

華嚴哲学小論攷

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

華嚴哲学小論攷

仏教の根本難問への哲学的アプローチ

土田杏村

書肆心水

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

華
嚴
哲
学
小
論
攷

目
次

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

解 序	10
説	12

第一章

仏教に於ける価値と実在の問題

——阿梨耶識の真義に就いて——

1	真如とは何か	14
2	有無相作の關係	16
3	有無同一の立場	21
4	如常隨縁の同一的立場	22
5	仏教哲學上眞箇の問題	28
6	阿梨耶識に就いて起る問題	30
7	諸註疏の教うるところ如何	34
8	意味的世界としての阿梨耶識	38
9	余 論	44
	補 遺	49

第二章

華嚴の象徴的教理

——法華經と華嚴經の關係に就いて——

第三章

三細に就いて

第四章 用染浄の一考察……………83

第五章 仏教に於ける無所有……………105

第六章 仏願と至心信樂……………111

——大乘仏教の要諦と奉仕の精神——

1 願と理想……………111

2 自力と他力……………113

3 願既成就……………116

4 得未曾有……………119

5 理想と宗教……………123

6 奉仕の精神……………126

7 精神的改造……………131

附録一 杏村君の「奉仕と仏教教理」を読む 石川舜台……………136

附録二 1 「仏教に於ける価値と実在の問題」補遺……………141

2 「華嚴の象徴的教理」補遺……………152

凡例

- 一、本書の底本は土田杏村著『華嚴哲学小論攷』（一九三二年、内外出版刊）である。本書副題の「仏教の根本難問への哲学的アプローチ」は、本著作の特徴を表現することを意図して本書刊行所が補ったものである。
- 一、本書では新漢字標準字体、新仮名遣い表記を採用した。
- 一、送り仮名を現代的に加減した場合がある。また片仮名語において長音符号に置き換えうる場合には置き換えて表記した（例えば「メエオン」を「メーオン」に）。
- 一、踊り字は「々」のみを使用し、その用法は現今の慣例によった。
- 一、鉤括弧の用法は現今の慣例によって整理した。
- 一、歴史的な引用文（著者同時代のものとするべき引用文は除く）においては新漢字での表記を除き右記の表記現代化処理はしていない。
- 一、読み仮名ルビと句読点を多少補った。
- 一、「」括りの記述は著者によるものであり、「」括りの補足は本書刊行所による便宜的な註である。
- 一、見やすくするため引用文に段落変えを加えた場合がある。
- 一、正誤を判断しかねる場合などに附す「ママ」のルビは（ ）で括って（ママ）と記した。
- 一、現今一般的にはあまり漢字表記をしない、あるいは仮名書きのほうが読みやすく感じられる左記の語を仮名表記に置き換えた。送り仮名と活用語尾は代表例。「居る」は「おる」とも読むが、文中に「見て居、」という書き方が見られることもあり、一律に「いる」に置き換え、「居らぬ」などはそのままに表記した。また、「此の如し」は「かくの如し」と読むほうが好まれるかもしれないが、文中に「是くの如し」という書き方をしているところがあることから、「其の如し」という書き方も文中にあることから、「この如し」と置き換えた。
- 一、雖も（いえども）、愈々（いよいよ）、居る（いる）、所謂（いわゆる）、況んや（いわんや）、印度（インド）、此く（かく）、是く（かく）、基督（キリスト）、蓋し（けだし）、茲（ここ）、斯の（この）、是の（この）、此の（この）、是れ（これ）、之（これ）、此れ（これ）、併し（しかし）、屢々（しばしば）、其処（そこ）、其の（その）、抑も・抑々（そもそも）、其れ（それ）、独逸（ドイツ）、兎に角（とにかく）、無い（ない）、猶お（なお）、就中（なканずく）、為す（なす）、許り（ばかり）、可し（べし）、亦（また）、儘（まま）、寧ろ（むしろ）、若し（もし）、齋す（もたらず）、少々（やや）、様（よう）

華嚴哲学小論攷

仏教の根本難問への哲学的アプローチ

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

序

宗教は論理の中にないが、しかし全く論理と離れたものでない。

仏教の經典を論ずる学者は我が国にその数決して乏しいとは言わぬ。しかしその論ずるところを見るに、仏教史学に属すべき歴史的考証の議論に非ざれば、論理を離れた教義的説教のみである。そこには殆ど全く仏教神学〔the Buddhistic Theology〕とも称すべき、仏教教典の宗教哲学的考察が欠けている。

私は仏教中、華嚴の象徴的教理に心酔するものである。曩者〔のうしや以前〕『象徴の哲学』を公刊して、幾分その教理の闡明に力めた。その後、特に大乘起信論と華嚴經とを底本として、これに哲学的考察を加えた、やや大冊の著書を公刊しようと志していたが、起居甚だ多忙の為、未だにその目的を果さない。ここに収める数篇の論作は、その間に、自分だけのノートとして書き止めて置いたものである。それも何かの機会に

序

公表して了的た。不満足なものであることは勿論である。しかしそんなものでも、「華嚴教理の研究者には幾分の参考になるから、纏めて書冊の形にして置け」と命ずる仏教者もある。自分としても、最初の目的の著書を稿了する希望は、この数年中には立ちそうにないので、一先ずこれだけのものでも公刊して置こうと発願した次第である。

この小著が何等かの端緒になって、華嚴教理の宗教哲学的研究者が我が国に一人でも多くなつて来たとすれば、著者の本望は足りている。

附録として、我が尊敬する本朝華嚴学の最大権威者石川舜台師の、著者の論作に対する御批評を掲載する事が出来たのは、著者のこの上もない光栄である。記して師に感謝の意を表したい。

一九二二年初 京都紫野にて

著者

解説

一、第一章から第四章までの論文は、大乘起信論を読みつつ私の思索の順序を書き止めて置いたそれぞれのノートで、もとより最初はこれを公表する意志がなかった。それ故まるで他の註釈本の書き抜き見ようになったところもある。しかしそれぞれに一つ位ずつは自分の大事な着眼点があったので、後、何かの機会に公表した。

一、第一章は自分の起信論考察の発端である。この見方を取るが故に、自分は起信論を甚だ重要視する。阿梨耶識に認識論的考察を試みた最初の論文になったろうと思う。仏教には認識論的批判が乏しい。そして一切否定の消極神学に陥り易い。有即無などいっても、有即無である境地の認識論的研究がなければ、仏教は近代人の要求を満たすものとはなり得ない。この論文は全巻中、自分の最も大事にしているものだ。

解 説

一、第三章はなおこの考えを発展して見た。三細の意味を考察した。

一、第二章は珍らしい意見でない。他の諸註疏のまる写し見たようなものだ。しかし華嚴経を以て、一即一の教義を説いたものとしたところに、自分の多少の意見が這入っている積りだ。この点は『象徴の哲学』の方になお詳しく論ぜられている。この書は出版書肆の都合で第三版限り絶版の状態になっているから、機会を見て訂正増版しようと思う。

一、第四章は更に第一、第二章の発展である。これ等には何れも結論がない。これ本来私だけのノートに止めたからである。しかし途中の推論には多少の見解を立てている。

一、第五章と第六章とは、合して一つの論文を構成したもののだが、今便宜上、それに多少の訂正を加えて、二文に分った。社会問題と大乘仏教との関係を論じたものである。今読んで、文章のスタイルは、落着きのない、好きなものではないが、ただその内容だけを見て貰う。願の思想を論じたところには、多少の見解があるかと思う。

第一章 仏教に於ける価値と実在の問題

——阿梨耶識の真義に就いて——

1 真如とは何か

真如とは一体如何なるものであろうか。仏教の諸経論の解釈を見ると、しばしばこの真如を、我々が認識論上に言っている実体〔サブスタンツSubstanz〕と混同している場合がある。無論、論者自身の体験では、分明にこの真如を体得知悉しているに相違はないけれども、しかもこの真如を海水と海波、金師子の体と相とに比論したりするのは、認識論的には妙を得ていないと思う。変化する現象の背後に何等か変化しない実体があると考えて、これを真如と呼ぶならば、それは明らかに認識論上の誤謬である。もし体と

仏教に於ける価値と実在の問題——阿梨耶識の真義に就いて——

相とを、認識論上の範疇の実体と属性とに同じいものであると考えたならば、そのような意味の真如というものは、宇宙の何処にも、又宇宙の外にも存在する筈がない。

実体と属性とは一の相関的の「correlative. 互いに首っ引きになっている」概念であり、この概念の型（即ち範疇）なしには、我々には一般に物体という認識がないのである。それ故に現象背後に何等か実体があるように考えるのは、これは我々が物体を認識する上の一つの考え方の約束である。その証拠には、この実体を捕えようとして、我々は変化する現象の上っ皮を何処までも何処までも剥ぎ取って行ったとする。このことを何処まで進めて見たところで、現象「或いは属性」のない実体を捕えることは出来ない。我々が見て、聞いているこの現実世界の外に、何等隠れた世界というものはないのである。このことは極めて有り触れた、分り切った議論であるけれども、念のためと言って置くのである。

然らば真如とは一体何であるか。というにこれは哲学上に体験「エールレーブニス Erleben」とか純粹經驗「ライネ エルファールング reine Erfahrung」とか呼んでいるものがそれである。我々の生きているそのままの経験、そのままの体験というものは、言葉で捕えようにも捕える仕方がない、捕え

たと思った時にはもう網の眼をくぐって抜け出て了ったその経験、その体験である。これを「離言真如」と言い、又「名言路絶、棲心無寄」と言い、又「所見不可見、所聞不可聞」〔見る所見るべからず、聞く所聞くべからず〕というのは、誠に当を得ている。我々は確かに真如を見ている筈である。いや確かに聞いている筈である。然るに見たものの底に未だ見えざる真如があった。否むしろ見たものそれ自身が実は見るべからざる真如であった。見たのは見たのではなく、聞いたのは聞いたのではなかった。

2 有無相作の関係

真如がこの如き不可思議不可思議〔或いは甚深甚深〕のものであると言うならば、再びその真如は、この見るがまま聞くがままの現実世界を離脱したものであるか。或いはこの現実の背後に潜む秘密の世界であるか。決してそうでない。私は先にも言ったように、この意味の秘密世界は、何等成立の余地のないものである。然らば不可思議不可思議の真如は、この变化的の現実の何れであるか。仏教者は言う。真如には又随縁の義あり。この変化世界そのものが、直ちに真如であると。これは如何にも道理に

仏教に於ける価値と実在の問題——阿梨耶識の真義に就いて——

適った主張である。

ここに真如は、これを二面的に考えることが出来るようになった。一は事、「現象的のもの」の方面、他は理、「本体的の方面」の方面である。事と理とは、認識の範疇としての属性と実体とはその意味を異らしめている。

以上は一般の仏教者のよく知り切った議論であるけれども、論の順序として述べ来たったのである。私はこれより以上の事と理との関係の問題の上に少しく思索を加えねばならない。賢首の般若心経疏によると、事と理との関係は三様に考えられる。

「色空相望有三義。一相違義。以空害色故、若以互存必互亡故。二不相礙義。謂以色是幻色、必不礙空。三相作義。謂若此幻色不挙体是空、不成幻色。」（ここに色というは事にあたり、空と言うは理に当る。現象と本体と相對應して見るに、この關係に三義がある。第一は相違の義である。空と言えば色を害し、兩々矛盾のものであるから、兩方共に立つとすると、兩方共に滅亡して了う。故に相違である。第二は不相礙の義である。色と言うは実は幻色であり、真実のものは本体たる理、即ち空である。故にその道理を思えば、色は必ずしも空を礙げないのである。第三は相作の義である。現象は即本体、色は即空である。幻色は元

来その本体これ空ならずば幻色という成立も出来なかつた筈である。故に色と空とは相平行してそのままに成立し得るのである。」

こういう風に挙げて来た三つの関係というのは、単に理解の上の三別であり、論理的には勿論第三の相作の義のみが真実である。これを金師子章では色空の弁に於て「以師子相虚唯是真金、師子不有、金体不無。故曰色空。又空無自体、約色以明。不礙幻有。故云色空。」と言っている。承遷の同註には、「色者悲也。空者智也。觀色即空、成大智、而不住生死。觀空即色、成大悲、而不滯涅槃。能弁教煥然明了也。」とある。ここに悲と言ったのは、我々の人間的の認識、智と言ったのは真理的の認識という意味であろう。しかし色の認識は人間的のものであり、空の認識のみ大智であるというのは、未だ全く華嚴の象徴哲学を徹してはいぬ。この言葉はむしろ逆にして「色者智也、空者悲也。」と言つてもよい。何故なれば色としての認識以外に凡そ認識はないからである。しかし又承遷の註は全然の誤謬なりとも言えぬ。けだし認識と言えば色としての認識以外の認識はないけれども、この色に即して我々は空をも証識している。この証識は又これを認識でないとは言えぬ。然らば「空者智也」であり、然も特に大智というべきであらう。

仏教に於ける価値と実在の問題——阿梨耶識の真義に就いて——

真如は飽くまでも色である。色は幻色ではなくてむしろ真色である。色は似有仮有ではなくて真有である。しかし我々は今その色、その有を何処までも何処までも突き詰めて行ったとする。色或いは有は何処まで突き詰めても色であり、有である。又色或いは有を我々の体験の中からどんなに排除して行っても、後から後から色は湧き、有は湧いて出る。しかし私がこの途筋の考え方をなしている間に、私は忽然として色或いは有ではない、或る全く別のものに打^ぶつかった。色の極限、有の極限には、或るそれよりはより高い立場の或る物がある。私が私の体験の中から有の全部を取り出そうとしたのは、恰も地球の他の半球へ出ようとしてその中心に向い井戸を掘るようなものである。否この例さえも、理論的にはそのような井戸を掘ることは可能であるから、不適當のものである。色という概念は空という概念あつて成立し、有という概念は無という概念あつて成立する。然らば何処までも色或いは有を見詰めるということ、出来るだけ有の領分を殖やすと言うことであり、随つて無の領分に切り込んで行くことである。有の領分が何れほど増加しようと無の領分は全くなくなるということはない。しかも有が切り込んだほどずつ無の領分が有になったことは確かである。こ

の有の領分を出来るだけ大きく切り開き、無の領分を出来るだけ小さく切り詰めた、その極限はどうなるか。そこでは全然の有であって、無の影は全くなくなるか。有と無とは賢首が言ったように、相違の義を持つているから、一存すれば他を亡し、他存すれば一を亡する。この相違の義に立つならば、有の領分の最大となった極限は無の領分の皆無となった時、換言すれば宇宙は全然の有となった時に相違ない。

しかしなお一つよく考えれば、この有は無を徹し、無は有を徹する「徹」の字義については四〇頁も参照」という境地は、実は有の領分の全体となり、無の領分の皆無となったその極地ではなかった。この境地は、むしろ有の領分の最大極限に達して正に無を徹しようとするその瞬間的状态であった。有と無との間に置かれた一本の直線の上に立っているとは言うものの、なおこの直線を或いは有と見、或いは無と見る、その相違的立場である。或いは有と無との境界に立ってはいえるものの、この境界直線をやはり前の有の立場か、或いは無の立場に於て見ているのである。これは未だ真に有と無、色と空との境界線自身の立場に立っているのではない。

然らばこの如き相違的立場でない、真に有と無との境界線の立場は何であるか。こ

仏教に於ける価値と実在の問題——阿梨耶識の真義に就いて——

これは仏教哲学上真に至要の問題である。賢首はここに有と無との相作の義を挙げる。「若此幻色不挙体是空、不成幻色。」然らばこれを言い換えて「此幻色挙体是空也」(この幻色は挙体これ空なり)と云い得る。これを式で示して見れば、有_レ無、色_レ空という同一性〔Identity〕^{イデンティティ}の立場である。「色即是空」と言う有名な言葉は、この同一性の立場を言い現わしているのであろう。

3 有無同一の立場

これまでは未だ本当の問題にならない。有は無を徹し、無は有を徹するその危機一髪^{イッパンチゲート}の境地から更に一步を進めて、最早有は無を徹せず、無は有を徹せず、有即無、無即有の同一性の立場に達したとすれば、これには実は相作というような平行論的の言葉を用いるのも不可な筈である。如何にもこの立場に立って見れば、この境界を裏表にして、直ちに有、直ちに無、両者相平行して作っているに相違ない。しかし相作といえど相違というよりはなお一步を進めたりとするも、なお且つこの境界線を有及び無の二の立場から見ていると言うべきである。何故なれば相作の相の字が、如何にし

ても両者対立する状態を予想せしむるからである。然らば相作でない、真乎に有即無、色即空の同一性の立場というものは考えられぬであろうか。仏教哲学はこれの解決を忘れてはならない。

4 如常随縁の同一的立場

一先ず考案をこの点に止めて置いて、私は新たに別の方向から進んで見る。
真如とは何であるか。再びこの問いを出して見る。起信論は言う。

「是故一切法、従本已来、離言説相、離名字相、離心縁相。畢竟平等、無有変異。不可破壊。唯是一心。故名真如。」（この故に一切の法は本よりただ、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離る。畢竟平等にして変異有ることなし。破壊すべからず。唯これ一心なり。故に真如と名づく。）

これは真如の平等不變異の方面を言い現したのである。然るに真如は他面には随縁の相を持っている。起信論は言う。

「一切諸法、唯依妄念而有差別。若離心念則無一切境界之相。」（一切の諸法は、唯だ