etc.）を弁別し吟味し、同時にその両極を垂直に超越する中極において統合し、その認識を判定する根源的主体は、「自証分」として働く「アーラヤ識」である。総じて、唯識・中道の根底には「空・中道」が働く

が、この根拠なくしては、唯識の認識は可能ではない。しかしこの認識を吟味し判定する主体と、その唯識・中道の根底には「批判」の働きが窺われる。そして、その中道には「批判の中道」が要請されうる。

○唯識に成りたつ認識の関係構造にあっては、その対立する両極を弁別し、破邪批判（他者批判）を行う否定的批判と同時に、その両極を中極において統合して顕正批判（自己批判）を行う肯定的批判とが見出される。そして「破邪批判即顕正批判」の「即」構造には「批判・中道」が成立する。この「批判・中道」のもとに、「三性即三無性」の唯識・中道は可能である。唯識・中道は分別構造においては「分別知即無分別智」として捉えられるが、その根底には、「空・中道」となお、「破邪即顕正」による「批判の中道」の働きが窺われうる。

○唯識において、現行識の働きの中にみられる迷妄識への否定的批判と、同時にその正常識への肯定的批判とを行うのは、認識の真理性を開示するアーラヤ識とその「自証分」である。したがって、この唯識・中道の根底には、「否定的判断即肯定的判断」（あるいは「分別知即無分別智」）がなりたつが、そこには認識の真理性を限定する厳密なる学的条件（批判の立場・方法・原理）に基づく、公明正大なる「批判・中道」が不可欠的条件として要請される。しかしこの要請は唯識では未完にとどまる。あるいは未定である。

○唯識論では、認識の可能性の根源に関して、その認識能力の根源や、認識対象の第一原因をアーラヤ識の産出力に求め、その認識論に相応する「種子・形而上学」が構築される。この形而上学でも、種子識のこの可想的な産出力と、現行識の現象的な被造者との間の因果関係に関しても、そこには、両極への弁別と吟味、「同時に」中極への統合と判決において、「産出力即被造者」の唯識・中道が見出されるが、それもまた「空・中道」を根拠とする。さらに、その両極への「否定的批判」（破邪批判）と同時に、中極への「肯定的批判」（顕正批判）が働き、そこには両者の「即」構造と相互依存的相関関係が成立する。したがって、この「否定的批判即肯定的批判」

（「破邪批判即顕正批判」）として働く「批判の中道」が、この「種子・形而上学」での「産出力即被造者」の唯識・中道の根底に窺われうるのである。しかし、この「種子・形而上学」に対して、公明正大な「批判」は、種子識を第一原因とする「無からの産出」（Augustinus がとく神学的な「creatio ex nihilo」に相応する）について、また種子識と現行識との間の因果律の使用の正否と限界とその越境について、探究者にとっては厳しい難問（aporia）が提示されることともなり、この形而上学の可能性に危惧を抱かしめる。

（註）

因みに、唯識論における多くの難問の中でも、甚だ難解な「種子熏習」の難問を一瞥する。現行識による種子識への「熏習」の可能性の根拠についての解明は、甚だ不透明なものを感ぜしめる。すなわち、現行識の内底にあって、習慣により度重なり蓄積された「気分」（価値感情）が、アーラヤ識内に働く種子識を熏習するという考え方である。それは甚だ厳しい難問である。一体、この感性的情緒（気分）が、現行識内に在りながら、現行識（現象界）と位層も次元も性質も異なる種子識（可想界）の内へと浸入して、影響を与え、種子識を熏習するという問題は不条理な難問である。この解明は詳細なる論究と正当なる確認を必要とするものである。しかも、これを解明しうるものは、精密にして公正なる「批判」の学的条件に基づく論究であり、裁決でなくてはならないであろう。

③　「批判・中道」

○「批判・中道」では、「現象体」（縁起体であれ、識体であれ）の認識における「批判」を可能ならしめるその主体は、勝義の理性としての「先験的統覚」であり、それは認識の可能性の最高原理であり、また「先天的綜合

的判断」の可能性の根源的原理である。

○認識の批判には、認識の関係構造（主観と客観、認識能力と認識対象、感性と悟性、直観と思惟、経験的質料と先天的形式）において、消極的在り方である「両極への否定的批判」と、積極的在り方を有する「中極への肯定的批判」とがある。前者は「他者批判」としての「破邪批判」であり、同時に後者は「自己批判」としての「顕正批判」である。すなわち、前者は対立矛盾せる両極へと弁別する批判であり、後者は中極において両極を統合する批判である。ここに「否定的判断即肯定的判断」の「即」構造に、「批判の中道」は成立する。そしてそこには、「超矛盾律と自他同一律」とに基づく「他立の原理」が成立するが、この哲学的論理は「先験的論理」と言われる。それは両極を弁別して否定する「非有・非無」の中道を可能にし、同時に中極において両極を統合し、「即」構造をなす「有即無」の中道を可能にする。そして、そこには両者の「非即相即的相関関係」に成立する「批判の中道」を可能ならしめる「先験的論理」が存立する。しかも先験的論理は「批判の学問性」において、空・論理、唯識・論理をその神秘性と懐疑性から解放し、同時に独断性と蓋然性を超脱せしめて、「知慧の学問」を完成せしめる。

○すべての批判は「他立の原理」に基づく「先験的論理」に成立するが、それはまた批判する主体が、「自由の原理」に基づき、「自己から自己への自己自体の超越」を基軸として、「自己から他者への超越」と「他者から自己への超越」と、両者の「自己・他者の相互超越」との三重の「超越性」の関係構造に成立する。すなわち、「批判の中道」は、「自由―超越性」を本質とする批判的主体の自覚的行為に基づいている。それは仏教の「空性の原理」と「空・中道」と甚だ類同的である。しかし「批判の中道」は批判の「立場、方法、原理」に基づき、しかもこれを自覚的に採用し究明し、この「学的条件」を遵守し、公明正大にして厳正確実なる「批判」として働くこと

が要請される。そこに、「知慧の学問」としての Philosophia が構成されうるのである。この学的条件に基づく「批判の中道」に成立する哲学は、「批判哲学」である。

○仏教にあっては、「空・中道」では空智が、「唯識・中道」ではアーラヤ識が、主体となって「空性の原理」に基づき、この中道を成立せしめる。しかし「批判の中道」は、「自由―超越性」の原理に基づき「他者批判即自己批判」「破邪批判即顕正批判」「否定的批判即肯定的批判」を行い、両極の間に内在しては、「非有・非無」の中道として、同時に中極へと超在しては、「有即無」の中道として働く。「批判・中道」は、この「内在即超在」の在り方にあって、「他立の原理」のもとに「先験的論理」を可能にし、批判の学的条件を遵守して認識の関係構造を構成し、先験的真理を開示する。この先験的主体は先験的統覚である。ここに、先験的統覚はこの「内在即超在」の本性において、「経験的質料即先天的形式」としての「批判の中道」を可能ならしめる。それはまた「先天的綜合的判断」の可能性の最高原理である。

○なお、批判哲学では、「破邪の否定的批判」のもとに「先験的弁証論」が論究される。そこでは、可想体（自体的存在）への認識の不可能性と、認識の限界と、その限界越境の誤謬性が確められる。と同時に「顕正の肯定的批判」によって、「先験的理念」の媒介による「批判的（学的）形而上学」の創設が、「先験的真理論」の基礎のもとに、なしとげられる。そこには、また批判的認識論と批判的形而上学との両極は、この先験的理念を媒介原理としてなりたち、両極の中極に、「現象界即可想界」（内在即超在）における「批判的認識論〈即〉批判的形而上学」の「批判・中道」が見出される。かくして批判哲学の体系的統一が可能となる。それは高次の立場での「批判・中道」であって、「先天的綜合的判断」の可能性の原理が窺われる。

（註）

批判哲学の全領域界の体系的統一を可能ならしめる哲学的原理は、「自然（原素・無機体・有機体）—人間—文化—道徳—最高善—根源的最高善（神・超越体）」への階層的な体系的統一を可能ならしめる先験的原理である。それは「反省的判断力」が定立する「実質的合目的性」の原理（統制的原理）である。この原理に基づいて、「現象界即可想界」の「即」構造の中道を根基として、「認識—道徳（実践）—宗教（信仰）」の異質的・異次元的な領域世界の諸原理と知慧を統合するところの、全批判哲学の階層的体系性の構造が構築される。したがって、そこには「反省的判断力」の根拠としての、中極の原理とその「批判の中道」が洞察されうる。因みに、唯識論では、心識の四階層に相応して「四智」（成所作智・妙観察智・平等性智・大円鏡智）が挙げられる。また仏教では、知慧の方法の点で、「聞思修」による知慧が示され、「聞思修所成妙慧」（玄奘訳）の語句が窺われる。これらの問題は「知慧の学問」としての「批判哲学」にとっても、論究を要するものである。

B　三者の「判断様式」における相違性

なお、上述におけるこれら三つの中道を、「判断」の様式をもって示せば、次の点が解明される。

①　「空・中道」

「縁起」について、それに現前せる種々の事象（現象体）を捉え、その構造を諸成素に分析し、そこに対立し分裂せる両極に生ずる矛盾と誤謬を否定的判断をもって、「非有・非無」として弁証し、同時にその中極に立つ両極の統合を真実となし、肯定的判断のもとに、「有即無」と判定するが、この判断は「空性の原理」と「空・中道」に基づく「綜合的判断」である。この判断は「経験的質料」（現象、印象）と「概念的形式」（意味）との統合に成立し、一般的には「経験的綜合的判断」である。しかし『中論』では、「心理的、論理的、形而上的」な多様

な型の綜合的判断が示されている。その「概念的形式」には、「因果（因縁）・生成（生起・消滅）、実在・否定（有・無）、単独・相互依存、運動・静止（時間・空間）、現実・可能、単一・全体、同一・異他、常住・断滅、有限・無限 etc.」が示される。その対象には、「人間、世間、自然、自我、心識 etc.」（経験的対象）、「苦楽、愛憎、欲情、煩悩、迷妄、執着 etc.」（心理的対象）、「本質、価値、真理、法則、原理、論理、数理、認識」（論理的妥当的対象）、「無明、輪廻、涅槃、仏性、如来、真如」（形而上的対象）が示される。しかし『中論』では、これらの多くのものの論究には、順序、段階、系列、秩序、連結といった整合性や体系性が不明瞭であるという憾がある。『中論』のとく「八不中道」（「不生不滅、不断不常、不一不異、不去不来」）は、この縁起にみられる綜合的判断と、その概念的形式になりたつ「空・中道」（否定の論理、「非有・非無」の様式に立つ）について、ただ代表的なものの論究が示されているにすぎない。（天台宗では「空・仮・中」の三諦円融が重視される。）

② 「唯識・中道」

唯識論においては、その現行識の「認識」の構造成素（「経験的質料と概念的形式」「感覚的印象・形象と転識の意味」「心識と性境」「認識能力と認識対象」「見分識と相分識」etc.）を両極に弁別し、同時にその中極に統合する判断は、「経験的綜合的判断」である。しかし、その心識（現行識）と対象認識とを根源的に産出する根源的心識（本識、アーラヤ識）を、第一原因としてその種子の本質を解明する判断は、「形而上学的・分析的判断」である。前者の判断の可能性の原理は「空性の原理」であって、そこに「唯識・中道」（「三性即三無性」の中道）が成りたつ。しかし後者の判断は「形而上学的認識」の可能性の判断である。すなわち、根源識（アーラヤ識）は、自己の包越し包蔵する種子識を、その自証分によって直観し思惟し分析し、それが唯識の認識能力（見分識）とその対象（相分境）との根源的産出を可能ならしめるものと断定される。しかし、この根源的産出には、いかなる質料

にも形式にも依存しない「無からの創造」(creatio ex nihilo) の難問 (aporia) が附帯される。この「種子・形而上学」における形而上的な判断は、まず種子の本質への推論的分別識による「分析的判断」であるが、西洋哲学の「実体・形而上学」における実体の分析的判断に類同的である。しかし可想的実体 (substantia noumenon) を否定する唯識論は、空性の原理のもとに種子の実体化を拒絶し、「唯識無境」に立脚する。しかも、種子識の産出力とその被造者 (転識) との産出性の不可逆的因果関係に着目すれば、そこには可想界と現象界とを統合し連結せしめる一種の「綜合的判断」が成立する。その場合には「種子・形而上学」を成立せしめる「空性の原理」と「唯識・中道」が想定されることを窺わしめる。とはいえ、「純粋理性の批判」に従えば、このような因果律の使用はその適用領域の限界 (現象界内でのみ可能な因果性範疇の使用の妥当性の限界) を越境するという点で、種子から現行へのこの形而上的な綜合的判断の可能性の不当をとくところの、批判哲学からの厳正なる批判も生ずるのである。だとすれば、「種子・形而上学」は甚だ神秘論的であり、あるいは独断論的である他はない。根源識に働く「知的直観」も、また「無からの産出」を可能にする第一原因 (種子識) も、現行識から直接的に素朴的に引き出す推論によって想定するこの「分析的判断」も甚だ不透明である。まして因果律の正当な使用の限界を越境するかかる「綜合的判断」は不当であるとする限り、われわれはこの難問に直面し、これをいかに解決すべきかに当惑せざるを得ないであろう。しかし、この難問を解決する可能性は、「真の中道」を開示することにある。それは「批判・中道」に立つ「先天的綜合的判断」の解明にあると思われる。

③ 「批判・中道」

批判哲学において、既存の対立する「哲学」(経験論と合理論) と、その「認識」の構造成素とを両極に弁別し吟味し、同時にその中極に統合し判決する判断は、「先天的綜合的判断」である。この判断の関係構造は、経験論

の原理としての「経験的質料」と、合理論（実体・形而上学）の原理としての「先天的形式」（合理論では「生得的」とみなされる）との、両極（対立性）とその中極（統合性）との相互限定関係に成立するが、その可能性の原理は「自由―超越性」の原理であり、そこに成立する「真の中道」は「批判の中道」である。その経験的質料は「印象、形象、現象」であり、その先天的形式は、合理論で用いる知的直観や、可想的実体・概念や、限界越境を断行する因果律ではなくして、「純粋感性的直観（空間・時間）」と「純粋悟性概念（範疇）」とである。そして、この中道に働く最高原理は「先験的統覚」（先験的構想力の協力とその綜合に基づく先天的・綜合的統一の可能性の原理）である。さらに、この認識の限界を超える可想界にある「可想体」（自体的存在、妥当者）の論究になりたつ「批判的形而上学」にあっては、先験的理性の定立する「先験的理念」（統制的原理）を媒介原理とし、これに基づいて、現象界と可想界とを関係づけ、現象体の認識と可想体の存在に対し、統合を与えるところの、形而上学的立場での「先天的綜合的判断」が成立する。そこに「批判的（学的）形而上学」が構築される。

この批判的形而上学は、①「経験的対象を〈構成〉する認識論と、可想的対象を〈統制〉する形而上学」②「現象界と可想界」③「経験的綜合的判断と先天的分析的判断」④「両極に対する否定的批判と中極における肯定的批判」⑤「破邪的批判と顕正的批判」（先験的弁証論（とくに仮象論）と先験的真理論）etc. の、これらの対立する両極を構造成素として成立する。と同時にこの批判的形而上学はこの対立せる両極を「即」構造の中道において統合するところの「批判・中道」を基軸として構築される。しかも「批判・中道」の根底には、純粋理性（その根源識としての純粋統覚）の「自由―超越性」の原理が働いている。この原理は空観や唯識論でとく「空性の原理」に相応し該当する。だとすれば、「批判・中道」には、空性の原理のもとに、「非有・非無」にして同時に、「有即無」の「空・中道」がそれに適応しうるものとして、窺われるであろう。

この「批判の中道」に立てば、唯識の「種子・形而上学」に宿る不透明な難問（aporia）は解消されうるであろう。そこには、先験的理念を媒介原理として、異質的—異次元的な、内在的な現象界と超在的な可想界との対立分裂（「非内在・非超在」）に対して、「内在即超在」の「即」構造と、その中極の原理のもとに、「先天的綜合的判断」は可能となり、同時に「批判的（学的）形而上学」が「批判的認識論」を根基とし、両者の相互限定的・相互依存的関係において創設されることとなる。かくして、「批判的認識論〈即〉批判的形而上学」としての「批判哲学」が成立するのである。

そこでは、唯識論での「種子・形而上学」にまつわる難問は、先験的理念（統制原理）を媒介原理とする「先天的綜合的判断」において解決されうる。それは「批判的（学的）形而上学」の創設に基づいている。一体、この判断は単なる分析的判断でもなく、また因果律の不当なる限界越境による似（而）非・綜合的判断でもない。別言すれば現実的な現行識から、可想的産出力（第一原因）である種子・概念へと推論する分析的判断でもなく、また種子識（原因）と現行識（結果）との間の異質的・異次元的な両者に対して成りたつ、因果性に基づく単なる連結による綜合的判断でもない。しかし、この判断は、その先験的理念を媒介して、現行から種子が推論され分析される「先天的分析的判断」を包み、同時に種子と現行とは、同じく先験的理念において「産出力（根拠）と被造者（帰結）」として統合される「綜合的判断」を可能ならしめるところの、根源的判断である。それは「批判・中道」に成りたつ勝義の「先天的綜合的判断」である。

要するに、批判哲学における先天的綜合的判断は、経験的綜合的判断と先天的分析的判断との両極を超えて包む根源的根拠をなし、前者の蓋然的判断（経験論）と、後者の独断的判断（合理論、実体・形而上学）とを共に、高次元に包越し、両者の対立する両極を弁別し、同時にその両極を中極に統合し、両者をその先験的原理のもとに

「破邪・顕正」を行って、真実にして公正なる認識を可能ならしめる根源的判断である。それは、形式論理の矛盾律と同一律とを包越する、超文法的な（超矛盾的―自他同一性としての）「他立の原理」における「先験的論理」として成立し、「批判・中道」に立つ根源的意識（純粋統覚）に基づく包越的最高判断である。[49]

C　認識の真理性

なお、因みに「認識の真理性」について、三者の中道の構造理解のために一言を要す。

○空観における認識の真理性は、深奥にして厳粛なる空性を原理とする空・中道にあって、その縁起における多様な判断を可能ならしめる、超矛盾律に基づく非形式的論理を有する。この空性の真理は「非有・非無」にして、同時に「有即無」の中道にあって、その「中道実相」を示す。けだし「空・中道」とは、縁起における「自性即無自性」の中道にして、また「即空即仮即中」の「三諦円融」の中道（天台）をもさす。

○唯識論の認識の真理性は、森厳にして精緻なる唯識・実性を原理とする唯識・中道にあって、その依他起性（縁起）（仮有）の経験的判断を可能ならしめる超同一律の「哲学的論理」を有する。唯識の真理は、「非妄有・非真有」にして、同時に「妄有即真有」の（仮有における）中道にあるところの「唯識無境」「唯識真実」をいう。また、唯識・中道とは、心識における「分別知即無分別智」にして、また「三性即三無性」の中道である。

○批判哲学の認識の真理性は、公明正大にして判然明晰なる批判的理性（「自由―超越性」を本質とする）を原理とする批判・中道にあって、現象体における先天的綜合的（先験的）判断を可能ならしめる超文法的・超形式的な「先験的（超越論的、transzendental）論理」を有する。ただし、空観や唯識論での哲学的論理は、一般的・形式的論理（矛盾律に基づく）を超えた論理ではあるが、しかし両者の論理を直ちに「先験的」論理と言うことはで

きない。けだし、「先験的」とは「先天的・綜合的・超越的」(apriorisch・synthetisch・transzendent)を意味するが、両者の哲学的論理には批判的理性の定立する先天的形式的原理(空間・時間、範疇、理念)が確認されず、先天的・綜合的判断の可能性の先天的根拠が欠如されているからである。したがって批判・中道は先験的論理に基づく「先験的中道」であって、そこに「先験的真理」が先験的統覚の自覚のもとに現成するのである。

これを要するに、仏教哲学(空観と唯識論)と批判哲学とにおける認識の真理性は、その各々の中道に開示される。その中道は、①空性の原理になりたつ中道(空・中道)、②唯識性の原理における中道(唯識・中道)③批判的理性の原理に存立する中道(批判・中道)として見出される。しかし総じて言えば、三者の「構造形態」は、概要において類同的である。しかしその「構造内実」は甚だ異質的であって、かつ異次元的な相違点を有することに注目される。

ここに、三者の中道のその「構造形態」は、空観にみられる「非A・非non A」(消極的批判)(破邪批判)にして、同時に「A即non A」(積極的批判)(顕正批判)の中道として示される。すなわち、「両極即中極(頂極)」の中道が基本的な性相をなしていて、三者の中道に共通する構造形態をなしている。しかし、その「構造内実」は各々相違している。①空観では、「縁起—無自性—空性」の中道として定立され、②唯識論では、「心識—無分別智—三無性」の中道として提示される。そして、③批判哲学では、「現象体(経験的質料)—先天的形式的原理—先験的統覚」に基づく、先験的論理になりたつ「先験的中道」として確立される。ここに「先験的真理」が開示される。先験的真理は、世に一般的に言われるごとき、"Veritas est adaequatio rei et intellectus."(Isaak ben Salomon Israeli)(真理の一致説)を意味するのではなくして、相対立する「経験的質料と先天的形式」との「即」中道における先天的—綜合的—統一性の本質的関係構造(先験的判断の根源的根拠)を言うのである。それはまた、そ

の可能性の最高原理としての先験的統覚に基づき、「批判の中道」に開示されるのである。すなわち先験的真理は、経験的綜合的判断の「一致説」と、先天的分析的判断の「明証説」との相対立する両極を、その地平から垂直にある中極（頂極）へと超越し、先験的（先天的—綜合的）判断を可能ならしめる先天的綜合的統一性（先験的統覚の最高原理）を現成する「真理の構成説」に見出されるのである。

註

(26) I. Kant: Kritik d. r. Vernunft B176ff.
(27) Vgl. H. Rickert: System der Philosophie; Das Eine, die Einheit und die Eine.
(28) Die Religion Cass. (6) S. 187.
(29) B197.
(30) Prolegomena §36.
(31) Kritik d. p. Vernunft Akad. (5) S. 30.
(32) Opus postumum Akad. (21) S. 17; Kritik d. p. Vernunft (5) S. 129; Die Religion Cass. (6) S. 302.
(33) Kritik d. p. Vernunft (5) S. 126.
(34) B475, 561.
(35) Logik, Einleit. III, Cass. (8) S. 342.
(36) Kritik d. p. Vernunft (5) S. 130f.
(37) B197.
(38) Opus postumum (21) S. 105.
(39) Vgl. E. Husserl: Ideen z. e. r. Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie; Die Idee der Phänomenologie.
(40) Vgl.Kritik d. r. Vernunft; Die transzendentale Ästhetik 〈Von dem Raume, Von der Zeit〉 (B37—73).
(41) Vgl. Kritik d. r. V.; Die transzendentale Logik 〈Des trans. Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe〉 (B92—113).
(42) BXIV, XVIII.
(43) BXVIII, Anm.
(44) 『成唯識論』（国訳大蔵経、論部、第二巻）（P. 104f.）。
(45) 拙著『カント哲学の基本問題』第一部、本論、第一論究、第五章「統覚の認識論的構造」（P. 174—201）参照。
(46) 拙著『カント哲学研究』（P. 17—22）。
(47) Aristoteles: Ethica Nicomachea, B6, 1107ab.
(48) 『国訳中論』「巻の第四」観四諦品第二十四、第十九偈「釈」（P. 218）。
(49) 本論文、「第六章　純粋統覚と批判の構造」参照。