



特212
680

真言宗 密教

始



特 212
680



言
密
教

大正
15. 6. 5
丙亥

はしがき

本書は昨年夏、新義真言宗豊山派の宗務所に於て、開催せられました講習會の講演に、多少附加へをしたものであります。講演の題は「真言宗の安心」と云ふのでありますが、安心思想の由來を述べる順序として、真言宗獨特の即身成佛論に觸れることに成りました。即身成佛を説くことになりますと、真言密教の教理の大綱を述べなければならぬハメに成つたのであります。そこで主題は安心でありますけれども、宗義の大綱に説き及ぶことに成りましたから、「真言密教」と言つた方が、寧本書の内容に近いやうに思はれますから、この題に改めたのであります。

講習生の諸君は、著者の先輩であるとか、豊山大學卒業された方とかが、多数でありました爲に、餘り通俗的な講演では、講習生諸君が満足されまいと思はれました。さればと申して學理の一方に偏しては、宗意安心を損ふことに成ります。この點が講師としての著者が、苦心した所であります。本書の眼目とする所は、

覺鑊上人の安心問題と、密教思想の現代化であります。それさいも紙數に限りがあり、又不文短識の著者としては、讀者諸彦に満足して戴くことは到底出來ないことと信じます。その他の點に於ても、説き至らない所もあり、冗漫に流れて居る所もあり、又斯學の權威から見られたならば、著者が誤解して居る點も多々あること、思はれます。讀者諸彦にして、著者の誤解を看出された場合には、御遠慮なく御指導を仰ぎたいです。この不完全なものを、完全に作り上げることが、斯道學者の任務ではあると思思召されて、充分に御叱正あらんことを著者は心から願つて居るのであります。

大正十五年五月十日

帝都の北西、雜司ヶ谷の里にて

著者誌す

目次

緒言	一……六
第一 眞言宗の創立	七……二一
第二 傳持の八祖	二一……二七
第三 即身成佛	二七……三二
第四 眞言宗の大成	三二……四七
第五 覺鑊上人の證果	四七……五四
第六 發菩提心	五四……六六
第七 證悟の方法	六六……八五
第八 證悟の境致	八六……九一
第九 淨菩提心と大日如來	九一……一二七
第十 密教の現代的意義	一二七……一二五

己上

眞言密教

神 林 隆 淨

緒 言

希望は活動の源泉でありまして、希望に輝くもの、前途は伸び、希望なきものは萎縮するだけです。希望に勇氣が加はり、かくて我等は人間世界に於て、自己の天地を開拓し得るのであります。希望と勇氣とに力を添ふるものは慰安であります。戦場に闘ふ勇士は慰安を求めます。希望が大なるだけ、それに相當した努力を要し、努力の大なるだけ慰安を求ることも、愈々切實になります。

人類が自己の力に、絶對の信賴を俸げ得ない時、人力以上の助勢を希ふ時に、神明佛陀の冥助を願ふは、人の常情であります。人は自己の力の小なるを知る時に、他の偉大な力に寄り縊らんとする傾きを持つて居るものであります。他の力に寄らうとすることは、自己を活かす爲めでありませぬ。自己は何故に活く可き

であるかは、勿論不可解であるが、兎に角、活きたいと云ふ切なる希望を懐いて居ることだけは事實で、宗教の本質は茲に存じて居ると思ひます。

人生は自己の爲に存在して居ると思ふは、大なる誤解です。自然界は、人を養ふが爲めに存在すと考ふるは、甚しい間違です。我等は眞に目醒め、自己の進み行く人生の行路を活眼を開いて、活視す可きです。人の眼を借りずに、自分の眼で善く見ることが必要であります。人の足に依頼せず、自分の足で人生の行路を進み行きたいのです。人の思想を受け継ぐだけでなく、自らの思想を作て行かなければなりません。科學も、哲學も將た宗教も、在來のものは、或る時代に、或る人が考へ、若くは感じ、又は經驗したことであります。それ等を知る必要は有りますが、それ等を理解するに止まつて、それから更に一步も踏み出し得ないことは寧ろ人として恥づ可きであります。

我等人類は、科學や哲學や將た宗教などに對して、更に改造を加へ、在來の物を、より完全な物に仕上ぐ可き義務があります。先づ我等は、それ等の事實を、

誤りなく理解し、その不足缺陷を補へ、比較的完全のものにして、之を自ら使用し、又併せて之を後の人に傳ふ可きであります。

諸宗教中、佛教は人生觀を出發點として居ります。殊に佛教は當時の印度思想の情弊に對抗して起つた物でありますから、情の一方に偏せず、寧ろ合理的の進路を辿つて今日に至つて居ります。或は中頃理論の末に奔り、宗教的訓練を無視する傾を生じ、印度に於ては、それが爲に宗教としての生命を失ひ、加ふるに婆羅門教復興運動の爲め、多大の打撃を受け、サンモ盛大を極めた佛教も、此の時代精神に抗し難く、萎微不振と成り、婆羅門の扮装をすら爲すに至つたのであります。が、西曆八世紀頃シャーンカラ・アーチャルヤの佛教撲滅運動が起り、同第十一世紀頃から、回々教徒の浸入の爲めに、佛教は印度の内地に於ては、全く勢力を失ふ事になりました。支那へは西曆紀元第一世紀から、佛教は入居りますが、西曆紀元後四世紀の末に、法顯三藏の印度旅行あり、五世紀の初に、羅什三藏支那に來り、唐代に入ては、義淨玄奘兩三藏の印度留學等に依り、愈々支那佛教の全

盛を見るに至り、支那に於て華嚴、天台、禪等起り、佛教は漸く支那化することに成りました。我が日本には欽明天皇十三年（西暦五五二年）に、始めて佛教を迎へ、初は朝鮮から、後には支那より直輸入することになりましたが、佛教は日本入つてからは、更に一段の進歩を遂げたのであります。

奈良朝時代は、支那佛教の移植に止つたのでありますが、平安朝時代から、印度支那の佛教を日本化し始めました。鎌倉時代に至つて、禪の如く支那宋代の佛教を直輸入したのもありますが、その多くは日本獨特の佛教を生み出すことに成り、かくて今日に及んで居るのであります。

佛陀は「佛教は東漸す」と豫言されたことと云ふことでありますが、印度より支那に入りて發達し、日本に來りては、更に一段の進歩を遂げて居ります。

佛教大思想系統中に於て、印度的の色彩を最も鮮に止めて居るものは、眞言密教であります。眞言密教は、支那に於て、一行禪師の手に依りて、多少支那化されんとしたのでありますが、大なる發展を遂げずして、日本に入り來り、平安朝

には、南山北嶺に於て、粲然たる光輝を放つことになりました。鎌倉時代の佛教が北嶺の流れを傳へて居る關係上、間接に密教的の跡方を止めて居ります。實に佛教ばかりでなく、神道諸派の中に、少なからず密教の影響があるやうに、見受けられます。

日本の宗教から、若しも密教的の要素を取り除きましたならば、残りは甚だ寂莫の感が生ずること、思はれます。かく偉大なる影響を、日本宗教に及ぼして居る密教が、世間からは寧ろ誤解され、迷信邪教の源泉であるかの様に思はれて居るのは、眞言密教の無理解から來る謬見であります。眞言密教を完全無缺と申すことは、固より出來ないのでありますが、弘法大師の唱へられた眞言密教は、印度ネポール佛教や、西藏佛教と甚だ近いものには相違ないけれども、支那宋以後に譯出せられた密部藏經は、暫く別として、唐代の譯出にかゝる密部經軌には、餘程精撰された材料が多分に含まれてあります。この精撰された密部の材料を、弘法大師が、更に獨特の才學識見を以て、改良して作られたものが、日本の眞言

密教であります。故に日本の密教と、ネポール佛教や西藏佛教を同一視することは、全然不可能であります。密教の發達進化を研究するものには、西藏佛教やネポール佛教なるを、日本の眞言密教と比較することは勿論必要であります。併しこゝまで進歩改良を加へて發達して來た日本密教を、原始状態に逆戻りさす必要は、萬々無いと信じます。現在の日本密教に更に進歩改善を加へ、之を現代に紹介し、人類文化史上に貢献することが、眞言密教學者の任務であると信じます。吾人は毫も私見を雜るすに、左に從來の眞言密教を十章に別ちて有りの儘に紹介し、最後に私見を述べて見たい考であります。これに依り讀者諸君に、幾分響鳴する所があり、又日本密教の純眞なる點が、多少明かになれば、著者の希望は達せられるのであります。

第壹 眞言宗の創立

眞言宗の創立は、申すまでもなく、弘法大師であると云ふことは、定めし異論の無い所であらうと思ひますが、併しこの點が今日では何んだか判然して居ない様に思はれますから、先づ愚見を申し述べまじやう。

法流相承の上から申しますと、大日如來、金剛薩埵、龍猛菩薩、龍智菩薩、金剛智三藏不空三藏、惠果和尚、弘法大師の八祖を數へます。かく大日如來から數へますのを、相承の八祖と稱して居ります。この外に傳持の八祖と申すのがあります。それは龍猛菩薩、龍智菩薩、金剛智三藏、善無畏三藏、一行阿闍梨、惠果和尚、弘法大師の八祖であります。何れにしても弘法大師以前に、七祖あるといふことと成つてありますから、眞言宗は印度及び支那の祖師先德を経て、弘法大師に至つて居るから、大師は第八人目の祖師でありますから、眞言宗の成立は、遠く印度から始つたものであると云ふやうに考へるのは普通であります。私は之れ

に同意は出来ません。尤も密教と申すものは、既に印度に始つて居りますが、謂ゆる眞言密教と稱する一つの宗派の躰系を形作つたのは、弘法大師の時であると思ふのであります。何故にかく申すかと云ふに、一般に一宗派を形作るには、その宗派を形作る所の條件があります。その條件とは、第一に判教といふものが無ければならないのです。如何に高遠な理想を述べて居つても、若し其の人が判教を爲さなかつたならば、祖師と稱する資格がありません。

日蓮上人の念佛無間・禪天魔・眞言亡國・律國賊と申されたのは、惡口憎言の様であります。一方から見れば、日蓮上人の判教であります。苟も一宗一派の祖師として仰がれる方で、判教を爲さない祖師は無いと思ひます。弘法大師は顯密二教の判釋、並に十住心に寄せて判教をなされました。密教は大師以前にもありましたが、眞言宗の宗格は、大師の判教に依つて初めて成立したのであります。眞言宗の宗格を、教理並に經論の證文に依つて、學問的に樹立されたのは、弘法大師でありますから、私は眞言宗は弘法大師に依て、初めて成立したのであると

信じて居ります。

さて弘法大師の立教開宗の眼目は、然らば何んで有つたかと申しますれば、勿論、弘法大師以前から存在してあつた思想には相違ないですが、立教開宗の眼目は、最も速かに佛に成ると云ふ事でありました。凡そ宗派を立つるには、必ず皆目標があります。その目標を、廣く衆生濟度すると云ふ點に置く場合と、悟の境界に速に至る事が出来るか否かといふ點に、考の中心を置く場合とがありますので、各宗の祖師は、其目標が各々異つて居ります。淨土宗の如きは、下根劣機の者までも、普く一切衆生を救濟しやうと云ふ事が、法念上人の理想でありました。これに反して弘法大師は、上根上智の人を眞言宗の正機として、即身成佛を宗要とせられたのであります。發菩提心論に若有^二上根上智之人^一、不^レ樂^二外道二乘法^一、有^二大度量二勇銳無^レ惑者、宣^レ修^二佛乘^一とあります。弘法大師の立教開宗の根本的動機は、この一節から出て居ると信じます。而して又大師の顯密二教對辯の思想は、不空三藏の譯された五秘密儀軌に發し、十住心の判教は、發菩提心論中の

其源を發し、大日經住心品、並に大日經疏に依て大成されたものと思はれます。顯密二教の判釋で、密教が顯教よりも勝れて居ると見られたのは、密教に於て即身成佛の要道を明してあるからであります。又十住心判釋の中では、第十の秘密莊嚴心が、眞言行者の自心實相の開顯であります。第一の住心から第九の住心に至るまでは九種の心樂であり、第十の住心に至て、自心内の金剛寶藏の開顯となるのであります。大師は九種心樂、拂^ニ外塵^ニ而遮^レ迷、金剛一宮、排^ニ內庫^ニ、而授^レ寶と申して居られます。この自心實相の開現した位が、即ち成佛であります。大日經住心品に如何菩提、曰如實知自心と記してありますから、自心の實相を覺知するのが成佛であります。然るに通佛教では三大無數劫の長歲時の修業を経て後、始めて成佛することになります。

この遠却作佛說に對して、父母から生れた此の身で、直ちに自心實相の徳を開顯するに至りますのが、即身成佛であります。この即身成佛の教義を最も力を入れて唱導せられたのが、密教の祖師の中では、弘法大師だけであります。此の點

から見て眞言宗の祖師は、弘法大師を第一の祖師と申さなければならぬと思ひます。さて然らば弘法大師以前の祖師、即ち金剛智、不空、善無畏の諸三藏には、即身成佛の思想が無かつたかと申せば、否、決して無いと申すのではありません。何んとなれば大日經住心品にも、大日經疏にも、又發菩提心論等にも、即身成佛と云ふ言葉も意味も判然と存して居ります。併し教理經證を擧げて、學理的に組織し系統立てられたのは、大師の外には無いと思ひます。大師は即身成佛の義を大成する爲に、判教の必要を思ひ立ち、顯密二教の判釋を試み、十住心に於て、諸教の順位を定め、即身成佛の宗義を、秘密金剛最勝眞と稱歎せられたのでありますから、眞言密教は弘法大師の時に始めて開かれたものと信するのであります。

第二 傳持の八祖

次に傳持の八祖の略傳を申し述べます。

一 龍猛菩薩 菩薩は佛滅後六七百年後の方のやうに考へられますが、龍樹傳

(舊譯は龍樹、新譯は龍猛)に依りますれば、菩薩は婆羅門の家に生れ、幼少の時から、四吠陀を暗誦して居つたと云ふことであります。其の後佛門に入り、殊に般若經の思想に深く響鳴し、同經に直接間接關係ある著作が多いのであります。或る時婆羅門と法力を競ひ、婆羅門が池中の蓮華の上に坐するや、菩薩は白象に身を變じ、蓮華の中の婆羅門を鼻で投付けたと云ふ記事があります。又一傳には多羅菩薩を尊信し、多羅咒五千遍誦して、悉地を得られたとも申してあります。又龍猛菩薩持明藏と云ふ文句も、大藏經中に見えます。殊に又龍猛菩薩の思想の正系を繼いだ提婆菩薩も、持明者の一人でありますから、龍猛菩薩が、秘密佛敎に深い關係の有つた方であると云ふ事は、疑ふ事の出来ない事實でありましたやう。然るに菩薩が南天竺の鐵塔の中に入つて、金剛薩埵に親しく面接して、金胎兩部の大經を、傳持せられたと云ふ傳説は、今日の研究では不可解と成つております。

二 龍智菩薩

龍智菩薩は師子國(今の崙錫島)の王族でありました。提婆菩薩も師子國の人

であります。當時龍猛の名は同地に博く傳はり、提婆が龍猛に師事するや、龍智菩薩も提婆の後を追うて、南天竺に至り、龍猛に師事し密敎を傳へられたのであります。其の後菩薩は學問の中心であつた那爛陀寺にも居られました。然るに菩薩は餘り長命であられた爲に、歴史家は菩薩の存在を疑ふものもありませんが、私は菩薩の事實存在された事を信じて居ります。

三 金剛智三藏 (660-731 A.D.)

三藏は佛陀入滅千百年の後に、南天竺摩賴耶國に生れ、婆羅門種族でありました。十歳の時に那爛陀寺にて出家し、寂靜智師に事へ、三十一歳の時に南天竺に往き、龍智に師事して密敎を學び、師子國に渡りて、無畏王寺に至り、佛牙を禮し、又楞伽山に登りて、佛蹟を拜し、生國摩賴耶に歸りましたが、觀世音菩薩の靈告に依り、間もなく、南海を渡り、支那に向け、途中佛逝國(ジャワ島)に寄港し、海路三年の間、具に辛酸を嘗め、開元七年に支那に着され、その後玄宗皇帝の深き尊信を受けられました。

四 不空三藏 (705=774A.D.)

三藏の幼名は智藏、南天竺の産で、幼少にして叔父に隨て東國に遊び、年十四の時に、闍婆國に於て、金剛智に會ひ、沙彌として金剛智に伴ひ、唐に來り、開元十二年、二十歳にして具足戒を受け、金剛智の法燈を傳ふることになりました。

開元六年から同二十九年の秋、金剛智入寂に至るまで、二十四年の間、忠實なる弟子として、善く師に奉仕し、師入滅の後、玄宗皇帝の命を受け、五天を周遊し、金胎兩部の秘經を集め、天寶五年に歸唐されました。一方に於ては梵經の翻譯に従事し、弟子の教養を怠らず、又他方には朝家の歸信頗る厚く、玄宗、肅宗、並に代宗三帝の灌頂阿闍梨として、聲譽甚だ高く、當代三藏に比肩するものなく、古今獨歩の觀があります。

五 善無畏三藏 (637=735A.D.)

三藏はその先祖は中天竺摩揭陀國の王族で、國難の爲め北天竺ウヂヤーナ烏荼國に逃れ、その地の王となり、三藏はその後裔で、十歳の時、太子となり十三歳の時、父佛、

手王を失ひ、王后大臣は、父王の遺命に依り、無畏を位に即かせましたが、師は出離の念厚く、十八歳の時に出家し、那爛陀寺に入り、達摩掬多(龍智の異名)に接し、密教を受學しました。この時、師は鷄足山に入りて、迦葉の禪室を驚かしたと事ふこととであります。三藏は師掬多の命に依り、震旦に渡りて、密教を弘める事になりました。師は北天竺ガンヂヤラ乾陀羅に暫く滯留し、その後北路支那に向ひ、究厥を通過して、吐蕃チベットに出で、その後幾多の辛酸を経て、唐の長安に着かれたのが、開元四年でありました。長安の華嚴寺に於て、一行と俱に梵本の大日經を發見し、開元十二年に、大日經の譯に着手し、翌十三年に譯了し、直に一行等の爲に、同經を講せられました。三藏は我聖武天皇の天平元年頃に、その譯せられた大日經を持來し、大に密教を弘めやうとせられました。時運未だ來らずとて、同經を大和國久米寺の多寶塔の下に藏收して、歸唐されたと云ふことです。

六 一行禪師 (636=737B.D.)

禪師は俗姓張、唐初に剡國公に封せられた公謹の未裔であります。二十歳にし

て普寂禪師に會し、禪門の要旨を受け、通曉する所あり、普寂深くその才を愛し、許して弟子とされました。又算數を好み、曆に精通し、天文に長し、災禍を未然に知られたと云ふことであります。又無畏、金剛智、不空の三師に受法し、殊に無畏の大日經の譯、並に其の講録たる大日經疏は、一行の功甚だ大なるものがある様に見受けられます。

七 惠果阿闍梨 (746—805 A. D.)

和尚は俗姓馬氏、京兆昭應の人で、幼少の時、大照禪師に隨て、不空に見えました時、三藏はその非凡なるを知り、直に弟子とされました。二十歳の時、具足戒を受け、四分律を學し、經律論の三藏を通覽し、殊に不空より金剛頂五部大漫荼羅、及び大悲胎藏漫荼羅、眞言密印等を悉く授かり。不空は、「吾が百年の後、汝はこの兩部の大法を持して、佛法を護持し、國家を擁護し、有情を利樂せよ」と諭されたと申します。和尚は代宗徳宗の灌頂阿闍梨でありました。

以上で龍猛菩薩から惠果和尚に至るまで七祖に關する略歴を申述べましたが、西藏藏經の側から見ますれば、龍猛菩薩と密教との關係が極めて近密であることが知れるのでありますが、漢譯藏經の方面から見た所では、龍猛菩薩が、大日經、並に金剛頂經等の謂ゆる純密教の經典、並に論部と密接な關係あることを確證し得る材料に乏しいのは、甚だ遺憾であります。密教經軌が支那に傳つてから、始めて歴史的の確證を得ることになりました。支那に初めて密教學者として來られたのが、善無畏三藏、其次が金剛智、不空の兩三藏であります。何れも學徳の高い立派な方々で、唐時代に於ける第一人者であつた様に見受けられます。

弘法大師な惠果和尚に就て受法され、師資の因縁深き事、並に學徳兼備の事も大師の御著作を拜見して窺ひ知られるのであります。然るに大師の御行蹟などから、熟く考へて見ますのに、大師は不空三藏に餘程私淑して居られたのでは無いかしらと、私には考へられるのであります。不空三藏は、幼少から玄宗皇帝に愛せられ、長ずるに隨て愈々信任を増すことになりましたが、再び五天を周遊して飯

唐された後の三藏に對する朝家の信仰は、非常なものであつた様に思はれます。而も其間百有經部の譯經を完成して居られます。その活動振りは如何にも潑刺として、恰度春の花の如くに咲き出るやうに、實に生々とした趣きがあります。

三藏は眞俗二諦に渡つて、活動性に富んだ方であります。弘法大師が夫張この形に入る可き博雅高才の方であります。無畏三藏が唐に來られた時は、既に八十歳を越えて居られました。學問徳望俱一世に高く、常に禪觀を修し、弟子を愛護し、殊に一行に對しては、懇切を極められた様であります。覺鑊上人の御著作を拜讀致します時に、上人が善無畏三藏に親しみを感じて居られた様に思はれます。

無畏三藏は一行禪師を非常に敬愛して居られました。禪師は非凡の才能を具へ、天臺一家の教學に通曉し、算數に長じ、天文學にも精通し、開元十一年から翌年にかけて、無畏三藏の大日經の翻譯を助け、三藏の同經の講傳を、禪師が筆受されたものが、大日經疏二十卷であります。同疏中の天臺の教義の如きは、禪師の識見を加味して成つたのと見可きであると思はれます。禪師が若し長命されました

ならば、弘法大師を待たず、支那に於て密教の教義は、餘程進歩したのでありませうが、開元十五年十月に四十二歳で亡くなりましたことは、密教史上甚だ惜しむ可き次第であります。禪師の没後無畏三藏は、靜に餘生を送つて居られた様に見受けられますから、三藏の失望落膽の程は察するに餘りありません。

弘法大師の密教獨特の教義の大半は、大日經疏から出て居ります。卍字義も聲字義も、秘藏寶鑰も、大日經疏に根據がおりますから、若し大日經疏が無つたならば、大師の立教の材料が、可なり乏しくなるのでは無つたであらうかしらと思はれます。之れに依つて無畏一行の功蹟は甚だ大なるものがあると思ひます。

大師は兩部不二の相承を傳へられたのでありますから、兩部の中の一方に偏することはない筈であります。表面上動もすれば、金剛頂宗系ではなからうかと思はれる節もありますが、教理は大日經疏に依て、咀嚼して居られることは、隠れも無い事實であります。

弘法大師が兩部相承の正系でありながら、動もすれば金剛頂宗系に見ゆるのは

常に不空三藏を景慕して居られたからではなからうか。然るに大師一代の行状を、不空三藏に比較する時に、技藝才學の點に於て、決して不空三藏に對し、遜色ありとは思はれませんが、三藏の如き花々しい生涯では無つたやうに思はれます。平安の初期、桓武天皇は、銳意庶政の革新を計ると同時に、奈良佛教の弊を除かんが爲に、有爲の材幹を求めて思想界を物色して居られた際、第一に着眼せられたのは、傳教大師で、第二に存在を認められたのが弘法大師でありました。この二俊秀は、實に當代の二大明星でありました。今日から見れば、傳教弘法の兩師は、五分互格のやうに見えますが、當時に於ける社會眼からは、可なり相違があつたのではありませんまいか。傳教大師は、十七歳の時に、既に比叡山に登り、思想界の根本道場を打建てやうとの雄志を示されました程で、傳教大師の人と爲りは、朝廷の風に認める所でありました。入唐されるのも、朝廷直ミの嚴命であり、一年を出でずして召し還へされたのも、朝家の思召に依るので、傳教大師が、如何に當時朝家の皈依渴仰の中心とあつて居られたかが想像し得られるのであります。

之れに反して、弘法大師は、勅撰僧正の願出に依り、初めて入唐を許可された位なもので、當時朝家の弘法大師に對する取扱は、決して傳教大師に對する程に手厚いものでは無かつたであらうと思はれます。又歸朝の時にも、筑紫の觀音寺に於て約一年餘りの間、將來せられた材料の整理に、月日を送つて居られたのは、一面に於て當時奈良の七大寺と傳教大師とは、戒壇院設立の問題で可なり熾烈に諍つて居たのですが、弘法大師は、その諍の渦中に入ることを避けられたのであると見ることが出来ませんが、朝廷の側から見れば、餘り重大視されて無いから、急で平安の都に歸り龍顔に接する必要が無かつたものと想象する事も可能であります。弘法大師は筑紫の閑地で、御請來錄を作製し、之を朝廷に差出すや否や關東方面に發行せられたのは、奈良の七大寺側に卷込まれ、傳教大師を敵に廻すやうな事を氣遣れたではありませんまいか。若し事實左様であるとすれば、大師は平和を愛好する圓満な人格者であります。靜な平和な關東旅行中に於て、立教開宗の基礎的思想を練られたものと想象致します。

傳教大師は、朝家の皈依を得、王城守護の佛教を建設せられたに對し、弘法大師は、先づ民衆の除災得樂に力を致し、國家萬民の幸福を主眼とし、民衆の師友と成られました。その後、書道の上から嵯峨天皇の知遇を得、爾來朝家の御信任を得られた様であります。飯朝當時、平安の都に居られなかつたことは、一面に於て大師の不遇を物語つて居ると思ひます。而も大師はこの不遇の時機を最も能く利用して、後日盛蓮の基を開かれたのであります。大師の後半は、光明に輝いて居りますが、前半生には、一抹の暗雲が身邊に流動して居つたやうでありますから、不空三藏に比して可なりの相違があると思はれます。三藏は當時の第一人者で、玄宗・肅宗・代宗の三朝の間、朝廷の皈依を一身に集め、傳燈大阿闍梨耶として、朝に夕に朝家に入出し、威貌甚だ振つたものゝやうであります。

弘法大師の立教開宗の基礎は、不空三藏が既に作製して居られた様です。發菩提心論並に五秘密儀軌は不空三藏譯ではありますが、私は不空三藏の作であると信じて居ります。發菩提心論中の勝義段に於て、大小權實の教相判釋が示してあ

り、五秘密儀軌には、顯密二教の淺深差別が明してあります。若し不空三藏が梵本の翻譯に時日を費すことなく、又俗世間に縁を絶ち、専ら文筆の人と成られたならば、三藏の時に既に十住心論も、顯密對辯も完成したであらうと思ひます。三藏の時に、立教開宗の片鱗はチラホラ見えて居りますが、之を大成する餘暇が無つたのでせう。併し不空三藏の密教と、弘法大師の密教とを、仔細に精査しますれば、そこに可なりの差異があります。弘法大師の密教とは、大日經並に金剛頂經とを基礎とし、この上に築かれた輪奐莊美の金殿樓閣であるとすれば、不空三藏の密教は、金胎兩部の大經は勿論、法華經も、涅槃經も、華嚴經も、其他有らゆる諸大乘經を、取雜て建てられた大殿堂であります。檜材だけで建てられたものは前者であり、諸の木材を取り雜せて作られたものは後者でありますから、前者の精選されたものである事は、申すまでもありません。不空三藏の見解では、聲緣善の三乘教は顯教であり、法華涅槃等の一乘教は密教であります。かくの如く精細に見れば、不空三藏の場合には、稍々密教としての宗格は形成されましたが、當時

支那日本に於て、既に成立して居りました諸大乘諸家と相對比して、キチンと際立
て顯密の思想を明確に區別された弘法大師の判教に比較致しますれば、不空三藏
の判教は實に粗雜極る者であります。惠果和尚に關しては、其著作として殊に注
意に價するだけの者も見當らず、唯弘法大師の記録中に和尚の語が散見するだけ
であります。うれに依て想象致しますのに、恰も傳教大師に於ける慈覺大師の様
なもので、勿論不空三藏よりも圓熟した思想の所有者では有りませうが、ごちら
かと申せば、温厚篤實な法燈の相續者で、一新機軸を開くなると云ふ風格の方では
無かつた様に想象されます。でありますから、支那に於て若しも眞言密宗を開く
人がありと致しますれば、不空三藏か、然らざれば一行禪師であつたらうと思
はれます。併し此の際若し尋常の手段で教理の上から計り説を立て、眞言密宗
の建設に取り掛ても、既に立ち遅れであります。天台宗と云ひ、華嚴宗と云ひ、
曾て印度に無くして、支那に於て始めて建設せられた宏莊優美の宗格が、既に業
に嚴然と成立して居ります。日本に於ては、當時華嚴宗が諸大乘教の最上權威者

と認められ、その思想の具体化が、即ち奈良の東大寺であります。天台宗は新進
有爲の傳教大師に依て建造に着手されてあります。

かくの如き情勢の下に一宗派の建設に取掛らうとする場合には、その決心が尋
常では到底不可能であります。教理の組織の如きも亦凡庸では決して成立致しま
せん。この際には密教經典中に明してある即身成佛説を外にしては、恐らく一策
も無かつたでありませう。而も密教の即身成佛は、圓頓一乘家の教主釋尊の説で
は無く、三世常住淨妙法、訶摩毘盧遮那如來であると説き出されたのは、弘法大
師の奇才卓見であり、大師は事相と教相との二方面から即身成佛の大義を開き、
これに依て始めて新宗派建設の大業を爲し得たことと思はれます。即身成佛の大
義は、即身義、聲字義、吽字義に於て説き明され、眞言秘密宗は顯教諸教の上に
卓然として自立するものであると云ふ意を明示されたものは、辯顯密二教論並に
秘藏寶鑰でありまして、これで新言宗の宗格を具ふることに成りました。

そこで當時は傳教大師を始め、學問識見の高い方も居られ、旋頭の曲つた論客も

多くあつたこと、想象されますが、誰れ一人も弘法大師の著作に對し、正々堂々の陣立で、鼓を打つて非難攻撃せず、寧ろ之を默諾した形に成つたことは、如何にも不思議な感があります。勿論傳教弘法兩大師の間には、默契があつた様に思はれます上に、傳教大師の敵は奈良の七大寺であつて、弘法大師ではなかつた。當時佛教界の權威者は、概ね七大寺に屬して居つたのでありますが、七大寺の敵は傳教大師であつて、弘法大師ではなかつた。こんな關係で弘法大師の判教論が非難攻撃の的とならなかつたと見ることも出来まじやうが、後世に至り智證大師の如き、五大院安然和尚の如き、多少痛烈な批評もある様に見受けられますが、致命傷とも目される可きもの、無つたことは、弘法大師の教義に表裏順逆の二面があり、表から攻めくれば裏から逃れ、順に攻め入れれば逆に受け流す筆法に成つて、一局に停頓するハメに成つて居ないからであると想はれます。例せば法身、報身、應身の三身の中で、秘密教は三世常住の自性法身の説であると表面は示して居られますが、裏面に於て法報應化、躰同用異と説いて、巧に窮通の活路を開いて置かれるが

如き即ちそれであつて、大師の圓轉滑脱の奇才卓見は、その一端で大方を推して側ることが出来やうと思はれます。

第三 即身成佛

即身成佛に關しては、大体前に御話し致しましたが、尙ほ細い點に就て申して見まじやう。一体即身成佛は眞言宗獨特の説で、他に之れに類似したものはないかと云ふに、否決して左様ではなく、華嚴經には都率天子が、現身に成佛したあとを説き、法華經には八歳の龍女が、一生に正覺を成じたあとを明し、仁王經には五千の龍女が現身成佛したことを示し、所胎經には無佛世に於て、魔梵釋女が現身成佛したことを記してあります。これに依て見ますれば、即身成佛説は金胎兩部の大經にだけ説き明してある譯ではありません。然るに弘法大師が即身成佛は眞言宗獨特の説であるかのやうに主張され、諸宗の學者も之れを默認して居つたやうに見えます。尤も一乗教で即身成佛が出来ると申しても、眞言宗の側からは、それは眞の意味の即身成佛では無くして、初住分證の成佛であると云つて居ります。

が、局外から見ましたならば、我田引水の説で、誰れか鳥の雌雄を論せんやと云ふ冷笑を受くることになりまじやうが、眞言密教で、即身成佛の方法として最善のものは、三密の妙行であると云はれて居ります。三密の妙行とは、身は木尊の三昧耶形に住し、口に木尊の眞實言を誦じ、心に本尊の本誓を念ずる事と致しとす。即身成佛するには、三密が一致相應し、一相平等となるを必須の條件と致しとす。口に眞言を誦じ、手に印契を結び、心は三摩地に住する事が、眞言宗の謂ゆる三密の妙行であります。三摩地に關しては一乗教にて奉する諸經にも、隨分澤山に説てあり、眞言も可なりによくありますが、印契を説き明してある經は、心地觀經は別として、密部藏經以外には殆んど見當りません。かゝる見方から致しますれば、三密の妙行を説き明かすのは、眞言密教兩部の大經の外には全く無いと斷言されても致し方がありません。三密の妙行が説き明かされて無い經文に於て、即身成佛し得ると言つた所で、それは即身成佛の最善の方法を行じて居るのでないから、眞言宗の立脚地からは眞の即身成佛で無いと、言はれても致し方が無いことに成

ります。即身成佛の方法に關しては、以上申述べた通りであります。次に即身成佛の教義に就ても、眞言密教の側から見ますれば、圓頓實大乘諸家に於ては、完全な教義が未だ成立して無いと申すのであります。即身成佛の理由は、阿闍梨相承の秘文として、大層珍重されてあります所の六大無碍常瑜伽の二頌八句の頌文があります。この頌文は即身成佛の四字を歎釋したもので、弘法大師は即身義に於て委曲に説明して居られます。この作者は恐らく大師であらうと想はれますが、兎に角、即身成佛を論理的に立證しやうと云ふ試は、恐らく各宗中で眞言宗だけでありまじやう。成佛とは覺者と成ることであるとは、前に一言申した通りであります。更に再び繰返して申し上げますならば、成佛とは自心の實相を悟ることです。自心の實相とは、身口意三密の中の意密の一つに就て言つたのであつて、自心の實相を悟ると同時に、自身の實相をも、自口の實相をも併せて悟らなくてはならない筈であります。身口意三密の實相は、渾然としてこれ一であり、一そのまゝの相が三密で、一と三と平等不二の如實の境界に於て、實相眞如の徳の

開けて来るのが、即ち成佛であります。我等凡夫には無始の昔から薰染されてある悪習の爲めに、三密平等一如の觀に住することが、却て以て六都ヶ敷いのでありまして、この悪習を取り除くことが、人に依つて千差萬別であります。唯最上利根の人だけが、父母所生の肉身の上に於て、直にこの三密平等一如の妙觀に住することが出来ます。この觀に住することが出来れば、その結果として即身成佛が實現されるのであります。

然るに眞言宗に入門するものは、何人も即身成佛が可能であるかと申しますれば、否決して左様ではなく、獨り上根上智の人に限られるのであります。かくの如き上根上智の人は、萬人中一人あるか無いかも分らん位であります。否千歳に一人有るか無いかさいも分りません。かく考へ来れば即身成佛は、理想としては高尚であるかも知れませんが、世の實際に甚だ遠い所の理想談であるといふ事になります。千歳中隅と一人あつて、此の教益を受くるものであると致しますれば、宗教として果して世に、存在し得る價值ありや否やを疑はざるを得ないことになります。

之れに依て考へますれば、眞言宗は弘法大師の理想としては、或は可ならんも、宗教として世に存在する限り、今少しく實社會に密接なるものでありたいことになりました。即身成佛の意義を現代的に解釋を試みることは後章に譲りまして、弘法大師以後に出世し、眞言密教を通俗化し、一般人に適用し得るやうに努力せられた方は、新義眞言宗の開祖興教大師（覺鑿上人）その人であります。

弘法大師は仁明天皇の承和二年三月二十一日に六十二歳を一期として南山の雲に姿を隠させ給ひました。その後二百六十年に呱呱の聲を揚げ、世壽四十八歳の間、自他平等に生死解脱の道を開かんと精進せられた覺鑿上人(1095=1143A.D.)は、平安の末期に出で、保元、平治の戦亂よりも十二年前に入寂せられました。當時既に戦雲四方に低迷して、時代の轉換期を暗示して居つたことは申すまでもありません。

第四 眞言宗の大成

弘法大師は立教開宗の祖であり、覺鑿上人は大師の意を受けて宗義を大成され

た方であります。大師は立教開宗の立場から、宗是の特徴を高唱して進まれたのであります。若し大師が妥協的に穩健なる手段を取られましたならば、當時何人も耳目を聳動しなかつたでありましたやう。そこで峻嚴適確に諸宗を批判し、品騰して御自身の立脚地を鮮明せられ、且つ上根上慧のものを眞言宗の正機とし、之れに對して、ろの理想とする所の宗是、即ち即身成佛論を高唱せられたのであります。然るに即身成佛の教義は、兩部の大經中の一面の思想でありまして、兩部大經は寧ろ種々の機根を洩さず餘さず悉く取入れる方針であります。大日經具緣眞言品には、五種の三味道を明し、世間の三味道、聲聞の三味道、緣覺の三味道、菩薩の三味道並に佛陀の三味道の五種は、大日如來が、ろの機根に五種あることを知り、五種の機根に相當な説法を爲す爲に住し玉ふ威儀三昧であります。隨つて兩部の大經には、此れ等五種の機類に相應した説法が明してれる譯であります。この五種の中、佛陀の三味道が、即身成佛を期待して居る上根上智のもの、爲めに説法する威義に當ります。又灌頂には結縁と受明と傳法との異りを明して

ありますが。結縁や受明は即身成佛を期待して居る上根上智のものに對する法式では無く、眞言密教に因縁を結ぶ位の所でありますから、劣慧の衆生の爲めの法門であることは言ふまでもありません。即身成佛することが、兩部大經の最高の理想ではありましたが、この理想に導くまでの手段方法が寧ろより多く力説されてある様に見受けられます。兩部大經の表面を最も冷靜に讀み過ぐれば、淺根劣慧の輩までも、眞言の妙法にて悉く、漏なく救ひ得られることになつてあります。然るに弘大法師は立教開宗の立脚地から、下根劣機のものまでも救ひ得る安立無量乗であるとは、一言も御仰にならなかつたのは、上根勝慧を正機として、兩部大經の大理想を高唱せられたからであります。併し大師御自身も、下根劣機をば眞言の教網から取除かうと云ふ御考は毛頭無いと思はれます。大師の世俗に對する文化運動を拜見致しますれば、先づ以て文化を進め、衣食の道を開き、徐に佛の聖道に導く方法を取られた跡が昭々として明であります。隨て宗教的には大師が筆に表はす事を躊躇しながらも而も切望されたものは、下根劣機を攝取し、之

れに眞言の教益を受けさすことであつたであらうと想はれます。大師よりも二百六十年後に出現し玉ふた覺鑊上人は、大師の心中を讀み、當時の時代思想を密教化し、唱導せられたのが上人の密教的淨土往生の思想であります。

密教の信者に上根と下根との二種ありて、上根上智の人は、三密の妙行を修して現身に成佛し、下根劣慧の人は、専ら彌陀の誓願に信賴して、順次往生を遂ぐ可きであるとせられたのは、覺鑊上人であります。換言すれば眞言宗の教益を受くる人に二種ありて、一類は一生頓悟の人であり、他は順次往生の人であるとせられたのは上人であります。順次往生の人は、彌陀の本願に絶り安くと極樂淨土に往生し、淨土に於て彌陀佛の教化を受け、機根を練り上げ、三密の妙行を修し、成佛することになります。下根劣慧の人々は、三密の妙行を修することが不可能でありますから、現在世に於て、即身成佛することが出来ないで、彌陀の大慈光に攝取せられ、彌陀の淨土に於て、説法を聽聞し、至信眞樂の妙境に於て、三密を修し、成佛するに至るのであります。これが即ち順次往生であります。

覺鑊上人の唱へられた、密教的淨土往生説は、曇鸞法師、善導大師又は源信僧都などの顯教諸家の説とは、大分に異つて居ります。顯教で極樂と申しますのは、この娑婆世界より西の方十萬億土の彼方に、存在して居ると言はれてあります。阿彌陀佛とは、寶藏比丘が四十八の大願を起し、苦修練行の結果として、正覺を成せられた佛身であります。然るに密教で極樂と申すのは、密嚴佛國土の一部分であります。密嚴佛國土とは、大日如來の化度し玉ふ領内を指すのであります。

而して又彌陀佛と申しても、大日如來の一三昧身でありまして、大日如來の外に阿彌陀佛があるわけではありません。隨て密教の阿彌陀佛は、寶藏比丘の證果の佛身ではありません。阿彌陀佛は大日如來が、攝化衆生の妙觀察智の靈用を顯現せらるゝ場合を指した名稱であり、大日如來とは阿彌陀佛が法界躰性に安住せられた時の稱號でありまして、大日と彌陀と二佛ある譯ではありません。覺鑊上人が一期大要秘密集に彌陀者大日之智用、大日者彌陀之理躰を申されましたのは、此の意味であります。信仰の對象であります所の佛身に於て異りが無いのであります。

から、その化土も亦復異處である筈はありません。極樂と申しても、獨り西方と限られるのではなく、我等が心を淨くし、身を正しくして、我等の一念が彌陀の慈光中に消入する時、觀念坐禪の淨場が、直ちにこれ盡十方無碍光佛の淨土であります。この娑婆世界を出でずして、今日今時この處に於て、極樂に往生し、我が身は彌陀の大慈光中に攝取せられることに成ります。その彌陀佛は大日如來に外ならないのでありますから、彌陀の大慈光中にありながら、大日如來の慧命を躰得し、大日如來の大智慧光明中に任運に流入し、不知不識の間に、三密相應して本有心殿の一大寶塔を開顯して、大日法帝の金刹に入ることになります。

次に密教的淨土思想は、何人に依つて始めて世に公表されたのでありまじやうか、私は覺鑊上人が、第一人者であると信じて居ります。一期大要秘密集には、師子三藏の説であるとして、上人は明記して居られますけれども、これは假説の人であつて、事實その人が存在して居つたか否や、疑はしいと思つて居ります。尤も善無畏三藏を一に淨師子と呼びますから、同三藏の事であらうと思つて、現

存の同師の譯經、儀軌並に疏釋等を通覽致しましたが、遂に似寄りの思想を見出す事が出来ませんでした。その經疏が上人の時代に存立してあつて、今日は既に世に現存しなくなつたのでありますか、その邊は管見の私には、明かでないのであります。今日現存して居る無畏三藏の譯經等の中には不幸にして、同三藏の密教的淨土思想を、知ることが出来ないであります。その他又金剛智、不空の兩三藏の譯經儀軌等の中に於ても、密教的淨土思想の片影も見出すことが不可能であります。弘法大師は念佛口傳集一卷を作られたといふ傳説も有りますが、これは全く信を措き難い妄説であります。大師全集中僞作の部にありますから、御覽になれば解ります。

密教的淨土思想を記録の上に遺し、且つ淨土思想を密教的に解釋を施した方は、覺鑊上人が最初の人であつたと思はれます。併し密教的の淨土思想を懐いて居つた人々は、上人以前に既に多數あつた様に見受けられます。

五輪九字明秘釋に、上人は顯密に亘り、古來の淨土往生を遂げられた名師を列

擧し「他縁（法相宗）の行者、護法、戒賢は往生の人なり。覺心不生（三論宗）の行者、龍樹、提婆は往生の人なり。一道無爲（天台宗）の行者は、阿彌陀の三字に於て、空假中に之を觀する南岳、天台は往生の人なり。極無自性（華嚴宗）の法界の行者、香象、清涼は往生の人なり。秘密莊嚴（真言宗）内證三密の行者も往生の人なり。謂く實慧、眞然は、先に極樂に生じ、後に都率に往けり。雜學をもて、心を惑はして、一生を空しく過さしむる勿れ。」と警めて居られます。之れに依つて見ますれば、實慧、眞然の兩大德は既に密教的淨土往生の人であつたことが明記されてありますから、可なり古い時代に、密教的淨土思想は實際には行はれて居つたやうであります。

日本に於ける彌陀信仰の起原は、極めて古いのでありまして、佛教渡來と同時に盛に行はれたのであります。聖德太子を始め、西方淨土往生を期して居られたのであります。三十五代皇極天皇、並に三十六代孝德天皇の時には、慧隱法師が無量壽經を宮中に於て講じた程であります。四十五代聖武天皇の時、行基菩薩が

大佛殿を建立する時に、彌陀の名號を高唱して、勸化されたと傳へてあります。三論宗の智光法師の淨土曼荼羅の如き、亦有名なものであります。光明皇后も深く彌陀佛を信仰し、諸國々分寺に彌陀淨土の畫像を安置することを勧められたといふことです。平安朝に成りましてからは、慈覺大師は、歸朝後、承和十五年に常行三昧堂を比叡の山上に建て、阿彌陀佛を安置し、仁壽元年から支那五大山の念佛三昧の法を修することとなり、後に之れが不斷念佛と化しました。融通念佛の祖帥良忍上人（天治元年開宗、西曆一二四年）の如きは、常行堂の堂衆であられたのです。慈覺大師の次に相應あり、相應の下に慈慧大師出で、慈慧門下に源信僧都（寛仁元年滅、西曆一〇一七年）出で、往生要集三卷を著しました。日本に於ける淨土門の著書としては、これが最初でありまじやう。源信の弟子に都率院の覺超と稱する大德が出られまして、大に彌陀の信仰を鼓吹されました。相應の法孫に空也上人出で、覺超大德の法曾孫が良忍上人であります。

かく叡山の念佛は慈覺大師に始り、益々隆運に向ひましたが、彌陀信仰の流れは高

野山や仁和寺などにも普及したのであります。併しそは顯教のまゝのものではなく、密教化したものであります。密教の浄土往生の信者としては、禪林寺の深覺大僧正（長久四年寂、西暦一〇四三年）、仁和寺法親王性信（應徳二年寂、西暦一〇八五年）、性信法親王から決定往生の眞言として六字の名號を授けられた教懷（寛治七年寂、西暦一〇九三年）あり、教懷の同時代に維範、蓮持並に明寂上人等の熱心なる彌陀信仰家も居りました。仁和寺慈尊院の濟暹僧都（永久三年寂、西暦一一一五年）の如き失張り密家の浄土門信者でありました。

濟暹僧都の入滅後九年程経て、良忍上人が融通念佛宗を開かれました。恰度この當時、覺鑿上人（康治二年寂、西暦一一四三年）は、密教的浄土往生思想の著作に着手して居られた頃と思はれます。

密部の經軌には覺鑿上人が宣示せられたやうに、立派に組織された密教的の浄土思想は見出し難いが、彌陀佛に屬するものは澤山にありますから、それ等に散見せる思想を根本とし、之を組織的に秩序を立つれば、茲に密教的の浄土思想を

大成し得ることが出来まじやう。理趣釋經卷下に於て「若し人、此の一字眞言（キリク字）を持すれば、能く一切の災禍疾病を除き、命終已後は、當に安樂國土に生じて、上品上生を得べし。」とあります。この理趣釋經二卷（閏八）は、不空三藏の譯であります。又同三藏譯の無量壽如來修觀供養行儀軌には「その時、金剛手菩薩、毘盧遮那佛大集會の中に在して、座より起て、合掌恭敬して佛に申して曰く、世尊よ、我は當來末法雜染世界の惡業の衆生の爲に、無量壽如來の陀羅尼を説かん。三密門を修して、念佛三昧を證し、浄土に生じて、菩薩の正位に入るを得せしめん。少福無慧なるを以つて、方便して彼の刹しやくに生ずるを得ず。此の故に此の教法の正念修行に依て、決定して極樂世界の上品上生に生じて、初地を獲得せしむべし。」（閏五）とあります。この儀軌から、無量壽如來供養作法次第（一名紅顏梨秘法）を弘法大師が作られたのであります。この次第の一節に「圓滿清浄月輪の上に於て、キリク字門を想へ、字より無量の光明を流出す。一一の光明の道に於て、極樂世界を觀成す。聖衆は無量壽佛を圍繞せり。廣くは無量壽佛經

(無量壽儀軌を指す)の所説の如し。」とあります。

覺鑊上人以前に密教家であつて、而も彌陀信仰を懐いて居る多くの大徳が居られましたことは、前述の通りであります。又不空三藏の譯せられた經軌を初めとし、其の他にも彌陀佛信仰に關する記事は、散見して居る所から推察致しますれば、顯教に彌陀信仰がある様に、密教にも密教的の彌陀信仰が、可なりの勢力で流行して居つた様に想象されます。密教家の彌陀信仰は、飽まで秘密儀軌に依る信仰であつて、顯教の導綽、善導流の信仰で無いことは勿論であります。世間一般に顯教流の彌陀信仰が勃興するにつれ、顯教の信仰に對峙して、密教的彌陀信仰が、醒て來たことは、掩ふ可らざる事實であります。

顯教流の淨土往生の信仰は、曩に良忍上人が融通念佛を起されたにも拘はらず、日本に於ける淨土門の始祖として最も偉大なるは法念上人であります。法念上人は(良忍上人の法孫に當りますが)承安四年(西曆一一七四年)に、立教開宗の旨を宣布せられましたが、上人は中川の實範上人(天養二年寂、西曆一一四四年)から彌

陀佛の秘印秘明の大事を傳へられたと言はれて居ります。この秘印秘明は、無量壽如來修觀行供養儀軌の中にある阿彌陀の根本印明であつて、この根本印明の口訣は、安祥寺の實嚴上人が傳へて居られたが、上人は之れを實範上人に傳へ、實範上人は法然上人に傳へられたと云ふことになつて居ります。之れに依て見ますれば、法然上人の彌陀信仰の中には、密教的の要素が混在して居るものと申さなければなりません。

何は兎もあれ彌陀佛の信仰は、阿闍佛の信仰に次で起て來たものでは有ります。が、顯密の二教に亘り、印度支那並に日本に於て、最も廣く行はれたものであります。弘法大師は御遺告にもあります通り、都率往生を期し、「吾れ閉眼の後には、必ず方に兜率他天に往生して、彌勒慈尊の御前に待すべし、五十六億餘の後には慈尊と御共に下生し、祇候して、吾が先跡を問ふべし。亦且つは未だ下らざる間は、微雲官より見て、信否を察すべし、是の時に勤あらば、祐を得、不信のものは、不幸ならん。努力努力、後に疎に爲す勿れ。」と申して居られます。而して

大師の末流を汲むものの中には、都率往生を期するものも決して少く無いのであります。都率往生を大成しやうとすれば、密部經軌の中に決して材料が乏しい譯では無いのであります。然るに覺鑊上人が、都率往生を宣布せず、極樂淨土の思想に荷擔せられたのは、當時の時代思潮に順せられ、且孝養の心から、生母妙海尼に密教的の彌陀信仰を得させ、延いては自らもこの信仰の中に不死の生を得やうとせられたのでありますまいか。

何は兎もあれ、上根勝慧を眞言宗の正機と目して、立教開宗せられた弘法大師の末流を汲みながらも、大師の微意を探り、兩部大經の本旨に基き、普く有縁の衆を秘密佛乘に誘引する爲に、經軌の中に散見する密教獨特の淨土思想を鮮明にし、時代思潮に顧みて、時期相應の宗義を宣布せられた、覺鑊上人の眞言宗義大成の勳勞は没す可らざるものがあると信じます。

覺鑊上人以前に、淨土門の思想として、文獻の上に現はれましたものは、前に申しました通り源信僧都の往生要集であります。往生要集は、當時一般に愛讀さ

れたものらしいのでありますが、未だ宗派としては成立して居なかつたのですが、阿彌陀佛の極樂世界へ往生すると云ふ思想信念は、可なり廣く且つ力強く、人心に入り込んで居つたやうに思はれます。藤原氏全盛の時代から、淨土往生の信仰は、社會の上下を通じて瀰つて居つたのです。藤原氏執政の末年には、朝臣は文弱に流れ、武備を怠つたが爲に、地方の土豪が、朝威を輕んじ、貢米を横領するやうなものさい出ることになりました。前九年、後三年の役後、世は漸く戰亂状態に入り、源平兩氏の對立と成るや、晴やかな天が急に搔き曇りて黒雲四方に塞り、雷鳴地に轟き、悲雨慘風の襲ひ來るが如く、長らく泰平の天地に、平和な暢閑な月日を過して居つた時代は一變して、今にも世は戰亂相奪の修羅場に化せんとする兆を示し、鬼哭愁々、悽愴慘憺たる光景を呈し、人心安堵の思ひなく、只々世の果なさをかこち、遷流無常の世相に厭きはて、未來に常樂の世界をあこがるる厭世悲觀の思想が、社會の上下に推しなべて、横流することに成りました時に、この厭世悲觀の思想に調和し溶融して、當時の時代精神の病根を癒すも

のは、日本古有の思想ではなく、又儒教の説でも無く、獨り佛教中厭下欣上を主義とする淨土信仰だけであつたと思はれます。覺鏤上人は源平兩氏の保元平治の戦亂に入る十四五年前に入寂されました。良忍上人や覺鏤上人並に法然上人の頃が日本に於て淨土思想の最高調の時代であつた様に思はれます。覺鏤上人が、弘法大師の都率往生に響鳴せられずに、彌陀の信仰に禮讃せられたのは、一には當時の時代思潮に餘義なく迫られたことと、又近因として、上人を最も力強く動かしたものは、生母妙海尼の信仰でありました。上人は極めて眞面目な修道者で、常に阿字觀を専修し、先づ自身の證悟にいそしまれましたが、孝養心厚き上人は、法味の喜びを生母妙海尼に分たんことを切望されたに相違ありません。併し生母妙海尼に自ら得られた法味の喜びを分つには、母堂の精神生活と上人との間に於て、可なり廣い開きのあるを認められ、而も、法味の一分をも味ひ參らせやうとの、孝子の赤心至情から、當時盛に流行する淨土思想に因んで、古來から有つた密教特有の淨土思想を文獻の上に公にせられたものが、上人の密教的淨土思想

であると思はれます。要するに、上人が淨土往生の思想を御述になる直接の動機は、生母妙海尼に密教的の安心を得させたいと云ふ希望であり、又間接には當時の時代思潮に添ふて密教の法喜を一般に分たんとの御素意であつた様に思はれます。之を一方から見ますれば、上人の信仰鼓吹は上根勝慧の小數人に限られてあつた眞言宗の信仰を、世間一般の何人にも分與し、かくして眞言密教の解放を企てられた結果を將來することに成りました。眞言宗所依の兩部大經は、もどく一般民衆に法喜を與ふる主意でありましたが、弘法大師が立教開宗の旗色を鮮にする爲めに、上根勝慧の人に計り適用し得る即身成佛の宗義を高唱せられましたが、上人は大師の眞意に依り、兩部大經の本旨に基き、時代思想に順應して、而も古來から密教經軌に散見してある思想を取纏めて、密教淨土の思想を公表されたのであります。

第五 覺鏤上人の證果

覺鏤上人は一方に於て、彌陀信仰の鼓吹者でありましたが、上人の實修實行の

方面を見ますれば、常に阿字月輪觀を修して居られました。この阿字觀は自心の實相を觀する妙法であります。又阿字觀は總觀であり、諸尊法は別觀でありまして、上人は熱心にこの總別兩觀を信仰して居られたことと信じます。眞言行法を修行する時、行者は先づ自身は、即ち最尊至高の大日如來なりと觀念して、諸作法を行するのが通則であります。自身即ち大日如來なりと觀念するには、是非共阿字觀に入る必要があります。如意輪法を修する場合にも、不動法を修する場合にも、引導法を授くる場合にも、その他行住坐臥有ゆる行事に於て、恒に阿字觀に住することが、眞言行者の用心であります。阿字は第九識の表象であります。眞言行者は第九無垢淨識に安住し、第九識の發動から、眞言行者は行動す可きことに成つてありますから、阿字觀を離れての行動は凡夫の所作であつて、金剛薩埵としての眞言行者の所作ではありません。先づ阿字觀に入て後に如意輪法等の諸尊法を行することは、第九識の微細の活動を顯はして來るのであります。大日如來は總尊總德であり、諸尊は別尊別德であります。大日如來は心王第九識であり、

餘の諸尊は王に従屬する諸臣の様なもので、心王の微細の作用とも考へることが出來ます。かかる關係でありますから、教義の上からは、眞言行者たるものは、常に阿字觀に住す可きであり、又殊に諸作法を行する場合には、先づ以て阿字觀に住じ、次に諸作法に入る可きであると思はれます。覺鑿上人が常に阿字月輪觀を修して居られたのも、かかる意味からであると想象して居ります。

私共が覺鑿上人の御著作を拜讀致します毎に、疑問として腦裏に浮んで來るものは、上人は果して成佛して居られたのであらうか否やと言ふことであります。苟も新義眞言宗の流を汲み、信仰問題に觸れらるる方々は、皆同一の疑問が起つて來ることと信じます。

五輪九字明秘釋の跋文に次のやうに上人は申して居られます。

「この秘釋を記して後、三摩地に入る、忽然として化現したる寶生房の云く、崑崙一度崩れて、金石即ち一物なり。毘彌兩觀、凡聖無二なり。吾は是れ金色世界の古衆、汝は亦密嚴淨土の新人なり。若しこの膽荷林に入るときは、誰人か異薰

有んや。終にこの説者は幻の如く見えずなりぬ。こゝに於て、鏝は不覺に涙落ち、慚愧熾盛なりしも、忽にして密巖の有相を見て、生死の絶ゆるを知るのみ。」とここに知生死絶而已と仰せられましたから、成佛されたことは明瞭であります。「生死の絶ゆる」とは業煩惱を断除する意であります。業煩惱は生死の世界に流傳する根本であります。生死流傳の原動力を無くされたのでありますから、それで「生死の絶ゆるを知る」と仰せられたのであります。自心の實相は、阿字諸法本不生際不可得の理であると證悟する時、貪・瞋・痴・慢・疑の五根本煩惱は、恰も氷雪の朝日に解けるが如く、秋の草葉の露が太陽の光を浴びて消え去るが如く、阿字本不生際の大日の智光が、眞言行者の心蓮華臺中に輝き初めるや、五根本煩惱の氷雪は、影形を潜めることになります。五根本煩惱が形を消し去ると同時に、自心に本より具つてゐる萬徳が顯現して参りました。これが即ち成佛の状態であります。上人は行住坐臥、常に阿字觀に入り、誦經の時は勿論、喫茶談笑の間にも、阿字觀を出でられない様に見受けられます。之れに依て自心是佛の覺りを得

られたことは、敢て怪ぶむまでも無いことであります。

然るに他の方面から見ますれば、我等凡夫の言ふ様な弱者の聲を上げて、他力往生を期して居られた様子が見えます。一期大要秘密集に

「我れ閉眼の刻み、若し惡相を見れば、且つは忠孝の心に入り、且つは慈悲の門に出でて、速に追修の善根を植ゑ、疾く菩提の菓實を授けよ。娑婆の病惱、猶ほ堪へ難し、阿鼻の罪苦、何ぞ忍び易らん、努力て遺言に違ふこと勿れ。我を濟て道を成せしめば、還て必ず汝等を導かん。普賢の行願を行じて、同く無上道を證せん」と

こは上人が餘命既に幾程も無しと知られて、弟子等に對して、命終の際に、取る可き方法を指示されたのであります。

これに依て見ますれば、上人は淨土往生を期して居られた様に見えます。之れが果して事實であると致しますれば、上人が常に阿字觀を修し、現身成佛されたと云ふことは疑はしいことになつて参ります。現身成佛が眞實でありますれば、

未來往生が、虚偽と成り、未來往生が眞實でありますれば、現身成佛は虚偽と成らなければなりません。この點が私共の疑を懷て居る所であります。

そこで私は次の如く考へたのであります。一方を虚偽とし、他方を眞實とするには、そこに餘程確固たる論據が無くてはならないのであります。その論據を未だに發見致しませんから、即身成佛されたのも事實であり、又順次往生を期されたのも事實であると解釋せざるを得ないのであります。かく両方共に事實であるとするれば、この兩者は何れが前きであるかと申せば、即身成佛の方が前に起つた事實で、順次往生に對する御遺言は、後に起つた事實と見なければなりません。かくして即身成佛されて後に、順次往生の遺言をされたと云ふ順序になります。即身成佛すれば生死輪廻の業因を除き去られた筈であります。然るに三惡道の罪苦を懸念され、「娑婆の病惱、猶ほ堪へ難し、阿鼻の罪若、何ぞ忍び易からん。」と仰せられたのは、成佛された上人の言としては受取り難いのであります。この疑問を如何に氷解するかが、第二に起つて來る難解の問題であります。

上人の場合を解決しやうと試みる前に、私共は先づ釋尊の場合を思ひ浮べて見まじやう。釋尊が三十五歳の時に、伽耶の菩提樹下に於て無上正等菩提を得られたから以後、四十五年の教化を目度終つて、クシナガラのアヌアパテイ河畔に永き眠りに入らんとせらるゝ時、生者必滅の諦理を説示されたことは、何人も疑はない所であります。釋尊は生死の業海を出でられた大聖者でありますから、弟子等は佛の入滅に對し、驚畏したのです。釋尊は佛陀に成られ、生死を超越されたのであると信じられましたが、生死無常の羂絆を脱することが出來ないで、矢張凡夫等と同じく、生者必衰の大法則に司配されるとは何たることかと、弟子等は且つ驚き、且つ悲んだのであります。佛陀は彼等に對し最後の法輪を轉じ、彼等を慰諭し、肉の佛身は命終するも、法身の佛陀は永く世に在りて、彼等の導師となり、世の光明となることを、懇切に諭され、かくて涅槃の雲に隠れさせ玉ふたのであります。

翻て覺鑊上人の場合を考へますれば、自身是佛の理を證悟し、現實の生活に於

て、密嚴佛國土の真相を目睹し、大日法帝の治下に立ち、十方三世の聖衆と俱に三世常恒の法音に、歡天喜地の妙境界に進まれたのでありますが、そは上人の靈格に就て申すことで、肉の上人は釋尊の如く、生者必衰の大法に順應すべきであります。上人入滅の刹那は、上人の靈格は、病衰の肉體を捨て、涅槃常樂の世界に入らるのでありますが、教化の方便として、暫らく弟子等の地位に自身を引下げ、赤の凡夫の上人として、後の弟子等が長く則とするに足る様にどの慈愍の心から、この御遺告があつたものであらうと想はれます。こは甚だ苦んだ解釋の様ではありませんが、私の現在の考としては、以上申述べた通りであります。

之を要するに上人は、阿字觀等の眞言の密行に依て、既に業に現身に成佛して居られたのでありますけれども、上人の教の流れを没む多くの後の弟子等に對し、順次往生の儀相を示す爲めに、彼の御遺告が有つたものと想象されるのであります。

第六 發菩提心

佛教の各宗各派の教理は種々に説かれまじやうが、その大目的とする所は、自ら悟り、又他人をも悟らしめる點であります。その悟ると云ふ意味は、今は現に迷つて居ると云ふことを暗示して居るのであります。我々人類が迷つて居り、何時かは悟る可き筈のものであるとは、我々凡夫には勿論解らないのでありますが、我等人類中に先覺者があつて、我等に告げ知らされたのであります。我等人類の理智も、敢て先覺者の説に對して反抗の態度を取らない計りでなく、寧ろ我等人類の大多數者は、迷妄の雲に包まれて居ることを確に承認してゐるのであります。聖賢の語が、金科玉條として、我等人類に尊信せらるゝは、聖賢の教に、我等の理智が響鳴するからであります。我等の理智が、我等自身の現在に迷妄の状態にあることを承認するからは、あの迷妄の状態から離れ得ることを豫想せなければなりません。佛陀の四十五ヶ年の教化は、人類を迷妄の状態から、覺悟の状

態へ移すことが主眼でありました。

悟り若くは迷ふと云ふ以上は、何物を悟るのであるか、何物に迷ふのであるかを確かめてはなりません。大乘佛教では迷悟の目的物を真如とか、法性とか、自性清浄心とか、又は淨菩提心とか稱して居りますが、名稱は色々でありましても、迷悟の目的物は、我等人類に極めて密接な關係を有するものであらねばならないと思ひます。その目的物が我等人類の肉體内にあるものであるか、肉體の外にあるものであるか、將又肉體の内外に通じて存在して居るものであるか、その邊は明確に表現することが出来ないに致しましたが、うが我等人類殊に自分自身に密接不離の關係を持つものであることだけは確であります。

佛教中でも宗派が異なるに随つて、その迷悟の對象を呼ぶ名稱は固より同一ではありません。眞言密教では、之を淨菩提心と呼んで居ります。この淨菩提心に迷ふものは凡夫であり、この淨菩提心を悟るものが、聖者覺者であると申します。淨菩提心を衆生の目心品、又は一切智々などと呼びます。

大日經疏第一に

「謂ゆる衆生の自心品は、即ち是れ一切智々なり。實の如く了知するを名けて一切智者となす。この故に、この教の諸の菩薩は、眞語を門と爲して、自心に菩提を發し、即心に萬行を具し、心の正等覺を見、心の大涅槃を證し。心の方便を發起し、心の佛國を嚴淨す。」と

説いてあります。淨菩提心は諸善萬行の起點であると俱に、又歸趣點であります。阿字月輪はこの淨菩提心を表示したもので、この心は第九無垢淨識に當ります。第八阿賴耶識には眞淨の部分と迷妄の部分との二つがありますが、この眞妄合成の心が、我々人類の自我の本質と見做されて居ります。併しこの第八阿賴耶識は我等凡夫の意識には表現して來ないのであります。吾人は苦修練行の後に、始めて第八識の如何なるものであるかを知る事が、可能であると唯識宗などでも申して居ります。我等が意識し得る心は、佛教で第六意識と稱して居るものであります。第六意識の本體が、第七末那識、第七末那識の根本と成つて居るものが、

第八識であります。我等は内觀に依りて、第七識でさいも知るまことが出来ないのでありますから、第八識が我等に意識され様筈が無いのであります。然るに佛教の或種の方法に依りて、内察し苦修練行を積むときは、第七識が意識に現はれ、その次に第八識が見えて來ると申されてあります。第八識は有ゆる現象界の根源であります。第八識から善惡因果の有ゆる諸法が歴展して現はれるのであると申しますが、第八識の眞實性に順應する部分を淨識と名け、この眞實性に順應しない部分を染汗心と呼んで居ります。唯識宗では五重唯識觀に依りまして、眞實性に順應しない部分を順次に除き去り、最後に第八識の眞實性其もの計りが表はれて參る様に致します。既に眞實性そのものが表はれて來る時は、第八識とは呼ばないで、阿陀那識と稱して居ります。阿字月輪觀の目的とする所は、この阿陀那識の眞相を觀見することであります。この無垢淨識の眞相を躰得し、この識を以て精神生活の基本と成すに至れば、密教では之を金剛薩埵と稱するのであります。換言すれば、金剛薩埵とは我等が自心の實相に達悟し、自心の實相を精神生活

の基調として、之れに依りて活動する時は、語黙動靜、悉く宇宙間の有ゆる事物の標準となります。こは我等自身本具の無我の大我の活現を意味するのであります。金剛薩埵とは我等の自我の眞實清淨圓滿の徳相を名指したものであります。この自心の實相を知らんとする心を發することを、發菩提心と名け、この發菩提心が眞言妙行の出發點であります。苟も眞言門に入らんとするものは、先づ以て發菩提心の誓盟を爲すを必要條件と致します。この發菩提心の誓盟を爲す宗教上の儀式が、即ち入壇灌頂であります。未入壇場のものに對しては、一印一明と雖ども、猥りに持誦せしめず、眞言密教の深意を秘して、談じないことに成つて居ります。

菩提とは覺知の義でありまして、自心の實相を覺知することを意味します。善友明師に接して、自心の實相を開顯する方法の指導を受け、迷妄を取り除いて、覺知即ち眞實智慧を得やうとする心を發菩提心と名けます。この菩提心を發起するに三種ありまして、第一は假想發、第二は輕想發、第三は信想發であります。

第一假想發には三種の助縁を要します。一には善知識の誘導に依ること、二には五戒又は十善戒の律儀を受くること。三には法力を感知することであり、正法に對して淨信し、正法を精進して實修し、正法を常に念觀し、かくて禪定に住し、眞實智慧の修得を努むれば、此等の善根力に依りて、我等人類は生れながらに具つてある自性清淨心の發動を見ることに成ります。

かくの如き三種の助縁に依りて、假りに菩提心を求むる念想を發することを、假想發と申すのであります。前の三助縁が益々進涉し、獨り自身の爲めばかりで無く、他人に對しても、この法喜を分たんとする心を起し、信心猛利にして、輕毛程の疑念疑惑の想をも發さないまでに進む状態を輕想發と名けます。それより漸次に三助縁を修習して、信心澄淨の想を發すに至りますのを信想發と呼んで居ります。

發菩提心の楷梯には、以上の如き三種ありますが、何れにしても、諸善萬行の由て生ずる根原でありますから、華嚴經第七十八卷には發菩提心の徳を讚歎し

て、左の通り説てあります。

「菩提心は由し種子の如し、能く一切諸佛の法を生ずるが故に。菩提心は由し良田の如く、能く衆生の白淨法を生ずるが故に。菩提心は由し大地の如し、能く一切の諸世間を持するが故に。菩提心は由し淨心の如し、能く一切煩惱の垢を洗ふが故に。菩提心は由し大風の如し、よく世間に於て碍ぐる所無きが故に。菩提心は由し盛火の如し、能く一切諸見の薪を燒くが故に。菩提心は由し淨日の如し、普く一切の諸世間を照すが故に。菩提心は由し盛月の如し、諸の白淨法を悉く圓滿するが故に。菩提心は由し明燈の如し、能く種々の淨光明を放つが故に。菩提心は由し淨目の如し、普く一切の安危處を見るが故に。菩提心は由し大道の如し、普く大智域に入るを得せしむるが故に。……若し阿耨多羅三藐三菩提心（無上正等正覺）を發することある者は、則ち已に無量の功德を出生し、普く能く一切の智道を攝取す。善男子、譬へば有人の無畏の藥を得て、五恐怖を離るゝが如し。何等をか五と爲す。謂ゆる火も燒く能はず。毒も中る能はず。刀も傷る能はず。

水も漂はす能はず。煙も熏らす能はず。菩薩摩訶薩（覺有情）も、亦復是の如し。一切智の菩提心樂を得れば、貪火も焼かず、瞋毒も中らず、惑刀も傷らず、有流も漂はさず。善男子よ、有人の解脱の樂を得て、終に横難無が如く、菩薩摩訶薩も亦復是の如く、菩提心解脱の智樂を得て、永く一切生死の横難を離る。善男子よ、譬へば有人の摩訶應伽樂を持すれば、毒蛇は氣を聞て、即ち皆遠く去るが如く、菩薩摩訶薩も、亦復是の如く、菩提心の大應伽樂を持すれば、一切の煩惱、諸の惡毒の蛇も、ろの氣を聞く者は、悉く皆散滅せん。」と

發菩提心の德を讚歎してあります。

次に發菩提心經に、發菩提心の用心を明して、

「若し菩薩、善智識に親近し、諸佛を供養し、善根を修習し、勝法を志求し、心常に柔和に、苦に遭て能く忍ひ、慈悲淳厚、深心平等にして、大乘を信樂し、佛の智慧を求むるならんか、若し人能く是の如くの十法を具すれば、乃ち能く無上菩提の心を發すなり。復四緣ありて、能く是の心を發す。一に諸佛を思惟し、

二には身の過患を觀じ 三には衆生を慈愍し 四には最勝の果を求むるなり。

一に諸佛を思惟すとは、三世の諸佛も、初始の發心には、煩惱性を具すること、亦我が今の如し。大明慧を發し、無明の殻に於て、勝心を建立し、苦行を積集し、生死の海を渡りて、身命の財を捨て、一切智を求めて、今皆成就せり。若しこの菩提は、これ可得の法ならば、我も亦得可きが故に、菩提心を發すなり。

二に身の過患を觀すとは、自ら身を觀するに、九孔常に流れ、臭穢不淨にして厭離を生ずるが故に、又五陰（色受想行識）四大（地水火風）を觀するに、俱に能く、無量の惡業を興造し、貪・瞋・痴無量の煩惱を具し、泡の如く、沫の如く、念々無常にして、捨離を求むるが故に、菩提心を發すなり。

三に衆生を慈愍するとは、諸の衆生を見るに、無明に縛せられ、衆苦に纏はれ、不善の業を集めて、大劇苦を受け、正法を捨離して、邪道を信受し、煩惱の河に没して、解脱を求めず、轉だ衆惡を造る。彼を愍念するが故に、菩提心を發す。

四に最勝の果を求むるとは、諸の如來を見るに、相好莊嚴にして、戒定慧あり

て、知見清淨なり。十力無畏、大悲三念にして、一切智を具し、衆生を憐愍し、常に法身に住して、清淨無染を修習する爲めの故に、菩提心を發すなり。」とあり。

又發菩提心經に、發菩提心に俱ふ實修的方面を示して、「決定の誓を立るに、五專持あるが故に。一には能くその心を堅固にし、二には能く煩惱を制伏し、三には能く放逸を遮し、四には能く五蓋（貪欲・瞋恚・昏眠・掉悔・疑）を破り、五には能く勤て六波羅蜜（布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧）等を修行す。若し是の如くの誓願を具し、堅固勇猛にして、施・戒・忍・進・定・慧・慈・悲・喜・捨を修して、退轉あること無き、之を眞の發菩提心と名くるなり。」

大日經疏第一に發菩提心を以て、眞言行者の初入門となす意が説かれてあります。「佛の智慧に入るに、無量の方便門あり。今この宗には、直に淨菩提心を以て門となす。若しこの門に入れば、即ちこれ初めて一切如來の境界に入るなり。譬へば彌勒は樓閣の門を開いて、善財童子を内れ、この中に具に無量不思議

の事を見せしめしが如し。言を以て宣べ難し、但し入る者のみ自ら知るのみ。」

又同疏に、發菩提心は諸善萬行の幢旗たることを示して、「發菩提心とは、決定の誓願を生じて、一向に一切智を志求し、必らず當に普く法界の衆生を度すべきを謂ふ。この心は由し幢旗の如し、これ衆行の導首なり。由し種子の如し。これ萬徳の根本なり。若しこの心を發さざれば、亦未だ歌羅羅（凝滑と譯す、男精なり。）を託せざるが如く、則ち大悲胎藏何んぞ養育する所あらんや。」と説き、又淨菩提心を幢旗に例して、

大日經疏第九に

「大將は高峰の上に於て、幢旗を建立して、山川に倚伏せる敵人の情狀を備に見て、百萬の衆を指麾するに動止齋一にして、離合心に従ひ、以て戦へば必ず勝ち、以て攻むれば必ず取る。もし拙將なれば、事勢に暗し、又幢旗を失へば、則ち人各々異心にして、敗るゝこと、踵を旋らざるが如く、是の如くの淨菩提心は、萬行の幢旗たる事も、亦是の如し、中道第一義諦の山上に住して、安固不動にし

て、健行三昧を以つて、普く十方を觀じて、悉く無量度門の材性の優劣と、所應の用處と、及び諸地の通塞と、障道の因縁とを見るが故に、能く無量の功德を攝持し、普く一切衆生を護る。」とあります。

以上は發菩提心が、諸善萬行の根基であつて、眞言行者は、眞言密教の門に入ると同時に、發菩提心すべきであることを示したものであります。入壇灌頂の時は、發菩提心戒を授け、金剛薩埵の名を得るのです。壇灌頂者に金剛名號を授與せらるゝのは、金剛薩埵となつたことを意味するものであります。金剛薩埵となりましたならば、眞言密行を修して、自心是佛の覺悟の境界に入る様に心懸く可きであります。

第七 證悟の方法

成佛の方法に就ては、各宗固より同一ではありません。眞言密教に於ては、他力行としては、覺鑊上人の示された密教淨土門の方法に依る事であります。自力

行としては、阿字觀、五相成身觀、並に三密の妙行等に依ることあります。密教淨土門の思想内容は、顯教の淨土門と異つて居りますが、外部に表はれた唱名念佛の點に於ては、顯教の淨土門と更に異なる所はありません。

次に自力門の側で、阿字觀と五相成身觀とは、同一種類でありまして、阿字觀は總觀であり、五相成身觀は、阿字の別觀と見ることが出来まじやう。阿字觀と唵字觀とは同一であります。唵字觀は婆羅門哲學中の瑜伽の方面で實修したものであります。眞言密教では、この唵字觀が阿字觀と成つて現はれて來て居ります。併し唵字觀として、古い形を存して居る經軌もあります。

守護國界主陀羅尼經第九に

「佛言く、秘密主よ。我れ無量無數劫中に於て、是の如くの波羅蜜多を修習し、最後身に至て、六年苦行せしかども、阿耨多羅三藐三菩提を得て、毘盧遮那と成らざりき。道場に坐するの時、無量の化佛、猶ほし油麻の如くに、虛空に徧滿し、諸佛同聲にして我に告て言く、善男子よ。云何んがして成等正覺を求むるや。」と

我れ佛に白して言く、我はこれ凡夫なり。未だ求むる處を知らず。惟願くば慈悲もて、我を解脱せさせ玉へ。と、この時諸佛同じく我に告て言く、善男子よ。諦聽せよ、諦聽せよ。當に汝が爲に説くべし。汝今宣しく應に鼻端に於て、淨月輪を想へ、月輪の中に於て、唵字の觀を作すべし。と、この觀を作し已て、後夜分に於て阿耨多羅三藐三菩提を得たり。善男子よ。十方世界、如恒河沙の三世の諸佛にして、月輪に於て、唵字觀を作さずして、成佛を得るもの、この處り有ることなし。何を以ての故に、唵字は即ち是れ一切の法門なり。亦是れ八萬四千の法門の寶炬開鑰なり。唵字は即ち是れ毘盧遮那佛の眞身なり。唵字は即ち是れ一切の陀羅尼の母なり。これより能く一切如來を生ず。」と

(閏七、五九右)

こは唵字を鼻端に觀じ、これを觀修することに依つて 毘盧遮那佛と成つたと説いてあります。加之、唵字を以て毗盧遮那佛の眞身であると言てあります點は、婆羅門哲學で説く所と、全く一致して居るのであります。

ムンダカ、ウパニシャツド二、四

「唵は弓なり。我は實に箭なり。梵はかの的なりと謂はる。不放逸に依て、射止めらるべきもの(梵)、ふれと一躰になれよ。」

マーンドウークヤ・ウパニシャツド一、二六

「聖音(唵字)は、劣等梵にして、また同時に高等梵なり。と、説かる。前なく、後なく、外なく、内なし。」〔ブリハツド、二、五、一九〕

又同、一、二八

「聖音を以て人々の胸中に宿る神なりと知れ。唵字は一切に遍通するものと悟りて、賢者に婁なし。」と

唵字を梵の種子とし、梵我不二觀の對象とされてあることは、これ等の證文で、大概想象が付くこと、想はれます。この唵字はマーンドウークヤ・ウパニシャツド、八に於ては娑・烏・麼の三韻に分解されてあります。(ウパニシャツド)。(全書第二卷四頁) 又守護國界主陀羅尼經第九にも、唵字を娑・烏・莽の三韻に分解してあります。(閏七、五五右)。かく唵字が三韻に分解されました後に、阿の一韻で唵字を代表的に表はす

様に成つたと想はれますが、併し阿字が唵字の代表として使用されましたのは、餘程後世のこと、想はれます。比較的後世の作と見做されております所のシヤン・ダイヤ・ウバニシャツド一、六に「阿音の表現は、人の鼻端に於ける月面の光網の擴りなり。」とあります。が、これは阿字を觀念の標的とした一例であります。然るに純密教の大日經などには、唵字の形跡は殆んど無く、阿字が最も神聖視されることに成つて居ります。

大日經第三、轉字輪漫荼羅行品第八に

「善男子よ、この阿字は一切如來の加持し玉ふ所なり。眞言門に、菩薩の行を修する諸の菩薩は、能く佛事を作し、普く色身を現じて、阿字門に於て、一切の法を轉ず。この故に秘密主よ、眞言門に、菩薩の行を修する諸の菩薩、若し佛を見んと欲ひ、若し供養せんと欲ひ、菩提心を證發せんと欲ひ、諸の菩薩と同會せんと欲ひ、衆生を利益せんと欲ひ、悉地を求んと欲ひ、一切智智を求んと欲はん者は、この一切佛心に於て、當に勤て修習すべし。」と

今の一切佛心とは阿字觀を指して居るのでありまして、この一節は阿字觀を修す可きを諭されたものであります。

次に阿字は大日如來の種子と見做されて居ります。

大日經疏第四に

「先づこの蓮を觀じて、そを開敷せしめ、八葉の白蓮華座となす。この臺の上に、當に阿字を觀じて、金剛の色（黄金色）に作し、首の中に百光遍照王を置て、而も無垢眼（兩眼に麼吒の兩字を觀するを云ふ）を以て、之を觀すべし。此を以て自ら加持するが故に、即ち毗盧遮那の身と成る。この方便を以て、毗盧遮那の身を觀じて、我が身と無二無別ならしむ。」

（餘七、三八右）

阿字は淨菩提心を表すとは、前に既に申したのでありますが、更に阿字と淨菩提心との關係を説明致しますならば、淨菩提心は、諸善万行の發生する根本眞因であります。淨菩提心の眞因は、相待的の因果を超越し、無始無終の動因であると同時に、有ゆる功德の歸趣であります。隨て因も無始、果も無終となります。

因が若し無始にして不可得であれば、果も亦無終にして不可得であります。換言すれば、阿字は絶待因であると同時に亦絶待果であります。この因果無始無終不可得の實相を觀して、阿字諸法本不生際不可得の理と稱して居るのであります。

弘法大師は卍字義に阿字本不生際の理を説明して、

「一切法は衆縁より生ぜざる無きを以ての故に、縁より生ずる者は、悉く皆始あり本あり。今この能生の縁を觀するに、亦復衆縁より生じ、展轉して縁に従ふ。誰をか其の本とせん。是の如く觀察する時は、則ち本不生際を知る。これ万法の本なり。」と説て居られます。阿字は淨菩提心を表すると同時に、又大日如來の種子であります。

大日經疏第十一に

「この阿字を見己りて、即ちこの字を觀じて、毘盧遮那本尊の形と作せ、即ちこれ自身、現に本尊の像に同なり。その像は、一に本印に依りて作らるゝなり。この佛は通身に光あり。これ即ち菩提心中に見る所の實相の佛なり。」(餘八、九右)

次に我等人類と大日如來とは、極めて近い親しい關係がありまして、相離る可きものでありません。

同疏第一に「一切衆生の色心の實相は、本際より己來、常にこれ毗盧遮那平等智身なり。」(餘七、七右)

又同疏第六に「心の實相は、即ち是れ毘盧遮那遍一切處なり。」(餘七、五七左)とあります。

眞言者が阿字觀を修するのは、自身の實相を觀見するのであります。心の實相とは、之を抽象的には淨菩提心と呼び、具体的には大日如來と稱するのであります。眞言行者が淨菩提心(第九無垢淨識)に安住し、これを自心の動因本素と成し得れば、自身は即ち大日如來と成つたのであります。眞言行は、行者自身即ち大日如來であるとの自覺に住するを最要と致して居ります。

大日經疏第五に

「次に自身を觀じて、毘盧遮那と作せ、經に謂ゆる大毘盧遮那を以て、自ら加持

を作すなりとあり。然る所以は、大日如來は、おれ此の大悲胎藏の阿闍梨なるを以てなり。この故に行者若し阿闍梨の事を行ふ時は、即ち自身を以て、毗盧遮那と作すべし。」と

こは眞言行者が、我即大日であると観するに至る本據であります。ウバニシャツド哲學で「我は即ち梵なり」(ブリハツド・一、四、一〇)とある思想と符節を合はすが如き觀があります。大日如來は眞言行者の自心實相の如來であります。阿字月輪觀の觀想に依りて、無始の昔から固着して居る無明妄想の垢を除滅すれば、そこに自ら自心佛が來現するのであります。

次に月輪は、阿字素光の色であると發菩提心論には説てありますが、即ちこれ第九無垢淨識の智光であり、自性清淨心の徳相であります。月輪には清淨と、清涼と、光明との三徳があると、印度では申して居ります。清淨とは雲の懸からない場合に極て淨らかに月の見ゆるを意味し、清涼とは晝の苦熱に對し、夜分は清涼であります。月を眺むる場合に夜分の清涼を聯想致しますから、月に清涼

の義ありと見るのであります。而して月の清淨は、自性清淨心に本より貪慾の垢穢なきを喩へ、月の清涼は、自性清淨心、即、淨菩提心に、本より瞋恚の熱惱なきに例し、月の光明は、淨菩提心に愚痴の暗を離れたるを比したものであります。

(無畏禪要、參看、閏一、八右)

我々の心に正しい側と、正しくない側とがあります。正しく無い側には、貪欲・瞋恚・愚痴の三成分が最も勢力旺盛であり、正しい側には清涼と慈愛と理智との三成分ありて、前の貪・瞋・痴の三成分と恰度反對の性質を具へて居ります。この正しい側の方で、彼の正しくない側を抑制し根絶しやうとする方法が、今の阿字月輪觀であります。正しい側を自性清淨心、又は淨菩提心と呼び、今日の語で申すならば、淨菩提心とは、良心と理性と一團となつてゐる精神であります。我等人類の平生は、淨菩提心が貪・瞋・痴の爲に壓迫せられ、勢甚だ振はない状態にあります。月輪に清淨・清涼・光明の三相あることは、恰も淨菩提心に清涼・慈愛・理智の三徳があると同じでありますから、淨菩提心を月輪に寄せて觀念すること

になつて居ります。かく月輪觀に依りて淨菩提心の勢力を増進することになります。すれば貪・瞋・痴の不正分子は自ら萎微し振はないことになります。

覺鑊上人はろの著、阿字月輪觀に

「衆生の心源は微妙寂絶にして、無名無相なり。示現す可らず。何の方便を以てか、而も能く見ることを得ん。大日如來は、眞言行の菩薩を化せんが爲めの故に、直に凡夫心處の心より、而も方便を作す。この心處の心は、凡夫肉心の干栗多耶フリクゲ+（處中と譯す）なり。即ちこの處に於て、蓮華形を想へ。衆生の此の心は、即ち是れ蓮華三昧の因なり。未だ能く蓮華を開敷せしめざるを以ての故に、諸の煩惱の爲に、纏縛せらる。この故に、自らその心の如實の相を了する能はず。この故に先づ當にこの心處を觀じて、以て八葉の妙白蓮華と作し、觀じて開敷の鬢蓋を具足せしむべし。この臺の中に於て、阿字を思想して、その中に在あけ。この阿字より無量の光を出す。ろの光は四散し、而も合して鬢と爲る。行者の内觀、具足純熟して、阿字を見る時、その光は心より四散して、普く十方の佛刹に通ず。即

ちこの光明は、頂より足に至る。行者の身を周旋し環繞す。」と

（興教大師全集三九三頁）

と説き明して居られます。密教禪觀の妙趣要旨は、略々上述の如きものであります。

次に阿字觀と五相成佛觀とは、開合の不同でありまして、阿字觀は總合觀、五相成身觀は、阿字月輪觀を分拆的に開いた別觀であります。五相成佛觀は、三卷の金剛頂大教王經の上卷に説き明してあります。その文に

「婆伽梵大菩提心、普賢大菩薩は、一切如來の心に住し玉ふ。時に一切如來は、この佛世界に滿ち玉へること、猶ほし胡麻の如し、ろの時に一切如來は雲集して一切義成就菩薩摩訶薩の、菩提場に座し玉へるに、往詣して、受用身を示現して、咸くこの言を作し玉ふ。善男子よ、云何んが、無上正等覺菩提を證するや、一切如來の眞實に諸の苦行を忍ぶあとを知らずや。と、時に一切義成就菩薩摩訶薩は、一切如來の警覺に由つて、即ち阿婆アサフア頗ナカ娜カ伽サマ三マイ摩イ地イ（無識心定）より起て、一切如

來を禮して、白して言く、世尊如來よ。我に教示し玉へ。何んが修行せんや。云何んがこれ眞實なるや。是の如く説き已て、一切如來は異口同音に、彼の菩薩に告て言く、善男子よ、當に觀察自心三摩地に住すべし。」と

これより以下に五相成身觀を明してありますが、其の五相成身觀は左の通りであります。

- 1、通達心（通達菩提心）——本有の菩提心
- 2、菩提心（修菩提心）——修生の菩提心
- 3、金剛心（成金剛心）——廣歛卷舒の觀
- 4、金剛身（證金剛身）——相好圓滿の佛身
- 5、證無上菩提（佛身圓滿）——相好圓滿の佛身

この五相成身觀は、大乘本生心地觀經第八、發菩提心品第十一（大正新修大藏經第三卷三八頁）以下にも説てありますが、今は繁雜を避け、爲に略します。

次に眞言密教の妙觀は三密でありまして、この三密の妙行が、即身成佛の必要

條件と成つて居ります。三密とは身口意の三業を指すのでありますが、三業のことはウバニシャツド哲學書にも出て居り、原始佛敎にも三業を淨む可きことが明してあります。但し我々凡夫の身口意を三業と呼び、諸佛の身口意を三密と申すのであります。諸佛の三業は、隱密深玄でありまして、凡夫の容易に測り知ることが出来ないから、三密と稱するのであります。身密とは手に印契を結び、又は法則通りの座法に住するを云ひ、口密とは本尊の眞言を口誦するを指し、意密とは、心に本尊の念願本誓を思念するを云ふのであります。密教以外では、本尊の眞言印契などを説き明す所がなく、これは眞言密教獨特のものであります。

大日經疏第一に

「平等の身口意を以て、秘密に加持するを所入の門と爲す。謂く身平等の密印と語平等の眞言と、意平等の妙觀とを方便と爲すが故に、加持受用身を逮見す。是の如くの加持受用身は、即ち是れ毗盧遮那の遍一切身なり。遍一切身とは、即ち之れ行者の平等智身なり。」

（餘七、五右）

身口意の三密が平等で、而も同時に相一致して運ばるゝ所から、行者が無始の昔から具へて居る心内の理佛が顯發し來て、凡夫身の上に直に法・報・應三身の果徳を活現することに成ります。大日經疏第一に、

「眞言門に入るに、略して三事あり。一には身密門、二には語密門、三には意密門なり。行者は此の三方便を以て、自ら三業を淨む。即ち如來の三密に加持せられ、乃至能く此の生に於て、地波羅蜜を満足す。復劫數を歷ずして、備に諸の對治の行を修す。」と

(餘七、二右)

如來の三密が、行者の三業の上に加持感應するから、凡夫の肉身の上に直に如來の妙用靈活が顯現して來るのであります。又大日經第三に

「三密の方便に由て、自心澄淨なるが故に、諸佛の密嚴海會は悉く中に於て現す」とありますが、これは自心の曼荼羅を開見したる相を示したものであります。即ち三密平等の妙觀に依て、自心の本佛を觀見し、自身即佛と悟る方法は上に述べ來つた通りであります。阿字觀に因んで法界觀のことを一言致しませう。

阿字觀は眞言密教特有のものであり、法界觀は華嚴宗の觀法であります。密教に於ては、大日如來法身觀となつて居りまして、不空三藏譯の大方廣佛華嚴經入法界品頓證毗盧遮那法身字輪瑜伽儀軌に出てあります。

この觀の特徴は、自心と衆生心と佛心と同一であつて、更に異相なしと觀ずることでもあります。その一節に

「復應に自心を觀すべし。心は本より不生なり。自性成就せり。光明徧く照すこと、猶し虚空の如しと、復應に深く悲念を起し、衆生は自心を悟らずして、諸趣に輪廻することを哀愍すべし。我れ當に普化拔濟して、其を開悟せしめて、盡く餘有ること無からしむべし。復應に自心と諸の衆生心と、及び諸の佛心とは、本より異りあること無く、平等一相にして、大菩提心を成じ、瑩徹清涼、廓然周徧、圓明皎潔にして、大月輪を成じ、量は虚空に等ふして、邊際あることなしと觀察すべし。」と

(閏八、三二右)

これ亦月輪觀の一形式でありまして、尙之を法界觀と名けますのは、無所得清

淨智に住して法界を觀するからであります。

同軌に

「一切法は皆な無所得なりと了して、能く正智所觀の法界を觀すれば、悉く皆平等にして、無異無別なり。」と

(同前)

「正智所觀の法界」とは、毘盧遮那如來法界身を指して居りますが、この法界身を弘法大師は六大法身なりと釋して居られます。毘盧遮那法界身とは、理法身の六日より流現せる十佛刹微塵數の諸佛聖衆の一團であつて、それ等衆團の各尊は、ろの德平等にして、無異無別であるとの意であります。

同軌に

「復應に月輪内に於て、右旋して四十二梵字を布列すべし。悉く皆金色にして、大光明を放ち、十方を照徹して、分明に顯現す。一一の光中に無量の刹海あり、無量の諸佛あり。無量の聖衆ありて、前後に圍繞し、菩提場に坐して、等正覺を成ず。」と

(同前)

この「無量の聖衆」は大日如來の加持身であります。

大日經住心品に

「毘盧遮那如來は加持の故に、身無盡莊嚴藏を奮迅示現す。是の如く語意平等の無盡莊嚴を奮迅示現す。毗盧遮那佛の身、或は語、或は意より生ずるに非ず、一切處に起滅すること、邊際不可得なり。而も毗盧遮那の一切の身業、一切の語業、一切の意業は、一切處、一切時に、有情界に於て、眞言道句の法を宣説し玉ふ。」と説てあります。この身口意三密の無盡莊嚴の佛身は、即ち理法界大日如來の加持身でありますが、この衆多の加持身は渾然として、而も是れ一躰であります。

弘法大師は卍字義に於て、この意を説いて

「理々無數、智々無邊なり。恒沙も喩に非ず、刹塵も猶し少し^{すく}なし、雨足多しと雖も、並に是れ一水なり。燈光は一に非れども、冥然として同躰なり。色心無量にして、實相無邊なり。心王心數は主伴無盡なり。互相に涉入して、帝珠の錠光の如し、重々難思にして、各々に五智を具す。多にして而も不異なり。不異にして而も多なり。故に一如と名く。一は一に非ずして一なり。無數を一と爲す。」と

こは弘法大師の法界觀でありまして、同時に又佛身觀であります。「理々無數、智々無邊」とありますのは、理法身と智法身との無數を意味します。而もろの無數の理智法身は、互相涉入して一躰となりますことは、燈光は一にあらざれども、冥然として同躰であるやうなものであります。

又大師は即身義に

「六大法界躰性所成の身は、無障無碍にして、互相に涉入相應し、常住不變にして、同く實際に住せり。」と

これ亦無量の理智二法身が、互相に涉入し相應して、一即多、多即一の深意を示したものであります。

華嚴の法界觀は理々無碍法界、事々無碍法界、理事無碍法界の原理から由來して居るのでありますが、是の如き意味の法界觀から、大師は一轉して、六大法身を建立せられた様に想はれます。

覺鑊上人の入法界觀に於て

「本尊も六大法界、行者も、萬法も、衆生も、魔界も、同じく六大法界にして、外に別法なきが故に、六大緣起の外に諸法の建立なし。六大の性は、同一躰の故なり。本尊も、行者も、衆生も、魔類も、一味平等なれば、本尊の法界が行者に入り、行者の法界は本尊に入る。又一切諸法は、行者に入り、行者の法界は、又本尊に入る。之れに依て諸法と本尊と行者との三は差別なく、法界に周遍して、圓融無碍あり。廣すれば三千界に滿ち、歛むれば己身に納る。出入共に六大法界、無碍一躰にして、三世常住の虚空藏なり。是れを入法界觀と名く。」とあります。

こは法界觀の説明として極めて適切なるものと信じます。無畏三藏の阿字觀には、六大の思想も、無碍圓融の思想もないのでありましたが、この二の要素が弘法大師以後に、加味されました。密教の阿字月輪觀が、更に一段の進歩を見るに至りました。又覺鑊上人の阿字觀は、華嚴の入法界觀と不一不異でありますから、上人の阿字觀は内容に於て、餘程進歩したものと想はれます。

第八 證悟の境致

覺悟の境致が如何やうなものであらうが、凡夫の境界に置かれて在る我等には、想象して見たい様な好奇心が自ら湧いて來ますが、勿論うの境致に進まないことには、眞實の事が知れる筈はないのであります。然し經軌に記してある所から、大概の想象を付けることが出來ます。覺悟の境致に入るとは、自心の實相である所の淨菩提心を證悟することであります。自心の本躰實相を覺る場合を、前刹那と後刹那との二つに分つことに成て居ります。即ち悟入前の一刹那と、悟入後の一刹那との異りがあります。悟入前の一刹那を、除蓋障三昧、又は除一切蓋障三昧なぞと申して居ります。

大日經住心品第一に

「秘密主よ、この淨菩提心門を初法明道と名く。菩薩は此れに住して、修學すれば久く勤苦せずして、便ち除一切蓋障三昧を得、若し此を得つれば、則ち諸佛菩

薩と同等にして住して、當に五神通を發し、無量の語言陀羅尼を獲て、衆生の心行を知り、諸佛に護持せられ、生死に處すと雖ども、而も染着なく、法界の衆生の爲に、勞倦を辭せず。住無爲戒を成就し、邪見を離れ、正見に通達すべし。」とありますのは、除蓋障三昧を明したものでありまして、淨菩提の眞實相が、後の一刹那に於て、顯現して來るの證悟の前相であります。

又同品に

「復次に秘密主よ。この除一切蓋障に住する菩薩は、信解力の故に、久しく勤修せずして、一切の佛法を満足す。」とあります。こは證悟の後の一刹那を表はしたもので、成佛以後を指して居ります。この成佛の位が、即ち阿字諸法本不生際不可得の理を如實に證悟した所であります。

大日經疏第一に

「この自證の三菩提は、一切の心地を出過して、現に諸法の本初不生を覺る。この處は、言語盡竟して、心行も亦寂なり。若し如來威神の力を離れぬれば、即ち

十地の菩薩なりと雖も、尙ほ其の境界に非ず。況んや餘の生死の中の人をや。この時に世尊は往昔大悲願の故に、而も此の念を作し玉ふ。若し我れたゞ此の如く境界に住しなば、即ち諸の有情は、これを以て益を蒙ること能はず。この故に自在神力加持三昧に住して、普く一切衆生の爲に、種々の諸趣、所喜見の身を示して、種々の性欲、所宜聞の法を説き、種々の心行に隨て、觀照の門を開く。」と

こは諸佛證悟の境界は如來の神力加持を離れては、到底凡夫の人の想象臆測を許さない所であることを示し、又佛は此の如き深玄の妙境に在つて、因位の悲願の發動に依りて、遠く未來の衆生等の爲に、説法の儀相を莊ることになります。これが即ち胎藏四重圓壇の漫荼羅であります。この漫荼羅を流現する状態を左の通り示してあります。

大日經第五、入秘密曼荼羅位品第十三に

「この時、大日世尊は、等至三昧に入て、未來世の諸の衆生を觀するが故に、定中に住し玉へり。即時に諸佛の國土は、地平なること掌の如し。五寶間錯し、大

寶蓋を懸て、門標を莊嚴せり。衆色流蘇して、その相は長廣なり。寶鈴と白拂と名衣と幡珮とは綺綺垂布して、之を校飾す。八方の隅に於て、摩尼幢を建て、八功德水は芬馥盈滿せり。無量の衆鳥、鴛鴦鵝鶩ありて、和雅の音を出す。種々の浴池に、時華雜樹、敷榮し間列して、芳茂嚴好なり。八方に五寶の瓔珞を合せ繋けたり。その地は柔軟なること、猶し綿續の如し。之を觸踐するものは、皆な快樂を受く。無量の樂器は、自然に韻に諧ひ、その聲は微妙にして、人の聞かんと樂ふ所なり。無量の菩薩の隨福所感の宮室殿堂意生の座なり。如來の信解願力より生ずる所なり。法界標幟の大蓮華王出現して、如來の法界性身は、その中に安住し玉へり。諸の衆生の種々の性欲に隨て、歡喜を得せしめ玉ふ。時に彼の如來の一切の支分に、無障碍力あり。十智力信解より生ずる所なり。無量の形色莊嚴の相あり。無數百千俱胝那由他却に、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧の諸度の功德に資長せらるゝ身、即時に出現す。彼れ出現し已て、諸の世界の大衆會に於て、大音聲を發して、偈を説いて言く

諸佛は甚だ奇特にして、權智不思議なり。阿頼耶無きゆへ、慧を以て、含藏して諸法を説き玉ふ。若し無所得の法相を解すれば、彼れ無得にして、諸佛の導師ることを得。」と

是の如くの音聲を説き已て、還て如來の不思議法身に入り玉へり。」と

今の文に「大日世尊」とありますは、釋尊を指して居るのであります。釋尊が等至三昧に入り、定中に於て未來の衆生等の爲めに、將來說法す可き法教は、如何なるものを説く可きかを思念せられました時に、この定中に現はれて來ましたのが諸佛の國土であります。ろの中に隨福所感の宮室殿堂が現はれ、大蓮華座の中に法界性身が出現して、無所得の法を高聲に説かれたのであります。而して今の法界性身とは理法身に當り、釋尊は智法身に當るのであります。釋尊の自心實相中の佛が、即ち今の法界性身でありまして、釋尊の無我の大我に當るのであります。

次に又同時に

「ろの時、世尊、復執金剛密主に告て言はく、善男子よ、諦に内心の曼荼羅を聽け。秘密主よ、かの身地は即ち是れ法界の自性なり。眞言密印の如持を以て、而も之を如持す。本性は清淨なるを以ての故に、羯磨金剛を以て、護持する所なるが故に、一切の塵垢の我と人と衆生と壽者と意生と儒童と造立者等との株抗の過婁を淨除す。方壇にして四門あり。西に向て、通達せり。界道を周旋し、内に意生の八葉大蓮華王を現す。抽莖敷蓋、緋絢端妙なり。ろの中に如來在す。一切世間に最も尊特の身なり。身語意地を超越して、心地に至り、殊勝悅意の果を逮得す。云々」と

こは胎藏曼荼羅流出の相狀を明したものでありまして、これ釋尊が密行を修し、自内證の境界に於て、金剛薩埵に對して、内證の境界を説示せらるゝ所であります。

第九 淨菩提心と大日如來

真言密教の要旨は、自心の實相を證悟することであり、自心の實相とは、一切智々であります。一切智々を獲得するには、發菩提心が因となり、この一切智々を維持し相續するには、大悲を根本となし、又一切智々の作用は、善巧方便を究竟至極とするのであります。一切智々とは、法華經に言ふ所の佛知見であります。法華經に依りますれば、佛陀が世に出現し玉ふた目的は、この佛知見を我々人類に、開示し悟入せしめるが爲であると説いてあります。大日經七軸三十六品の要旨は、住心品に明してありますが、住心品中の精髓は、三句であります。三句とは菩提心爲因、大悲爲根本、方便爲究竟であります。この三句は一切智々を因と根と究竟との三方面から説明したものであります。

大日經疏第一に

「この三句の義の中に、悉く一切の佛法、秘密神力甚深の事を攝す。」と説いてあり。

又呼字義には

「大日經及び金剛頂經に明す所は、皆この菩提心爲因、大悲爲根、方便爲究竟の三句に過ぎず。若し廣を攝し、略に就き、末を攝し、本に皈すれば、則ち一切の教義は、この三句に過ぎず。千經萬論ありと雖、亦この三句一字（卍字）を出でず。」と説てあります。實に因・根・究竟の三句は、兩部大經の要旨にして、淨菩提心、即ち、一切智々を明したものであります。淨菩提心は顯教の謂ゆる自性清淨心に當りまして、その自性清淨心は、我等の本心實性であります。この本心實相の自然の發動が大悲心であり、大悲心の動的顯現が、即ち菩薩の萬善萬行となるのであります。自性清淨心から、同躰大悲の心が湧き、この大悲心から、人類救済の活動が起つて來るのであります。我等人類は、元から自性清淨心を具へて居るけれども、無始の昔から無明妄想の爲に、無垢眞純の淨心が、覆ひ隠されて居るのであります。この無垢眞純の淨心を覺醒する爲に、事相に寄せて、淨心展開の有様の經過を示さんとして、我等の無垢心田中に、如來發生の種子を播く儀式が真言密教の灌頂であります。如來の種子が我等の心田の中に入つて、四大調和の

良縁を待ち、芽を吹き、枝を張り、鬱々たる佛樹王となるのであります。

昔時、希臘のアゼンスに哲學流行の際、市の入口に「汝自身を知れ」と云ふ鐵案が提示されたと申しますが、印度婆羅門哲學の盛時にも、同一の鐵案が提示されました。この鐵案の答は、時代と土地と民情とに依りて、固より同一ではありませんまいが、自己を内察して、ろくに宇宙の大真理を見出さうとする傾きのあつたことは、古今東西を通じて、同一であります。自己自心の眞實相は如何んとの問題を振り出しに、宗教哲學の分野に入り、かくて一轉して、有ゆる宗教的の行事を、悉く自心を知る爲めの方便手段に外ならないものと見做すものは、恐らく密教の外には無いやうに思はれます。西洋に於ては哲學と宗教とは、相反目するを常として居りますが、此等兩者を異分子とは見ずに、寧ろ同一目的に向つて、進むものとの前提の下に、知識の一方に傾かず、又信仰の一方に偏すること無く、信仰と知識と實行との三者を、同一の目的に向て運ばんとするは、殊に密教の特質ではあるまいかと思はれます。

眞言密教では、本有無垢の覺躰を金剛薩埵と呼んで居ります。金剛薩埵が欲・觸・愛・慢の迷雲に抱擁されてある間を、凡夫迷人と稱し、この迷雲が取り除かれて、金剛薩埵の顯現する場合を、大日如來と呼ぶのであります。換言すれば欲・觸・愛・慢を人格の中樞と爲して居る間を凡夫と名付け、本有無垢の覺躰である金剛薩埵が、人格の中樞に立つて活動し、無智妄想を擊退し去つた場合を大日如來と稱して居ります。眞言行者が貪・瞋・痴の三毒を征服し、これ等を金剛の智躰に皈順せしむるは、金剛薩埵の如持力に依ります。入壇灌頂は無始以來の罪根を滅却して、本有無垢の智光を招致する儀式であります。入壇者に金剛名號を授くるは、三毒の煩惱を除て、金剛の智光を、人格の中樞とし、如來家に生在する意でありますから、灌頂の儀式は、人格の改造を意味するのであります。

本有無垢の智光、即ち一切智々は、喩へば虚空の如く、相として認むべきものはないけれども、我々人類の眞生命の依て生ずる源であり、萬有の本躰實相であります。

大日經住心品に

「この一切智々の道は一味なり。謂ゆる如來の解脱味なり。世尊よ、譬へば虚空界の一切の分別を離れて、分別も無く、無分別も無きが如く、是の如く、一切智々も、一切の分別を離れて、分別もなく、無分別もなし。世尊よ、譬へば大地の一切衆生の依たるが如く、是の如く、一切智々も、天人阿修羅の依たり。」と

これに依りますれば、一切智々は虚空界の分別し、捕捉し得ない様なものではありませんが、而も一切万有の根基であつて、万有は之れに依て、生成發動して居るのであります。自心の實相であります所の一切智々は、万有發動の基本であると同時に、理知の光りの本であります。自心の實相は、理知の本躰でありまして、此の自心實相が現はれますれば、万有諸物を照すこと、恰も太陽が山川草澤を隈なく照すやうなものであります。併しこの智光は、我等凡夫にあつては、貪欲・瞋恚・愚痴の爲に蔽はれて、本有本然の眞智の光明が現はれないのであります。

無畏禪要に

「一切衆生の自性清淨心を名て、大圓鏡智と爲す。上は諸佛より、下は蠢動に至るまで、悉く同等にして、増減あることなし。但し無明妄想の客塵の覆ふ所と爲る。この故に生死に流轉して、作佛することを得ず。」とあります。本有本然の眞心が、即ち佛知見であり、この佛知見開發の方法が日月輪觀であります。

發菩提心論に

「當に知るべし、法爾に普賢の大菩提心に住すべし。一切衆生は、本有の薩埵なれども、貪・瞋・痴の煩惱の爲に、縛せらるゝが故に、諸佛の大悲は、善巧智を以て、この甚深秘密の瑜伽を説て、修行者をして、内心の中に於て、日月輪を觀せしむ。この觀を作すに由て、本心を照見するに湛然として、清淨なること、猶し満月の光の、虚空に遍して、分別する所なきが如し。亦は無覺了と名け、亦は淨法界と名け、亦は實相般若波羅蜜海と名く。能く種々無量の珍寶三摩地を含むること、猶し満月の潔白分明なるが如し。何んとなれば、爲く一切有情は、悉く普

賢の心を合せり。我れ自心を見るに、形は月輪の如し、何故に月輪を以て喩となすとならば、爲く満月圓明の躰は、則ち菩提心と相類せり。」

と説いてあります。日月輪と我等の自心の實相と相似通ふ點、即ち日月輪の光明は山川草澤を隈なく照すこと、並に千草万木、之に依て生育し發動するが如く、自心の實相たる一切智々は、我等自身の内外を照徹し、善芽美萌を育成する力があります。日月輪に寄せて思念することに成つてあります。日月輪の妙觀に依て、この一切智々を明々了々に觀見し得る計りでなく、一切智々の發動が、自心の中に現はれて來ましたならば、我等は諸佛の境界に流入したのであります。

覺鑊上人は釋菩提心義に

「經に云く、菩提心とは、即ち是れ諸佛の清淨法身なり。亦これ衆生染淨心の本なり。源本を尋逐すれば、生滅なし。十方に之を求むるに、終に不可得なり。言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離る。妄心流轉するを、即ち衆生染淨

の心と名け、開發照悟するを、即ち諸佛の法身と名く。」と説いて居られます。

淨菩提心を具躰的に見たものが、即ち諸佛の清淨法身であります。法は獨り存在することは不可能でありまして、法は人の上に止住して、始て生命を帶ぶることになります。人は法を取り入れ、法に依存することに依りて、價值が表はれて來るのであります。密教では人法不二と申して居りますが、法は人を離れて存す可き筈のものではなく、人は亦法を離れて生く可き筈のものではないと云ふ味意であります。

眞言の密行は、自心の實相を知ることが最要の目的であることは、前に數々繰返して述べましたが、その自心實相とは一切智々であり、一切智々を具有する人が、大日如來であります。大日如來を自心の本佛などと申す所から、大日如來は、動もすれば、婆羅門哲學の眞我と同一視される傾きがありますが、密教の謂ゆる大日如來は、ウパニシャッド哲學の眞我と同一のものではないやうであります。

「秘密主よ、無始生死の愚童凡夫は、我名と我有とに執着して、無量の我分を分別す。秘密主よ、若し彼れ我の自性を觀せざれば、則ち我々所生ず。餘は復時と地等の變化と瑜伽の我と建立の淨と、不建立の無淨と、若し自在天と、若し流出と、及び時と、若し尊貴と、若し自然と若し内我と若し人量と、若し遍嚴と、若し壽者と、若し補特伽羅と、若し識と、若し阿賴耶と、知者と、見者と、能執と所執と内知と外知と、社恒梵と意生と儒童と常定生と、聲と非聲と有りと計す。秘密主よ、是の如く等の我分は、昔より以來、分別と相應して、順理の解脫を希求す。」と

こは婆羅門哲學で我の存在を認め、我に尊貴、遍嚴等の名を附し、又小乘犢子部では、補特伽羅などと呼んで、うれ等を眞實の存在者であると認めて居るのでありますが、大日經は、うれ等を虛假不實のものとして居ります。隨て自心内の本佛と、婆羅門哲學の唱ふる眞我とは、この一事を以て見るも大躰に於て、同一のもので無いと云ふ想象は付かなければならないのであります。

唯識宗の阿賴耶識は婆羅門哲學で云ふ我と、外見は近いもの、様に思はれますが、うの實は全く内容を異にして居るものであります。第八阿賴耶識を如來藏識とも稱しますが、大乘人楞伽經第二に外道婆羅門哲學の我との關係に就て左の通り説てあります。

「その時、大慧菩薩摩訶薩は、佛に白して言く、世尊よ、修多羅の中に説く如來藏は、本性清淨にして、常恒不斷に、變易有ること無く、三十二相を具して、一切衆生の身中に在り、蘊界處の垢衣の爲に纏はれ、貪・瞋・痴等の妄分別の垢に汗染せられて、無價寶の垢衣の中に在るが如し。外道の説かく、我はこれ常の作者なり。求那（德）を離れ、自在にして滅せざるなり。と、世尊の説き玉ふ所の如來藏の義も、豈に外道の我に同じからずや」と、佛の言く大慧よ、我が如來藏を説くことは、外道所説の我に同じからず。大慧よ、如來應正等覺は、性空・實際・涅槃・不生・無相・無願等の諸の句義を以て、如來藏を説く。愚夫をして無我の怖を離れしめんが爲に、無分別、無影像處の如來藏門を説くなり。未來現在の諸の

菩薩摩訶薩は、此の我に執着す可らず。大慧よ、譬へば陶師の泥聚の中に於て、人功の水杖輪繩の方便を以て、種々の器を作るが如く、如來も亦爾なり。一切の分別の相を遠離する無我法中に於て、種々の智慧方便善巧を以て、或は如來藏を説き、或は無我の爲に、種々の名字、各々の差別を説く。大慧よ、我が如來藏を説くは、著我の諸の外道衆を攝して、妄見を離れ、三解脱に入り、速に阿耨多羅三藐三菩提を證得せしめんが爲めなり。是の故に諸佛は如來を説く、外道所説の我に同じからず。若し外道の見を離れんと欲せば、應に無我の如來藏の義を知るべし。」

(黄六、九二右)

これに依りて見ますれば、佛の法教は無我を要旨として居るにも拘はらず、折々我に類似した語を使用して居りますのは、我に執着して居る外道婆羅門を誘導するが爲に、彼等の説に類同した語を使用するのであつて、佛法の眞意は決して外道の我説を採用して居る譯ではないと云ふ意味が、入楞伽の文意で明かであります。大日經住心品に

「復次に秘密主よ、大乘の行あり。無緣乘の心を發して、法に我性なし。何を以ての故に、彼れ往昔に是の如く、修行せしもの、如く、蘊の阿賴耶を觀察して、(阿賴耶の)自性は幻・陽焰・影・響・旋火輪・乾闥婆城の如しと知る。秘密主よ、彼れ是の如く無我を捨れば、心主自在にして、自心の本不生を覺る。」

こは蘊の阿賴耶が無我であるを明したものであります。阿賴耶識は人と法との二者の中では、勿論法に當ります。小乗教では五蘊が集まりて形成されてある和合の躰、即ち我等人類の肉躰に對する愛着心を脱却す可きを説きますから、聲聞や緣覺の二乗の人は、その極果に於て肉躰に對する愛着心はなくなつて居りますが、この肉躰を構成する五蘊は、眞に實在してあるものと信じて居ります。然るに大乘の菩薩は、五蘊の法も亦復因緣力に依りて假りに存在して居るのみで、その實、決して眞實常住のものではないとして居ります。世の現象界の本質であります阿賴耶識でさいも、矢張、因緣因果の關係から出來るのでありまして、その實は存在の確實性がある譯ではないと云ふのが、今の住心品の文意であります。

す。かく阿頼耶識も因縁生であつて、その實躰はないと云ふことが、眞に理解さ
たる時に、阿頼耶識に執着する迷情がなくなり、そこで無執無着の境界に置かれ
るから、心主自在を得ると云ふことに成つて參ります。

經に云ふ所の「蘊の阿頼耶」に就いて、大日經疏第二に

「阿頼耶の義を含藏と云ふ。正翻して室と爲す。謂く諸蘊は、此の中に於て生じ、
此の中に於て滅す。即ち是れ諸蘊の巢窟なり。」と
(餘七、二〇左)

説てあります。即ち五蘊の止住する所を、今は蘊の阿頼耶と言つて居るのであ
ります。又經に「心主自在」とある意味も大日經疏第二に

「心主自在とは、即ち是れ淨菩提心が更に一轉の開明をなして、前劫に倍勝する
意を明す。」とあります。即ち心主とは淨菩提心を指して居ります。淨菩提心が
無明妄執の雲に蔽はれて、淨菩提心自躰の姿が現はれ無いのでありますが、人執
法執の妄雲が去除かれ、それが爲めに淨菩提心の姿が比較的に鮮に見えて來た所
から「一轉の開明」と釋したのであります。

以上入楞伽、並に住心品等の經意から見ますれば、淨菩提心の眞我、即ち大日如
來は、婆羅門哲學の眞我とは異つて居ると云ふ意が經の文相に見えて居ります。
又次に密教では心王大日如來などと申すのでありますが、その謂ゆる心王と
は、九識の中では何れの識であるかと申せば、第九識に當て居ります。住心品に
「心主」とありますのは、即ち心王の事であります。

大日經疏第一に

「心王毘盧遮那、自然覺を成ず。その時に一切の心數は、即ち金剛界の中に入
て、如來内證の功德、差別智印にあらざるなし。」と
(餘七、二左)

又異本即身義には

「金剛界の七十三尊に於ては、毘盧遮那は、これ心王なり。餘の七十二尊は、こ
れ心數なり。胎藏界會の五百尊に於ては、毗盧遮那を心王と名づけ、餘の四百九
十九尊を心數と名づく。」と

説てあります。曼荼羅海會の諸佛諸尊は、行者の自心實相の徳の現はれである

と見做すのでありますから、諸尊を心王、又は心數に配することになつて居ります
が、即ち行者主觀界の精神要素を、心王と心數との二種に區分し、心王は心の主で
あり、心數は主に對する從臣であります。換言すれば心王は一心の總躰であり、
心數は一心總躰の上に現はれて來る種々の心作用であると思ふことが出來ましか
う。又五智五佛の關係は左の通りであります。

- 第八 阿頼耶 大圓鏡智 寶幢、阿闍 東方
- 第七 末那識 平等性智 華開、寶生 兩方
- 第六 意識 妙觀察智 阿彌陀 西方
- 前五 識 成所作智 天鼓、不空、釋迦 北方
- 第九 庵摩羅識 法界躰性智 大日 中方

以上の圖は、覺鑊上人の五輪九字明秘釋に出て居りますが、これは弘法大師以後の
説でありまして、大師以前には、未だ上記の説中の法界躰性智の存在が疑はしい
のであります。

大日經疏第二十に

「如來内證の徳を分別して、外に表示せんと欲するが爲めの故に、一法界の中に
於て、八葉分別の説を作すのみ。」

とあります。これは弘法大師以後の密教眼から見ますれば、法界の躰性から、四
佛四菩薩が、流出する様に思はれます。而して法界の躰性を、法界躰性智と見、
四佛を四智と見ますれば、四智は法界躰性智から流現したもの、如くに説くこ
とが出來ます。然るに今の疏の文は、曼荼羅流現の相を明すものと見ることが、
寧ろ適切の様に思はれます。

大日經疏第三に

「如來の加持を以ての故に、佛菩提自證の徳より、八葉中胎藏の身を現じ、金剛
密印より、第一重の金剛平等の諸の内眷屬を現じ、大悲万行より、第二重の摩訶
薩埵の諸の大眷屬を現じ、普門の方便より、第三重の一切衆生喜見隨類の身を現
す。」

とありまする中の「佛菩提自證の徳」が、前文の「一法界」又は「如來内証の徳」に當ります。之れに依りて見ますれば、大疏第二十の文は、曼荼羅流現の相を示したものであるか、又法界躰性智から、四智が流現することを示したものであるか、その邊は甚だ明かでありませぬ。然るに

發菩提心論に

「即成法界躰性の中より、四佛を流出す。」と

又云く「中方毗盧遮那佛は、法界智を成するに由り、本と爲す。」とあります。

異本即身義には

「法界躰性智は、これ心王なり。餘の四智は、これ心所なり。」と、ありますから、心王心數、並に大日と四佛との關係は、漸次形を調へる様になりました。四智は顯教に於て説く所であり、五智は密教獨特のものであります。法界躰性智の思想は、發菩提心論に於て始めて現はれて居りますが、大師以前に於ては通佛敎の如く、矢張四智が多く使用されて居る様に思はれます。

唯識宗は八識心王説であり、三論宗では第八阿頼耶識を心王と呼び、七轉識を心所と申して居ります。釋摩訶衍論では、本覺流現の識を心王と稱し、無明流現の心相を心所と呼んで居ります。大日經疏は大智度論等に依りて説明する場合が多いのでありますが、矢張三論宗の敎系を受けてゐるものと見ることが出来まじやう。この點から見ますれば、大疏の心王は第八阿頼耶識を指して居るやうにも思はれますが、疏の説明の如く蘊の阿頼耶を幻、陽焰等の如く無自性であると證悟する時に、心主が自在を得ると言つてあります。その心主は蘊の阿頼耶の外にある様に見受けられます。その心主は即ち第九奄摩羅（無垢淨）識であらねばならないと想はれます。大日經疏には奄摩羅識の詞が未だ使用されて無い様に見受けられます。心主、即ち心王は第九識で無くては説明が付かないことになります。覺鑊上人は前に述べました通り、五輪九字明秘釋に奄摩羅識を法界躰性智に配釋して居られます。又一乘敎で如來藏識と申して居りますのは、第九識に當るのであります。覺鑊上人も心月輪秘釋に

「藏識に二あり、一は第八阿頼耶識、二は第九如來藏識なり。」と

(興教大師全集、六六頁)

説て居られます。又聖憲師も大疏第三重第二卷に

「剋性して王所を定むるに、奄摩羅識を心王と爲し、八識を心所と爲す可きなり。」と

(三十一右)

言つて居られます。唯識宗でも第九識の存在を認めて居りますが、それは第八識の淨分を指して居るのであつて、別の識躰があるわけではありません。起信論で明して居ります如來藏識は、第八識を指して居る様に見えます。この考から致しますれば、第九識を如來藏識と見るに至りましたのは、餘程後の思想では無いかと思はれます。何は兎もあれ、この第九識が一轉して開明すれば法界躰性智となるのであります。第八識は妄識流現の本源と見做されてありますから、迷妄發現の源を第八識と爲し、一轉して開明した識を第九識とし、第九識が更に一轉すれば、法界躰性智となるのでありますから、第九識を心王と定むることは理の當然である

と思はれます。而して自性清淨心とは、第九如來藏識に當るやうに思ひます。

第九識を心王とし、その他を心所とするは、心王一躰説とも稱し得るのであります。心王一躰説は元と小乗有部宗の思想であります。然るに唯識宗は、八識心王説であります。この思想系統が、矢張密教に入り來つて、九識心王説が存在して居ります。

性靈集第七に

「九識の心王は、乘蓮の相を凝らし、五智の法帝は、坐月の貌を嚴る。」と

説てありますから、こは明に九識心王説であります。然るに心識を中臺八葉の曼荼羅に配釋する場合には、九識心王では説明が出来兼ねます所から、第九識心王説が起て來たのでは無いかと思はれます。この經過は秘藏記末に

「中臺心王の尊を以て、一切の心主を攝し、是を一識と謂ふ。」と

あります。おは心王に九つあるが、他の八識心王を一團として第九識心王の中に攝し、第九識を以て心王を代表せしめる意に解釋することが出来ましやう。

但し九識に對する思想が、顯教と密教と異つて居ります。顯の一乗教では、第九識を佛性眞識と呼び、眞善無垢の識躰として居ります。之れに對して餘の八識を妄情緣起の識體として取扱つて居ります。然るに密教にては、九識は皆悉く性徳輪圓の眞識であつて、緣起の妄識では無いと見て居ります。(大疏第三重第二卷、三十二右參照) 九識を悉く性徳輪圓の眞識と見ますことは、九識心王は、五佛四菩薩の九尊に配釋することから由來して居るのでありまじやう。九尊の中の總尊が中臺大日でありますから、中臺大日に配釋されてある第九識が、九識心王中の大心王と成る譯であります。隨て第九識は他の八識の總體にして、八識は第九識の徳を分解して示したものと解するおとが出来まじやう。之れに就いて聖憲師は大疏第三重第二卷に

「八識の外に奄摩羅の行解なきなり。この故に八葉の尊を以て、殊に大日內證の徳と云ふなり、然るに入識を立つるは、八種の義門の義、緣慮行解の不同にして猶ほ心所の別に順するなり。奄摩羅識に約すれば、八識行解は、舉一全收して、

彼此の異を論ず可らず。これ則ち眞實の惣躰なり。この舉一全收の緣慮を、差別の義門に寄せて、或は八識を開き、或は無量の心所を開くなり。人法一致宗の故に、隨て開て諸尊の躰を、或は邊葉の八葉となし、或は三重曼荼羅の聖衆と爲すなり。」と
(三十五右)

この意は、八識を舉一全收して呼ぶ場合には、第九識心王と云ひ、第九識心王の諸徳を別開して、八識と呼ぶ義を明し、野山の宥快師は、九識を五佛に配し、九識心王の意を明して居ります。

宗義決擇集第三に

「自宗の意は、五佛を以て、心王と爲し、餘尊を心數と爲す。これ治定の性相なり。」と
(三丁左)

説て居りますから、野山は九識心王識、新義は第九識心王説であることが想象されます。要するに大日經疏並に菩提心論は、第九識心王説であり、性靈集は九識の各々が心王であります。

諸識と諸尊との關係は、如何にして生じたかと申せば、轉識得智の思想から由來して居るやうに想はれます。眞言行の菩薩が、成佛する場合には九識を轉捨して、五智を轉得するのであります。五智は、元と一佛身の上に現はるゝ智徳の差別でありまして、三昧の上に表現するのであります。五智各々の三昧を抽出したものが、五佛と成つて表はれてゐます。而も又五佛は三昧の五つの階梯を表示したものでありますから、これ一佛の三昧の五相に外ならないので、五佛即一佛であります。眞言行の菩薩が、轉識得智致しますのは、佛地入心の位に於て、この事實が現はれるのであります。之を開發心明道と稱して居りますが、この開發心明道の時に、心王大日如來を照見するのであります。

大日經疏第一に

「若し瑜伽行者にして、心の明道を開發する時は、心王如來を照見す。大明中に衆色を目觀するが如し。」と

(餘七、九左)

あるは、即ちこの意味であります。かくて轉識得智し、成佛し了て後に、正しく眞言行の菩薩の活動が、始めて起て來るのであつて、大慈悲の願行も、成佛以後に事實と成つて表はれて參ります。

大日經疏第二に

「初地の菩薩は、この虚空無垢の菩提心を得る時に、自然に十無盡界に於て、十大願を生じ、乃至百萬阿僧祇の大願を満足す。此を以て即ち菩提心を因と爲す。

二地より以去は、大悲萬行を増修す。即ち是れ無盡の大願なり。」と

三重曼荼羅を流現して、説法の儀相を示すのも、成佛以後の大悲の活現であります。五佛四菩薩も、菩提自證の徳から表現して來る大慈光の相に外ならないと想はれます。この意味から見ますれば、百千無量の諸佛諸尊も、眞言行の菩薩が、成佛以後に觀見する自身本具の淨菩提心、即ち第九無垢淨識の大慈悲の光相に外ならないのであります。

大日經疏第二十に

「次に佛果を成じて、中胎に入るは、即ち是れ方便の句なり。然るに此の八葉及

中胎の五佛四菩薩は、豈に異身ならんや。即ち一毗盧遮那のみ。如來内證の徳を分別して、外に表示せんと欲するが爲めの故に、一法界の中に於て、八葉分別の説を作すのみ。」と

八葉中胎藏四重圓壇の曼荼羅は、眞言行の菩薩の果徳の現はれでありまして、方便瑞相に外ならないのであります。

五相三密の妙觀に依り、自心の實相である第九無垢淨識の眞實相を照見する時は、業因業壽の基本を根絶して、此に佛家に新生し、これより以後佛樹の芽を培養することになります。

大日經疏第一に

「今平等の三業、清淨の慧門を修して、一切の蘊の阿頼耶の業壽の種子を、皆な悉く焚滅し、虚空無垢の大菩提心に、至ることを得て、一切如來の平等の種子は、悲藏の中より法性の芽を生じ、乃至莖葉花菓は、諸の法界に遍滿し、萬徳開敷の菩提樹王と成る。」と、萬徳開敷の菩提樹王とは、佛智を躰現せる大人格を意味し

ます。無執無着清淨の身心を得て、社會人類の爲に、文化向上の爲に、献身的の努力を爲すは、正にこれ眞言行の菩薩の大理想であることが想象し得られます。

第十 密教の現代的意義

眞言密教の傳持の祖師、並に教義を一括して、以上大略述べ終りました。次に眞言密教に對し、私見を述べて見たいと思ひます。宗教は元來現實生活から遠く離れて居るものには相違ありませんが、印度宗教の通用性として、人間味から甚だしく遠く離れて居る様に感ぜられます。又一方から見れば、餘りに理論に走り過ぎはせぬかと思はるゝ様な點も見受けられます。佛教は婆羅門教に反對して起つた宗教だけに、釋尊在世の時から、婆羅門と議論せられた事も度々ありました關係上、隨分理論で捏ね上げた宗教の様に思はれます。佛教學と申せば理論の學問であるかの様な感じがせらるゝのであります。理論に奔り過る結果として、抽象的概念に依りて構成された思想概念の家屋の中に居住して居る様な感があります。今少

しくシンミリと我等人間の地上を踏みしめて進みたい様な氣持が致します。

我々は徹頭徹尾、人間である以上は、人間と云ふ立場を離れて考へ度は無いのであります。佛法大海、信爲能入で、唯聖者の行かれた道を信じ、聖者の言を眞受けに信ずることが出来ずならば、その人自身に取つては或は幸福かも知れませんが。併し我等に理知の作用が有る限り、矢張相當の理解を得て進みたいと云ふのが人間としての常であります。我々の理知の上に立て、又我々の情緒が満足し得るやうな宗教が、現代人には望まれて居るのであります。

この様な考を以て、眞言密教を冷靜に眺めましたならば、何んな具合に見ゆるでしやう。

第一成佛などと言ふ語が、人間離れをして居つて、現實から遠ざかるやうな感があります。現代の思潮に活てゐる人々には、死後の有無は左程の問題ではなく、日々夜々の不斷の生活に於て、そこに限りなき精神の力と慰安とを得たいのであります。覺るとか迷ふとか云ふことも、餘り問題ではなく、如何にせば最も幸福に

愉快に快活に日々が迎へられるかと云ふことであります。この幸福や愉快を得る爲には、現代人は名譽や地位や財産や家族までも捨てて顧みない状態であります。それは迷だと云へば、其れまでとありますが、そこに何等か深い意味が潜んで居るのでは無いでしやうか。

現實の志望や目的が貫徹し得ない場合とか、又は自己の理想抱負と周圍の事情とが合致しない場合などには、不満不平は起り勝なものであり、それが現實生活に近いだけ、不満も不平も強烈であります。ろは努力に依りて周圍の事情の改善も多少づつは行はれ得るものであります。周圍の事情が、自己の理想に近づくに隨て、苦悶も懊惱も消えて参ります。然るに我々が、有ゆる虚榮心を取り除き、赤子の眞情に成つた時に、心の奥底に、一種の不安を覺ゆることがあります。深夜夢破れ、心の鏡に一點の曇りなき時に、胸に浮んで來る心の微言ミコトコトきは、自己本然の聲ではありますまいか。この時に不安があれば、自己本然の性に於て満足し得ないものがあることを證據立てることになります。この不安を癒し、心に

安定を得る爲に、我等は心奥の微言に耳を傾けなければなりません。欲念ある場合の心奥の微言には、信頼し得ないものが澤山にあります。有ゆる欲念を拂ひ除き去つた後の純真無垢の心の微言には、そこに確に眞實の何物かある様に思はれます。これは即ち自心の眞我の命令であり、説法であります。歴史上、世に存在して居る有ゆる宗教も哲學も、亦聖賢の金言も、皆悉く古人がその當時に於て、その人の四圍の事情や境遇の中に生息して、自己本然の要望を聞き取つた記録に外ならないものと想はれます。この眞純無垢の本心の聲を、具体的に明確に呼んだものが、密教の謂ゆる「心内の佛」でありまじやう。釋尊の場合には、釋尊自心内の本法身でありませう。而してその本法身は、釋尊の場合だけに限らず、我々人類に於ても、眞純無垢の本心が存する限り、我等相當の本法身は存在し得ることゝ信じます。この本法身の命令の儘を實行し、本心の要望のまゝを現實化して往く所に、我等は眞の幸福と快樂とを求め得られやうと思ひます。成佛と云ふ語は、我等には縁遠い感じが致しますが、本心の要望を現實化するのであると見た

ならば、我等と遠く離れたものとも想はれなくなるではありませんまいか。

次に密教では三密の妙行を一の特徴として居りますが、これも生活に日々營々としてゐる現代人からは、閑事業の様に思はれ、我々人間の生活から随分に縁遠いものゝ如く想象されます。併し我等が自己を詐かず、人に偽らない日夜の行動が、即ち三密の妙行ではありませんまいか。眞純無垢の本心が命するまゝに、之を心に思念し、之を身に行ひ、之を口に發表することが、如來の三密の妙行とはならないでしやうか。第三に阿字月輪觀であります。これも日々奮闘努力してゐる我々の生活に於ては、實行し兼ねる様に見えますが、之を單に眞純無垢の本心に耳を傾ける一の方法に外ならないものと解したならば、強ち我等の日常生活から遠いものとして撃退しなければならぬ程のものでも有りますまい。

第四に念佛稱名に就いても、現代人には、老後の閑事業の様に思はれまじやうが、自己本然の心相を、具体的に名付たものが、阿彌陀佛であると致しましたならば、自己本然の心相の中に、自己を見出すことは、愉快な幸福なことではありま

すまいか。念佛に因んで少々附言致しますが、密教的浄土往生の思想は、一向専念彌陀佛の宗義では無く、三密の妙行の傍ら、彌陀の慈光中に生息する意味に於ての彌陀念佛であります。死後往生浄土の爲めと言ふよりは、念々に彌陀の慈光中に生息し、彌陀と常に坐を共にし、談を俱にする意味に於ての唱名念佛であります。でありますから阿字月輪觀を行する場合に於ても、三密の妙行を修する場合に於ても、自由自在に唱名念佛して差間ないと思ひます。理屈の一端に、こたはらない様にするのが肝要と信じます。

宗教は精神的事實であります。宗教の本質は外界に求む可きものではなく、吾人々類の眞純無垢の本心から根ざす全我心の要望であらねばならぬと思ひます。この全我心の要望は、知的要求の獲得で満足し得るものではありません。情感の一次的慰安を以て足れりとするものではありません。全我心の要望は、精神生活の統一的活動であります。我等は精神生活の統一的活動を得て、茲に始て大満足、大安住、大幸福を見出し得るものと信じます。この全我心の要望は、多くの人々

の間に、無自覺の状態に置かれ、而も其が内部衝動として働く限り、不安若しくは苦悶と云ふ精神現象と成つて、人々に認知されることとなります。この不安苦悶の依て生ずる源泉を探り行かば、必ずや全我心の要望に逢着すること、信じます。この全我心の要望が満足されない間は、斷えず反悶を持續し、全一の心と成つて事に當ることが不可能であります。乾坤唯この一事と觀じて、事に當るのが全一の心であります。「至誠神に徹す」とは全一心を意味すること、思ひます。全一心は即ち全我心の當躰であります。全一心の活動が、即ち人類の眞生命であり、全一心の萌動は、眞生命の復活を意味します。眞生命の復活が、密教の謂ゆる成佛であり、佛家生在であり、又解脱涅槃の妙境界であります。宗教の目的が人類の眞個の生命を呼び起すものであるとすれば、眞言密教は、古い形式に包まれては居りますが、確に其の使命を果す可きものであると信じます。眞個の生命をば密教では、大智慧光明とも、盡十方無碍光とも、妙法蓮華最深の秘處とも稱して居ります。精神生活の修養に依て、我々の人格は漸次に發達し、進化するものであ

りますが、その發達進化に俱ひまして、精神活動の基本的標準が自ら定まり、この基本的標準に依て、精神活動は持續せらるゝのであります。この基本的標準を道徳法と稱し、この道徳法に順應するのが良心であります。精神生活の基本的標準に、先天性と後天性との二種ある様に思はれます。後天性は修養に依つて益々發達して參ります。先天性は後天性の基本と成るもので、この基本が無つたならば、恰も空中に樓閣を築くやうなもので、根底がないことに成ります。この中先天性の基本的標準は、万人共通のものであり。後天性の基本的標準は、各個人の境遇や修養の有無に依て事情を異に致して居ります。この先天性の基本標準が、密教に於て淨菩提心と呼ばれるものであらうと思はれます。この先天性の基本的標準を見出す方法として、阿字月輪觀とか、五相身觀とか、三密の妙觀とか云ふものが、必要と成つて來るのであります。この先天性の基本的標準を見出した後に、世の事實に當つて修養し、それを益々適確にし鮮明にすることが、眞言行の菩薩の化他の願行であると想はれます。この基本的標準に依る活動が、我等の眞個の

生命であり、永遠不死の靈の活現で、同時に又人類社會の明燈であると思はれます。

(畢)

心地觀經第四云

汝無垢稱 以清淨心 爲善業根 以不善心
爲惡業根 心清淨故 世界清淨 心雜染故
世界雜染 我佛法中 以心爲主

大正十五年五月二十日印刷
大正十五年五月二十五日發行

定價金七十錢

著者 神 林 隆 淨

東京市小石川區大塚坂下町一七
新義眞言宗豐山派宗務所

發行者 川 井 精 春

東京府西巢鴨町宮仲二〇八四

印刷者 大 曲 武 助

不許複製

發行所

東京市小石川區
大塚坂下町一七

新義眞言宗豐山派宗務所

終

