

仏教哲学の根本問題

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

宇井伯寿著

仏教哲学の根本問題

大活字 11 ポイント版

書肆心水

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

仏教哲学の根本問題 目次

緒言	8
第一 因果の理	11
第二 事と理	65
第三 理と智	126
第四 信と宗教心	151
第五 無我と空	187
第六 善と悪	218
第七 生死と涅槃	231
第八 仏教の特色	260

凡例

- 一、本書の元版は一九四七年刊行の『仏教哲学の根本問題』（大東出版社）である。底本には一九六八年刊行の『宇井伯寿著作選集』（大東出版社）を使用し、本書では新漢字標準字体・新仮名遣いで表記した。
- 一、下段の記述は本書刊行所が本文の記述から抽出した見出しであり、もとの著作には存在しない。
- 一、送り仮名を現代的に加減した場合がある。名詞の「教」は、「きょう」とも読むべきものであるが、ほとんどの場合に送り仮名を附して「教え」と表記した。
- 一、読み仮名ルビを多少補った。
- 一、現今の一般の感覚では違和感のある場合に限り読点を補った（例、「ころく」と読む「五六」）。
- 一、「々」の用法は現今の慣例によって整理した。
- 一、漢字の使い方が現今一般的なものと違う場合があるが、そのままに表記した（例「落著き」^{おちつ}）。
- 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。「此の如し」は「この如し」とも読むが、本著作中に「かくの如し」と平仮名表記されている場合もあったので、「かくの如し」と置き換えた。「居る」は「居らぬ」などの場合以外「いる」と置き換えた。
- 一、豈（あに）、雖（いえども）、聊か（いささか）、苟くも（いやしくも）、居る（いる）、所謂（いわゆる）、況んや（いわんや）、印度（インド）、印度支那（インドシナ）、於て（おいて）、此の如し（かくの如し）、曾て（かつて）、迦膩色迦（カニシカ）、基督（キリスト）、蓋し（けだし）、茲（ここ）、悉く（ことごとく）、此（この）、此（これ）、是れ（これ）、之（これ）、然し（しかし）、加之（しかのみならず）、而も（しかも）、屢々（しばしば）、暫らく（しばらく）、頗る（すごぶる）、已に（すでに）、其（その）、抑々（そもそも）、夫れ（それ）、啻に（ただに）、為（ため）、乃至（ないし）、尚（なお）、猶（なお）、猶更（なおさら）、為す（なす）、微う（ならう）、殆ど（ほとんど）、亦（また）、俟つ（まつ）、見做す（見なす）、若し（もし）、齋す（もたらす）、固より（もとより）、八ヶましい（やかましい）、稍（やや）

仏
教
哲
学
の
根
本
問
題

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

緒言

現今において、仏教は一般にその説く所が余りに高遠であつて、活社会に縁遠いものであるとか、または徒らに難解な術語を用いて世の耳目に入らないものであるとか考えられている如く見えるが、しかし、仏教は古く成立したために、元来その時代の社会に適合して組織せられたものであつたのが、何時しかかくの如くになったに外ならないのである。時代の更新進歩と共に、凡てが改革せられ来たつたならば、恐らく、何れの時代にも応用し得るものとなつたであらうが、宗教としては伝承を重んずるものであるから、改革は十分には行われずして、古いままが持続せられ、遂には元来の意味すら曖昧になるを免れないのである。しかし、もともと、それぞれの時代を救済し向上せしめるために教説が組織せられたのであるから、その趣旨に沿うて考察すれば、それ等が現代にも適用せられ得るものとならねばならぬものである。今、ここに、仏教の

重要思想の幾分を抽出して、それを現今の考えによって解釈する方針のもとに、論究を企てて見た。仏教としては、従来伝承する型があるために、決して、吾々の自由に任せてのみ論述するを得ないから、その間には、意図に反することもあつて、十全の解明とはならなかった遺憾も存する。

仏教の理論は凡てこれ実践のためのものであつて、実践に表われない理論は空漠のものに過ぎないというのが、定説である。従つて、単に知つたのみでは、果して知つたということにもならないとせられ、実際に行うことが即ちそれを知つたことに外ならないとなすのであるが、この点は、事実上、実行に現わされないことも少なくなかったから、今後は出来得る限りこれを実践し躬行せねばならぬと考える。実行の欠如が仏教をして現代において社会に縁遠く又世人の耳目に入らないことになった最大原因の一であろう。仏教の術語が諺になる程一般に行われたにも拘らず、高遠な理を高閣に委ねたために、説く人すらが唯型の如くに述べて、それが實際生活と如何に吻合するかに想い到らない程の弊に奔つたのである。いわんや、一般の人々がそれを真に理解する如きことはなおさら不可能である。従つて、仏教の实社会との接触が稀薄となつて、行が即ち知であるという特質は見失われるに至るのである。

本書は仏教の重要思想を抽出し、現代的に解釈する

仏教の理論はすべて実践のためのもの

仏教は恐らく東洋思想の根幹をなすものと見ることが出来るであろう。儒教も東洋思想として重要な一要素たるは論ずるまでもないが、しかし、儒教の或るものは仏教の影響によって発達した点があるにも拘らず、妙にそれを隠し、しかも不必要な程、仏教を排撃して止まぬ風潮があつて、それが現今においてもほとんど訂正もされず、旧套が墨守せられているが、この例は我国の従来の思想系統においても常に見られる所である。仏教はインドに発生したものであるが、その伝播と深化とは、インド以外の各国の人々の努力にまつたのであつて、決してインド人のみがこれをなしたのではなく、又仏教の性質上その発生した国の人々のみの専有のものでもないから、従つて、伝播し発達した国々の人々の仏教であつて、常にインドの仏教であるとか、外来思想のみのものであるとか見るべきものでなく、仏教の存する所、これを自国の文化財として、過去及び現在に於けるその存在の意義を究明すれば、東洋に於ける今後の文化発展に資するものが少なくないであろう。

著者 識

仏教は東洋思想の根幹をなす

仏教の伝播と深化はインド以外の各国の人々の努力による

第一 因果の理

一

浄瑠璃の文句に、因果は廻る小車などというたり、世の中でも、しばしば、何の因果でこの嘆き、などということを知ることが、かかる場合の因果はもと仏教語であつて、仏教語としては、全く業の因果、即ち道徳的因果律を指すもので、それが一般の言葉の中に入つて、かく用いられるに至つたものである。道徳的因果律は単に道徳律でもよいであろうが、普通に善因善果、悪因悪果といい、今の場合的確には、善因楽果、悪因苦果と言ひわされ、或いは三世因果の理とも、因果の理ともいうている。三世因果などといえば実に古くさい、耳遠い語であるが、道徳律といへば、いかにも響きがよく聞える。何れもその指す所は同一であるが、業の因果律であるから、先ず業というについて、明白な概念を

仏教語の因果は業の因果、すなわち道徳的因果律を指す

得ることが必要である。業はシワザ、ハタラクであつて、大体倫理的の行為と
いうのに当るのであるが、しかし業は行為よりも一層広義の語である。行為は
主として身体の意識的動作であるが、これは實際上その動作が終ると消滅する
ものである。勿論、広くいえば、行為には動機、欲望等複雑な関係事項が存す
るには相違ないが、しかしそれ等はそれぞれ別に攻究せられるし、又行為が
終つてから後の心理状態などを論ずることは普通にはない。これに対して業を
いう場合には、先ず心内について、意志の働くこと、その意志の決定すること、
決定したものが、外的の方面において、口舌と身体との二処に表われること、
その表われが行為であるが、それが消滅して心内に一種の力を遺すことまでを
も論ずる。意志の働くのを、この場合、思の心所といい、意志の決定したのを
思已というから、これで思業と思已業との二業になり、思業は意業で、思已業
は外部の口舌と身体とに表われるから、これを口業と身業と呼び、これで三業。
そしてこの口身二業は消滅しても、心内に満足不満足 of 感情を遺すが、これを
力と見て一種の力というのである。吾々が口又は身において働いた時、悪いこ
とならば、何となく不安を感じ、落著きがないが、善いことの場合には、何と
なくゆったりして落著きを得ることは、日常経験を反省すれば何人にも判るこ

業は行為よりも一層広
義の語

行為の消滅後に心内に
のこる一種の力

三業

- ・意業（思業）
- ・口業（思已業）
- ・身業（思已業）

因果の理

とである。つまり、口業、身業をなす時には緊張状態があり、それが弛緩状態となるから、そこに不安や落著きを感じられることになるのである。これが満足不満足な感情であるが、これはその直後の意志なり意志の決定なりに影響を及ぼし、その影響は積極的に同性質のものを強め、消極的に異性質のものを弱めるものであるために、そこを考えて、単なる感情とのみは見ずに力と見るのであるから、これを余力というてもよいであろう。実際落著きのある時には、悪をなす機会があつてもさほどの悪をなさず、落著きのない時には多分の悪をなし、善をなすに至らないものであること、自らでよく判る。口業、身業が無意識のものである場合には意志も、その決定もほとんど存しないから、善とも悪とも判別明記することを得ない程に弱いために、何等余力を遺さない。従つて、意業、口業、身業は善と悪との何れかのみを論ずる。口業と身業とは表われた業で、他のものにも知られるものであるから、これを表業と呼び、口表業、身表業となすが、意業は表業ではない。又余力は表われないし、そのままでは他に知られるものでないから、これは無表業と呼ばれ、それを遺す所から見て口無表業、身無表業となすことになる。以上で五業。意口身の三で吾々の活動の凡てを包括し尽くすから、これを身口意三業と呼ぶが、一般に業という時に

余力

不安や落ち着き、満足不満足な感情が直後の意志に影響を及ぼす

口業、身業が無意識の場合には余力はのらない

五業

- ・意業
- ・口表業（表業）
- ・身表業（表業）
- ・口無表業（無表業）
- ・身無表業（無表業）

は表業と無表業とを含めていい、多くは無表業の方を重く見る。この無表業が重要な意義を有すると共に、業が因となって果を生ずることになるから、そこが業の因果で、因果はみだれることがない規律である点で因果律といわれるのである。しかもこの場合の果は同時に又因となって、次の果を生じ、その果が又因となって果を生ずるから、小車の輪転息^ままない如くである。故に、因果の小車であり、この世の不幸も幸福も凡て業が因となっているが、その因が明確でない点で、何れの因による果かと疑われ、嘆かれて、何の因果と愚痴をいうのである。因果の小車は因と果との小車、何の因果の嘆きは何れの因の果か、という意味である。これで判るように、かかる因果は善業の因が善の果、悪業が因となって悪の果、正確には、善業の因が樂の果、悪業の因が苦の果を起すことをいうのであり、これを因果の理といい、この因果が過去、現在、未來の三世に互って連続するから三世因果とも、三世因果の理ともいうのである。

二

以上の説の中には、実は、種々に解釈調整し、色々に批評取捨し、その真の趣意を明確にせねばならぬ諸点が含まれている。仏教の一派では、以上の思で

無表業を重く見る

因果律

因果の理（善業の因が樂の果を起し、悪業の因が苦の果を起す）

因果の理

も業でも、その他でも、凡てこれ等を実体視して、ものとしてそれぞれの体を有すると見る。即ち、思は思といわれる心作用たるもので、他の心作用と相並んで存するとし、業もまた業という一つのもので、口業は声を体とし、身業は身体の如き形色を体とするとなし、無表業の如きも同じく一つのもので、しかも身体に存在すると見るのである。心作用のことを心所有法、略して心所法、通常、心所と称するが、これは心の所有の法、即ちもの、又は心に有せられるもの、という意味で、作用であるから心所は用、即ちはたらきであり、用は独立に存在するのでなくして、必ず主体たる実体に依止し、又は所有せられるから、実体という体を要する。心所の要する体は心といわれる実体であるから、心と心所とで体用の関係になっている。体は一般に事物そのもので、机の如きでいえば、机たるものであり、用は作用、属性、状態で、机でいえば、その形や色や用途などを指すから、用が体と離れて存することはあり得ない。故に、心という体があつて、心所という用があり、又は心所という用があれば、必ず心という体があると見るのである。心も心所も各々実体視せられているから、心所は用でありながら、それが又実体視せられているために、心所も体を有し、その体に又用があることになって、そこに少なくとも二重の実体視があり、用に

心作用＝心所有法＝心所法＝心所

心所は用（はたらき）であり、独立には存在せず、心という実体にとりなう

心と心所は体用の関係

してしかも体であつて又用を有するものと見られている如き奇なる關係になつてゐる。吾々の實際経験から見たら、心所を離れて、心なるもの、というのは、そもそも何を指すか、全く判らないことになる。はたらきというから、その主体を求めるのは吾々の思惟の性質慣例上免れないことではあるが、しかし、はたらきを離れ、全くはたらかないもの、そのものは実は何であるかは、到底明確になすを得ないものである。何故にかくの如き考えをなすに至ったかといへば、実は、多数のはたらきのあることを知った時、それ等のはたらきを並べて考えて、そこにはそれ等のはたらきの主たる所有者があると考へて来たのであるが、しかし、その際その所有者が事實存在しているかどうかなどを考へてゐるのではなく、唯思惟の要求上所有者を考へ来たのみである。故に心所を離れた心なるものは、実はその体が存在するのではなくして、唯、用に対する体たるものとして思惟せられたものに過ぎないのである。この点についても、吾々の日常生活に於ける精神生活を反省觀察すれば明らかに理解せられ得るであらう。強度の怒りを起した時とか非常な悲しみに陥つた場合を考えると、吾々の精神はその際怒りのみ、悲しみのみであつて、その他には何ものもなく、決して冷静な心なる実体があつて、その場合に依じて、強度の怒りや悲

体用の奇なる關係

心所を離れた心なるものはその体として存在するのではなく、用に対するものとして思惟されたもの

しみを起らしめるなどと考えられるものではない。強度でない場合とても、これと全く同じである。心所有法という漢字はもとインドの語を訳したものであるから、この訳語を用いた人が体と用との如き考えをもっていて、所有というのが如き語を用いたまでであって、インドの原語にはそんな意味はなく、単に心的のものという程の意味に過ぎない語である。漢字でも、他の訳者は、心数法などという訳語を用いている。数は、この際は、はたらきとありさまとかいう程の意味であらう。従って、インドで、元来、心的のものというて心作用を指したのが、後に体用の関係で解するようになり、その理解が支那の訳者の頭を支配して、遂に心所有法などという訳語を用うるに至らしめたのであると考えられる。この訳者は玄奘であり、玄奘の訳を特に新訳といい、玄奘以後も玄奘にならうから、同じく新訳と称せられる。それに対して、玄奘以前は凡て旧訳といわれている。旧訳の方が支那的で、新訳はいつも訳語が生硬である。

三

用たる心作用を実体視することは、さういふ奇なことであるが、心所としては、四十六種又はそれ以上多数挙げられていて、思もその一種に過ぎない。心

心所有法のインド原語に所有の意はなく、単に心的のものという意

インド原語で心的のものとして心作用を指したものが、体用の関係で理解されるようになり、訳語に影響を及ぼした

心作用の実体視と数え上げ

第二事と理

一

事は現象の意味で、個々のものを指し、互に対立差別し、無常変遷するものである。吾々にその形の見えるものが代表的となるから、また相ともいい、しばしば事相と熟字しても呼ぶ。これに対して、理は全体を貫き、平等無差別であり、常住不変化で、凡てのものの本性と見なすから性とも呼び、常に理性というている。理性は、普通にはり、せいとは読まず、又西洋語の訳語などなく、訳語はむしろ理性の意味と全く異なったものである。事を相という相も、しばしば、特質などの意味に用いられ、インド語の特質、定義などの意味の訳語として用いられるが、この場合は、その物の特質がその物の姿、形に現われているから、相というたのである。理を真如とも法性ともいうが、真如は諸法

事は現象の意味で、相ともいい、熟字して事相ともいう

理は全体を貫き平等無差別、常住不変化で、性とも呼び、常に理性という

理 真如 法性 諸法
実相

全体を一全体と見て、その中の差別対立を見ず平等無差別たる所を指している、元來、如、即ちもののそのまま、というたのに、眞の字を附したのであり、諸法実相というも同じであり、又法性は法の性質ではなく、法の本性という方が眞意に近く、性は抽象名詞の語尾の訳字、故に法性は法たること、法たるものの意。これは諸法実相の異訳でもある。

小乗仏教の如きは主として事相の研究であるから、理性については詳しく説くことをなさないといわれるが、それにしても有為法という事に対して、無為法を認めているから、これが理に当るとせられる。この理は、虚空無為、択滅無為、非択滅無為の三とせられ、虚空無為は無障礙を性となすとせられるが、結局宇宙的大空で、この太陽系一切をしばらく他に移したと想像すると、そのあとに残るとも考えられる大空が即ち虚空無為で、何等の積極性もなく、唯空々漠々たるに過ぎない。實際上、凡てのものに存在、成立、活動の場所を与えているとのみ考えられるに過ぎない。択滅無為は択力所得の滅という無為で、択力は簡択の力即ち智の力を指し、この智力によって得られた空理を指して無為と呼ぶのであるから、智力によって煩惱を断滅して空々となった所を空理というに外ならぬのである。故に又全く空々漠々である。非択滅無為は択力

小乗は主として事相の研究だが、有為法という事に対する無為法が理に当るとされる

虚空無為

択滅無為

非択滅無為

所得に非ざる滅理で、いわゆる縁欠不生を指すから、縁あらば生ずべきものがその縁の整わないために不生に終ったものである。不生としての法体は存するにしても、生じない所が空たるのであって、同じく空々漠々であるのである。故に、三無為ともに空々漠々で何ものも存しないし、全く頑空無作用である。かくの如き無為法を考えたのは、恐らく、有為法を主として説くがために、思惟の性質上、その反対のものを考えざるを得ないことから、考え及んだまでのことで、これによって何等かの思想的所得あらしめんとしたのではあるまいと思われる。されば、これ等の無為法は仏と如何に関係するかが何等問題とせられて居らぬのである。

権大乘としての護法の唯識説、即ち法相宗の説く所では、色心心所各別処に摂むという根本的の立場から見て、性と相とは全くその分野を異にし、永久に相交徹することなく、性のある所必ず相があり、相の在る所に凡て性があるとなしても、性は相は全く平行論的に表裏をなしているに過ぎないとなす。従って、真如凝然不作諸法で、性は一見頑空無作用と異ならない如くである。無為法としていえば、虚空無為、摂滅無為、非摂滅無為、不動無為、想受滅無為、真如無為の六種とせられるが、これは六種が各々別体を有して互に異なってい

無為法が仏と如何に関係するかが何等問題とされていない

唯識説の性と相

- ・ 無為法の六種
- ・ 虚空無為
- ・ 摂滅無為
- ・ 非摂滅無為
- ・ 不動無為
- ・ 想受滅無為
- ・ 真如無為

第三 理と智

一

一般的にいえば、理は対象たるものとして考えられているから、かく考える場合には、この所観の境に対して、能観のものを智となすのであって、理と智とが相対的になるのである。理は本来必ずしも所観の境たるものではないが、智は多くの場合常に能観であって、ほとんど所観とせられることはないといえよう。智は決断の義で、事理の境において、予決したことを重ねて決定するをいうのである。智は智慧という如く、しばしば慧と同じとなすが、しかし区別しているときには、慧は簡択し決定するをいい、有為の事相に達するを智といい、無為の空理に達するを慧となすとせられる。又、時には智を知と区別して、智は有為法としての働きであり、知は本性上に具わっている霊明なものとなす

有為の事相に達するを
智といい、無為の空理
に達するを慧となす

こともあるが、これは必ずしも一般的にいわれる区別ではない。仏教一般として、智を有漏智と無漏智とに分つが、前者は世俗一般の智で、漏、即ち煩惱の汚れ、を有し、後者は仏教教理によって生ずる智で、煩惱に汚されていないものとせられる。實際上でいえば、智そのものとしては、かかる区別はなかるべきもの、唯宗教的に見て、価値の高下を附せんとするのみのこと、しかも実際には価値に変わりはないものである。しかし、仏教としては、無漏智を尊び、この無漏智を得ること、この無漏智を磨くこと、が即ち仏教修行の中心とせられるのであり、無漏智によつてのみ目的に達し得るとなすのである。インド一般に禅を修することが宗教上甚だ重要視せられるが、禅なるものは本来は吾々の住するこの欲界に属するものでなくして、禪定地としての色界、即ち欲界よりも高く、しかも優れている世界、に属するものであるから、その禅を欲界において修せんとする場合には、色界所屬の禅を修する外には修せられない点で、色界の禅を借り来たつて修するのであり、これによつて死後色界に生れることを目的となすとせられるが、仏教においてもこの禪定を修することを採用し、しかも目的としては、生天ではなくして、無漏智を得、無漏智を磨くこととしたといわれる。色界所屬の禅は欲界程の汚れはないものであるから、その清

有漏智は世俗一般の智で煩惱の汚れを有し、無漏智は仏教教理により生ずる智で煩惱に汚されていない

禅なるものは本来は欲界よりも高く優れている世界である禪定地としての色界に属す

浄な禅を修すれば、欲界に在る心は浄化せられるのであって、欲界の煩惱は薄らぐ道理であるから、それだけ無漏智が開発せられるとなすのである。これが修行の中心となることで、無漏智の火によって又煩惱を焼尽して解脱涅槃を得るとせられるのである。従って、智に種々なる種類を分ち、各の性質を規定して、煩瑣に説くことにもなっているが、それ等は主として小乗仏教のなす所で、その趣意は大乘にも踏襲せられていても、大乘一般としては、しかく煩瑣な分類などを説くのではない。

智の種類を分つとすれば、多くはその対象の如何に拠って分つことになる。例えば、一切智、道種智、一切種智の三種の如き、一般的にいえば、一切智は一切法の総相を知る智で、総相は空相を指しているが、これ声聞、縁覚、即ち小乗の人、の智、道種智は一切の種々差別の道法を知る智で、菩薩、即ち大乘の人、の有する智、一切種智は総相別相、化道断惑、一切種の法に通達する円明の智で、仏智を指すとなす如き、全く対象によって分つたもので、決して智そのものの分類ではない。この三智の解釈は多少異なるものもあること、前に述べた如くである。しかし、自受用智と他受用智とを分つ如きは、これとは少しく異なっている。吾々は一般に自ら考察研究して事物の真相を明らかにして

小乗がなす智の種々なる種類分け

対象による智の種別

一切智

道種智

一切種智

自受用智
他受用智