

信  
佛  
教

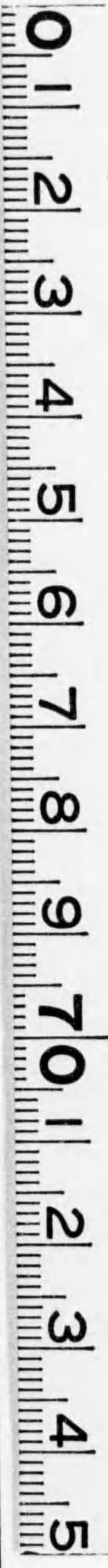
宇井伯壽著

181  
U56  
3

181-U56-3ウ



1200500727813



始



181  
U56-3



宇井伯壽著

佛教

要書房

目次

一 佛教を信する所以………

二 十七條憲法の一節に就いて………

七



佛教を信ずる所以



如何なる理由で佛教を信ずるか、又、信ぜざるを得ないかを告白することは、恐らく簡單なることでありさうで實は簡單ではなからうが、ここにそれを敢へて試みようとするのである。現今、佛教は種々なる點で混亂に陥つて居るし紛糾を重ね、而も最近は國家機構の變化に伴うて恐らく一大岐路に立たされて居るといへるであらうから、一般の批評にもものぼり、多くは、佛教は古い傳統に立て籠つた情勢的存在だから、新たに科學的に批判され淘汰されねばならぬといふやうな非難が起つて居るが、現今の佛教は大體に於て寺院や政治の方に行はれて居る實際的社會的の佛教と、道場や學校で究められる

佛教を信ずる所以

實究的研究的の佛教との二方面に分れて居ると考へられるから、これに當てていへば、右の非難は恐らく前者の方面の受ける所で、此方面は、何というても、現状のままでは現代人に不満足であることは、佛教者自身すら痛感して居る所であらうが、然し、今尙殆ど新しい氣運が明確には起らないといふのが事實であらう。かかる點については、以下に於て關說することを目的とするのではなくて、全く後者の方面で、佛教の信ぜられる所以を明かにしようとするのである。

先づ、佛教といふのは佛の説いた教といふ意味であることは何人にも考へられる所であるが、然し古くは屢々佛法というて、佛教といふよりも一層多く用ゐられたし、支那では現代でもよく佛法というて居る。佛法も通常は佛の説いた法の意味で、法と教とが同意味になつて居るのである。現今、殊更佛教と用ゐるのは、明治時代に宗教といふ言葉が用ゐられ、其中に含まれるものをキリスト教、マホメット教などと呼んで、教の字を用ゐるのが多いから、佛教といふ名がよく用ゐられることになつたのであらうと思は

れる。勿論佛教の中に佛教といふ語はあつたから決して新たに造られたものではない。佛の教といふ意味を更に内容的にいふと、佛に成ることを教へる教、即ち佛に成る教と解することも出来る。これはつまり佛教の目的は凡て佛に成ることにあるからである。然らば、佛といふのが最も重要なことになるが、抑々佛といふのはどういふ意味であるかが問題である。

佛は佛陀といふのも同じで、もと印度の雅語でブツダといふのを佛陀と音寫し、俗語で多分ブツトなど發音し、而も最後のトは軽いから佛と音譯したのである。既に音譯に過ぎないから、字音が適するならば、かかる文字に限るといふのではない。従つて浮屠などの音譯も行はれた。佛はフツ、またホツの音であるが、通常ブツと發音せられ、浮屠もフトであつて、此方は濁らない。然し、印度の原語から見れば、必ず濁音であるべきで、清音に寫される所以はないから、ここに漢字の音の變遷があつたのであると知れる。和訓ではホトケといふが、これには古來種々異説のあるものの、最近の一説では、

支那の音譯が朝鮮に傳はり、朝鮮語では、かかる場合、語の終りに軽くケが付くから、それが我國に移つて、ホトケとなつたのであらうといふ。此説が和訓ホトケの起りをよく知らしめるやうである。然らば、支那、朝鮮、我國の音訓も凡て印度の音を寫したもので、この音訓が必要であつて、漢字は借字に過ぎぬから、其字義は問ふ所ではない。佛は譯して覺者といふ。元來は目覺めた者の意味であるが、一般的に悟つた者の意味に用ゐる。通常覺者の覺に覺察、覺悟の二義があるといふが、つまり覺の字を察と悟との二つの意味に解釋するのである。覺察は惡事を察知すること、覺悟は眞理を開悟することである。惡事を察知するのは、惡事を爲さないことであるが、佛の場合としては、惡の根源を知り窮めることで、惡の根源は煩惱ぼんなん即ち心の汚れであるから、根源の煩惱を斷滅することを指すのである。煩惱は心の汚れとして、道に入り道を悟る障礙となるから、煩惱といふ障といふ意味で術語で煩惱障といふが、これを離脱するのが惡事を察知することの意味になるのである。また、眞理を開悟するといふ眞理は、單にまことなど

いふ意味ではなくして、眞實にして虚でない理といふ意味、理はこの現象を事と呼ぶのと相對して、事の差別變化であるのに反して、平等常恆の本體、軌範法則のことであつて、宇宙を普遍的に維持統轄する理法である。之を悟るといふのは、決して之を對象としてよく理解するといふの意味ではなくして、之と一致冥契し、之を體現し、理法と成るといふ意味に見なければならぬ。理は絶對であるから、相對的に理解したとしては眞の理解にはならないからである。然し、判り易くいへば、人生の眞相を完全に徹見體悟することを、眞理を開悟すると言ひ表はしたというてもよいであらう。若し、覺悟がそこまで進まないといふ、それは所知即ち知らるべきことが残つて居るのであるし、残つた所知が完全性を障へて居るのであるから、所知の障がある道理である。所知の障を術語で所知障といふが、佛にはこれが無いから、所知障を脱して居るのである。煩惱障を離れる覺察と、所知障を斷じた覺悟とのかかる二義のある覺を有する者を覺者といふのである。故に、これが佛の意味である。つまり、一切の勝者、一切の知者といふ意味で、全

知全能を指していふに外ならない。

更に一般的に、覺に自覺、覺他、覺行窮滿の三義があるとなすが、自覺は現今用ゐる意識することなどの意味ではなくして、實際に自ら覺悟したこと、従つて前の覺悟に當り、覺他は自覺したと同じやうに、他のものを自覺せしめること、他を覺らすことで、佛としては其教化の活動の起る所であり、聽者からは慈悲の根源であり、又覺行窮滿の覺行は自覺と覺他との覺の實踐の窮極圓滿したことで絶対完全なことである。即ち自覺は絶対の理に契當したことであるから、その覺行は完全であり、覺他は他をして絶対の理に契當せしめるから、その覺行も完全であるのである。かくの如き三義を有する覺をもつた者が覺者と稱せられるのであつて、これが即ち佛たるのである。自覺は、一般佛教でいへば、根本無分別智又は根本智を得たことであり、覺他はその根本智の後に得られるといふ後得智を得た所であるが、根本無分別智の無分別といふのは、得るものと得られるもの、即ち智と理とが差別對立の無いことをいひ、これが凡ての智の根本である

から、根本無分別智とも根本智ともいふのである。智と理とが無分別であるならば、智と呼ばすともよい道理であるが、これは、ここまで達する修行の間を、凡て智を得ることを中心となして居るとなすから、ここに達した際をも、そこに至るまでと同じ智の名で呼んで居るに過ぎない。この根本無分別智は無差別平等を照らす智で、理智不二又は理智未分となつた所であるが、これは何時までもかくあるのではなくして、必ず直ちに智としての働きに出るから、その働きに出た所を後得智と名づけるのであり、後得智は差別對立を照らす智として、他の人々を教へ導く活動の源である。智は何れの智でも一般に自受用智と他受用智との二方面に分つて見ることが出来るもので、自受用智は自ら研究して智を得、その智の利用効果を自ら受け用ゐる場合をいひ、他受用智はその智を以て他の人々に知らしめ、説き教へて、他人がその智の利用効果を受け用ゐる場合をいふのであつて、これは元來は全く同一の智が兩方面から見られて、かく名づけられたもの、此中では、自受用智が先で、他受用智は後であり、自受用智は必ずしも他受用智と



なることを豫想しないが、然し、吾々は社會的生活をなして居るから、自受用智の得られるうちにも、又得られた智の中にも、社會性があつて、他人との關係が要素として存することは殆どいふまでもない爲に、必ず何等かの形で他受用智となるのであつて、他受用智は必ず自受用智を豫想し、自受用智に基づくもので、自受用智の後のものである。かくの如く、同一智の兩方面でありながら、二つに分つて考へるとすれば、時間的に前後をつけるのは當然のことである。この自受用智が根本無分別智に當り、他受用智が後得智に當るとして見れば、兩者の關係はよく理解せられるであらう。然し、佛の場合には根本無分別智に當る自覺を智の名でいふ時には、無上正徧智又は無上正等覺といふのであつて、これは阿耨多羅三藐三菩提の譯語である。無上は勿論最高の意味で、これ以上の無いこと、正徧智は真正に徧なく眞理を知る智、正等覺は真正に平等に眞理を覺する智で、智も覺も此場合は共に菩提を譯したもので同意味。菩提は屢々道とも譯される。従つて、佛の大悟を成道じょうどうといふときには、道を成就したこと、覺智を完成したこ

とといふ意味である。無上正徧智には殊更に後得智を指す名はないが、それは既に其中に含まれて居るのであつて、必ず覺他の慈悲に働いて居るのであり、又必ず働いて來るのである。

かくの如き佛は、その自受用智の方面のみでいへば、必ずしも人格的に見なくとも差支ないであらうが、然し、既に智といへば、全然非人格とはいへなからうも、直ちに他受用智と離れて居ないから、他受用智の方面で人格性を強調する爲に、それだけ非人格的に見ることになり、多少人格的に見ても、自受法樂で、自らで悟つた法を楽しみ、法悅に住する程度をいふに過ぎない。通常の考へ方に従へば、智と對象の理とを分つて考へ得るから、理と智とを別々に佛と見れば、理佛は全く非人格的で、智佛が人格的とせられ、法を説く口舌を具へ、従つて身體を有するとなさざるを得ない。この身體は勿論通常の身體以上に優れて居なければならぬから、種々の莊嚴があり、功德が備はつて居るとせられる點で、之を功德莊嚴とも、單に功德ともいひ、智佛は智と功德とを本質と

なすといはれるのである。従つて佛は人格的にも、又非人格的にも表はされ得るのである。

以上によつて、佛の本質を一應智であるといふを得るが、その智は必ず説法となつて來るから、佛には必ず教法が必然的に存するのである。教法は單に法といはれるが、この法は必ず實踐せられねばならぬものである。實踐と密接に結合し實踐に表はれないならば、それは佛の法とは認められないものであるから、法があれば、必ずそれを實踐し發揚する所がなければならぬ。法の實踐は協同團體となるものであるが、それを僧と稱する。僧は現今では個人を指す意味に用ゐるが、元來印度の言語の音譯であるから、原語としては團體の意味で、而も統制のある團體で、現代語でいふ社會に當り、如何なる場合にも一人を僧と呼ぶことはない。従つて一個人を僧と呼ぶのは極めてよくない轉用である。僧は僧伽といふのと同じで、雅語でサンガといふのを僧伽と音譯し、俗語で恐らくサンクの如くに發音し、そのクが軽いから僧と音譯したのである。現今僧の字の

發音に、吾々は鼻音を加へないが、本來此字には鼻音があるのであつて、現代支那の發音にも鼻音が存する。ともかく、かくの如く佛には法があり、法には僧があることになつて居つて、この三で佛教が完全するのであり、其中の一をも缺くを得ないのであるから、之を三寶と稱し、佛寶、法寶、僧寶ともいうて居る。三寶で佛教といふことになるのであるから、佛教を信ずるといへば、佛法僧を信ずるといふ意味になる。故に以下に於て三寶の一つ一つについて其信ぜざるを得ない所以を明かにしよう。

## 第一

佛は最も古くは一人のみで、釋迦牟尼を指したのであるが、現今に於ては、吾々は多數の佛を認め、無限の佛を信するのである。如何にして、かくの如くに變遷したかについては、歴史的に必然の徑路を辿り得るのである。

釋迦牟尼の釋迦は種族の名稱、牟尼は聖人といふほどの意味。従つて釋迦種族出身の聖人といふことで、もと他から呼んだ尊稱である。略して釋迦といひ、釋迦では如何にも呼び捨ての如く、そこに敬意が拂はれて居ない如く考へて、釋尊というて居る。傳記等が明確でない點もあるが、大體西紀前四六六——三八六年の人である。現今のネパールの南部、印度に近い地方に當る土地にあつた迦毘羅衛城で、淨飯王の太子として生れ

妃を納れ一子もあつたが、二十九歳で出家して、純粹な宗教的生活に入り、六年間の修行の後、三十五歳で、ガンヂス河よりも南の、當時の摩揭陀國の佛陀伽耶の菩提樹下で大悟成道した。これ以後佛と尊稱せられるのであるが、自稱としては如來を用ゐた。如來も後には尊稱となるが、如は前述の理を指し、従つて如から來て正覺大悟した人の意味と解し、又如來は如去如來の略稱で、如に往つて如に契當し、如から來た人とも解する。後者はまさしく自覺、覺他、覺行窮滿に當るが、前者も、覺察覺悟に當りつつも、後者の意味を含ましむべきである。佛は次いで、現今のペナールズの郊外鹿野苑で初轉法輪即ち初說法をなし、爾來四十五年間一意覺他の教化をなして、八十歳で、誕生地の東南方の俱尸那羅の邊地で入滅し、遺骨が八分せられ、記念塔が十箇建てられて祀拜せられた。

誕生地と成道地と初轉法輪地と入滅地とが四大靈場として巡拜せられたほどに、佛の傳記の中で重大視せられるが、ここでは成道と入滅との二事件が殊に重要である。佛は

性來宗教的性格の人であつたと見えて、出家以前から屢々冥想に耽り禪定を修したといはれるが、遂に家庭的社會的繋累を離れて出家をなすに至つたのである。出家は當時の宗教家の採つた慣例であつたから、それに隨つたのであつて、佛教本來の趣意からいへば、決して必須條件とはならないが、既に一般慣例であるから、佛に従ふものの中、此形式を取るものが弟子で、此形式を取らずに在家のままであるのが信者であることとなる。佛は初轉法輪の時既に五人の弟子を得、間もなく多數の弟子と信者とを得、其後四十五年間には極めて多數のものが其周圍に集まつた。これ等は凡て佛の人格的感化に浴し、其感化の中に生きて居たのであつて、自らの生命までをも佛に託して安心立命して居たのである。

佛の自覺は極めて深遠なものであつて、古往今來何人といへども之を窺ひ知ることを得ない無底の深淵の如きものである。後世それを想像して華嚴經といふ經典に於て輪廓を描き出さんとして居るが、華嚴經は今經として傳はつて居るものの、本來は經典の

形を取るものでなく、法界即ち想像し得る限りの無限の宇宙世界の其まゝが此經の根本であるのであり、それを漸次、いはば縮少してこの宇宙世界となり、大文字となり、小本となり、略本となつて、經典として人類の間に流通するに至つたとせられるのであつて、佛の自覺の内容は文字を超越し、文字に表はせないのであり、強ひて表はして漸く其片鱗を示し得るに過ぎないとなすのである。實際大悟成道の内容が高遠幽深なものであつたことは、爾來數千年弘布せられた佛教がすべてここを源泉となすことから明かであると思はれ得る。かかる大悟成道によつて佛となつたのであるから、佛の之に對する自信も絶大なもので、全く確固不動であつたに相違ない。成道の後、初轉法輪に至る間に、邪命派の徒ウパカに對して宣言したとして傳へられる偈文の中に、吾は一切の勝者、一切の知者である、諸の惡法を克服した無邊の勝者で、世間に於ける阿羅漢即ち尊貴人、無上の師、唯一の正等覺者であり、盲闇の此世に於て不死の鼓を打つ云々とあるのは其自信のほどを想見せしめるものである。一切の勝者は即ち煩惱障を斷じたこと、

一切の知者は即ち所知障を斷じたことを指すに外ならぬ。かくの如き自覺と自信とを以て純粹な利他教化に従事するのであるから、弟子信者には佛は全く智慧と慈悲との渾然たる一體として映り、其感化は絶大なるものであつたのである。古い經の中にも、如何に彼等が佛の感化の中に生きて、殆ど無限の信賴歸投の隨從者であつたかを示す詩文が見出されるほどである。従つて、弟子信者からいへば、佛は人にして人でない存在で、偉人というたのではむしろ不足で、人にして人を超越した超人であつたのである。人類あつて以來、かほどの人格的感化を及ぼした例は全くなく、多少形こそ異なれ、今尙其感化が佛教者の中に脈々生きて居るのである。

然るに、この佛も八十歳で入滅して之を尋ねるも逢ふことを得ないやうになつた。ここに於て、弟子信者の間には生前の佛を追想し追慕する情痛切なるものがあるに至つた。一般に、追想に浮ぶ故人は必ず理想化せられるものであるが、それは故人を偲んで、故人の優點のみを思ひ浮べ、平凡な點を思ふことがないからである。従つて恩を受けた人、

愛した人に關しては、恩と愛とを強調して考へるから、ありし日の事實以上に多分の恩と愛とを思ふに至るのである。追想による理想化はこれ全く人類共通の人情で、時と處との制限はない。恩愛等の關係がなくとも、歴史上の人物にして理想化せられて居ないが如きことは絶無である。今、佛の如き親以上の師であり、而も人にして人でない超人を偲ぶことになれば、佛の感化の絶大であつたに應じて、追想はそれだけ強くなされ、超人は愈々益々超人視せられ、平凡な點は消失し、漸次、不思議神祕なことまでが結付けられるに至るのも自然の數である。この理想化の佛は佛の直接の弟子から、其弟子、即ち佛の孫弟子に傳へられ、かく代々傳へられて益々理想化の途を辿るのである。通常ならば、時代の進むに従つて故人の面影は薄らぐことになるが、佛の場合には、師たる前代の弟子が自らの弟子に傳へる時に、佛の法と佛のことを結付けて傳へ、法の實踐の模範を佛に取るから、法の優れて居るだけ、佛の超人性が高められ、法の實現、修行の完成が甚だしく容易でないことを痛切に感ずるに、之をしも無師獨悟し、如來として

人以上たるのであるから、法に對する信、佛に關する信が相伴うて理想化は強まつて行くのである。かかる場合には佛は全く信仰上の佛となつて居つて、單なる追想上の佛たるのみではない。従つて佛の超人たることは何人にも否定せられないに至るのである。一度強度の理想化を経た上で超人性が傳へられて行くから、愈々超人たることが認められるのである。

佛の超人性は、信仰として傳はる間、唯かくかくであるとして言ひ繼がれるのみではなくして、必然的に之を具體的に説くことにならざるを得ないと思はれるが、事實超人たることを形の上にも現はさんとするに至つたのである。轉輪聖王てんりんじやうわうの説話との結合は其例である。轉輪王は、印度が古くから統一がなかつた爲に、國民が天下を統一して善政を布く聖王の出現を期待して、かくの如き王が何時かは世に出るとなした神話で、轉輪は天下を征服して善政を爲すことを意味する。この説話では聖王は身體上に三十二大丈夫相を有するとして、三十二種の特相を數へて居るのであるが、その特相は通常人に

はあり得べからざるものであるし、生理的にも不可能なものまで存するから、之を具へて居るものは人にして人にあらざるものである。佛教者はこの轉輪聖王は即ち佛であつて、従つて佛は印度人一般の要望に應じて出現した超人であるとなしたのであるが、然し、政治上の轉輪聖王ではなくして、精神界宗教界のそれであるとなしたのである。佛の傳記的のことをいふ説話の中には、佛は其生れるや否や、聖人が之を相して、三十二相を具して居るから、在家として成人すれば轉輪聖王となつて善政を布くか、出家すれば三界の大導師となつて衆生を救濟するか、其何れかとなると豫言したとあるし、又佛の荼毗の儀式は全く轉輪聖王の葬儀を範とせよと佛が遺言したといはれ、佛は前世既に七度も轉輪聖王として出世し、今は第八回として如來と現はれたとせられて居る如きは全く佛と轉輪聖王とを結合せしめたもので、佛は身に三十二相を具備して居つたとなして居る。然し、既に精神界の轉輪聖王であるから三十二相のみでは不足である爲に、佛は精神的方面で十八不共佛法を有したとなすが、これは通常人と共通しない十八種の特

質で、結局それは完全な智慧と慈悲とを十八種となしたものに外ならないといへるものである。かくして佛の超人性は物心兩方面に於て具體的に見られるのであつて、超人たることが確實とせられるのである。超人たることは即ち人中にありながら人でないのであつて、人にして佛、佛にして人たるを他の語で言ひ表はして居ることである。

然し、佛の超人たることが言ひ傳へられるのは、法の實踐と結合せられて、後世の佛弟子の間にあつたことであるから、その超人たることは必然的に法によつて教理上の根據が與へられることにならざるを得ない。然らざれば、超人性と佛弟子の法の實踐とが別々になつて居て、佛の法と超人性とが一致結合しない奇妙なことになる。法による教理上の根據といふのは、即ち佛の法の根本思想の一と結合すること、それは三世因果の理によつて超人たることを確立するの謂ひである。三世因果の理とは現今の語では道德律のことで、善の因には善又は樂の果があり、惡の因には惡又は苦の果があることを指し、吾々の業ごふ即ち廣義の行爲には必ず其報いがあるといふことである。佛教では吾々

の關する現在のことは悉く報いであつて、何等の偶然又は偶發のことは存しないとなすが、その報いは凡て業の報いである。業は意志と意志の發表とであつて、意志は此場合は動機で、動機が現はれて身體と口舌とに發表されるが、この身業と口業とを表業と稱し、それが善か惡かの場合には、其現はれは直ちに消失しても、そこに満足又は不満足の感情を残すから、之を一種の力と見て無表業と稱し、この表業と無表業とが業であるから、行爲よりも廣い。業が果して報いを引起すものであるかどうかは嚴密にいへば問題であるが、然し業の報いは吾々の認めざるを得ない要請で、經驗的にも、善業にも惡業にも報いがあることが知られて、業と報いとを結付けて考へるのが事實上一般的である。然らざれば、日常の努力は一切起ることはないであらう。勿論、業がそれと類を異にする事物などを新たに果として生ずることはないが、然し業がなくば良い果は生じないし、又實際上の果が生ずるものではない。因果關係を科學的に究明し明確に知つたにしても、因が果を實際に生ずるといふ事實を起すのではない。種子があるとして、これ

が何れの果を生ずるかをよく知つても、人功を加へなければ發芽することはなく、又自然に發芽するにしても、耕作なり施肥なりの人功を俟つて良果が得られるのであるから人功を缺いてはならぬ。人功が即ち業であるから、業が良果を生ずるのであり、質料因が其果を生ずるのに、業が動力因として資助をなして、良果となすのである。従つて、果は質料因と業との果で、質料因は當然であるから、言はずともよい點で、凡て業の果というてよい道理である。業の果を報いといふのであつて、従つて、凡ては報いであるといはざるを得ない。無記業、即ち本能の如き無意識の業、には報いはないが、善惡業に報いがないとしては吾々の日常生活が成立たない。現在の報いは過去の業因の報いであり、又現在の業が因となつて未來の報いを感じるのであるから、これ即ち過去と現在と未來とを通貫する道德的因果律で、之を三世因果の理といふのである。然らば現在のよい生活は凡て過去のよい業の報いで、此場合因果は等量でなければならぬ。一の因に對しての十の果を得るが如きことは事實が許さないから、十の果は必ず十の因によつて

得られるものである。今、佛が超人であるといふならば、それは報いであるから、それにはそれに相當するだけの因がなければならぬ。その因は即ち佛が前世に於て七度も轉輪聖王となつたといふ如き物語であつて、この種の物語には猶多く、種々なるものがある。これ等を本生譚と稱するが、轉輪聖王のみならず、賢良な大臣輔相として善政をなしたとか、賢人として人々を導き助けたとか、或は時には動物となつて、無辜の同類の犠牲となつて凡てを救うたとか、其他菩薩として六波羅蜜の利他行をなすこと無限時にも互つたとか、印度に豊富な童話寓話までもが悉く佛の前生の善業であつたと語られこの業因によつて超人といふ果を得たのであるとなして、因果律に一致せしめるのである。従つて超人性が大なれば大なるだけ、それに應じて多くの本生譚が説かれるのであつて、量質共に果が因と同じとせられる。かく因があるのであるから、果としての超人は確固たるもので、教理上不動である爲に、佛の超人性は信仰のみではないことになつた。然し、此點に於て注意すべきことは、たとひ超人でも、全く因果律に隨うて居ると



いふことであつて、此點のみでは吾々が因果律に支配せられてのみ生存して居ると異ならない。この因果律は業の因果であるから、果は即ち業生である。吾々の凡てが報いであるならば、そこには必然的に業因があるのであるから、吾々は業生である。道德的宗教的に見れば、吾々の業生であることは當然であつて動かない。如何にも自然生なるかの如く考へられるかも知れないが、しか見做しては道德律と吻合しない。道德律の命する所に従つて行動すれば、道德律の命する報いを得るのは必然であつて、例外のあり得る所以はない。偶然、偶發といふのは、此意味からいへば、其必然の因を明確にしないの謂ひに過ぎない。

## 二

超人性は佛の智慧と慈悲とに根據を有するものであるが、むしろ智慧と慈悲とを超人となしたといふべく、これが肉體と渾然一體をなして居るのであつて、決して二元たる

のではない。元來二元視することは吾々の觀察思惟が凡て分析的であることに由來することであつて、吾々としては分析觀を免れることは出来ないものであるからである。如何なる場合にも、二元があつてそしてそれが結合するといふのではなく、一體となつてのみ存するのを、吾々が分析的に云爲するに過ぎないが、吾々としては又二元的に見做すのが通常となつて居るのである。故に超人としての智慧と慈悲、簡單にいうて悲智、が肉體を動かして如何なる不思議神祕のことをも爲し得るのであつて、決して平凡な行動のみであるを得ないのである。外見上通俗平凡な行動でも、超人のものとしては、そこに何等かの特殊の意味が含まれて居なければならぬと解釋せられることになる。かく見て、佛が佛にして人、人にして佛、又人にして人でないこと、並びに一生を教化の利他行にのみ費した所以が説明せられ得るのである。然らば、佛が八十歳で入滅したことは何となるか。八十歳の一生は平凡であり通常であつて、超人たるにはふさはしくなく、むしろ超人たることと矛盾するとすらいへる。従つて、佛は猶何時までも生延び得るの

であるに、敢へてそれをなさなかつたのであるといはれるが、かく入滅を解釋するには苦心が拂はれたと考へられる。その結果遂に佛は其教化の事業が完成したので自由意志で捨命したのであるとなすに至つた。捨命は通常ならば自殺になる道理であるが、自殺は罪惡であり、悲智の塊まりである超人にはあり得ることでない。又教化の事業の完成といへるのは、佛が教化すべきものをば凡て教化し終り、未だ教化し得なかつたものは、教化すべき教法、方法を遺したから之を活用することによつて佛の教化となり得る點で完了したといへるのである。完了以後も世に住して居れば、人は何時でも佛の教を受け得るからと考へて勉勵心を起さない怠惰に陥るし、入滅すれば人々に愛慕の情を起さしめ、道に入る機縁を與へることになるから、自由意志で捨命するに至つたとなすのである。之によつて、佛の世に出たのは人を教化し濟度する爲のみであるとなす趣意を言ひ表はして居るのであつて、教化濟度が佛の出世の本懷ほんくわいであるとなすのであり、之に相應しない點がある爲に任意捨命となつたのであるに外ならない。従つて、自由意志又

は任意の意といふのは出世の本懷を仕遂げんとする意で、教化濟度の願に外ならぬことが判る。然し、自由に捨命することは、業生としては全く不可能なことである。業生は前世の業因の必然の果であつて、好むと否とに拘らず、業因のままに果が報はれるのであつて、そこには何等吾々の意志の容れられる餘地はない。此點では無論運命論であつて、一生の大綱は先天的に定まつて居るとなすのである。然し、この一生涯に於ける思惟行動は凡て吾々の自由意志の選擇によるのであるから、そこに教化修養の缺くべからざるものが存する。然るに、今、佛は願によつて自由に捨命し得るのであるから、一生の終りが爾らば、一生の始めの出生も亦願によるものでなければならぬ。即ち願の力で生れ、願の力で入滅したのであるから、佛は全く願生である。願生は因果律に拘束せられずして、むしろ因果律を超越し、因果律を使用するから、佛は即ち因果律以上で、人間たることを全く離れ、歴史性を超えて居るのである。ここに於て超人は純粹存在となつて、肉體と離れたものとして認められて居るのであり、願の力によつて、人間として

の形を現はし出すものであるとせられるのである。その現はれた人間の形が即ち釋尊に外ならないから、釋尊は人にあらずして人であり、佛にして人、人にして佛であるのである。従つて、釋尊は垂迹で、超人が本地であり、釋尊はもはや印度人といふ制限を脱して人類一般のものとなつて居るのである。即ち釋尊が如來といふに適當して居るといふべく、釋尊は超人の願の人間に向つて現はれたものであるから、凡てのことが人間的で、誕生から納妃、出家、修行、成道、說法、病氣休息、入滅など型の如くに現はして人々に親しきものとなり、和光同塵の趣意を徹底せしめるのである。人を教化濟度するには人らしくして人と異ならない云爲言動を取らねばならぬからである。而も佛の慈悲には制限はないから、慈悲は動物にも及ぶことは當然で、動物に向うたとすれば、動物の形を取るに相違ない。然らざれば動物を導くことは出来ない道理であるから。この釋尊佛は即ち吾々にのみ現はれた佛であつて、吾々に最も親しいものであり、吾々は直接にはこの釋迦牟尼佛を信するのであり、更に之を通じて超人佛を信するのである。超人

佛は吾々に直接に說法するのではないにしても、その悲智が釋迦牟尼佛の口を通して吾々に說法し、それが佛教となつて居るのであるから、吾々はこの佛教を信するのであり又信ぜざるを得ないのである。

超人佛を術語で法身佛又は單に法身ほうしんと稱するが、後世の注釋者は報身佛又は單に報身ほうじんであるとなして居る。報身となすのは、法身に對する考へ方が異なるからであるが、ここにいふ法身は悲智を本質となすから、前述の智慧と功德とであつて、身體口舌を有することになる。然し、その一切は無漏で煩惱の汚れはなく、身體も無限のものであり、威力も光明も壽命も凡て無限で、人類を教化し淨信を生ぜしめて厭足なく、而も一音を以て一切法を説き、問に答へるに思惟を待つことなく、一切の語は完全で而も轉法輪でないものはないといはれるが、無限ならば身體は無いと殆ど異なるし、壽命も光明も威力も特定のものでなく、唯無いとはいへない點で、かくいふと解せられるに過ぎない。もともと悲智が絶對完全であるからであるが、既にかくの如くであるならば、この

法身の説法は吾々の如き相對界に局限せられて居るものには聞かれ得る所以はない道理である。然し、聞かれなくては、その悲智に反するから、そこでこの悲智の動きが働きとなつて、そこに吾々に應現する釋尊佛が出されることになるのであつて、釋尊佛は術語で應身佛又は單に應身ちんじんといひ、又は變化身或は化身けしんと名づける。應身は吾々に應同應現した佛、化身は威力即ち神通力によつて、吾々に應じて變化し出された佛をいふのである。然るに、悲智は智の一つと見てもよいのであるし、智には身口が伴ふにしても、今いうた如く、無いとはいへないといふ程のものであり、而も身口は他受用智の方面でいふことであるから、自受用智の方面として、それをいはなくともよい點で、その自受用智を主として考察するに、此智は前にいうた如く、絶對智で、理智不二又は理智未分を指して而も智の名で呼んで居るに過ぎないものである。この理智不二を法身となすのが法身の考へ方の一で、古く現はれた説である。法身に應身又は化身を對せしめて佛の二身となすが、然し、佛身を論ずる時には三身をいふのが通常の型となつて居るから、

其型でいふときには、法身と應身と化身とになして、應身と化身とを二身とし、應身は人類に應現した佛、化身は人類外の異類に應じて現はれた異類身の佛となすのである。然るに、吾々の通常の考へ方に従へば、理智不二は之を分析して、理と智との二となすことも可能である。本來絶對であるから、二の相對となすことは出來ないのであるが、既に理智不二を智の名で呼ぶから、理を且らくこれとは別なるかの如くに考へるのであり、智は常に主觀的のものであるから、それには客觀的のものがある如くに見做して來るのであつて、これ即ち不二而二で、不二を且らく二となすのであり、不二を離れて居ない二となして居るのである。此場合の理も智も共に佛であるから、理佛を法身と呼び智佛を報身と名づけるのである。智を報身といふのは、報身は報はれた佛身の意味、報はれたとは、佛に成る修行は如何なる方面のことをなしても、それが皆智を得智を磨く爲のことで、智が修行の中心中軸であると見るから、智を得る修行といふ因に報はれて絶對完全な智といふ果を得たから、即ち報はれたといふのである。智は、かかる場合に

は、實は人の心の本性を指し、心の本性を智と呼んだのであるから、報身は即ち心の本性の顯現である道理である。従つて又理智不二も心の本性を指すに外ならないのであつて、心の本性を理とも呼ぶを得る道理である。然し、理は一般に、前述の如く、一切諸法である萬象をして凡て各々其處を得しめて居る宇宙的法則と考へられて居るのであつて、この理は無論絶對として動靜を包含し、動靜を超越しながらも、動靜を統一して居るから、その動が現はれて働きとなるが、働きとなつた所は即ち智と呼ばれることになるから、智は理の一段降つたもので、理から現はれたと見得られる。この智が報身に外ならぬから、かく見た場合の報身は等流佛と名づけられる。等流は流れ出たといふ意味である。かくして、この考へ方を三身に當てるときには、法身と報身と、それに應身を加へるのであつて、この應身は前の三身説に於ける應身と化身とを合はせて應身と呼んで居るのであり、法身と報身とは前の三身説の法身を二に開いたものである。従つて、此三身説の法身と報身とは、前の三身説では法身の一に合はせられて居るし、應身は應

身と化身との二に開かれて居るといふを得る。此三身説の法身も法身の考へ方の一であつて、而もこの方が歴史上後に現はれた説である。法身なり法身、報身なりは共に佛の眞身であり、本地である。かくの如くに、理の動が現はれて智となるが、智は即ち慈悲である。この悲智は理から直接に出づるもの、殆ど理の其まともいへるものであるから、それを見聞し得るだけの修養を體得したものでなくば、實際上見聞せられないといはねばならぬ。必ずしも常にさうとのみはいへないかも知れぬが、一般的にはかく考へられて居る。若しさうとすれば悲智に制限があることになるから、悲智が更に機に應じて利物をなすのである。利物は物を利濟教導するといふ意味の術語で、物は天地間に生あるもの一般を指すが、實際は人間である。故に利物が應身の本質で、釋尊佛の出世の本懷である。かくの如くであるから、釋尊佛の説法は理の働きに外ならぬのであり、理の動きが釋尊佛の口を通して、吾々に理解し得られる言語文章となつたのであり、それが傳はり記録せられ又發達して全佛敎となつて居るのである。故に、吾々は佛敎を信ず

るのであり、又信ぜざるを得ないのである。吾々は如何なる場合にも、如何なる云爲にも、理を離れることは絶対に不可能であるから、理を信するのであり、むしろ理に凡てを託し又委せて居るのである。故に佛教を信するのは當然であり、之を信じないといふ人すら、人として生活し理に従うて居る限りは、即ち佛教を信じて佛教に従つて居るのである。従つて凡ては佛教徒である。かくの如く佛教を信すると佛を信するとは同じことであるが、釋尊佛が吾々に最も親しく而も吾々の保證であり模範であるから、直接に此佛を信するのである。一般に釋尊佛は實は吾々以外の釋尊を指すのでなくして、全く吾々の眞性をいうて居るに外ならないのである。何故にさうであるか。

三

理はもともと事に對する語である。事は現象と同じ意味で、現はれて吾々に見える姿を有するから相ともいひ、續けて事相ともいひ、之に對して理はものの本性であるから

性しやうともいひ、續けて理性りしやうともいふ。事はすべて個々の經驗的のものを指し、一に、相互に差別對立して居て、同一場所を占有することなく、何等かの相を有すると、二に、生滅變化して固定して居ることなく、生長發育でもあり又運動活動でもあるとを特質とするものであるが、後者は正確にいへば一瞬間々々の變遷である。吾々も事たるものであつて、勿論事としての特質を有する。然し、理と事との關係は佛教の各部門に於ても種々に異なつて見られて居て、それだけ難問題となつて居るものである。所謂小乘佛教に於ては、主として事のみを見て、それを研究し、理については殆ど意識的には考察して居ない如くである。小乗は宇宙を構成する諸法の要素的のものを五位七十五法となし之を法體と稱するが、此中の四位七十二法を有爲法、即ち造られたもの、となし、これが事に當り、其他の一位三法を無爲法となし、生滅變遷に互らない常住のものとなす。この無爲法が理に當る道理であるも、無爲法としては全く虚無のもので、何等の働きもないから頑空無作用といはれ、事と殆ど何等の關係もない別のものとせられて居る。又

大乘初門の考に於ては諸法を五位百法となし、其中の四位九十四法は事、他の一位六法は理とせられるが、この理は虚無ではないものの、何等の働きもなく、凝然不作諸法で事のある所に必ず存するから、事理は常に平行して居つて而も事の諸法と交渉しないとなしに居る。大乘といはれるだけに、小乗よりは進んだ考をもつては居るが、小乗の影響を脱することなく、折角理を認めながらも、理の本然の性質を明かにして居ないといはねばならぬ説である。これは、小乗と同じく、事に立場を置いて凡てを考究するからである。進んで大乘實教即ち眞の大乘の説になると、理と事とは相互に融通交徹して相即すると考へて居る。此説は如何にも理と事とは別のものでなくして、理が其のまま事、事が其のまま理であると考へて居る如くであるが、然し實際は必ずしもさうではなくして事は凡て理から現はれて事として存し、事の根柢に理が存するとなす考であつて、理の方が價值が高いと見、理勝事劣となすのである。故に、理に變化しない不變の方面と機會に應じて活動する隨縁の方面とを認め、前者によつて、事の根柢には凡て理が存する

となし、後者によつて事は理から現はれたとなすのである。此考が即ち理佛たる法身から報身が現はれ、法身又は報身から更に應身が現はれたとなす説の根據である。事としての吾々も亦此考によつて解釋せられ得るのであつて、吾々を其本性から見れば、まさしく理に外ならぬとなすを得るのである。屢々引用せられる實例に金獅子又は波浪がある。金獅子は事で、金塊に人工の加はつて出来たものである。獅子の形は金塊のゴツゴツして居るのは全く異なるが、然し金たるに於ては何の變りもないから、この金たることが不變で、獅子たることが隨縁であるし、波も亦事で、波は水が波となつたのである點で、波を直ちに水とはいへない道理であるが、然し波も水たることを失うて居るのではない。然るに、更に進んで一乗教になると、一方に於ては以上の如き考によつて凡ての學説を構成するが、他方に於ては、それと同時に理を勝れて居ると見ずに、事のうちに理を見、事勝理劣の考に至らんとして居る。従つて、此點が今一步進めば、理を事に奪つて、事に完全性を認めるに至るのであるが、これが我國の鎌倉時代の新佛教の考

であつて、現代の諸宗派は此考を根據とするものである。

元來、吾々の日常經驗の事實からいへば、事が經驗せられるのみである。その事は、事のままでは個々別々で統一もなく、而も變化的で定まりもないから、吾々としてはこれに満足することが出来ない爲に、そこに統一的不變的のものを要求して來るのが必然的である。その統一的不變的のものが即ち理であつて、従つて理は要請であり、觀念的のものである。理は實に事の凡てを包含し、事をして悉く今現にあるが如くにあらしめて居る原理法則で、絶對である。絶對は決して相對と全く懸隔した別のものとして存するのではなく、凡ての相對を含みつつ而も相對を絶して居るといふ性質のものである。故に、事とは全く別と考へるのも理の一方面を見て居るのであり、事のある所に必ず理が存し事理平行であるといふのも亦理の一方面を見て居るのであり、事理は融通交徹して相即であるといふのも同じく理の一方面を見て居るのであるが、然し、理は事から出發して、探求した結果、認めざるを得ないものとして認めて來たものであつて、かかる

進みの方向でいへば、最後に到達した究竟的のものである。然し、吾々の思惟の性質として、この方向を逆に見、その最後究竟的の理を、却つて最初のものとなして、一切を説明解釋せんとなして來るものである。前者は從因向果の向上門であり、始覺門であつて、後者は從果向因の向下門であり、本覺門である。然し、ここに於ては更に又一轉回を要するのである。

從因向果といふのは修行を因と稱し、佛位を果と稱するからであつて、迷を漸次修行によつて脱して悟に至るを指し、迷は煩惱であるから、煩惱障を斷じ、所知障を滅して眞理の覺悟に至るをいふに外ならぬ。元來、吾々の本性ほんしやうは覺で、覺は智慧、即ち佛の覺と異ならないものであるが、吾々には、その覺性が常に煩惱に掩はれて居て判然と現はれては居ない。しかし、決して失はれて居るのではない。若し修行によつて煩惱の覆ひを除くを得れば、覺がそれだけ現はれて來るから、その現はれの始めを指して始覺といふのである。修行によつて、始覺の程度が進めば、遂には覺の全體が現はれるから、そ



れを本覺といふのである。本覺は本來存する覺、根本の覺といふ意味であるが、始覺の最後に現はれるのを特に究竟覺といひ必ずしも本覺といはずともよく、却つて單に覺といふのみでもよい道理であるが、然し、今新たに得られた全體覺ではなくて、本より存する覺の全顯現であることを表はして、特に本覺といひ、究竟覺と同じとなして居るのみである。従つて、始覺はその本覺の始めて現はれた所をいふに過ぎないのである。故に、始覺も本覺も異なつたものでなく、唯現はれの程度の差のみで、本覺に對して始覺と呼び、始覺に對して本覺といふのみである。故に本覺門は凡てを佛果の上のものとして見ることであつて、果から因に向ふ下門である。此見方によれば、迷もなく悟もなく、一切の雜穢がなく、凡てはあるがままに純淨である。即ち、從來煩惱妄想などを見做して居たものは、皆これあるべからざるものを直ちにあるとなして居たに過ぎないのであつて、煩惱と妄想は始覺門の名、本覺門からは凡て佛作佛行であり、理のムキダシに外ならないものであるといふことになる。然らば、理などといふ名は必要はなく、吾

吾と佛との差異も何等存しないのである。これが吾々の經驗に現はれて居るのであるから、凡て事と稱して差支ないのであり、一切は事のみである。故に、ここでは事を立場となすことになる。

事の立場は、右の言によつて、二種を分つて見るべきであることが判らう。小乗佛教や大乘初門の事の立場は始覺門に於けるそれであり、之に對して第二の事の立場は本覺門に於けるそれであつて、この立場は凡ての立場を含み、凡ての立場を活かすものであるから、大乘實教に於ける性の立場と表裏して居るといへる。事の立場は、つまり、事に凡て理を見るのであつて、事と理とを別と見ずに事が理に外ならぬとなすのである。故に、此趣意を失はないならば、理の現はれが事であり、事の根柢に理があるとなしても、差支ないことになる。理は前述の如く要請で觀念的のものであるから、なければならぬとせられるものであるが、然し、これは佛教の世界に入れば、即ち一般宗教的世界に於ては、實在となつて、あるものとせられることになるのである。そこには如何にも

論理の飛躍があるといはれるであらうが、それは一般の世界と佛教即ち宗教の世界との相違であつて、佛教即ち宗教の世界では論理の飛躍などはないものである。従つて、吾は理から現はれたと説いても、今いふ事の立場を離れずに説くことにすれば、吾々といふ事のうちに理を見るときとなすのと異なる所はないものである。即ち吾々は理からの垂迹であるともいへるし、理其ものであるともいへる。ここに於て釋尊佛の垂迹たることと全く同一であり、釋尊佛としては、前述した如く、種々なる考察の變遷を経たのであるが、其變遷は見方、考へ方の進歩の跡であつて、吾々一般の本然の姿の究明に外ならないのである。勿論、法應化の三身にしても、又法報應の三身にしても、固より三の異なつた佛であるのではなくして、三身即一佛であり、一佛即三身であつて、其一佛は釋尊佛に外ならないのであるし、結局、吾々に外ならないのである。かくの如きことの明かになるのは即ち釋尊佛に於てであるから、釋尊佛が吾々に最も親しいのであり、吾々の模範保證であつて、吾々は之を信ぜざるを得ないのであり、之を信ずるのである。而

も此信は、意識せられる時は勿論、然らずとしても、全く普遍妥當的であるものである。

## 四

理からいへば、理の現はれは一切であり、事からいへば、事は凡てそのうちに理を充實せしめて居る。理が佛ならば、その現はれ的一切も佛でなければならぬし、事の外に佛は無いといはねばならぬ。吾々に日常經驗せられる所として之をいへば、大要下の如くなるであらう。

吾々の生活は衣食住である。衣について見るに、吾々が著るのは自己の力で衣を造つて著るには相違ないが、實際上裁縫師の力に俟たねばならぬことはいふまでもない。然し、裁縫師も獨力で衣を造り得るのではなくして、生地販賣人に生地を供給を仰ぐのであり、販賣人は又生地生産人を要する。生産人と雖、動物の柔毛なり、植物の纖維なりを材料とせねばならぬ。動植物は土地、草木、風雨、冷暖など自然現象の恵みに頼るも

のであつて、これ等の関係を辿れば、吾々の衣には宇宙一切のものが關係して居ることが判る。一枚の衣にすら、かかる天地一切の力が有機的に集まつて居るのであるから、これに比較すれば、吾々の著る力などは極めて僅少なものであつて、無といふのと殆ど異ならないといはねばならぬ。吾々はこの天地一切の力に頼つて、衣を著るを得て、人としての生活をなし得るのである。どこに自我の固執や主張などを容れ得る餘地があらうか。此點をよくよく反省考察することが吾々の實際生活上極めて有意義である。天地一切の力は即ちそれ等の慈悲である。従つて、宇宙は全部慈悲である。かかる點は、決して衣のみではなくして、食生活に於ても、住生活に於ても、全く同じであつて、何れの他のものに於ても一點の例外もない。而も、慈悲は、吾々は之を、人格視するのが必然的であり、又當然でもある。即ち一切は佛と表象せられざるを得ない。宇宙の全體、又其中の一も悉く皆佛となすのは何等奇矯でなく、決して怪しむに足らない。然らばこれ無數の佛の實在を信するのであり、事が凡て佛であり、理の現はれが佛であるとい

ふのと同じである。佛を凡て超絶的と考へるのは佛教の考へ方ではなく、又アリヤンの考へ方でもない。従つて、之を汎神論とのみ見做すのは、淺薄偏見であり、不正確である。既に一切を佛と見る以上は、一切が三身を具して居ることもいふまでもない。且つ又それぞれ一部分の慈悲なり徳なりを現はして居るものとして諸の菩薩をも信するのである。

然るに又以上を逆に見るときは、吾々が衣を要し、衣を造る力を有するから、この力によつて裁縫師は漸く其生活を營み得るのであり、吾々の力が裁縫師をして生存せしめるのであるといふ關係も考へられ得る所である。裁縫師が裁縫師として生活するから、生地販賣人も存在し得るのであり、従つて又生地生産人も生活し得るのである點で、これ皆吾々の力によつてかくの如くになつて居るのであつて、吾々の力は殆ど絶對的である。加之、これ等が生活を營み得るから動植物も各々生存を續け生長發育し得るのであり、更に、天地自然現象も凡て其處を得て居るのであり、これ皆吾々の力の致す所であ

つて、従つて、一切のものが凡て吾々の力に收まり得るのである。即ち吾々の力が宇宙に遍満して生きて居るのである。然らば、一切の佛は吾々の力に外ならないのであるといへるし、吾々の力の外には何ものもないといへるのである。吾々というても、吾々其もの、吾々の本性としていへば、心に外ならぬといはねばならぬ。故に、吾々の心が宇宙一切であり、佛たるのであつて、この外には佛はないことになる。即ち佛を信ずるは自己を信ずることであるといへる。

以上の二種は相互に矛盾するものと見られるであらうが、實は決して矛盾するのではない。前者は小我を凡て他の中に融没せしめるのであり、後者は小我を極度に擴大するのであつて、前者は一切が、小我から見ると他の中に入り、後者は一切が、小我から見ての自の中に入つて居るのである。故に、一は自が無く、二は他が無いのである。即ち極大の他と極大の自とのみであつて此外に何ものもないが、二の極大のあるべき道理はないから、極大の他と自とは同一である。自他はいふまでもなく相對的の語で、絶對の

?

自も絶對の他もあるべきものでないから、極大の他と自との他と自といふ語は、相對的の語を借りていうて居るに過ぎない。佛教の眞の考によれば、佛教者は凡て社會生活に活かすべきで、自己の利を捨てて、他の利にのみ盡くすのが眞の生活であるとなすことが中心基礎たるものである。所謂自未得度、先度他で、これが佛教修行の趣意である。故に全く没我であり、無我であつて、小我に局限することは自己生活の破壊であり、他の生活を完全ならしめるのが人類生活の本然の姿である。故に、無我の我は小我であり、小我の否定は即ち大我の肯定とならねばならぬのである。自といふのは元來一切が凡て相關聯絡の關係のみである中で、一を中心として見た場合の一を指すのであつて、その一は如何なる場合にも凡ての中心として、固定して居るものではない。故に、自は他に對立するといふよりも、むしろ他を含んで居る所の自である。佛教修行の自利は、其内容としては、全く利他である。故に、自利も利他も同じで、自他は異なつたものでない。此見地に立つから、前述の二種は必ずしも異なつた二種をいうて居るのでなく、従つて

矛盾たるものではないとなすのである。蓋し、實際生活から見ても、利他は直ちに自利となるものであつて、決して利他によつて自利が失はれるものではない。船を渡し、車を動かすを例となしても此點は明瞭である。かかる自他の關係が事實たるのであるから小自利に局限するのは實生活に反する。然し、此點に於て最も注意すべきは功利主義的の考に陥らないことであつて、報酬を望んでの利他行、社會生活法は通常の自利行、個人主義よりも、むしろ、罪多きものである。

五

信する心について考へて見る要が存するであらう。佛教では、信は勿論心作用の一とせられ、澄淨の義と解せられ、自ら澄淨であるのみならず、他の心作用を澄淨ならしめるとせられて居る。澄淨は明かに水の澄んで居る點を考へて居るのであるが、然し澄んだ心といふのみでは何となく明確でないやうでもある。吾々はここでそれを明瞭にして

信は無力の自識を根本となすと考へんとするのである。無力の自識は無力の感であるが單なる感情のみではないと思はれるから、無力の自識即ち自覺と呼ぶのである。無力の自識は無我謙虛であつて、自らでは何ともなすを得ないことを深く知つて、すなほに他に委ね、又他を受け容れる態度となつて居るを指す。ここが即ち澄淨である。自我を固執し自我を主張するのみものには信は起らない。従つて、日常勢のある人には宗教心の起ることが少なく、鼻ツ端の強い性質のものには信などは顧みられない。然し、生別死別の如き悲惨事に遭遇して自ら何とも出来ないやうになると、恐らく、何人にも一種の宗教心が起るもので、それが信となつて來るものである。殊に死に直面し自ら死を免れ得ないことを深く自識すると、そこに宗教心が起つて來る。その宗教心が永續するか否かは、其人の性情或は事情境遇などの相違に因つて一様でないが、永續するものに於て、ここにいふ信となつて來るのである。信は全く自己を無みする無我であるから、他の一切の力を佛と見る態度と同じく、感恩報謝の心となり、又小我を擴げて凡てを自己

の中に收めるから寛容攝護の心となる。前にいうた如く、小我に局限するのは實生活に反するから、信は實生活に於ても行はれて居るべきである。實生活でいへば信用であり信用も信も心理状態として見れば、恐らく異ならないといへるものであらう。信用を考へて見れば、吾々の日常生活の一切は悉く、信用に基づいて居るものであつて、交際でも約束でも、即ち他に對する信用で、汽車に乗るすら時間表に對する信用である。信用を缺いては生活の出来ないことは杞人の憂に於て適切な實例が見出されるであらう。この信用に於ては明かに一方には自己を空しうして居るのであり、他を容れて居るのである。信も性質としては異なる所なく、而も感恩報謝の心が伴ひ、對等差別の考が無く、大なるものに頼るとの念までも消失するのである。吾々の心は一般に緣慮心と堅實心とに分たれ、前者は事心で日常働く心、後者は理心で緣慮をなすのでなくして心の本性として存する心、前者は即ち個人心、後者は超個人心であるが、理心の動きは即ち緣慮心となるものであるから、之によつて、純眞な信は理心にあるものであり、超個人心であ

ることが判る點で、絶対に平靜澄淨であるといへる。故に、信としての現はれも任運無作であるが、現はれて働くとき、一切を佛と見て感恩報謝の念となるのである。即ち、純眞な信は、むしろ、一切を自己と見る極大の自己に見られるものといふべきである。この理心即ち超個人心が、心の本性を智と見るといふ場合の智の指すもの、又心の本性は理に外ならぬといふ時の理であり、本來は理智不二、又は理智未分であるに外ならぬのである。故に何人にも信はあるものであるが、然し其現はれが互に異なるのである。吾々が佛を信するのは吾々の心の本性上に基を有するのである。

現代一般の状態を観察するに、人々の中には一代殆ど何等の宗教的自識も起らずに而も従來の慣例に従つて、家庭的にも社交的にも、宗教的行事を行つて、それで満足して生涯を終り如何にも、宗教的のものから見れば、宗教的には醉生夢死であるかの如くであるものが、其數決して少なくないであらう。吾々は決してこれ等を排斥せんとかかめんとか考へるのでなく、むしろ其満足を喜ぶのであるが、然し望むらくは、今少し自

識的に宗教的であつたならばと考へるのである。然るに又多少學ぶ所もあつて、而も宗教的には懷疑的となり、進んでは神佛を排せんとし、或は排せんとするまでには至らないとしても、懷疑の解決に進むことなく、有耶無耶に一代を暮らすやうな人もある。或は殊更に無宗教を標榜して、反宗教的に一代を終るのみならず、終つて後にすら宗教的に扱はれないやうになして置く人もある。又は、たとひ宗教的の聖者ならずとも、敬虔な宗教的生活を送つて、無言の感化を遠近に及ぼし、歿後にすら人をして感ぜしめる如き人もある。其他種々なる人々もあるが、要するに宗教的と反宗教的と無關心的、佛教としていへば、佛教に従ふ人、佛教に反する人、何れでもない人があつて、何れも同一様に終りを全うして居る。蓋し、如何なる人の一代と雖凡てこれ大自然の生命の一分體としての生命であつて、大自然の生命の流れの中の一起伏であるから、大自然の生命の躍動の現はれに外ならぬのである。大自然の生命は自己に従ふと反するとを悉く容れて悠揚迫らず綽々たる襟度を有するのであるから、宗教的と反宗教的と無關心的とを何等

選ぶ所なく運び去り流れ行くのであり、人は皆其中に生滅起伏するのみである。事實上何人かここを逃れ去つて他郷に至り得るか。然るにこの大自然の生命とは何か。これ即ち前來幾度も述べた理に外ならないか。理は即ち法身であり、其現はれも凡て佛である。故に、佛教に従ふも、従はないも、或は無關心なるも、凡てこれ佛に包容せられて居るのである。吾々はかくして佛を信するが、同時に信ぜずと自稱する人も事實上信じて居るに外ならぬと考へるのである。

## 第二一

### 六

佛法僧の三寶の第二の法について述べよう。佛教は屢々最清淨法界等流の教と稱せられるが、法界は此場合は法性といふのと同じで、法性は眞如といふのと同じで、理を

いふに外ならぬ。之を形容して最清淨というたのであつて、これ理については當然である。等流は、前にもあつたが、同性質のものとして流れ出るといふ意味。従つて佛教は理が其まゝ現はれて教となつて居るものといふ意味となるのである。法界を法性と同意味に見る時には、界は性の義と解するのであるが、界は又分の義とも解せられ、分は分際で、差別のことである。此解釋の時は法界は世界とか宇宙とかいふのと同じことになる。然らば、若し兩義を合はせていへば、法性即ち理の現はれが即ちこの世界であり宇宙であることになり、これが又佛教其ものに外ならぬと解釋せられ得るのである。宇宙世界が佛教であるといへば、一見奇説の如くであるが、然し、前に華嚴經についていたことを思ひ出せば、何等奇とするに足らぬ。かかる佛教が、いはば、漸次縮小せられて所謂宗教の一としての佛教、即ち釋尊の説いた教となつて居るのである。華嚴經についていうた所と對比していへば、佛教は凡て釋尊の悟界の其ままであり、それが理の動きのままであるに外ならぬから、佛教は人の凡てに普遍的に妥當するもので、吾々は之

を信ぜざるを得ないのであり、何人も拒むことを得ない絶対の眞理である。故に、佛教は本來所謂宗教の一などであるものでなく、又自ら決して宗教の一たるを以て自任するが如きものでない。絶対の眞理たるを以て自任するものである。従つて、萬人の標準となる規範、萬人をして遵奉せしめねばならぬものであるといふべく、此點から見て、佛教は廣義の教育であり、倫理道德である。これ等凡てを一括して常に法と稱して居るか、先づ法の意味を考へて見る要がある。

佛法を解釋するに、一に佛の説いた法で、これ佛教といふと同じで、種々なる説を指し二に佛の得た法即ち悟つた法で、即ち法界の眞理、眞實の理を指し、三に佛の知る法で即ち一切諸法を指すとすが、これは法を教と理ともとの三を指すと解釋をすることである。一般に法には教と善業ともとの理との四義があるとなすのと同じ趣意に歸著する。前者に善業の一義が缺けて居るが如くであるが、それは教の中に含まれて居ると見ることが出来よう。然し、法といふ文字の語源的の意味からいへば、理を指すのが根本



的である。この根本的の意味である理に、佛の説く所は全く一致して理のままであるから教が法と同じ意味になり、善業は理に順ずる業であるから法であり、一切のものは凡て理の如くに在るのであるから、ものが法と呼ばれるのである。故に、もとしての理から、その理の現はれた所まで凡てが法と稱せられるのである。佛教の中で屢々法が先で佛が後であるとか、佛が先で法が後であるとかが問題として論ぜられることがあるが法の意味を區別しない場合には大問題ともなり得るも、又法の意味を判然區別すれば、問題は解消することにもならう。結局、法は凡て佛によつて悟られて教となるものであり、その教は萬人に知らしめられねばならないのである。従つて佛の法として、それが教育となり倫理道德となつて來るのである。教育としては一種の社會教育、公衆教育であるが、佛教は其中に何等の教育的施設や機構の如きものを有しないから、それに應ずる爲に、先づ被教育者の性質素質、教養程度の相違を考へて、各々に適切な教育を施すことにする外には方法はないことになる。従つて人々の素質の分類を試み、それに對し

て教の説き方を異にして來る。此點で佛教は隨機說法即ち應病與藥を特色となして居ることがよく理解せられ得るのである。

素質を機と稱するが、機は簡單にいへば、ハズミである。力の加はることによつて働き出す基たる所を指し、屢々機根ともいふ。根は能力の意味。機根を一般的に分つて、聲聞と緣覺と菩薩との三種となすが、現代には耳遠い語であるも、意味する所は恐らく最も適切なものといへるであらう。聲聞は教の聲を聞くものの意味で、聞いて修行に進み得るもの、元來は釋尊の弟子を指していうたものである。これが術語となつた場合には、聲聞は獨立には道に入るを得ず又獨立には生活し得ずして他に依つて立つを得る素質のものを指すから依他というてもよい。緣覺はもと釋尊が大悟成道して猶未だ覺他の說法に出でなかつた間を指した所から起つたもので、緣は十二因縁をいひ、之によつて覺悟したものといふ意味、覺は佛の意味である。利他が未だ無いといふので獨善的の佛に過ぎないから獨覺ともいふ。これが術語となつては、他に依らずに自ら道に入り、自

立で生活し得る素質のものを指すから自立というてもよい。菩薩は釋尊の成道以前を指し、むしろ、廣く、釋尊の前生の修行期を指したものであるが、術語となつては獨立で道を修して生活を創造し、其道は全く利他行を内容とし、自己を顧みずに社會的のみに働く素質のものをいふから、獨立というてもよい。かくの如き三種を立てて、これで凡ての機根を包括し、此外には他の素質のものは無いとなすのであるが、實社會を見るも大體之によつて凡てを盡くすを得るであらう。然らば、この三種に對して、それぞれ教を設けて導くことになるのであるが、其教としては、又三種の起原に應じて定めることになる。釋尊の説法は種々複雑であつたが、弟子に對しては苦集滅道の四諦の説であつたとせられ、四諦説で教の大綱が盡きるとせられたから、聲聞に對する教は四諦で、依つて聲聞は四諦の理を修して證悟するものとせられるのであり、修した結果聲聞は阿羅漢となるのである。阿羅漢はここでは術語であつて、四諦の修觀の完成した位のことを指し、所知障は斷じて居ないが煩惱障は之を斷盡したものとせられるのである。緣覺は

釋尊の大悟が十二因縁を觀じて完了したとせられるのに基づくから、緣覺の觀する所は十二因縁の理で、之を觀じて悟るのであるが、悟つても名は依然として緣覺である。獨覺の場合も同じである。元來緣覺は悟つた後の名であることを、修行時にまで轉用して居るのである。緣覺は覺他を缺くから佛ではない。菩薩は釋尊の前生としては無數の修行であるが、それを纏めると六波羅蜜即ち六度であるから、菩薩も六度を修して遂には佛果を得るとなすのであつて、菩薩は佛となるのである。以上の三種の教を譬によつて乗と稱するが、乗物のことで、此方から彼方に人を載せて運ぶ點でいふ。聲聞乘には教があるから此義の名はよいとするも、緣覺乘と菩薩乘とは、それと同一意味の教はないから、乗は一般的には教と道とを指すと解すべきで、かく解せば三乘凡てに通ずることになる。道を乗と稱しても差支ないものである。然らば、之によつて三乘は各別であり其達する所、即ち得果も亦各別であることが判らう。三乘の中、聲聞乘と緣覺乘とを特に二乗と稱し、屢々聲聞乘を以て代表となし、而も二乗を小乗と呼びますが、之に對し

て菩薩乘を大乘と呼び、聲緣善の三乘、大小の二乗となし、これで佛教の凡てが盡きるのである。一般に、小乗は卑近の教、大乘は高遠な説であるとせられ、大小乗といふ名稱にも既に此意味が表はれて居るが、これは主として支那佛教に於ける教相判釋によつていはれることになつたものであつて、正當な考でない。小乗は主として聲聞に對するから、聲聞に理解せられ、修行せられ得る教を説いたものであつて、聲聞から見れば、これが最も勝れたもの、大乘の如きは却つて劣つたものに外ならないのである。故に、教を與へる側でいへば、何れも卑近も高遠もなく、教を受ける側に勝劣が考へられるのみであり、教を受ける者が其勝劣の考を固執するのは自らの進歩を否定することになるものである。小乗者も小乗によつて修行が進めば大乘に入るべきであるから、小乗のみを勝となして居ることは自ら卑屈に陥つて居ることである。同一人でいへば、漸次に進むことがなければならぬのであるが、大小乗者を併列して居る方でいへば、何れも價值あるものである。幼童には童話を與へ、少年には譬喩を説き、成人には理論を示すとし

て、成人となつても童話と譬喩とを卑しめる要はなく、幼童も少年も絶へることなく存続するから、依然として常に價值を有するものである。これが即ち隨機説法、應病與藥の趣意である。従つて凡て眞實を表はす教であり、而も凡て理の動きが教として具體化したものに外ならぬ。吾々は之を眞に信するのであり、又信ぜざるを得ないのである。佛教の各部門の説の中には、現今から見ても、或は正確でなく缺點を有する不十分なものもあり得るが、然し、佛教の説は決して凡て究理の爲のものではなくして、實は實踐修觀の爲のものであるから、實踐に資する點が多ければ、理論の不足は補うて餘りあるのである點で、凡ては眞實と見做すを得るのである。故に、吾々は佛教の説は凡て之を信するを得るのである。

然し、佛教は佛の教であると同時に、内容的には佛に成る教であり、此點は最清淨法界等流の教といはれることから明かなことである。然るに、以上の如く、三乗各別、得果亦各別であるとすれば、菩薩乘のみは佛と成るも、聲聞乘と緣覺乘とが佛になるを

得ないのであるから、そこに大なる矛盾が存する道理である。ここに於てか三乗もすべて佛に成る道を歩みつつあるに外ならぬとなす説が現はれねばならぬ。蓋し、素質機根の區別は事の上の區別に過ぎないし、従つて三乗の別も事の上の差別に外ならないものである。即ち事の上を權りに三と説いて居るに過ぎないから、若しその事には凡て理が即して居ることを見れば、三は理の一に外ならないのであるし、三は徹底三であるのでなく、理の現はれ方の相違のみで、理の一に歸著し三乗は其まゝ一佛乘たるのである、三乗が凡て佛となりつつあるのであることになる。故に、事の上に立つ場合を轉回して理に立ち、更に理事相即の事に立つことによつて、三乗の各別各異が其まゝ一乗であり、三乗は權、一乗は實、而も進んで權實一如に歸するに至るのである。かくして初めて佛教本來の趣意がよく現はれるのであつて、これはまた一切の人々が各々の職域に在つて努力しつつあることが、其まゝ佛と成る道を進みつつあるに外ならないといふ意味になるのである。この一乗について、之を菩薩乘の大乘と同一であると見る説と、菩

薩乘とは同一でなくて別のものであるとなす説とがあつて、相争うて居る。前者を三乗家又は三車家、後者を一乗家又は四車家と稱するが、一般には前者は大乘初門即ち權大乘、後者は大乘實教即ち實大乘の説であるといはれて居る。一乗は凡てを包含し、凡てに適切な根據を與へ以て凡てを活かして來るものであるから絶対大乘であり、小乘に相對する相對大乘ではない點で、四車家の説に正當性が認められて居る。即ち大乘の見方が進歩して、相對的の小乘と大乘とを包容しての大乘であるとなすのであるから、その大乘の大は小に對するのではなく、包含の點で當體爲目といはれるのである。當體爲目といふのは、ものの當體が大であるから、大といふ名目で呼ぶといふ意味。大東京などといふのと同様で、小東京に對しての名でないといふのである。佛教は全く絶対である。一一の説までも、それぞれ完全性を有し、絶対であること、事の一が凡て完全態で、凡て各々絶対であるのと全く同一である。

## 七

苦集滅道の四諦説は元來は、全佛教の教理の網格と認むべきものである。少なくとも佛教の教理は凡て四諦の趣意を脱出するものではないといへるのである。四諦の中、苦諦と集諦とは日常生活の苦たる所以と其根據とを示し、滅諦と道諦とは宗教生活に於ける無苦と其状態に至る道程即ち實踐とを表はすものである。人生觀としての苦觀が根本であるが、苦觀は決して厭世悲觀とか人生避遁とかを意味するのみでない。現下の何れの人でも、各々其職務なり何なりに努力して居ることは、たとひ意識的になつて居なくとも、其人の刻下の現實生活に満足せずして多少なりと一層向上した生活を得んとして居ることに外ならないことはいふまでもなからう。この刻下の現實に満足して居ないことが即ち苦觀の苦の意味で、これ厭世觀に外ならぬ。故に厭世觀は何人にも普遍的の考であるといへる。この厭世觀即ち苦觀は決して悲觀や避遁でなくして、却つて向上であ

る。然し、人はこの不満足であることに意識的でないから、之を意識せしめることによつて效果的の努力をなし得るに至るであらう。之を知らしめるのが苦諦であつて、苦は勿論苦觀のこと、諦は眞理のこと。この苦諦の説明としては具體的に生、老、病、死、愛別離、怨憎會、所求不得、五盛陰の四苦八苦を擧げるが、此中では所求不得苦が、吾に希求があつてその満足せられないことを示すものとして苦觀の根本を表はし、五盛陰苦は前七即ち一切の苦を總括したもの、五盛陰は五取蘊と同じで、煩惱に掩はれて居る身心環境を指し、人生生存をいふのである。これが日常生活の眞相であるが、この苦觀の根據は即ち前の希求で、之を術語で愛といふ。愛は口が渴し水を欲して止まない心状態を指し、根本的の欲望をいふ。これは一度満足せられても又必ず再生して到る所に満足を求めるものであるから、永久の満足を得ることなく、常に人を驅つて齷齪たらしめる。勿論よき方に向ふならば、それはよいのであるが、惡しき方に向ふものであるから制御を要するのであり、實はよい方に向うものであつても、人をして凡て愛といふ

他のものによつて律せられることになる爲に、自由自主たらしめないものである。

かくの如きを痛切に自識するとき、眞に佛の思想を信受して佛教的生活をなすに至るのである。佛の思想を正見と稱するが、見は思想といふ意味である。然し、何時までも佛の思想とのみなつて居らずに、それが全く吾々の思想となつたときが眞の正見と稱せられるのである。佛教生活の最初としては、それはあり得ぬから、その際は正見は正信の意味となり、以て吾々を導く標準となるのである。正見をして眞の正見たらしめる爲に、先づ吾々の思惟をして正見通りにし、常に正見を思惟するやうにせねばならぬ。之を正見といひ、更に言語に於ても身體の威儀に於ても凡て正見通りにし正見に適ふ如くにせねばならぬが、それが正語と正業とである。かく身口意が凡て正見に一致するやうにするには、身口意を纏めての生活の全體がかくあるべきで、生活の全體をかくあらしめるに努めるのが正命で、命は生活のことである。これには全身全靈の努力を要するがそれを正精進といふ。精進は努力勉勵の意味。それには又無論常に正見を念じて忘れる

ことのないのを必要とする。それを正念といふが、念は憶念で、憶ひ出しは忘れることを豫想するから、忘れることのないことを示す爲に、念は常念不忘と解する。常念不忘の根本はそれに三昧になることで、之を正定といふが、定は三昧の譯語で、一心專注であり、心が凡て正見によつて統一せられることである。三昧といふ定によつて眞の慧が起るものであるから、その慧が即ち、今まで正信であつた正見を、眞の正見とならしめるもので、これによつて佛の思想が吾々自身の思想となり、修行は完成することになるのである。以上の正見以下正定までを八聖道はつしやうだうと稱し、これが道諦の内容で、修行の全體である。道諦は苦の滅に導く道の眞理の意味であるから、これの完成は即ち滅諦となつた所であり、滅は涅槃ねはんをいふに外ならぬ。滅諦は無苦安穩の生活のことで、得られる結果を前に、得る道程を後に列して滅諦、道諦となすのである。無苦安穩は苦集二諦と相反するから、他律不自由不自主の生活が自律自由自主となつたことである。即ち滅といふ苦の滅の消極的表現の肯定面が自律自由自主であるのである。かかる生活が吾々の眞

の生活でなければならぬことはいふまでもない。自律自由自主の生活ならば、小我の支配などのあるべき所以なく、全く無我の社會的生活として、而も各人が凡て同様の價値を有することが尊重せられて居る。然し、かくの如き四諦説も聲聞乘の教としては、原意が固定化せられ、發達中途に混入した思想と結合した爲に歪曲せられた所がある。殊に小乗佛教としては、其特有の根本思想をもつて居る爲に、凡てはそれに準じて組織解釋せられるから、以上の如き趣意のみでないことになつたのは、變遷として止むを得ぬことである。其點には又其點としての批判的の扱ひを要するものが存するのである。

十二因縁の因縁は縁起といふのと同じで、その縁起を明かにするのに無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死の十二支を立てるから十二縁起又は十二因縁と稱せられるのである。前にもいうた如く、この十二因縁は佛の大悟の心的經過を示すものと、古くから傳説せられて居るのであるが、十二支を數へたのは、入生生存を包括して示さんとしたもので、これで人生とか世界とかいふのに當り、その真相として

の縁起を明かにせんとするのが趣意である。故に十二支によつて明さんとするのは縁起で、縁起が佛の大悟した内容とせられて居るのである。縁起は相依ともいはれる如く、凡て實體觀を無みして、一切は相依相資の重々の關係連絡の上に現はれて居るとなす説であつて、無我觀と表裏をなす考である。佛は凡て形而上學的の考を捨てて現實生存に直面して考察を進めたから、最初に著目せられた所は老死であつて、老死は無常變化の謂ひである。老死の依つて基づく所を見て生を得、生は又有即ち生存一般の現はれであると見る。然し決して生存一般としての有が存して、そこに生が起るといふのではなく生のあることが生存一般のあることに外ならないのである。従つて又有のあることが生のあることである。有を生存一般というても、有のある爲には、そこには取即ち固執がなければならぬし、取があらば愛といふ根本欲望があり、又愛があらば取があるのである。愛は能動的のものであるが、受動的に反撥して起るのが一層強いから、そこに受即ち感覺の領納を豫想する。受の起るのは根境即ち能感と所感との接觸と多少の識とを

要するが、これが觸である。觸は六根に於て起るもので、六根は眼耳鼻舌身意で、領納の方面からいふ爲に六入といふ。六入は既に身心環境を豫想するが、身心環境が即ち名色である。名色といへば、如何にも相對する別のものの如く見えるかも知れぬが、對立的にしてもそこには統一が存するのであつて、それを識となすのである。識は了別で、心の働きであり、六識に分析せられるが、同時に統一識がなければならぬから、ここでは統一識を指すのである。統一識は、六識の受動的なものと異なつて、心作用の根本的發動に俟つから、それを行と稱する。行の現はれるのは無明即ち無知といふ煩惱の代表的なものを離れて居ない。この無明に於て探究の最後に達したのであつて、各支が互に關係的になつて居る點で、相互に相縁り相俟つて成立して居ることを知るから、一切は緣起であるといふのである。然るに、之を説く方面に於ていふと、探究の最後のものが最初とせられることになるから、無明が第一となり、無明があるから行があり、乃至、生があるから老死があると説かれ、又かく觀ぜられることになるのであり、無明が起つて

居るから、結局、老死が苦となつて居ると見られるのである。かく觀するを順觀と稱するが、これが四諦説の苦集の二諦に當るのである。更に、無明が若し無いとすれば、行はなく、乃至、生が無くば老死がなく、無明が滅すれば行は滅し、乃至、生が滅すれば老死は滅する。かく觀するを逆觀といひ滅道二諦に當るのである。然し、無明の滅はともかく、老死の滅は滅諦の滅から見て苦の滅である道理であるから、これ涅槃の證得になるのである。之によつて見ると十二因縁は緣起を示すと同時に實踐證得をも示して居る説、これ吾々の修すべきこと、而も修して證に至り得ることは佛によつて保證せられて居るし、緣覺によつても保證せられて居るのである。然るに、緣覺乘で觀ぜられる十二因縁としては十二支を固定化して各支の順序を時間的に見ることになつた爲に、第三の識支が現在生存の最初とせられ、従つて無明と行とは過去世のもの、又生は未生への生で、老死も未來生に於ての老死とせられて、十二支は三世に配當せられ、而も何れも因果關係によつて繋がることせられる爲に、過去と現在との間、現在と未來との間に共に



因果があつて、三世兩重因果をなし、従つて輪廻の進程を示すのが十二因縁の趣意であるとせられて居る。これも解釋の變遷であり、史的發達上止むを得ない變遷であつて、それは又それとして批判的に扱ふべきものである。

菩薩乘の六度は布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧で、全く實踐的である。六度の前五を福德、後一を智慧となし、之を佛果に到る二資糧と稱するが、福は徳と同じ程の意味で、決して物質的を指すのではない。布施は施しであるが、原語は與へるといふ意味従つて布施はおしまない又は貪らないことを指し、財施と法施とを指すが、然し廣く解すべきで、一切の職業に勵むことも、社會生活の性質上、直ちに布施行である。布施は直接には博愛慈善であつて、廣くは一切行であるから布施の一行に一切行が入り得るのである。持戒はいましめを持つことであるが、戒は消極的に惡を爲さないことであるのみならず、積極的に善事を爲し、更に人々を饒益することを指すのであるから、是も亦一切の行を含むものになる。忍辱は辱や苦惱を忍ぶことであるが、忍の原語には忍可の

意味があつて、智の前程として諸法の眞理を忍受することを指す。即ちすなほに凡てを容れる寛容となるものである。精進は努力で、善事をなし惡事を爲さないことに努力し念を静めることである。禪定の定は此場合は禪の譯語で、禪定は梵漢兼舉、これ二字を要する爲に、かく強いて二字となすが心を静めて平穩を持ち、凡て事に對して一心專注することであり、何事をなすにも缺くを得ざること、而も必ずしも三昧と異ならないから、前四度を統べて靜心によつて眞の智を發するに至るをいふのである。智慧は般若で實は慧であるが、二字を要する爲に智慧といひ、解脱涅槃になる慧を指すのである。この慧が最も重要であるから、一切の修行は慧を得ることに歸著し、佛教の修行は慧を得るにあるとせられるのである。かかる慧は外部から得られるものでなくして、内部から發して完成に至るものであるから、慧は心性を指し、心の本性を智となすのと同じ意味である。故に、之によつて修行は完成するに至るのであるが、これ等六度の全體は全く實踐的のみで、殆ど何等理論を含まない。然し、六度は六波羅蜜の譯で、波羅蜜は度と

も到彼岸とも譯され、度つた、彼岸に到つたの意味であるから、絶対完全の意味に外ならぬ。六種によつて一一絶対完全態に度ること、到ることの意味に解するのは誤で、絶対完全な布施などと解すべきで、六種の一一が凡て其中に一切行を含むのであり、従つて此間に十分な理論が入り、又理論が展開せられるのである。大乘の諸教理の發展進歩は此間に於てなされたものである。

以上に對して更に一乘に特有な理論實踐があるのであるが、然し一乘家としては各々説を有し、たとひ共に圓教即ち完全教の名を有することがあつても、其内容を異にし、各々獨特の組織を立てる。而も進んで事を立場となすに至つては、事の上で眞諦を立場としたり、俗諦を立場としたりして、極めて複雑になつて居る。従つて、これ等を今ここに一々論述するを得ないし、論述する要もなからう。一乘はもともと絶対であるから何れの説も皆信すべきものたるを失ふことはない。

### 第三

#### 八

佛には必ず法のあることは覺他の義によつて當然であるが、法は又必ず之を實踐する僧が結合して居なければならぬ。蓋し佛の法は、知られたといふ場合には、それは實踐せられたことで、實行に現はれねばならぬからである。行ふことが知つたといふことで通常いふ單なる理解のみでは知つたといふことにはならぬのである。故に、法が説かれたことは法が實行せられることであるのである。知行合一よりも、むしろ行が知であるとなすのが佛教の趣意である。實行せられないならば、法は説かれたといふことにもならないといはねばならぬ。従つて、法は僧を豫想するが、僧は實踐の公共團體で、而も統制ある衆人の結合であるから、社會といふに當る。僧は僧伽ともいふが、印度の雅語

でサンガといふのを僧伽の音で寫し、俗語で恐らくサンクの如く發音し、そのクが輕いから僧と音譯せられたのであつて、譯して衆といひ、統制のある點で和合といひ、屢々和合衆と譯して居る。衆は三人以上、四人以上とも解するが、正確には五人以上であるべきである。故に、前にいうた如く、僧を一人に適用するのは最も惡しき轉用である。僧の單位は一人であるから、僧は一人にも適用し得ると解釋する説もあるが、かかる曲解はむしろ有害である。かくの如き曲解や惡轉用の起るのは一にこれ音譯を用ひて居るからである。音譯は外國語であるから、母語と同じやうな感情が伴はぬ爲に、他人の語を語つて居るが如くであるが故である。故に、初めから衆とでもなしておけばよかつたのである。衆としての僧には一種の入團式を要することになるが、その式は五人が整はねばならぬから、僧の機能を發揮するには五人以下では不足で、従つて、三人、四人では僧とはなり得ない。僧の單位としての一人を指すときは比丘とか、沙門とか稱するので、比丘は乞士、沙門は息心とも勤息とも譯し、修行者を指す。乞士は現今でも印度、

ビルマ、シヤムに於て佛教者の生活方法となつて居るが、印度で、古くから宗教修行者は乞食によつて生活し、修行に専心であつた所から起つて、佛教にも採用せられて居るに外ならぬ。比丘は古くは釋尊の弟子で、釋尊に侍し、其教によつて、法を實踐し發揚して居たものである。かかる僧を吾々は信するのである。

釋尊の傳記でいへば、鹿野苑の初轉法輪によつて五人の比丘を弟子となしたが、此時に僧が初めて成立したのであり、法に實踐團體が伴ふことを示したのである。初轉法輪の後間もなくベナールズの長者の一子耶舎が比丘となつて弟子となり、これが機會となつて耶舎の友人が弟子となり、更に他の人々も弟子となつて、遂に六十人の弟子が出来た。釋尊は此六十人を各地方に遣はし、二人が同一地方に行くことなく、各々皆異なつた地方に行つて、一人でも多くの人に釋尊の新しい正法を傳へしめた。この時入團式的の型が出来たが、當時は猶未だ精密に五人の比丘がなければ、新來の比丘を入團せしめ得ないといふ程ではなかつた。唯佛法僧三寶に歸依すること、即ち三寶を信じて、之

に身命を託するの不動の信を要するといふ趣意であつた。この六十人派遣によつて、僧が擴大性包容性を有するものなることが明知せられる。かくして比丘の數が増したので入團式に五人の列坐を要することになるが、然しこれは邊地に於て比丘の少ない場合で中國地方で比丘の多數居る所では十人を要するから、僧は十人以上となる。然るに又僧の中で、不都合な比丘を擯出することが起るが、此時は廿人の滿場一致の議決を要するから、比丘が廿人なければ、僧の完全な機能は發揮せられないのである。

比丘は滿二十歳以上とせられて居るが、それ以前に比丘とならんとして出家する者を沙彌と稱し、勤策男などと譯す。比丘にも沙彌にも女性があるから、それを比丘尼、沙彌尼と稱し、沙彌が滿二十歳になつた時比丘となり得るのであるが、沙彌尼は比丘尼となる以前の二年間を特に式叉摩那と名づけ、學法女と譯す。比丘は十年を終ると長老又は上座と稱せられるが、これの優れたものに沙彌が隨從して教養せられるから、沙彌尼に關しても、比丘尼の優れたものに隨從することになる。これ等はすべて出家したもの

で、出家は家庭の繫累を離れることであり、印度古來の宗教修行者の慣例である。然し出家せず在家にして佛教を信じ、佛教の法を行うて居るものもある。之を優婆塞うはそく、優婆夷と稱するが、清信士、清信女の意味である。かくの如くに優婆塞、優婆夷、沙彌、沙彌尼、式叉摩那、比丘、比丘尼の七を七衆といひ、これが僧を形成する要素となつて居る。これ等の中では、印度の事情上、比丘と優婆塞とが代表といふべく、正法の實踐は凡てに共通し、比丘は正法の宣布を義務とし、優婆塞はそれをなすも毫も差支ないが必ずしも義務となすのではないとなす。僧中の比丘は初めは不應作の行をなすものもなかつたといはれるが、釋尊の成道十二年に初めて一比丘が不應作を行ひ、自ら不應作であると反省して、釋尊に告白したので、釋尊は懇々之を誠しめ、遂に比丘一般は此の如きことを爲す勿れといふ禁止事項を制定することになつたといはれる。この禁止事項を戒と稱するが、爾來、比丘にかかる非行が現はれ、其都度戒が制定せられ、最後には比丘には、二百五十戒が定められるに至つた。勿論、二百五十戒は釋尊の晩年、恐らく

滅後に一定したことで、漸次に増して行つたものである。之に準じて比丘尼には五百戒があり、これは單に大數であるが、此外に、他の事情で、沙彌沙彌尼に十戒、式叉摩那に六法、優婆塞優婆夷に五戒が其守るべきものと一定するに至つた。之を總稱して七衆戒と稱するが、これ僧の統制の一種である。かく戒が定まることになれば、たとひそれが二百五十戒の如き滿數にならずに、現に増しつゝある時期に於ても、七衆の何れかとならんとすれば、それに相當する戒を遵守することを誓ふことが要求せられるに至る。これ統制を行ふ所以であるからである。七衆の中でも標準的のものは比丘であるから、比丘とならんとする入團式にはそれが行はれることになる。従つて入團式は受戒式と稱せられる道理であつて、それを單に受戒と稱する。受戒は僧の中の行事儀式でもあつて受戒の行はれる時には戒師、親教師、羯磨師の三師が立ち、二人又は七人が證人として列坐しなければならぬ。之を三師二證又は三師七證といひ、かくして僧は五人以上又は十人以上なくば僧としての働きの出來ないのであつて、それ以下の人數では何の用にも

立たないことになる。四人、三人でも僧と稱せられないことはないと抗議せられ得るかも知れぬが、それを僧と稱しても殆ど意義がない。僧を清淨ならしめることは極めて重要なことである。故に之に關する行事儀式が漸次生じたが、布薩ふさつ、安居あんごの如きも全くそれである。布薩は一地方の區域に居る比丘が毎月十四日夕と晦日の夕とに會合して戒を纏めた典籍を一比丘が讀み他はそれを聞きつつ、各自が半月間戒を犯したことがなかつたかどうかを反省し、無くば其まま、若しあらば、それを僧に告白懺悔してそれぞれの處分を受ける儀式である。安居は夏三ヶ月間の雨期中、一所に集まつて居て正法を實踐し最後の日即ち七月十五日に、三ヶ月間に犯戒があつたとすれば、自意を恣にして、僧に告白懺悔して處分を受けるのであつて、此日を自恣といふ。安居を雨安居ともいひ安居をなすのを夏坐ともいひ、安居によつて比丘としての年齢を數へる。比丘の年齢を夏蠟と稱するのは之によるのである。僧の行事儀式としてかかることを行へば僧中には犯戒なく、常に清淨を持ち、それだけ正法の實踐を完からしめ得る。僧の行事としては此

外にも猶多いが、凡てこれ善事を作す方面となすのである。それは戒は悪を作すを止めるのが趣意であるから、それに比して受戒、布薩、安居等を善事を作すとなすのであり前者を止惡門又止持門といひ、後者を作善門又は作持門と稱する。此兩者を含めて律と呼び、屢々戒律と熟字する。止惡門は個人的、作善門は一般的で、而も、後世でいへば寺院内の日常行事となるものである。

## 九

戒の本來の起原は、釋尊當時の印度の宗教家が種々なる非行を爲して居たのに、釋尊は全くそれ等を行ふことが無かつたので、一般の人々が之を賞讃し、其際其非行の數々を列擧した中の初めの十種が殊に著しいものであつたのを戒と稱した所に存するのである。後に其十種は沙彌の十戒となつたものと同一であるが、初めは恐らく比丘にも戒となつて居たのであらう。成道十二年から比丘の戒が制定せられることになつたが、この

戒は實は學處、即ち行ひ守るべきこと、といふのであるのを、大體右の十種の初四と共通する處がある爲に、戒と呼びなされることになつたのである。その四種といふのは不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語である。比丘の戒としては、不殺生は人を殺害しないことを指し、必ずしも一般的にいふ生類を殺さないことではない。不偷盜は他人の財を己がものとしなないことで、與へられないものを取らないことであり、不邪淫は性の道德を守つて、少しも犯さないこと、不妄語は自らの實踐修行に於て未だ到達しない點までをも、自ら證得したと偽らないことを指し、通常の虚言をいはないことのみ意味ではない。比丘にして此何れでも犯せば、波羅夷罪となるが、波羅夷は斷頭の意味で、比丘たる生命を奪はれることであるから破門に當り、僧から排除せられるのである。比丘の二百五十戒にしても比丘尼の五百戒にしても、此四戒が最重大で、比丘尼には倍數の八戒となつて居るが、それだけこれの重いことを示すのであり、従つて此四戒の外の二百四十六戒はこれ程重大ではない道理である。茲に於て、此四戒を考へて見るに、如何なる

人にあつても、如何なる處また時にあつても、此四戒の許され得るが如きことは絶対になく、許されては人々の日常生活は營めない程である。然らば、比丘の此四戒に何等特別の意義や價值が存するのではなく、極めて平凡ともいふべき一般道徳に過ぎないことは争ふべき餘地はない。戒には如何にも神秘的なるかの如き、特に價值多きものなるかの如き想像の加はつて居るのが通例の如くであるが、それは全く誤つたことで、何等の神祕も特有の多くの價值もあるものではない。然らば、戒は一般道徳と何等異なるものでなくして、人としては當然守るべきものたるに過ぎないのである。之によつて見れば、僧の特質は戒を遵守することにあるのではなくして、全く正法の實踐發揚にあることが明かであるといはねばならぬ。

戒は表面上全く否定消極的で、禁止に過ぎないものであるが、これが正法の實踐と結び付けば、積極的となつて、禁止のみには終らないことになるのである。不殺生は即ち慈悲となり、一切に憐愍保護を與へ、不偷盜は社會的に自他の領域を尊重して人格を相犯

さず、不邪淫は秩序を整然として道徳を守り、不妄語は自らを偽ることなく公明正大、恰かも鏡の如くにして明朗たるに至るから、凡て日常生活の淨化となつて殆ど理想的の社會を現出するであらう。かかる社會の現出が僧の理想であり、而も僧の擴大性、包容性によつて人類の凡てを此中に入らしめんとするのであり、従つて一切の人々を包容しての此の如き社會を創り出さんとするのであるから、現在及び將來の人類の一切はかかる僧の中のものとして存し、人類發展の歴史は即ち僧の歴史に外ならぬ如くなるのが僧の目的である。即ち僧が理想的社會で、一般社會は尙未だそれに達しない自然社會に過ぎないのである。僧の理想目的は本來かくの如き高遠なるものである。吾々は實にかか

る僧を信するのである。

## 十

僧に關しては印度に於ては大體古い制度が常に奉ぜられて居たといへるであらうが、

然し、佛滅後からは、佛教を保存し維持する必要上、凡ての方面に固定化の傾向を取るに至つて、教法の方面に於ても自由の活用が制限せられるし、戒や律の方面に於ても形式を固守し戒偏重主義、進んでは殆ど戒萬能主義ともなつたが爲に、遂に手段を目的と混同し、入團式を受けると否とによつて區別を截然たらしめるやうになつた所から、出家者と在家者との間に鴻溝を劃するに至つたのである。かくなれば一般社會の方が實質的に優つて居ることはいふまでもないから、僧は必然的に世外的の社會とならざるを得ない。かくしてまでも佛教の維持傳承に努めたのであるが、かくしては佛教の趣意目的を逸脱することになる。かくの如き事情にも促がされた所があつて、大乘佛教興起の運動が盛となつたのであるが、大乘佛教には古くからの僧の制度は殆どなく、若しありとすれば、興起以後に漸次古い制度を採用するに至つたものに外ならなかつたのである。かかる點は大乘の戒を見てもよく判る。大乘には殆ど律はなく、其中の戒のみであるといふべく、其戒も十重禁戒四十八輕戒で、十重禁戒は不殺生戒、不偷盜戒、不邪淫戒、

不妄語戒、不酤酒戒、不說過戒、不自讚毀他戒、不慳法財戒、不瞋恚戒、不謗三寶戒で、四十八輕戒は名の如く軽い戒で、十重禁戒を守り得れば、いふには及ばないものなること、前述の四波羅夷罪を犯しきへしなければ他の二百四十六戒はいはすともよいと同じ關係である。この十重禁戒は優婆塞優婆夷の守るべき不殺生戒、不偷盜戒、不邪淫戒、不妄語戒、不飲酒戒に基づくものなることは一見しても明かである。不酤酒戒は酒を賣つてはならぬといふ戒で、飲むは勿論人に飲む機會を與へてもならぬといふのであるが僧の中の比丘としては、販賣などに携はることはないから、酒を賣るといへば、それだけ在家者の業務の一を指していうて居るのである。次の說過と自讚毀他とは慢心、他の三は貪瞋癡の三毒に關する。不謗三寶は優婆塞優婆夷となるに三歸依を要するから、それによつて立てられたもので疑に關する。然らば、五戒と貪瞋癡慢疑即ち根本煩惱の殆ど全部とで十重禁戒となつたものと見るを得るであらう。故に、大乘戒は古い在家者の戒の發展と見做すを得るもので、決して二百五十戒などの要約とは見られない。かくし



て僧を没して一般社會に入れることになるのであるから、それだけ、僧の理想目的は大乗佛教によつて、内部から、薄らがせられるのである。大乘が隆盛となるに伴れて、益僧は薄らぐことになつたと見ざるを得ない。然らば、大乘が後に僧の古い制度を採用することになつたとしても、僧の眞の趣意理想の發揚せられることなどは殆どなかつた。之に對して古い制度を維持するものは墨守的となり、形式的に陥るべきことは勢の然らしめる所で、現今セイロン、ビルマ、シヤムに於て古形が保存せられて居ても、僧の高遠なる理想の實現は望まらるべきでなからう。僧の歴史は所謂教團史で、此方面に於て佛教は大なる弱點を有するものである。

支那日本に傳はつた佛教に於ては僧は、國家の事情が印度とは著しく相違する爲に、到底古形を保つを得なかつた。比丘はもはや其名の示す乞士としての生活をなすのでなく、比丘が音譯である爲に、名稱と實行とが全く相應しないのを何等怪しむことなく、而も集團生活の必要上寺院は自給自活の勞役と財産とを所有することの特有の變化を蒙

ることになつた。それが爲に、日常の勞役に佛教修行の意義を見出すといふ新意義を加ふるに至つて思はざる効果を得たが、我國に至つては、時の政治の策略上から、寺院と檀信徒との結合が起つて、僧の理想は如何に廣くとも其檀信徒に限る事情となり、而も寺檀の結合は比丘をして暖衣飽食に陥らしめて活潑な正法宣布は殆ど見られないやうになつた。歴史の變遷とはいへ、之に對應する適正な策の定められないのは、何としても一大缺點である。冒頭に述べた寺院や政治の方面に行はれて居る佛教は即ちこの系統であるから、ここにはそれを論評せんことを企てようとはしない。

## 結

以上簡單に何故に佛教を信ずるかについて卒直に告白した。佛教は佛法僧の三寶に纏められるのであるから、三寶各別について、信すべき所以を述べたのであるが、讀過しても判るやうに、三寶は佛の一寶の中に收まるものである。無論かくあるのは當然のことであるが、三寶の解釋の中に一體三寶と見る見方があつて、此ことを説いて居る。一體三寶といふのは、實は、三寶の一一に三寶を含んで居ることを明すのをいふのであるから、三寶は三にして一、一にして三である關係をいふことになる爲に、いはば、其中に於て、佛寶の一一に三寶の包まれる一方面的のみをいへば、ここにいふ趣意と同じことになる。佛には必ず法があり、佛と法とは必ず僧があるから、三寶は佛の一一に歸すると見ればよいのである。故に、佛教を信ずることを三寶に分つて述べても歸する所は佛を信ずることである。佛は一佛でもあり、無數でもあり、又その佛の一徳、無數の佛の一徳をそれぞれ取つて菩薩となして、その菩薩をも亦當然信するのである。地藏菩薩、觀音菩薩などがその菩薩の實例である。時には、人はよく佛教では凡夫が修行して菩薩に

なり、菩薩が修行して佛に成るとなすというて、これのみで凡てを解釋せんとして居るが、決してこれのみで凡てを見て行くべきではない。凡夫が修行して菩薩に成ることもあるには相違ないが、一般的には、むしろ、最初から菩薩で、菩薩としての修行をなすとするのである。然し、その菩薩の修行は決して、成佛の爲の修行とのみは限らない。成佛の爲の修行とのみ解するのは、それは功利主義の考をもつて見て居るからである。成佛の爲の修行も勿論重要視するが、菩薩の修行は絶對で、純粹に利他行に精進して、成佛などは考へず、否、むしろ、成佛を願はずに利他行を修行するのである。行基が大菩薩の賜號を得ても、行基が成佛の爲の菩薩行をなしたからといふのではない。行基が其菩薩行によつて成佛すると考へての賜號ではない。菩薩行に、つまり、二種を分つて見れば判り易い。教として説く場合には、菩薩行は成佛の資糧であるとせられるが、これは教としては當然で、かく説かねばならぬのであるが、然しそこに何等功利心を容れて居るのではない。行として説く場合には菩薩行は無目的の菩薩行で、何等の果をも望

むのでなく、ひたすら行するのみである。これが地藏、観音などの菩薩行で、行基の賜號も行基の行をこの菩薩行と見たからである。吾々の理想としても、實は、この菩薩行であるべきで、吾々は何等求める所なく、一生を社會的に一意努力するに専心すべきである。無限の努力を拂ひつつ、目的理想の達成實現を思はないのが人生の眞意義たることに思ひを致すべきである。かくあるには、根本に信を有すべきで、佛教としては、吾々は佛菩薩を信じ、吾々は常に佛菩薩と俱に在るの念に住するを要するのである。吾々に佛菩薩を信するといふ心が起れば、必ず佛菩薩はそれに應ずるのである。信する心を感じ、即ち心の動き、といひ、佛菩薩の應ずるを應といふが、此感應道交の道理が存するからである。人が動物を愛する心を有すると、動物はなついて來るが、愛する心のない人には動物は近寄らないし、吾々は初めて他人に遇うて何となく好きな感じを起し、又さうでない場合もあるが、何れの場合にも他の人も吾々に對して同様であるに相違ないもので、決して逆は行はれない。小供好きには小供が抱かれる。これ等から推しても感

應道交の道理は信すべきものである。破器であつても水だにあらば、必ず月は影を宿すが、如何に立派な器でも水がなくば月は映らない。佛菩薩が實在ならば、吾人はそれを信するに吝かでないが、實在たることが證明せられなければ信するを得ないと主張するのは冠履顛倒である。存するから信するのではない。信するから存するのである。何ものか存するが故に信じ、存せざるが故に信じないといひ得るものが、吾々の經驗の中に見出され得るか。人は全く信的靈長である。然し、佛菩薩の應というても、それは必ず尊像の形などの如く端嚴微妙の相が空中にでも現出するといふのではない。佛菩薩の相は凡てこれ無相の相であるから、常に一定固有の相を取ると限つて居るのではない。經論や論師の説では、端嚴微妙の相の如くに現はれるのは、却つて天魔や狐狸のなす所であつて、行者を蟲惑するものであるとせられて居る程である。何等の形のない應も考へられるから、一定の標準などのあることはない。佛法に不思議はなく、而も信は到る處に佛菩薩を見出さしめる。

(一三三・一・三)

水鳥の行くも返へるも跡たえて

されとも道は忘れさりけり。

十七條憲法の一節に就いて

聖徳太子の御制定遊ばされた十七條憲法の一節に就いて言上致します。

聖徳太子は推古天皇の攝政宮として、我國の文化の發達に新紀元を劃し遊ばされましたので、文化の御親と稱へまつるのでございますが、種々なる御偉業の中に於きましても、この憲法の御制定は、皇室を中心とし奉つての國家統治の基礎を置き遊ばされたものでございますし、又之と關聯致しまして、佛教に於ては、御造詣極めて深くましまして、法華經、勝鬘經、維摩經の三經に各々義疏を御撰定遊ばされ、我國に於ける最古の而も最も傑出した著作を御遺し給うたのでございます。

今、その憲法を拜讀致しますと、第二條に、篤く三寶を敬へ、三寶とは佛法僧なり、則ち四生の終歸にして、萬國の極宗なり、何れの世、何れの人か、是の法を貴ばざらん、人、ただ惡しきは鮮し、能く教ふれば之に従ふ。其れ三寶に歸せずんば、何を以てか狂れるを直さん、とございます。この佛法僧の三寶と申すに關しましては、三經義疏の諸所にも御述べになつて居るのを拜見致しますが、就中、勝鬘經義疏の中には、常住の法

身を佛寶と爲す、此法身の能く物の軌則と爲るを自ら法寶と爲す、又此法身の則ち能く理と和合するを亦僧寶とも爲す、とございまして、佛は法身、法は軌則、僧は和合と御釋し遊ばされましたと同時に、三寶に種々なる種類のある中、一體三寶を主となさいます御趣意と拜察致されるのでございませう。従つて、憲法の中の三寶も亦同様の御趣意で一體三寶を御指しになつたのでございませう。

三寶の中、第一に、佛を法身となさることに就いて申し上げます。佛は佛陀とも申しませんが、何れも印度の言葉の音を取つて、漢字を當てた音譯でございませう。佛陀と申すのが雅語で、佛と申すのはその俗語であらうと考へられます。此言葉の意味は、目覺めたもの、悟つたものといふのでございませうから、一般に覺者と譯して居ます。覺者の覺に覺察と覺悟との二義があると解釋されますが、覺察は凡て惡事を察知すること、覺悟は眞實の理を開悟することとございませう。惡事を覺察することは、少しの惡事をも爲さず、一切の惡事を離れて居るといふ意味になります。之を佛の上で申します場合には

14837

惡事はむしろ凡ての惡事の根本であります。煩惱惡徳を指しまして、佛はそれをすべて脱して居ると致しますのでございませう。煩惱は心の汚れでございまして、心の平靜純潔を毀つ惡徳的の心作用でありますから、道に進趣する障礙になります。之を煩惱障と申し、佛は煩惱障を全く離脱して居るとなします。又眞實の理を開悟することは、眞實の理法に目覺め、眞實の理法を悟ることとございませうから、その智は明確でありまして、知らざる所のないことを指して申すのでございませう。若し、知らざる所があると致しますれば、それは所知、即ち知らるべきこと、がその智の完全性の障礙となつて居るのでございませうから、この障礙を所知障と申し、佛は凡て之をも全く離脱して居ると致します。従つて、覺察、覺悟は煩惱、所知の二障を完全に脱しまして、全知全能となつて居る所を指し、かかる覺察と覺悟とを具へた者が覺者で、即ち佛といはれるとなすのでございませう。

又、他の解釋によりますと、覺者の覺には自覺、覺他、覺行窮滿の義があると致しま

す。自覺は自ら眞實の理を覺ることでありまして、眞實の理を證知し、その理を體現することです。佛の場合には、それは絶対に完全であると致しますから、通常申す根本無分別智を得たことに當るのでございます。覺他は他のものをして自らと同じに覺らしめることでありまして、自覺の智が他を教ふる方面に向うた所を指し、通常申す後得智の働きに當るのでございます。後得智は根本無分別智の後に得られる智でありますから、自覺の根本無分別智が働きを起しまして、他を教へる智となつた方面であります。佛の場合には、殊に根本無分別智は直ちに後得智になるのでございます。従つて、覺他がなくなれば、佛とは申されないのでございます。この覺他も絶対に完全であるべきでありまして、缺けた所はなかるべき道理であります。故に覺行窮滿と申しますが、覺行と申しますのは、自覺と覺他とに關係致しまして、自覺には絶大の行が先行致しますから窮滿、即ち窮極圓滿でありますし、覺他には絶大の行が隨伴致しますから、又窮滿であります。かかる三義を具した覺を有する者が佛といはれるのでございます。

かくの如き佛は、最初は、印度に生れて、佛教を説いた釋迦牟尼を尊稱して申したのでございます。釋迦牟尼は釋迦種族出身の聖人といふ程の意味であります。釋迦種族は、今より、少なくとも、二千三百年以前頃に、現今のネパール國の南部、印度の國境に近い地方に住して居ました種族でございます。釋迦牟尼の傳記は、現今と致しましては、明確には知られないのでございますが、大體を申し上げますと、本名は悉達、又は悉達多と申したと傳へられ、釋迦種族中の迦毘羅衛城の淨飯王の太子として生れましたので悉達太子と申すといはれて居ます。生來、宗教的の性質の人でありましたから、其時代の風習に従ひまして、生年二十九歳で出家致しまして宗教的生活に入り、種々なる修行をなしました結果、三十五歳にして、佛陀伽耶の菩提樹下に於て、大悟致しまして佛と稱せられるに至りました。この大悟を成道と申しますが、これが佛教の始めをなすのでございます。爾來、四十五年間、其悟つた所を以て一般の人々の教化に従事致しまして、多數の弟子と信者とを得、大なる感化を人々の間に及ぼしましたが、八十歳の時に

拘尸那羅の娑羅雙樹の間で入滅し、其舍利が八分せられまして、造塔供養せられたのでございます。四十五年間教化致したのは、即ち自覺の智を覺他に向けたのでございますが、弟子信者は其偉大な感化を受けまして、自己の生命までをも託する程に、佛に歸依し、佛を信仰し、佛のうちに一種人間以上の或ものの存することを信じたのでございます。この感化と信仰とが、佛教の發達に取りまして最も重要なことでもございました。これが代々繼承せられ、其爲に、佛は遂に法身と崇められるに至つたのでございます。即ち佛の入滅後に、諸の弟子は師としての佛を追想し、佛に對する種々なる考察を致しまして、佛を理想化し信仰化致しました後、遂に佛を以て歴史以上の實在となすに至つたのでございますが、佛自身におきまして、その自覺には大なる自信をもつて居たと推察されるのであります。弟子の方から申しますと、その自覺、覺他は智慧と慈悲とに映りまして、それが而も偉大であります爲に、それをすら人間以上のものと信ぜずんば満足が得られなかつたのでございます。一般の人情と致しましても、自ら厚い恩義など

を受けた先人に對しましては、其人を追想致します場合、その人の美點のみを思出し、すので、遂にその人のありしままよりも、一層理想化致しまして、良い人物となすに至るものでございますから、佛の場合にも全くさうでありますし、其感化が偉大でありました爲に、一層多分に理想化し信仰化することになつたのでございます。その理想化、信仰化の結果は、佛が生前に於て既に一般人以上に優れた特質を有したことを、具體的に明かにせねば止まぬに至りました。印度人は古くから理想的の一大偉人の出現を望んで居まして、その偉人は身體上に三十二種の特相を具へて居るとなし、代々之を語り傳へて居たのでございましたが、佛弟子はこの傳説を採用致しまして、その偉人は即ち佛であると信じたと見えまして、佛は生前に、其三十二相を具へて居たと致しました。三十二相は肉體上の特質でございまして、實際上、生理的にはあり得べからざる點をも含んで居ますが、之を有するとなすことによりまして、佛が一般人以上であつた證據となさんとするのでございます。又、既に肉體上に特質が認められます以上は、進んで精神



的方面に於ても同様に特質があると見られることに相成りますから、それを數へて十八種となし、これは他の如何なる人にも共通でない特質と致しました。この十八種は主として智の優れて居ることですが、中には大悲即ち偉大なる慈悲も加へられて居ます。かく、佛は三十二相、十八不共佛法を有した偉人でございますが、かかるものは單なる偉人ではなくして、むしろ超人と申すべきで、人でありながら人を超越したものとしますのでございます。これ即ち古く佛のうちに一種人間以上の或ものの存することを信じました所を、具體的に明確に示したのでありまして、最古の經典の中にも、佛は一方に於ては人間として述べられて居ますと同時に、他方に於きましては人間以上のことを爲す神通力を現はしたとなされて居ますのは、明かにかかる信仰の現はれでございます。

かくの如くに、佛を超人と致しますのは、佛入滅後の佛弟子の信仰に外ならぬのでございますが、信仰は、佛教におきましては、最も重要なこととございまして、信仰によ

つてのみ佛教に入り得ると申して居ます。人類一般の日常生活におきましては、凡て他を信することによつて成立して居るのでございますから、信仰を外に致しましては、佛教は成立致さぬのでございます。然し、今の場合と致しましては、超人の信仰は特に教理の上に根據を有することになりませぬと、超人といふ通常以上の存在に對する信仰には不適當でございまして。佛教教理の重要な一に、善因善果、惡因惡果、又は善因樂果、惡因苦果の三世因果の理と申すのがございます。これは善を行うたといふ因がありますれば、それと等量の樂の果報があり、惡事といふ因には必ずそれ相當の報いがあるといふこととございまして、この道德的の因果律は過去、現在、未來の三世に互りまして、嘗て誤りのない鐵則であるとせられ、何人もこの因果律に支配せられるから、凡て惡事をなさず、必ず善をなせと申すのでございますが、聖徳太子がその王子様方に、諸惡莫作、衆善奉行と御遺言遊ばされたと傳へられて居ますのも、全くこの道德的因果律を御信じ遊ばされたからでございませう。この因果律の鐵則は何ものによつても亂されない

不動のものでございますから、今、佛が超人であつたと致しますには、それに相當する善の因がなければならぬことに相成ります。此點を具體的に説明致す爲に、又印度の傳説、童話などを採用致しました。印度は古來殆ど統一せられたことのない國でございませうから、人々は自然に天下を統一して善政を布く大王の出現を望みまして、その大王を轉輪聖王と呼び、身に三十二相を具へ、種々なる徳や寶を有し、正法を以て世を治める大帝王であると致しました。この大帝王は度々世に現はれると信ぜられて居ましたが、佛は其前生に於て幾回もかかる轉輪聖王となつて善政治を布きましたのみならず、其外にも極めて善良な大臣輔相となりまして正しき政治をなし、更に他の種々なる善事をなしたと致しまして、かかる無数の善因に報はれて、超人といふ果を得て、世に出でたのであるとなすに至りました。かく説明解釋することによりまして、佛の超人たることは道德的因果律に基づいて居るとなしたのでございます。その道德律が萬古不易でございませうから、之に據る佛の超人性も亦確固不動となる道理でございませう。従つて、佛は眞

に全知であり全能でありまして、もはや通常の人間でないことが確立せられたと信ぜられたのでございます。

然し、かかる超人としての佛も、實際上、尙未だ全く人間性を失うたものではございませぬし、八十歳で入滅死致しましたことも忘れて居るのではありませぬから、この超人たることと、八十歳での入滅との間には調和せられない矛盾が存するのでございませう。従つて、之を何れにか解決致しませぬば、超人たることが確立しないことに相成ります。この調和解決には相當な苦心が拂はれたと考へられるのでございませうが、これが佛教思想の發達に重要な關係を有すると思はれるのでございます。遂に佛の入滅死去は化縁完了、任意捨命といふことによつて解釋することに相成りました。化縁完了と申しますのは、佛が衆生を教化するといふ因縁が完結終了致したとなすこととでございませう。任意捨命と申しますのは、佛自らの自由意志によつて自らの壽命を捨てて入滅死去致したとなすことで、自然の壽命の終りではないと申すのでございませう。化縁完了と申しま

しても、事實上は、佛の教化は印度人の全體にすら及んだものではございませぬから、決して完了とは申せないのでもございしますが、然し此解釋によりますと、教化すべきものは凡て教化し終り、未だ教化しなかつた者に對しましては、之を教化すべき教説、方法等一切を明かにいたしましたから、もはや、佛と致しまして此世に住する要がないまでにつたと申すのでございします。従つて、佛は任意に此世を去ることに決心致したとなすのでございします。のみならず、若し、これ以上世に存しますと、却つて人々は何時でも佛に遇うて、教を受けることが出来ると考へて、勵みを怠る怖れがあるから、佛には、なかなか遇ひ難いといふ想ひを起させて、道に勤めしめる趣意を含んで居ると解釋致すのでございします。かくの如く、佛は任意に壽命を捨てたと申しましたも、佛の教によりますと、人間の壽命なるものは、何人にも先天的に、運命として、一定して居まして、決して人力によつて左右し得られるものではないのでございします。壽命は凡て三世因果の道德律に基づいて定まつて居ますから、現在は過去の因の爲に定められた壽命に従ひ

つつ、現在に善事を爲して、未來の良き運命を創造開拓せねばならぬと申しますに、今、佛は自らの意志によつて、壽命を捨てたと解釋するのでございしますから、佛は因果律に支配せられず、却つて因果律をも支配し得る因果律以上の存在と信ぜられるに至つたのでございします。前の超人としての佛の場合には超人は前世の因に報はれた者とせられて居ましたから、因果律の支配を受けて居るのでございしますが、今の入滅の解釋によりますと、其同じ佛が既に因果律の支配を受けない者とせられて居るのでございしますから、ここに於ては、佛はもはや、全く人間性を離れ、歴史性を超越致しまして人間以上の眞の超人として、印度人といふ如き制限もなくなり、人類一般に通ずるものとせられるに至つたのでございします。然し、かかる眞の超人としての佛としましても、決して因果律を紊すが如きことを爲さず、常に因果律に従うことは必ず従ひまして、人々に因果律を教へるやうに致すのでございします。今申上げましたやうに、既に一生の終りが任意であると致しますれば、其一生の始めも亦任意であると見なければならぬのでございします。

即ち佛は自由意志によつて此世に生れ出でて、釋迦牟尼と現はれ、其一生涯、衆生濟度に従つたのであると解釋し信仰することにならざるを得ないのでございます。従つて、釋迦牟尼は其出生も入滅も凡て自らの自由意志によつたのでありまして、其出現は全く智慧と慈悲とであつたと信ぜられることに相成ります。そして其自由意志と申すのは一にこれ衆生の濟度教化をなすといふ誓願又は本願でございまして、この願力によつて出生して人間の形を取り、人間を教化し、其教化が完了したので、入滅死去したのであると致しますから、釋迦牟尼は本來は普通の人間其ものではなく、其實身は人間以上の存在であると信ぜられるのでございまして、即ち前に申上げました眞の超人に外ならぬのでございまして、此場合には、既に人間の形をなした釋迦牟尼以上の實在と見られて居るのでございまして、釋迦牟尼はその本地實身の現はれた垂迹化身であることに相成りましたのでございまして。かかる本地の超人は既に教理上の根據を得ました眞の超人でございまして、前世に於ける無数の善行の因に報はれた果に相違ありませぬから、この眞

の超人を報身又は報身佛と呼ぶのでございます。因の善行が絶大であると信ぜられて居ますから、報身と致しましても、亦凡て絶大でなければならぬと信ぜられまして、報身はあらゆる無限の智慧、慈悲、力量、身形を有すとせられ、衆生濟度の爲に、自ら神通力によつて變化して、垂迹身を現はし、人間の形に應じまして釋迦牟尼となり、教化に従事致しまして、飽くことがありませぬから、釋迦牟尼は即ち變化身又は化身、若しくは人間に應じて現はれた應身或は應身佛と名づけられるのでございます。然し、又、かかる報身の無限の慈悲には、申すまでもなく、全く制限はございませぬので、衆生濟度は決して人間のみに限らずに、人間以下のものにも及ぶべきであると信ぜられますから、此場合には又それぞれ人間以下のものの形を取らねばならぬと信ぜられますが、かかる佛を特に化身と申し、之に對しましては、應身は人間に應じて現はれる佛となりますから、化身は人間並びに人間以下のものに現はれる佛を指すと致すこともございませぬ。然し、人間以下の形の佛は唯なければならぬと信ぜられて居るに過ぎませぬ。

佛教で申します修行は種々複雑に説かれて居ますが、要は智を磨くことを中心となして居るのでございます。其智は必ずしも他から得られて来るのではありませぬから、自らの中に本來具はつて居ながら、磨かれずに居たものであると致します爲に、それを磨いて完全な智となすに努めるのが修行となるのでございます。従つて、これは一方に於ては自己其ものを明らかにすることになるのでございます。此點から申しますと、報身の因位の修行として種々に説かれて居ましても、畢竟それ等は悉く衆生濟度の慈悲の爲に、その智を完全になすことに集中して居た道理でありまして、それによつて果位の報身に完全なる智、即ち一切種智、略稱致しまして種智、が現はれたのでございます。智には必ず徳が従ひますから、報身の本質、報身其ものは、この智と徳とであると申して居ます。一般に智は、それを得んとする者が、自らの爲に得るのでありまして、その得た場合には、尙未だ他の人々の爲に、その智を活用致さないのではありませんから、かかる場合の智は之を自受用智と申しまして、自らのみで受用するものでございます。前に申上げ

ました自覺及び根本無分別智はこの自受用智に當るものでございます。然し、此智は同時に他の人々に説き教へるといふ働きをなして參りますから、其場合には他の人々が此智を受用致すことに相成ります。この時は即ち他受用智でございまして、覺他並びに後得智は之に當るのでございます。自受用智も他受用智も智と致しましては、決して異なつた二つの智ではございませぬから、同一の智の二方面を指した名稱に過ぎませぬ。即ち智其ものと見ました場合と、働く智と見ました場合との見方の相違に基づくのみでございませぬ。然し、智と申します時には、一般に、それによつて知られまする所知としての對象を豫想致すのでございますが、一切種智の如き完全なる智の對象は一切のものである道理でございませぬ。一切のものと致しましても、要を取つて申しますれば、一切のものを貫き、一切のものを維持し支配致しまする理法を指すことに相成ります。この理法に一切のものが包含せられ、統一せられまして、洩るる所がないからでございませぬ。理法は單に理とも申しますが、宇宙最高の規範、軌則たるものでございますから、理を

れ自身の中に、他の一切のものを働かしめる力をもつて居ると見られるのでございます。この理を對象となす完全なる智の得られました場合には、其智はその理と一致契合致しまして、全く無區別不二であると見られますから、そこを根本無分別智と申すのでございます。理智が無區別無分別で、凡て後の智の働きの根本基礎となるからでございます。これが佛の自覺の内容であるとせられて居ますが、この内容が又其まま即ち佛たるのでございます。かく理智不二を以て佛の本質、佛其ものと見做します場合には、その佛はもはや報身とは呼ばれませずして、特に法身又は法身佛と名づけられるのでございますが、この時には、これが佛の本地であると致します。法身の身と申しますのは、報身の身と同じやうに、依止の義とも、聚の義とも解釋せられまして、必ずしも身體といふ意味ではありませぬ。理法、智、又は不二の理智の依處又は聚りでありますから、破壊せられることのない眞實なるものを指して申すのでございます。それ故に、法身は不二の理智其ものを申すのでございます。更に進んで申しますと、理智其ものも、其性質上、

必ず其働きを起して參りますから、働きを起しますと、それは既に後得智となつて、覺他と相成るのでございますし、そこに應身、化身が現はれることになるのでございます。覺他の後得智と致しましては、智と理とは、主觀的と客觀的とに分れて居ますのみならず、理智不二と申しまして、既に理智と言詮はして居ます以上は、通常の考へ方に準じまして、その不二を二と見ることに相成りますのも自然のことでもありますから、理と智とを分つて考へて見ることも可能でございます。理智不二は本來申せば、理智未分でありますのを、理と智とを二つと見なす考に基づいて、未分を不二と申したに外ならぬのでございますから、理智不二と申す言詮はしの中に、既に理と智とは不二の中の二であるといふ考を含んで居るのでございます。かくして理と智とを不二の二と見做します場合には、理を以て法身と爲し、智を以て報身と爲しまして、法身が佛其もの、佛の本地であると致しますから、報身は主として智の働く所を指すことに相成るのでございます。法身は即ち理を直ちに佛となしました理佛でありますから、理佛と致しましては無

色無形無說法とせられるのが一般的でございますが、元來理には活動性が固有せられて居ますから、理自らが動いて、自らを知らしめる働きを起して参りまして、そこに報身の智の他受用の方面まで動き働くことに相成りますのみならず、應身化身も亦現はれることに成るのでございます。此點から申しまして、佛教なるものは、理自身の働きが報身、應身などを通して、此世に知られるに至つたものに外ならぬと考へるのでございます。報身には、法身によつて現はれるものであるといふ意味の場合も、今申上げる如く、存するのでございますが、報身の説法は、人間に對しましては、高尚に過ぎる點があるとせられて居ますから、更に人間等に對しまして、應身等が現はれて教化をなすことに相成るのでございます。

右申上げた所によりますと、法身の立て方に二種ございまして、第一は理智不二を法身と致し、第二は理のみを法身と致すのでございますが、第一の方には、多くは、次に應身と化身とを認めまして、之を佛の三身と申しますに、第二の方では報身と應身とを

認めまして、之を三身と致して居ます。何れの説に於きましても、印度に現はれました釋迦牟尼は利物の爲に現はれました應身とせられて居るのでございます。利物は物を利益すると申すことでございますが、物は天地間に生あるものを指しまして、主として人間を指していふのでございます。人間以下をも含みますが、人間を中心として見るべきであると考へられるのでございます。利物は衆生濟度の慈悲に外ならぬのでございますから、古く釋迦牟尼が弟子の方に、智慧と慈悲とに映りました所と相應するのでございます。此の如くに致しまして、佛を追想し、佛を考察致しましたことが、遞代繼承發達せしめられまして、遂に法應化の三身、法報應の三身の説に相成つたのでございます。三身の外にも、猶多數の佛身を認める説もございしますが、大體三身説が發達の一應の頂點でございます。此三種の三身説に於きまして、法身は法身其ものと致しましては、何れも常住とせられて居ます。聖徳太子が、常住の法身を佛寶と爲す、と仰せ遊ばされた法身は、此の如き法身でございまして、而も主として理智不二の法身を指し、理智

不二も智を表面となされ、それを以て佛寶と御呼び遊ばされたと拜察致されるのでございます。

佛法僧三寶の第二の法寶の法と申しますのは、佛教の用例によりますと、大體、四種の意味に纏められるのでございます。第一に、法は教の意味でありまして、大小乗の教といふを大小乗の法と申します、第二に、法は善の行爲を意味しまして、善惡の行爲のことを、法非法と申します。第三に、法は、廣く、もののことを指しまして、一切のものを一切諸法と申して居ます。第四に、法は理法、規範、軌則などの意味でありまして理のことを法性などと申し、國語で、のりと訓するのに相當致すと考へられます。法と申す文字は、佛教語と致しましては、印度の語の達磨といふのを譯して用ひたのでございますが、達磨の語源的の意味から申しますと、理法、規範、軌則など申すのが最も近いのでございます。理法、軌則は宇宙一切のものを貫き維持支配する絶對的のものでございますが、佛の教は理の現はれで、全然之に契うて居ますので、教が法と呼ばれ、行

爲は凡て之と一致しますれば、全く善でございますから、善の行爲が法と呼ばれ、一切のものは凡て理に従ひ理に支配せられまして、あるべきやうにあるのでございますからものが法と呼ばれるのでございます。此四種の中に於きましては、第一の教といふ意味と、第四の理法、軌則と申す意味とが重要でございしますが、佛の説いた一切の教は、この理法からの流出でございしますから、一切のものをして、其處を得しめるものに外ならぬのでございます。佛の自覺の内容、佛其もの、即ち法身が全くこの理法であるが爲でございします。聖徳太子は、法とは法身なり、とも、又、物の軌則と爲るが故に法と言ふとも仰せ遊ばされますが、法は一切のものを支配し、一切のものの規範となりまして、而も法が自ら自らを人間等に知らしめるのでございます。然し、それは多くは佛の口を通し、佛の教となつて、凡ての人々に一切の惡を離れ、善のみを行ぜしめるやうに致すのでございます。この佛の教を、聖徳太子は、又大體小乗と大乘と一乗とに分類なされますが、之によつて佛教の凡てを包括なさるのでございます。聖徳太子の御解釋の御趣



意を拜察して申し上げますと、乗と申すのは佛の教並びに其教の示す道を、乗物が此處より彼處に人を運び出すことに譬へて申すのでございまして、その乗物に小さいのと、大きいのと、又唯一つのみがあると致しまして、三種の區別を立てるのでございまして。小乗と申しますのは自らの悟りのみを求めまして、他の人々を教へ導く餘裕がなく、他を教へるのは自らの修行の妨げとなると考へ、而もこの小乗の教は本來は權りの方便であることに目覺めるに至らない教でございまして、大乘と申しますのは、自らの悟りの爲よりも、むしろ他の人々を教へ、他の人々の爲にのみ努力し、迷ひの生存を轉回して悟りの世界たらしめ、之を以て自らの修行と爲し、遂に他も自も共に佛となる教をいふのでございまして。かく大乘は佛に成るを目的と致しますが、小乗は佛に成ることを目的としないと申さねばならないのでございまして。これは他を覺らしめるといふことが、其教並びに其修行の中にないからでございまして、其限りに於ては、小乗は佛に成る教ではないことに相成るのでございまして。佛教は佛に成る教であるといふ意味にも解釋され

ますから、小乗の修行を爲しながらも、それが直ちに佛に成る道を踏み進みつつあるに外ならないと解釋せられることにならねばなりません。かく説明するを得るのが即ち一乗の教でございまして、一乗の一と申しますのは不二といふ意味であるとの御解釋がございまして通り、絶對と申す意味でございまして、絶對は即ち佛を指して申すに外ならぬのでありますから、一乗は一佛乗とも申すのでございまして。この絶對から眺めますと、小乗大乘の區別は唯それぞれの教を受ける者の素質能力の高下に應じまして、方便として、説き違へたものに過ぎないのでございまして、全く權りの區別でございまして、實には、其まゝ凡て佛に成る道を歩み進みつつあるに外ならぬと説明致すのでございまして。従つて、小乗、大乘は共に一乗に歸すべきものでございまして、佛の教の眞意は全く一乗に存しまして、凡ての人々がともども佛に成ることを示して居るものとなすのでございまして。この佛は即ち常住の法身でありますから、一切の教も、法も、皆悉く法身から流れ出たものでございまして、畢竟、常住の法身の智が凡てのものをして、自らの

中に進み入らしめる軌範となつて居るのが佛の法たる教に外ならぬといふことに相成るのでございます。聖徳太子が、此法身の能く物の軌則と爲るを自ら法寶と爲す、と仰せ遊ばされるのは、かかる御趣意と拜察致されるのでございます。

佛法僧の第三の僧寶の僧と申しますのは、これ亦印度の言葉の音譯でございまして、印度語の雅語ではサンガと申しますから、之を僧伽と音譯致しますが、俗語化致しましたのを僧と音譯致しましたのでございます。従つて、僧も僧伽も同じでありまして、僧の字は古くはサンの音であつたのであらうと考へられるのでございます。僧即ちサンガは衆とも和合とも譯しますが、元來四人又は五人以上より成る團體といふ意味でございませぬ。而も其團體は必ず規則による統制あるものでございませぬから、その統制のある點を和又は和合といふのでございます。従つて、常に和合衆とも譯すと申します。然し又團體の中が統制せられ、そこに何等争なく平和に存する點を和合となすとも、或は多人數が團結致して居る點を和合となすとも解せられるのでございます。僧は既に衆であり

團體でございませぬから、現今の用法の如くに、唯一人のみを指して僧と申すことは字義に副はないのでございますが、轉用となつて居るのでございませぬ。

サンガは元來印度に於て頗る古い時代に商業上の組合の如きものを指して呼んだ名稱であつたのでございますが、それが後には政治上の政體の一種をも呼ぶことに相成りました。寡頭政治、貴族政治などの如きがサンガと稱せられたのでございます。更に又一人の宗教家の周圍に多數の隨從者が集まつて、其教を奉じて居るのを總稱してサンガと申したのでございますから、釋迦牟尼の時代には釋迦牟尼並びに其弟子信者を一括致しましてサンガと呼んだのでございます。このサンガは多人數が集合團結致しまして、佛の教である正法を實踐し發揚致したのでございますから、そこに佛の正法に依る一の社會が成立致して居たのでございます。故に、僧と申しますのを、現代の語によつて、社會と義譯し得ると見られるのでございますし、時には一種精神的若しくは宗教的の國家とも見做し得る點も存し得る如くでございませぬ。その僧は、廣く申しますれば、一定の

儀式を経ましての出家者たる佛弟子のみならず、出家しない在家の信者をも其中に含むのでございますが、然し、主となる中心は出家の佛弟子でございまして、これ等の人々には、印度の宗教家の慣例をも取り入れまして、種々なる規定が設けられ、凡てそれを遵守しつつ、自ら修行し、又他を導いて僧の中に入れ、以て僧を擴大して、凡て統制せられ正しい社會をなして居るのでございます。僧と致しましては、勿論凡て佛の教に従ひまして、戒と定と慧との三學を實行するのでございます。戒は惡をなさないといふいましめを守ることを申すのでございますが、同時に善を行ふことになるとなすのでございます。惡をなさないと申しますのは消極的のことに相違ありませんが、世間一般に、惡をなさない人は善人といはれますし、惡人と申せば必ずいくらかの惡事を爲した者でなくば申しませぬと同じやうに、一切の惡を離れました場合には、それを其まま善事と考へるのでございます。従つて戒を守れば、それが善となるのでございます。勿論戒を守つた上に、而も積極的に善をなすに努むべきで、それを諸惡莫作衆善奉行と申して居

ます。定と申すのは、凡て心の動搖を離れ、煩惱惡徳に亂されずして、靜かに觀念を凝らす禪定でございます。戒を守ることによりまして、眞の禪定を修することを得るのでございますが、この定の上に初めて智慧が磨き出されることに相成りますから、それを慧と申すのでございます。智慧が完成致しますれば、前に申上げました如くに、理法と一致契合するに至りますから、遂には法身を得るのでございます。此の如くに、僧は佛の教の正しく行はれて居る眞の社會を指して申すのでございますし、佛の教は人生を正しく送る道を教へて居るものでございますから、僧の理想と致しましては、凡ての人類をこの正しい生活をなす僧といふ團體に入れて、凡て法身たらしめることにあるのでございます。かかる僧といふ團體は尊敬歸依に價するものでございますから、三寶の一として僧寶と呼ばれるのでございます。實際と致しましては、僧は必ずしも、正しいことにはなつて居ませぬ遺憾がございしますが、正しくないだけに、その正しい僧を實現せしめる努力をなさねばなりませんから、理想的の僧寶を目標として進む爲にも、三寶の一

として歸依せねばならぬと教ふるのでございます。此の如くに、僧の生活によりまして法身にまで達するを得ますのは、之を法身の方から申しますれば、法身の智が、僧と申す團體社會をして、正法の理を實踐せしめ、その正法實踐の上に、自ら和合して現はれ働くのであることに相成るのでございます。聖徳太子は、この理想的の僧を御指し遊ばされまして、此法身の則ち能く理と和合するを亦僧寶とも爲す、と仰せ遊ばされたと拜察致されるのでございます。

以上の如き佛法僧の三寶につきまして、聖徳太子は、大體別體三寶と一體三寶との二種類を御述べになつて居ます。別體三寶と申すのは、三寶を各々別と見做す場合を指すのでございまして、前來申し述べました所を各別と見まして佛は佛、法は法、僧は僧と致すのに當るのでございます。一體三寶と申します場合には、普通には、佛寶の中に覺察、覺悟、又は自覺、覺他、覺行窮滿の義がございまして同時に、又軌則となる義も、和合である義も、存するとなし、法寶の中にも、佛の義も、僧の義も存し、僧寶の中に

も、亦同様に、佛の義も、法の義も存すると見まして、三寶は、三寶といはれながらも、凡て一寶一體に歸著致しまして、三にして一、一にして三でございませぬ點で一體三寶といふと解釋致されます。聖徳太子は、特に、常住の法身が佛寶、この法身が物の軌則と爲るのが法寶、更に此法身が理と和合するのが僧寶であるとなさいまして、三寶は凡て常住の法身の異なる現はれに外ならぬから、一體三寶であるとなさいますのでございませぬ。そして、その別體三寶は方便の説であつて、實説ではないが、一體三寶は方便説でなくして、眞の説であるから、此一體三寶に歸依するのが究竟であり、歸依の至極である、と仰せ遊ばされるのでございます。かく三寶は常住の法身が三種に現はれたものでございませぬから、常住の一體三寶は即ち常住の法身でありまして、此法身は萬徳の正體でございませぬのみならず、一乘を法身の正因と爲す、との御言葉があるのでございませぬ。一乘思想は、元來は法華經に現はれました主なる説でございませぬが、聖徳太子の法華經義疏には、此經は萬善同歸の理を明すもの、無量の萬善は悉く佛に成ることに歸す

ることを説いて居るといふ御趣意を御述べになつて居ます。故に、一度南無と稱へる如き善より、苟くも善たるものである限りは、凡て一乗に入る因となりまして、以て法身といふ果を得るに至るのでございます。従つて、一乗は法身の正因であり、一體三寶の因であり、一體三寶は一乗の果であると仰せなされるのでございます。此の如く凡ての種類の善は常住の法身、常住の一體三寶に歸向するのでありますから、常住に依らんことを求むるは、本、善を修せんが爲なり、と仰せられます。従つて、常住の一體三寶、常住の法身が歸依の至極となりますから、多少なりと善を行いますれば、それが凡て歸依三寶、歸依法身になるのでございますし、法とは法身なり、萬善を種となす、との御言葉があるのを拜見致しますれば、三寶、法身に歸依することが、即ち善を行する所以であると御示し下さいましたと拜察致されるのでございます。維摩經義疏の中には、經に、三寶を紹隆して能く絶えざらしむ、とあるを御解釋遊ばして、經教を弘通するが故に、法寶は絶えず、必ず受行あるが故に、僧寶は絶えず、教によつて善を修し、終に種智を

成するが故に、佛寶は絶えず、と仰せられ、以て善を修することが三寶を絶えざらしめる所以であることを御述べになつて居ます、故に、篤く三寶を敬ふことによりまして、法身に歸依し、凡ての善をそれに向けることに相成るのでございますから、人各々がそれぞれ自らの職業事務に専心努力致すことが、即ち篤く三寶を敬ふ所以とも相成るのでございます。かくなすことに心掛けますれば、人々は相互に相和して諍ふことなきに至るに相違ありませぬから、憲法第一條に、和を以て貴しとし、忤ふことなきを宗と爲よ、と仰せられました御言葉にも相契ふことに相成りませうし、又第三條に、詔を承けては必ず謹しめ、と仰せ遊ばされた御教へを畏こみ奉り、國民全體が萬善同歸して、泰平を致すを得るに至るのでございませう。従つて、三寶は卵生、胎生、濕生、化生の四生、即ちあらゆる生類、の終極の歸向處、天下萬國の至極の正法であると御示し遊ばされるのでございます。然らば又何れの世、何れの人か、之を貴ばないことがございませうか。時には貴ばない者もございませうが、人は凡て其性は善で、悉く佛性を有して居ますか

ら、甚だしく悪しき者は鮮なく、之に正しき法を教へますれば、正しきに從うて、善を行することになり、佛性を開發することに相成ります。それを教ふるには、三寶に歸依することを以て致すのでありまして、惡を離れ、善を取るには必ず三寶を以て本と爲すと仰せなざる如く、三寶に歸依するは即ち善を行することでございます。善を行するの義は、本、歸依に在り、とございますから、歸依三寶によつて、枉れるを直し、そして凡て國民としての本分を盡くし、御奉公に勤しむに至るとの御言葉であると拜察致されるのでございます。

以上をもちまして、十七條憲法の、篤く三寶を敬へ、三寶とは佛法僧なり、との御言葉を布演さして頂いたのでございます。聖徳太子の御心を付度致しまして、剩さへ卑見を申述べましたことは誠に恐懼の至りに堪へぬ次第でございます。

(二〇・一一・八)

新年佛法問如何  
開口不須說似他  
露出東君眞面目  
春風吹綻臘梅花

14837



信仰佛教 定價 八十五圓

昭和廿三年八月十日 印刷  
昭和廿三年八月十五日 發行

著者 宇井伯壽

東京都文京區駒込曙町十一

發行者 前田善子

東京都港區芝三田豐岡町八

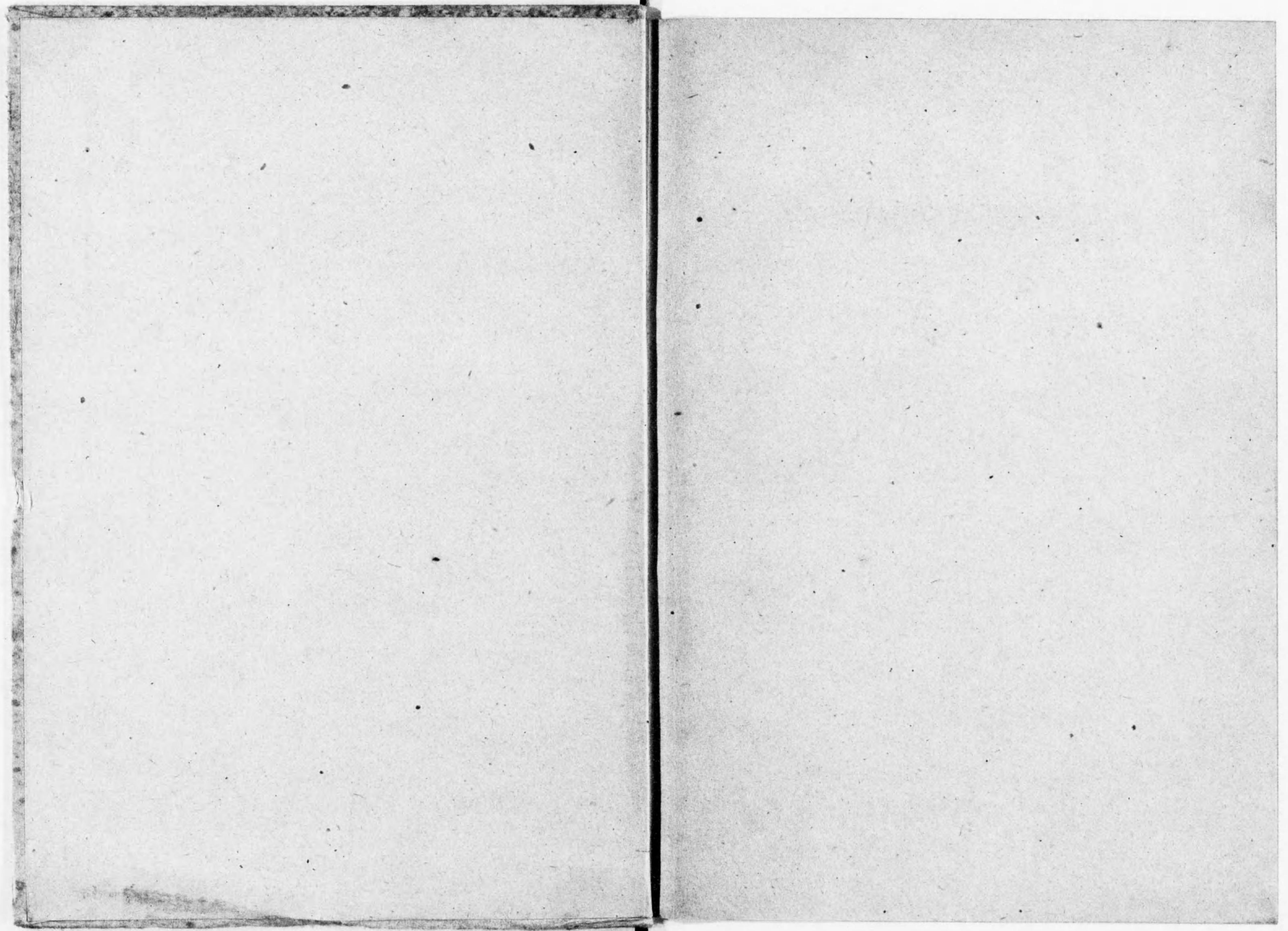
印刷者 川口芳太郎

東京都文京區駒込曙町十一

發行所 要書房

會員番號△二一〇一四

社会式株刷印書図





終

