

石津照璽の諸法実相論における主体性の検討

——玉城康四郎の議論との比較を通じて——

渡 辺 隆 明

はじめに

本稿は、諸法実相の唯心論的解釈をめぐる議論に関して、石津照璽（一九〇三—一九七二）と玉城康四郎（一九一五—一九九九）の議論とを比較検討することで、諸法実相の探究において主体がどのようにかわるのかを明らかにしようとするものである。

今日まで天台教学における実相論の研究は盛んであるが、現在、哲学的観点をも含めた方面からの研究は、管見の限り多くはない。現在では、代表的なところでは、石津や玉城らの研究において実相論は哲学的吟味をうけ、より開かれた宗教的研究への立脚点となっている。だが、彼らの実相論の研究は、それほど注目を集めていない。石津は『天台実相論の研究』（初版一九四七年）において、実相論を「第三の領域」という独自の

観点から研究した。その研究には、個別の宗教・宗教的境地にとどまらない、宗教の本質的根拠を明らかにしようとする姿勢がある。けれども、管見の限り、石津が比較思想の分野で取り上げられることもあまりないように思われる。したがって、石津の研究を吟味することは、比較思想研究においても意義があると考えられる。

さて、天台教学において、「諸法実相」がいかなるものかということは根本問題の一つである。石津によれば、諸法実相の当体とは、主体性を抜きにしては接近しえないものであり、客体的に把握できないものである。彼は、この議論の補強のため、天台教学の祖である智顛と、その立場を継承する者としての山家山外論争における山家派の代表的論者である知礼（九六〇—一〇二八）の議論を挙げた。とくに「刹那の一念心」の議論が注目され、第三の領域論との接点が示されている。他方、山外

派は唯心論的解釈であるとし、その形而上学化・観念化が批判された。

玉城も『心把握の展開』（一九六一年）で、山家派と山外派の論争を詳細に吟味した。それによると、端的な心を問いつめることが智顛の趣旨であり、その主体性が重視されるため「一念心」が重要だとされるとした。

天台教学における心把握の態度についての玉城の解釈は、石津と重なる部分がある。一方で、諸法実相を把握する場面を、石津が主体の領域や対象的領域を含めた「現実の場面」としたのに対し、玉城が心に求めた点で、大きく異なると考えられる。こうした態度の違いは、玉城は山外派に対し一部譲歩しているという点に具体的に表れていると考えられる。玉城が「心」を自己超越的なものとして考えていた点⁽³⁾を看過してはならないものの、その解釈の観念論的傾向が示唆される可能性がある。両者の相違点を吟味することを通して実相論がより明らかなものとなるはずである。

一 比較思想における天台実相論

玉城は『比較思想論究』（一九八五年）において、実存哲学と仏教についての比較思想の可能性を示唆している。彼によれば、両者が比較可能であるのは、両者が思惟のある共通性をもつからである⁽⁴⁾。最も重要な共通性の一つは「思惟の主体性」である⁽⁵⁾。とくに、玉城が比較しているのが、実存哲学では主とし

てハイデガーやヤスパース、仏教ではブッダの説法である。玉城は、「真理は、主体を離れた客観の側に現われるのではなく、客観もまた包摂され集約される主体においてこそ、顕わになり、体認され得るという立場である。この点に、実存哲学と仏教との同一の土俵を指摘することができると思う⁽⁶⁾」として、両者の共通性として実存哲学と仏教の両方において思惟の主体性という特徴があることを見出した。石津もまた、天台教学、キルケゴール、ハイデガーを中心として、それぞれの観点から宗教的境地を探究している。この意味で、彼の態度は、表明されていないものの比較思想に属するといっても間違いではないだろう。

玉城が仏教側のもう一つの例として提出しているのが智顛の見解である。智顛もまた、自己の心をつきつめて観察することを目指した。それは、智顛の基本的な世界観として仏、衆生、自己があるが、この三者のうち仏の究明はあまりにも高遠であり、衆生の究明もあまりに広大すぎるため、最も近づくのが容易だと考えられる自己の心が観察の対象として選ばれたからである⁽⁷⁾。しかも、心・仏・衆生は差別がない（三無差別）とされるので、己の心を観察すれば、他もおのずから明瞭になる。このように、玉城は「仏界・衆生界を己心に集約し、その己心の直接性と現前性にかかわっていく所に、智顛の明確な主体性を読みとることができる⁽⁸⁾」と考えたのである。

以上のように、玉城は、智顛の天台実相論を含め仏教は実存

哲学との比較が可能であると述べている。本稿の課題である、石津と玉城の天台教学への態度の吟味は、そうした比較思想への準備として意義があると考える。

二 石津の第三の領域論

石津の基本的な問題関心は、「宗教の究極的な根拠と、そこにおいてみられる宗教の本質的事実とを、明らかに」することにある。彼の宗教研究は生涯を通じてこの二つの問いに集約される⁽¹⁰⁾。これらを「第三の領域」に探究するにあたって、とくに天台教学研究に依拠する⁽¹¹⁾。天台教学においては「諸法は実相である」といわれる⁽¹²⁾。彼は、諸法が実相である場面とは、まさに「第三の領域」だと考えた。彼は、天台実相論における実相こそ、彼のいう「各自の現実の当処・場面」であるという⁽¹³⁾。ふつう、人は自他の区分をあらかじめ立てて生きている。すなわち、自己の心や主観といった領域と、相手やものといった対象的な領域である。石津は、前者を「第一の領域」、後者を「第二の領域」と名づけた。しかし、これらの区分は、自己との関係において規定されるものにはすぎず、それらの領域に属するものは自存しているわけではない。本来、自己とその外のものが組み合わせられて存在しており、そうした現実の場面は「第三の領域」と名づけられる⁽¹⁴⁾。心やものといった「第一」「第二」の領域は、自身の領域を超えて、この「第三の領域」において組み合わせられて存在しているのである⁽¹⁵⁾。石津は、この「第三の領域」を「現

実の当処」「現実の場面」といったところに観る⁽¹⁶⁾。彼によれば、実相論では、ものの所在を各自の現実の場面において観る⁽¹⁷⁾。あらゆるものは、「私にとつて在る」という範囲のものにはすぎない。したがって、主体と関係のないものを取り上げることはない。また、主体と関係する限りのものを、取り扱うのだとするならば、主体（心）自身もまた「私にとつて在る」というものにすぎず、自存しているわけではないとされる。このような意味で、「心のゆきわたれる領域⁽¹⁸⁾」が各自の現実の領域とされる。この各自の現実の領域においてあらゆるものの在り方や構造をみるという意味で、ものの根本的・根源的な所在であるというのである。したがって、現に経験をしている主体が極めて重要なのである。

天台の実相論での心の観方は、「一般に心を客観化し経験の当相から切りはなされたものとして考える場合とは異なつて」いる。すなわち、「体法無作」という立場であり、「主体的な構造において観る」という実相論の観点である。これに対し、法を客観的に分析するのが「析法観」であり、「析法観とは法の体系を客体的に扱うものであり、体法観とは謂わばそのように扱う扱い手たる自己をも法の領域のうちに併せ入れて観る」とである。何事かの経験の場面において、何事か対象的なものに加えて主体も参加することで経験が成立しているにもかかわらず、析法観では、主体は経験から切りはなされ無視されてしまう。これに対し、体法観でいわれる主体は、観念化されたも

のではなく、まさに当の経験に参加している主体なのである。したがって、体法観の方がより適切な境地であり、石津は「体法観は現前刹那の己心との連関において在るものありよう、性相を問題とし、その範囲で問題を処理して一切の客体化の方向を捨てる」ものだととらえるのである。

経験は心のかかわる中でしか生じえないとすれば、その意味では「心のゆきわたれる領域」においてのみ経験は可能である。もちろん、この説を推し進めれば、あらゆるものは心が作り出したものであるとする唯心論的方向に行きかねない。しかし、石津の第三の領域論はその方向へは行かなかつた。それは、彼が「天台〔における心の〕の解釈の重点は作用としての心を用いながらもなければ、実体として考えるのではない。とくに現象の背後にあつて、これをしてあらしむる普通に謂わゆる理体とか実体とかいうようなものでもない」と考えたからである。

三 山家山外論争

他方、唯心論的な主張をするのが、山家山外論争における山外派といわれる諸家である。山家山外論争とは、智顛の『金光明玄義』に関する一〇〇〇年から約七年間にわたる論争で、当時流布していた二種類の『金光明玄義』の広本と略本のいずれが正当なものであるか、という論争に端を発した。『金光明玄義』とは、五九四年に智顛が金光明経について講義したものを弟子の灌頂が記録し整理したものである。その内容については

ここでは論じないが、広本にはその積名段中に観心積があり、略本にはそれが無い。『金光明玄義』の比較的冒頭において、一切の法が「十種三法」（三徳、三宝、三涅槃、三身、三大乗、三菩提、三般若、三仏性、三識、三道）に分けられ、さらに四教に分けて論じられ、金光明の三字はこれらの一切法を顕すとされている。広本においては、この直後に観心積がある。それは「十種三法」の各項目をそれぞれ己心について観照し、理具法性の当処を把握する方法を述べるものである。略本にはこの観心積がないため、山家山外論争では、いずれが正当なものなのか争われた。この論争は、智顛の教義をどう解釈するかという点において重要であつた。

石津は、『天台実相論の研究』第五章「諸法実相の唯心論的解釈とその吟味」において、一般的な天台教学と同様に山家派の立場を正当なものとし、自身の立場から吟味している。彼は、「第三の領域」論にしたがつて、山家派の立場が正当であり、山外派の主張に誤つているところがあるという。それは、山外派の代表である、源清、慶昭、智円などの論拠が、心を「理性」「真心」「心性」と解釈し、これらが諸々のものを作り出すとしているからである。ところが、「このような考え方は具体的な現実の当処そのままのありようを他処にして、別に心性をたて、それによつて、この当処を窺わんとするもので、〔中略〕実相論の建て前を逸脱しておる」と述べている。

石津は、山外派の代表的な論者の一人である源清の唯心論的

傾向を以下のように明らかにしている。⁽³⁰⁾源清は『法華十妙十不二門示珠指』⁽³¹⁾において、心ないし一念を、理総とみたり能造能具とみたりする。したがって、法界のあらゆる事象は心によって造られるし、心においてあるとみるわけである。すなわち、「山外派の諸家は心法能造、生仏所造と主張する。けだし心法は理に属し、万法唯心という唯心論的ないし観念論的立場に立つもので、「中略」それは対象と心とをそれぞれ客体化対象化して考えるから、当然一方の心の領域に他方の対象の領域を還元帰入せしめなければならぬことになり、そこで形而上的に心について種々の修飾をしなければならぬことなる」⁽³²⁾のである。

さらに、源清は唯心論と真心説をとるとされる。心は真如、唯心、心性であるといわれ、その意味は清浄靈知、真如妙体、「一念の靈知性本常寂」などといわれるのである。したがって、諸法実相は、不二不変の唯心の顕現によってみられるということになる。よって、迷いの世界も清浄な世界もすべてその唯心、心性をはなれてはありえず、あらゆる事象はこの心性によるものであるとみなされるのである。すると、「山外諸家の心の解釈は、実相の所在やありように即していわれておるといよりは、形而上の世界に逸脱してしまっ⁽³³⁾ておる」ということになり、止観の実修には重要な意義がないということになっ⁽³⁴⁾てしまうのだ。

石津によれば、こうした山外派の主張は、山外派の諸家が参

照する湛然（七一―七八二）に由来するといってよい。山外派によって、湛然は観点論的唯心論的傾向を帯びたものとして解釈されている。湛然には智顛と同質の実相論的傾向があるものの、たしかに唯心論的な傾向もあり、山外派が湛然解釈を通して唯心に傾かざるをえなかったのも当然の筋道であった。⁽³⁵⁾

四 玉城による山家山外論争の評価

源清の『法華十妙不二門示珠指』第一章「不二唯心実相」には、存在主体の一切の在り方（十法界）のすべてが一念であるという唯心論的立場が示されている。また、「一諸法当体真如」とも述べられ、一一の存在は究竟的には真如であるとされ、また「知性即体」ともいわれ、その存在の究竟態が同時に認識の究竟態であることが示されている。⁽³⁶⁾すなわち、「このような存在の側と認識の側との同時的究竟態を『一念』によって捉えているから、それは存在主体的には一念真如妙体といわれるし、認識主体的には一念清浄靈知等と表される」⁽³⁷⁾。したがって、玉城は、源清の一念は、当今刹那の一念ではあるものの、究竟態として、すなわち概念化されて究極のものとして突き詰められたものとしての一念であることを明らかにしている。⁽³⁸⁾

玉城も、石津と同様に、こうした山外派の見解の傾向の原因を、彼らが湛然解釈を基にしていることにみる。⁽³⁹⁾智顛の場合にも、一念心を探究のための究極の所在とするところは共通性をもつものの、この種の「唯心的傾向が、これを形而上的に統一

する心性あるいは心源という如きものへ概念化されることは起こっていない」と玉城はとらえる。では、玉城は智顛の見解をどのように受け止めているのだろうか。それは次のとおりである。

智顛においては仏教内の伝統的な教義とは無関係である「本然の理」が基本観念としてあって、それが仏教において天台実相の教学として展開し、しかもそれはつねに天台の組織性を超える方向に目指しているということ、いいかえれば、智顛は天台実相の教学を展開することにおいて、人間共通の本然の理法を、限りなく追求し限りなく実現しようとしている、ということである。／智顛は、このような理法の追求と実現の方法を禪定〔止観〕にもとめている。〔中略〕止は、云わば主観の絶対否定であり、観は、その否定から純客観への無限の展望である。止と観とは、二つの方面の同一の根源的作用に外ならない。従って〔中略。止観は〕最も普遍的な本然の理法を開発する所の、最も普遍的な方法として認められ得るであろう。智顛の求めている所の理法と、その実現の方法には、このような普遍性がつつまれていると考えられる。⁽⁴¹⁾

したがって、智顛は事に対する理の観念を定立しているものの、「理の固定化に趣旨があるのではなく、解明のための一つの便法と見るべきであろう」と玉城はみなしている。

一念心を探究の所在とすることは、その主体性において智顛

と源清に共通するところである。その源清の姿勢は、「一念靈知を重視し強調しているが、これは自己の問題として心あるいは実相を追求している点において主体的であると云えるであろう。従って山家派からこの見解を非難されながらも、心の認識主体性という点において、返って智顛の見解に類似するものが見られるであろう」と玉城は結論づけている。

このように、彼は源清の説にも意義を見出した。だが、彼が智顛の一面を「純客観への展望」「本然の理法」を目指すことだとみなすことが、後の玉城の議論が松本史朗によって批判される前触れを示しているともできよう。

五 玉城に対する法解釈への批判と 石津の第三の領域論

周知のごとく、玉城の論において最も有名なのは、「全人格的思惟」についての教説である。それは、いつてみれば一般的な知識が対象知であるのに対して、「全人格的思惟」が直接知であることを示している。⁽⁴²⁾そして、悟りの境地において体得されるのは、「ダンマ (dhamma) が主体者に顕わになる」ということである。彼はこの「ダンマ」を「いかなる形態をも超えた純粹生命」と表現している。⁽⁴³⁾

こうした見解をもつに至ったのは、一九七五年の論文「仏教における法の根源態」発表の頃からである。⁽⁴⁴⁾同論文について、「批判仏教」の代表者の一人である松本史朗は、玉城を厳しく

批判している。玉城は同論文において、みずからの法論について、「それは、たんに法を客観的・対象的にみるだけではなく、さらに進んで、みずから法への自己参加が実現することにおいて、いいかえれば、法そのものが考察者の主体となることにおいて、おのずからその根源態が開示されるということである」⁽⁴⁷⁾として、おのずからその根源態が開示されるということである」としている。これに対し、松本は、玉城が仏教の「悟り」の対象を「理法」としてとらえたことを批判した。松本は、玉城が理法としてとらえた理由を、法を「真理」と考えていたからだと指摘しており、そうした考え方は、松本がとる十二支縁起を基調とした仏教理解に反するものである⁽⁴⁸⁾。さらに、松本が指摘するもう一つの難点は、「法が顕わになる」という事態について、彼が解明した原始経典『ウダーナ』では、法が単数ではなく複数形であること、すなわち「諸法」であるという点である。この点は玉城も気づいていた。同論文において、玉城は「法がなぜ複数形になっているか」ということについて注をつけている⁽⁵⁰⁾。それによれば、「これについては、文脈から理由をたずねることはできない。想像するに、一切の疑惑、悪魔の軍隊といわれるように、主体者のさまざま問題に対して、すがたなき法もまた、それに対応して顕わになってくるからではあるまいか」と見解を述べている。

だが、こうした見解はいかにも苦しい。というのも、たしかに『ウダーナ』にみられる瞑想中のブッダの前にあらわれるものとして「悪魔の軍隊」などがあり、軍隊という限りは単独の

何者かがやってくるわけではなからう。だが、法を「理法」や「形なき純粹生命」⁽⁵¹⁾としてとらえる限り、それは単数でなくてはならないはずである。したがって、複数形であるにもかかわらず、単数として考える道が示されない限り、ここでは複数形の法である「諸法」として考えねばなるまい。あるいは、もし法が様々なあらわれとして生じると考えるのであれば、法と法の様々なあらわれとの区別はいかにして把握されるのかという、より複雑な問題に直面すると考えられる。

この批判は、先に見てきた山外派に対する批判と同形のものではないだろうか。すなわち、源清が一念心を、具体的な個々の場面に即してとらえるのではなく、観念的なものとしてとらえたがために、智顛の意図したことを外れ山家派からの批判が生じたことである。

この点で、先に述べた石津の第三の領域論は批判を免れている。それは、彼の実相論では、主体における刹那の一念が問題になるのであり、観念化された心を問題とはしていない。また、諸法実相で明らかになるであろうことは、諸法がそのまま実相であるということであり、諸法を「形なき純粹生命」というようなものへ集約する必要がない。このことをもって、直ちに石津の議論を正当な天台実相論の理解であるとか、正当な仏教理解であるとは断定できない。しかし、少なくとも、天台教学内部の山家山外論争が、仏教全般がもち続けている課題へと繋がっていることは見て取ることができるであろう。

おわりに

本稿では、石津の第三の領域論における主体性について検討した。そこで明らかになったのは、実相論においては主体性を重要視すること、唯心論的な傾向や観念的な傾向への陥りやすさである。本稿のこうした議論を通じて、天台実相論の探究に少なからず寄与できたであろう。また、比較思想においては、あまり取り上げられない天台実相論を、あらためて俎上にのせるための足掛かりともなるであろう。さらに、石津や玉城の比較思想への態度も併せて考えれば、哲学的課題に対しても広く貢献できると考えられるだろう。

参考文献

石津照璽『宗教哲学の場面と根底』創文社、一九六八(a)年
——『宗教経験の基礎的構造』創文社、一九六八(b)年
——『天台実相論の研究…宗教哲学研究Ⅰ』創文社、一九八〇年
魚川祐司「現代日本における仏教哲学の可能性…玉城康四郎の手がかりに」『比較思想研究』三五号、比較思想学会、二〇〇八年所収
木村敏明「初期—石津宗教哲学における「成立性」概念—「晚期」の実証的研究との関連において」『論集』三〇号、印度学宗教学会、二〇〇三年所収
合田秀行「研究室を築いた人々(10)…玉城康四郎先生の人と思想」『精神科学』四二号、日本大学哲学研究室、二〇〇四年所収
佐藤哲英『天台大師の研究』百華苑、一九七九年(初版一九六一年)
島地大等『天台教学史』隆文館、一九七七年
玉城康四郎「天台實相觀に於ける心の把握の仕方」『印度学仏教学研究』二卷二号、日本印度学仏教学会、一九五四年所収

——『心把握の展開…天台実相観を中心として』山喜房仏書林、一九六一年
——『石津照璽著「宗教経験の基礎的構造」』『宗教哲学の場面と根底』『鈴木美術財団研究年報』五一七号、鈴木美術財団、一九七一年所収
——『仏教における法の根源』平川彰博士還暦記念論文集編『仏教における法の研究』平川彰博士還暦記念論文集、春秋社、一九七五年所収
——『比較思想論』講談社、一九八五年

平川彰「実相と法界」塩入良道先生追悼論文集刊行会編『天台思想と東アジア文化の研究』塩入良道先生追悼論文集』山喜房佛書林、一九九一年所収

藤原聖子「石津照璽の宗教哲学…宗教学の学説史的観点から」『哲学年誌』八号、大正大学哲学会、二〇〇二年所収

星宮智光「石津宗教哲学における実相論の位置—近代日本思想家の天台観(一)」天台学会編『天台学報』二三号、一九八〇年所収
松本史朗「縁起と空…如来蔵思想批判」大蔵出版、一九八九年
林鳴宇「宋代の『金光明経玄義』をめぐる論争」『駒澤大学仏教学部論集』三二号、駒澤大学仏教学部研究室、二〇〇一年所収

- (1) 石津の天台教学の研究は、一九二八年に『宗教研究』四三号に掲載された「天台實相論の研究」以来の成果に基づく(木村「二〇〇三」、二頁)。
- (2) 石津「一九八〇」、三五頁。この点について筆者は、二〇一七年一月八日の大正大学総合佛教研究所の公開講座にて論じた(「石津照璽の諸法実相論・『天台実相論の研究』における「第三の領域」を中心として」)。
- (3) 玉城「二九五四」、三〇一頁。
- (4) 玉城は、両者が比較可能であるもう一つの理由として、両者とも真理探究の道りが合理性と非合理性のあいだにゆれ動く運動であることを指摘している。玉城「二九八五」、一八四—一八八頁参照。
- (5) 思惟についての共通性として、もう一つ挙げられているのが「主客一体への認識の同質性」(同書、一九九頁)である。

- (6) 同書、一八九頁。
 (7) 同書、一九三頁。
 (8) たとえば、智顛の『魔訶止観』には、「心仏衆生三無差別」（大正四六、四七二下）と記される。
 (9) 同書、一九四頁。
 (10) 藤原〔二〇〇二〕参照。
 (11) 佐藤〔二〇一四〕参照。
 (12) 平川〔一九九二〕を参照されたい。
 (13) 石津〔一九八〇〕、四七頁。
 (14) 同書、三〇頁、石津〔一九六八a〕、一九頁。
 (15) 同書、八頁。
 (16) 同書、二四―二五頁。
 (17) 同書、三九頁。
 (18) ただし、「私にとつて在る」限りにおいて様々なものが存在するという、このような観点は、われわれがこうした観点を現実にもつているということは含意しない。また、石津の立場は、唯心論や観念論のようなものではなく、主体に対してその外から作用する場合もあることも考えられている。同書、四〇―四一頁参照。
- (19) 同書、四頁、四一頁。
 (20) 同書、四七頁。
 (21) 同書、二四頁。
 (22) 同書、四七―四八頁。『魔訶止観』大正四六、三二上。
 (23) 同書、五三頁。
 (24) 同書、四六頁。「」内は引用者による。
 (25) 詳しくは、林〔二〇〇二〕や、佐藤〔一九七九〕を参照されたい。版本については同書に詳しい。
 (26) 石津〔一九八〇〕、二四八頁。
 (27) ただし、その論争の内容を知るすべは、多くは山家派の代表的論者である知礼の『十義書』『観心二百問』等のみであり（石津〔一九八〇〕、二四八頁）、現在に伝わる山外派の論についての記述が厳密

- に正確であるとは言い切れないだろう。
- (28) 同書、二三五頁。
 (29) 同書、二三六頁。
 (30) 同書、二四〇―二四一頁。
 (31) 卍統藏五六、三〇八下。
 (32) 石津〔一九八〇〕、六九頁。
 (33) 同書、七四頁。
 (34) 同書、二四一頁。
 (35) 同書、二四四―二四五頁。
 (36) 玉城〔一九六一〕、四九四頁。
 (37) 同書、四九四頁。
 (38) 同書、四九五―四九六頁。
 (39) 同書、四八三―四八七頁。
 (40) 同書、四八七頁。
 (41) 同書、四〇四頁。
 (42) 同書、四〇五頁。
 (43) 同書、六八三頁。
 (44) 魚川〔二〇〇八〕参照。
 (45) 玉城〔一九八六〕、二三頁。
 (46) 合田〔二〇〇四〕参照。
 (47) 玉城〔一九七五〕、五〇―五一頁。
 (48) 松本〔一九八九〕、五七頁以下参照。
 (49) 同書、六一頁。
 (50) 玉城〔一九七五〕、六一頁、註六。
 (51) 同書、六二頁。

（わたなべ・たかあき、分析哲学・天文教学、
 大正大学総合佛教学研究所周員）