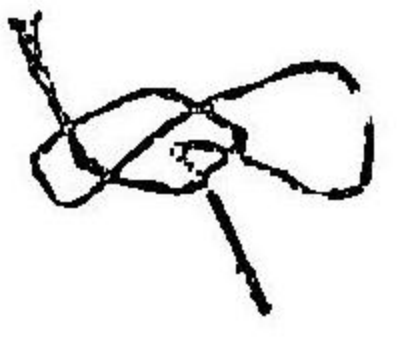


文學博士 村上專精述

佛
教
概
論

早稻田大學出版部藏版



佛教概論目次

緒言

本論第一根柢論

- 一、總論……………二
- 二、印度の歴史に就て之を考ふ……………三
- 三、釋迦の傳説に就て之を考ふ……………六
- 四、釋迦の教理に就て之を考ふ……………二五

本論第二目的論

- 一、總論……………五一
- 二、小乗佛教の涅槃觀……………五八
- 三、印度的大乗佛教の涅槃觀……………七〇
- 四、實大乘教の本體論……………八三
- 五、日本的佛教并に禪宗の眞理觀……………二九

本論第三佛身論

一、總論……………一六〇

二、歴史的佛陀論……………一六九

三、小乗教の佛身論……………一八七

四、權大乘教の佛陀論……………二二五

五、實大乘教の佛陀論……………二三七

六、密禪日淨四宗の佛陀觀……………二五〇

佛教概論目次畢

佛教概論

文學博士 村上專精 述

緒言

凡そ吾人の思想はその運用するに當りて必ず二様に分れて働くものである。即ち萬事に就いての考へが時間的に豎に向つて考へるものと、又空間的に横に向つて考へるものと大いに二種の別あるは眞個の事實である。例へば吾人が初對面の人に接する時に如何なる心が先づ起るであらうか、吾人は初對面の人に接する時にまづ起るものは人品であるといつてよろしからうと思ふのである、即ち其人の風彩に就いて軍人らしいとか、教育家らしいか、商業家らしいとか或は上品な人であるとか、又下品な人であるとかいふやうな感じが起るものである。さなくば其人の年齢に就いての考察が發きて來るものである、或は其人の經歷に就いての考が起きて來るものである、或は其人の産地に就いての考が生じ來るものである。此中前の考は空間的考察といふものでありて、後の考は時間的觀察といふものである。この空間的考

察と時間的觀察との兩面は眞に吾人思想の範疇であると申してよい、しかし主觀的に之を考へたなら之を先天的思想の範疇といふべきであらうが、客觀的に之を考へたなら元來天地萬有社會百事の中にありて時間的豎の關係と空間的横の關係と經緯二方面の關係を有するが故であると申してよいと思ふのである。しかしこんなことは哲學者の研究に委任することとしたところで、今こゝに佛教を研究せんとすることに當り、又この二方面の研究が分れ來ることである。即ち時間的に佛教を研究するのは歴史的研究といふものである。又空間的に佛教を研究せんとするものは哲學的研究といふてもよいやうであるが、しかし少しく自分の意に満たぬところが、あるから、こゝに之を教理的・研究と名くることにせうと思ふのである。

以上二種の研究法の中まづ歴史的研究の必要なる所以を考ふるに、凡そ自然界の現象も又社會の人事も歲月と共に變更せぬものとは一つもないといふことは事實として何人も疑はれぬことである。然れば佛教に限り古今何等の變動もないといふことは何人も承諾し難いことである。動もすると佛教は宗教である、宗教は保守主義を取り教祖の説を信じて動かぬものであるから、他の學術のやうに變化すべきものでないといふ人もあるであらう、しかれども又宗教といふものは世俗の人心に

投じて世を救はんとするものであるとして之を考ふれば、保守主義たる宗教も知らず識らずの間に變化せざるを得ぬのである、乃ち宗教は彼の學術よりも餘計に變化の止むを得ざる次第ありと謂つてよい譯があることになりて來るのである。之に依て彼の基督であれ、又佛教であれ、成立以後幾多の變遷推移ありて今日に至れるものであるといはざるを得ぬのである。殊に佛教の如きは彼の基督教よりも多少事實を異にするものありと謂てよい、即ち

歴史的歲月の長短と

傳播の地理的差別と

は基督教と佛教との間に於て古今の變化に多少同じからざるものありと謂はねばならぬやうである。

先づ歴史的歲月の長短に就いてこれを考ふるに、基督教も今や已に二十世紀を經るに至ればその歴史は決して短いといふ譯には參らぬ、隨分長日月を經過し來れるものである、しかれどもこれを佛教の已に二千五百年若しくは幾んど三千年に及ばんとすといふものに比較すればその長短思ふべきである、即ち基督は彼れが没してより未だ一千九百六年を過ぎないのであるが、釋迦は最近史家の研究する所に依るも

基督より古きこと約五百年である。若し舊來日本の佛教家の中に應用せられ來りし説に依れば基督より古きこと幾んど一千年弱である。かくの如く歳月に長短の差あるものは即ち變化の程度に多少の差あることを證明すといふてよい例へは三十歳になる人よりも四十歳になる人は其人の出産の當時に比して體格上に變化あること多しといはねばならぬ道理である。更に五十歳になる人は四十歳になる人よりも其人の出産の時に比して變化の程度多大なるべきもまた必然の道理である。是れ佛教と基督教との間に於て古今變化の程度に多少の差あるべしと謂てよい一の理由である。

しかのみならず傳播の地理に就いて之を考ふるに、基督教と佛教とは殆んど同日に論ぜられぬほどの差をもつてゐると思ふ。彼の基督教は亞細亞の西隅に方れる猶太國に生れて歐羅巴に移り、轉じて合衆國に傳はつたものである。乃ち彼れは言語文字風俗思想等の上に於て甚しき相違を見ざる地方を傳つて多く弘まり來つたものである。然るに佛教の傳播はどうかといふに、佛教は初め印度に興りて西は波斯、安息の方面を過ぎ、遠く高加索山の地方に及んだ。此の如く西北の方面に移りしは拙らずも東方に傳播するの順路となりて、東ヒマラヤ山を越へ中央亞細亞一帶の地方を

殘る限なく經過して蒙古、滿洲、支那、西藏及び朝鮮地方を通行し、終に我が日本帝國に來りて、茲に一千三百五十餘年に及びしものである。乃ち佛教は基督教に異なり、言語文字風俗思想等の上に於て最も甚しき相違ある地方に向つて多く傳播し來りものである。此の如く言語文字風俗思想の上に於て甚しき相違を見る地方に向ひ、地理人情を參酌して傳播し來るには、知らず識らずの間に、大いなる變化あるを免れざるは、蓋し自然の理數であるといふことは、何人も動かすことは出來ぬであらう。故に佛教は基督教よりも餘計に變化し來つたものではあるまいかかてふ特殊の例を有てゐるものである。そこで基督教も歴史的に之を研究すべき必要があるけれど、それよりも尙ほ一層歴史的に研究することの必要なものは佛教であると謂てよいと思ふ。眞に歴史的にこれを研究せざれば、二千年三千年てふ長途に於て、如何なる經歷を有するものであるか、經歷の點に於ては全く闇黒的佛教となり終はらざるを得ぬのである。さてその佛教を歴史的に研究するに就いて又二種の研究法が分れねばならぬ。それは一に教會史、二に教理史である。

説き來れば歴史的に研究することの必要な所以は大略分つたであらうから、そこで是れより教理的研究もまた必要な所以を陳べねばならぬことになりて來たこ

とてある。依て少しくこれを陳べんとするに、まづ教理とは挾義を以てすれば佛教にありて眞理となすところを謂ふのである。然れども廣義を以て之を觀れば、佛教は如何なる哲學的基礎を有するものなるか、又如何なる宗教的主義を有するものなるか、博く哲學的理想の根柢より宗教的信仰の組織等に至るまでのことどもを概して謂つた言葉である。再言するに幾萬を以て數ふる書中、即ち經律論の三藏を初めとなし、其他支那日本にありて選述せられしもの即ち釋文として傳へらるゝもの幾種あるを知らず、更に宗派として之をいはず、印度にありては大いに小乘大乘と分れ、その小乘に二十種の別を生じ、その大乘にも又幾多の分裂を見るに至つたことである。随つて支那佛教の中にも大にして十三種の宗派の分裂するありて、一つ佛教中に種々様々なる異彩を放つことになつたのであるが、我が日本にありてもまた其の通り、今や十三宗三十六派といふやうに種々様々の宗派を見ることになつたのである。此の如く多數の書籍中に、此の如く種々様々の異説、即ち種々様々の宗派の説き顯はされてあるものを研究するのは、總べて教理研究といふものである。依てその意味は随分博いものである。

そこでこの教理的研究にも、前の歴史的研究と同様に二種の研究法が分れねばなら

ぬと思ふ、その一は部分的研究法である、その二は概括的研究法である。

部分的研究法とは、各部の書につき各部の教理を研究するのである。例せば『華嚴經』を研究するとか、『法華經』を研究するとか、或は『俱舍論』の研究若しくは『成唯識論』の研究に掛るといふが如きは、部分的研究である。書籍上の部分的研究の外に、又宗派に就ての部分的研究がある。例へば天台宗を研究することが、華嚴宗若しくは眞言宗を研究するといふが如きも、又部分的研究法といふべきものである。

この部分的研究は最も必要なものである。この研究法に依らざれば到底その濫奥に達し之を委しくする譯には參らぬと謂てよい、しかれども又こればかりでもいかぬことがある。若しこの部分的研究法ばかりで済ます時は、佛教全體を統一して見ることが出來ぬ、即ち佛教各部の全系を考へ、理想の上に脈絡貫通する所ありて、一見衝突するが如き觀ある中に於て、又統一的關係あることを發見することは到底不可能である。

情々現時の佛教界の狀況を見るに、佛教は實に四分五裂し支離滅裂の場に陥てゐるといふてよい有様である。試みに甲宗派の人と、乙宗派の人と、更に丙及び丁の宗派の人々を一堂の中に集らしめて、各々説く所あらしめ自ら之を傍聽したなら如何であ

らう、随分面白き諍論を演ずることであらう。凡そ各宗いづれも皆自家獨得の考を以て眞理は我が家にあり他は皆非眞理である故に眞正の佛教を求めんとする者は必ず我が門に來れ他は皆非佛教にあらざるも似佛教であるといふやうな思想を以て居ないものは殆んどないといふてよい、そこで今の佛教界の状況は恰も國家に統一の君主なく群雄處々に割據して互に相敵視する戰國時代の状況を帯びて居るといふてよいやうな氣がする故に今や初めて佛教の門に入らんとする人にして先づ起るべきものは、此の如く反對的衝突なるもの孰れが眞正の佛教なるか、若しその一を以て正とすれば他は皆不正とならねばならぬ、即ち其一を以て眞の佛教とすれば他はよし非佛教にあらざるも偽佛教たらざるを得ぬ道理である、若し孰れも眞の佛教なれば、何故に甲家の説と乙家の説とを比較するに此の如く甚しき相違あるやの疑問を生じ來り、この疑問と共に自の岐路に彷徨して、殆んどその依るところを知らぬといふやうな人が、随分ないでもあるまいと思ふのである、そこで是れ等の疑問に對し是れ等の疑問なからしむるための研究もまた頗る必要である、而してその研究とは他にあらず即ち概括的研究法である。

は部分的研究に依て之を解答する譯には參らぬ、却て益々其の疑問をして深からしむる恐れがある、そこでどうしても部分的研究の外に概括的研究法を開かねばならぬと思ふのである、之を要するに余は佛教に就いて少なくとも左の四種の研究法を要すと思ふ者である。

歴史的研究法

教會史
教理史

教理的研究法

部分的
研究法
概括的
研究法

以上四種の研究法なる中に於て今は概括的研究法に依らんとする考である、然ども全く歴史的考を雜へぬといふのでない、又全く部分的宗派の考を應用せぬといふのでもない、時にこれらの考を應用することもあらうけれど、大體は發達したる今の佛教各派の説を概括し來りて、その大系を講述するのが本講の主義である、佛教概論と題名せし所以實に此に存するのである。

本論第一 根 柢 論

(一) 總 論

今の佛教は實に繁雜を極めたものである、その書物の澤山あるのみならず教理が區々に分れてあるから、何人も初めてこれに向へば眞に望洋の歎あるを免れぬ次第である。そこで之を研究せんとするには、先づ佛教の根柢となれるもの何ぞやといふことを極めてかゝるがよいと思ふ。これが佛教研究の先決問題である、この根柢が確定せぬから同一の佛教海に浴しつゝ、相互に是非の論鼓を張り、知らず識らずの間に固執の淵に沈みて終に浮む瀬のなき頑迷の者とならざるを得ぬのである。依て舊く佛教海に浴しつゝある者も先づこの根柢を尋ねべき必要があると思ふことであるが、それよりも尙ほ初學の人に取ては、殊にこの根柢を先知すべき必要があると思ふのである、そこで根柢論を以て本論の第一としたことである。

そも佛教の根柢となれるものは何であらうか、語を換へて之を言は、佛教成立の立脚地となれる者はどんなものであらうか、彼の基督教の如きはゴット其者が宗教成立の立脚地となりてゐるといはねばなるまい、即ち人格的意味を有する神は基督教

成立の根柢であると謂てよからうと思ふ。然るに佛教の由て起れる根柢は決して基督教と同一視すべからずである。基督教にありて人格的意味の神を奉ずるが如く、佛教にありても人格的意味の佛を信ずるに依て、佛その者が立教の根柢であるかのやうに思ふ人があるかも知れぬけれど、決して佛その者が立教の根柢とはなつて居ない。然らば何者が佛教成立の根柢であるかといふに、若し基督教は、人格的意味の神を以つて根柢となし、これが上に成立するものとすれば、佛教の如きは、どうしても非人格的理想を以て根柢となし、これが上に成立せしものといはざるを得ぬのである。今これを左の三項に分けて解決して見やうと思ふ。

一 印度の歴史に就いて之を考ふ

二 釋迦の傳記に就いて之を考ふ

三 釋迦の教理に就いて之を考ふ

この三方より考察すれば、佛教は人格的意味のものが立教の根柢になりて居るとは申されぬ。非人格的理想が立教の根柢となりて居るのである。今こゝに非人格的理想といふたのは、原始佛教にありては、涅槃と稱し、開發佛教にありては、眞如と稱し、或は一如といひ、法性といひ、亦は一・心といひ、實相といひ、時に法身といひ、或は如來と稱し

實に種々様々の名稱を設け來りてこれを形容することに努めつゝあるものゝことである。要するに今の哲學者が所謂宇宙の實在と同一のものと見てよいと思ふ。

(二) 印度の歴史に就いて之を考

支那の儒教なるものは全く支那の古代思想より來れるものである。支那の古代思想は孔子に來りて一の倫理的宗教を成立するに至つたのである。又猶太國の基督教なるものは全く猶太國の古代思想より來れるものである。猶太國の古代思想なる舊約全書の一神教は基督に來りて新約全書の一神教となりたものである。乃ち基督教は猶太教と相離るべからざる歴史的關係をもつてゐるといふこととは、何人も否すべからざる事實である。これと同様に佛教もまた印度の古代思想より來れるものである。印度の古代思想は漸次に變化し釋迦に來りて終に佛教となれるものである。依て印度の古代思想と佛教とは相離るべからざる歴史上の關係ありといはねばならぬ。舊思想の佛教家はこの事を承認せぬであらう。然れども少しく新知識を有する者なれば、これを否すことは出來ぬであらうと思ふのである。之に依て佛教成立の根柢を知らんと欲せば、先づ古代の印度思想より研究して見るがよい。それが

順序である。處て印度の古代思想は左の三項に分けて考へねばならぬ。

- 一、吠陀ヴェダの神話的天然崇拜時代
- 二、優婆尼沙土ウパニシトの哲學的考察時代
- 三、婆羅門教バラモン各派の競起勃興時代

何れの國と雖も太古の歴史は神話を以て開始するを其常例として居るものであるが、印度は殊にこの事の甚しきを見るのである。天を見ては天象の奇態なるに驚き之を神として歌ひ、地を視ては地形の奇觀なるに感じ、又之を神として祭り、其他異數の動物及び植物等に對しても亦同じく神として之を歌ひ、之を祭るは、印度最古の思想でありて、この思想は印度全體の基礎を築いたものである。各婆羅門教のこれより來るは云ふまでもなく、佛教もまた遠く求るにこの思想より來れるもの多とせざるを得ぬのである。故に吠陀の天然崇拜を以て印度思想の第一期としたのである。

然るにいつまでも神話的天然崇拜を以て人心を満足せしむることが出来るものでない、そこで人智の發達と共に哲學的推理思想を以て前の神話を攷究することになりて來たのである。その哲學的推理思想を以て前の神話を研究し、吠陀教を保存しつゝ更にこれが上に幽玄なる解釋を加へんとする者が續々輩出することになりた

のが優婆尼沙土哲學といふものである。故に優婆尼沙土の哲學的考察時代を以て、印度思想の第二期としたのである。

此の如く吠陀教の天然崇拜は揣らすもこゝに優婆尼沙土の哲學的考察を惹起することゝなつたのである。乃ち優婆尼沙土哲學は要するに吠陀教の發展であるとして見てよい、支那譯の佛典中には至る處に吠陀教の説あるにも係はらず一言の優婆尼沙土に及べるものなきは全くこの譯であると思ふ。さて吠陀教の漸く發展して右の如く優婆尼沙土哲學を惹起すに至りし結果は、端なく此に種々の哲學宗教を發生して止まざることゝなつたのである。が婆羅門教なるものは即ち是れてある。故に婆羅門教の競起勃興時代を以て印度思想の第三期としたのである。

この婆羅門教こそ實に佛教と直接の關係あるが故に、此に少しく辨明せねばなるまい。この婆羅門教なるものは幾種に分れしものか殆んど一定して居ない。提婆論師の『外道小乘四宗論』には東ねて四種としてある。『注維摩經』第三には東ねて六種としてある。『華嚴證義鈔』第十三には東ねて十一種としてある。『成唯識論』第二には東ねて十三種としてある。『瑜伽論』第七『百論疏』上之中には十八種として説てある。『外道小乘涅槃論』には二十種としてある。『大日經』第一には三十種としてある。『涅槃經』第十には凡

へての外道を九十五種としてあるといふやうに、外道即ち婆羅門教の数は諸説一定して居ない、而もこれらの書に外道といふものの中には前の吠陀教の含めるあり、又佛教の小乗を以て外道の中に屬せるものもある位のことである、近頃英國のマクスミュラ氏の如きは、これらの中より六派を擧げ來りて之を六大哲學と稱して居るといふことである、即ち左の六派である。

- 一 尼耶也學派……………因明學派
- 二 吠世史伽學派……………勝論學派
- 三 僧伽學派……………數論學派
- 四 瑜伽學派……………禪定學派
- 五 彌曼差學派……………聲論學派
- 六 吠檀多學派……………梵師學派

此他効頤氏の『摩訶止觀』十之一には、凡べての外道を根本的に概括すれば二天三仙を出てずとしてある、その二天三仙とは左の五派である。

- 二天 摩醯首羅天……………自在天、外道
- 毘紐天……………梵天、外道

- 迦毗羅仙……………數論外道或は僧伽派と云ふ
- 三仙 濕樓伽仙……………勝論外道或は衛世史と云ふ
- 勒沙婆仙……………苦行外道或は尼乾子と云ふ

此の如く婆羅門教の分類法は、種々様々に分れて一樣ならぬのである、然れども若し佛教と或は正面的に或は反面的に關係の大なるものをいへば、智頤師の所謂二天三仙であるといはねならぬ。

余は更に各種の婆羅門教を有神派無神派の二類に分つても亦可なりと思ふものである、或は又吠陀教のために正統派と非正統派との二類に分るといふも亦可なりと思ふものである、之を前の二天三仙に就いていはゞ、二天の如きは人格的造物主の存在を信ずるものにして、又吠陀教を神典として之を奉ずるものなるが故に彼れは有神派にして又吠陀教の正統派であるといつてよい、三仙の如きは人格的意味を有する造物主の存在を信ぜず、又吠陀教を神典として之を奉ずる者にあらず寧ろ之を排斥せんとするものなるが故に、これは無神派にして又吠陀教のために非正統派であるといつてよいと思ふ、而して釋迦の如きは孰れの系統を承け來れるものなるかといふに、諸種の方面に就いて之を考ふるに、釋迦は迦毗羅仙即ち僧伽派なる數論外道とは

眞に相離るべからざる關係がある、どうしても釋迦は多かれ少なかれ僧法派の系統を承けた人であるといはねばならぬ人である、此の事は彼此の教理を對照しても明かなることであるが、然のみならず釋迦の出生地に就いて之を考へても、又釋迦の傳記に就いて之を考へても、何人も之を否することは出来まいと思ふ、而してその迦毗羅仙は無神派にして而も非正統派である、即ち彼れは人格的意味の造物主を否定したものである、又彼れは神を以て立教の基礎としたものでない、彼れは自性諦といふものを以て立脚地となし一種の哲學を組織したものである、語を換へて之をいはず、常住不變の理想を以て立教の基礎としたものである、随つて佛教も亦人格的意味のものを立教の基礎としたものではないといふこと、又は粗々想察し得らるゝことであらうと思ふ、即ち佛教はよし僧法派の如くならざるも、常住不變の理想を以て立教の基礎としたものであるといふこと、又は確かである、と謂つてよい、これが印度の歴史に就いての考察である。

三) 釋迦の傳記に就いて之を考ふ

釋迦は今を去ること凡そ二千五百年前に當り、當時印度の地形を五印度に區劃せし

時の中印度に屬する地方にありし迦毗羅衛城に生れた人である、其父を淨飯王と稱し、其母を摩耶夫人と號したのであるが、釋迦は其長子として生れたまへば、間もなく太子の位に即かれたと申すことである。

なぜ釋迦の出生地に迦毗羅衛なる地名ありしかといふと、僧法派の開祖迦毗羅仙人の出生地なるが故にこの地名を得たのであると申すことである、この迦毗羅衛は『西域記』第六に刼比羅笈率といへる處にして、玄奘以前の舊譯家は迦羅衛と傳へたけれども、玄奘の新譯には刼比羅と傳へたのである、而して僧法派の開祖たりし人も、舊譯家は迦毗羅仙人と傳へ、新譯家は之を刼比羅仙人と傳へたのである、故に『慧苑音義』の中に、

迦毗羅城具云迦毗羅幡率都言迦毗羅者此云黃頭也、幡率都者所依處也、謂上古有黃頭仙人、依此處修道、故因名也、

と申してある、此に依て之を思ふに、釋迦の出生地は僧法派と相離るべからざる緣故があると謂つてよい、随つて釋迦は出家以前、即ち家に在る時已に僧法派のことを多少研究せられたものに相違ない、即ち僧法派は釋迦に於て、先入爲主の關係があつたものと見てよからうと思ふのである、

この迦毗羅衛城は其領土甚だ大ならずと雖も、土地の豊饒なることに於ては、印度中屈指の處であつたものと見へる。随つて當時印度中にあつても文明の中心地であつたのである。随つて其王室も頗る富裕であつたものと見へる。且つ夫れ當時印度の國俗として、婆羅門、刹帝利、首陀、毘陀の四階級の嚴然たるものありし中に於て、この迦毗羅衛城の王室は、古より刹帝利種の正統なる血統を維持し來りて、異姓混合の汚れたとは、少しもなかつたといふとである。釋迦はその王室の太子として生れられたのであるから、眞に人生希れに見る所の幸運兒であつたと謂つてよい。一族の寵愛は言ふに及ばず、群臣も萬民も、敬と愛との視線は、この幼稚なる釋迦一人の上に集り來つたのである。

然るにこの迦毗羅城の地位たるや、四邊の侵略には頗る好都合の土地なりしも、又四方の攻撃を受くるには頗る危険な處であつたものと見へる。而して當時の印度は群雄處々に割據すといふ風であつた。之に依て周圍は釋迦をして未來の聖主たらしめざれば、霸王たらしめんとし、いふ希望を懷たものと見へる。そこで幼年の時より釋迦の教育に注意したのである。即ち七歳にして婆羅門の一人跋陀羅尼といふ者を入れて師となし、當時の文學武術は言ふに及ばず、凡そ人として學ぶべき事は皆悉く修めら

れたものと見へる。

しかるに、どういふものか、釋迦は青年の時よりして兎角悲觀的傾向があつたのである。慈愛心に富んで居られたのである。動もすると出家求道の身となられさうな風が自然の間に見へたのである。そこで周圍は大いに痛心し、出來得る限りの快樂を與へて、その意を挫折せんとしたのである。即ち大いに土木工事を發し、暑中の殿に寒中の殿を造り、又春秋の二期に適する樓閣をも造り、凡そ世界の物質的快樂は、皆悉く釋迦の周圍に寄せ集むることゝしたのである。耶輸多羅女なる正后も十九歳の時に迎へられたのである。然るにその計畫は終に無効に版したのである。どふしても釋迦の意志を挫くことは出來ななだのである。即ち二十九歳に至れる時の十二月八日の深更、滿城人寢て水も亦眠れる時に當り、竊に愛馬に跨りて宮城を出られたのである。蓋し彼れは迦毗羅衛城を出て、何の處に趣かれしか、曰く彼れは先づ時の宗教家を歴問せられたのである。

しかし彼れが歴問せし宗教家は僅に三人であつた。跋伽仙人と、阿邏羅仙人と、羅摩との三人であつた。まづ彼れは跋伽仙人の所に到りて、彼の徒が相集り種々様々なる苦行を勤めつゝある現状を目撃せられたのである。彼れは之を目撃して意外の感に打

たれた者と見へる、依て主たる跋伽仙人に對し苦行の所以を質問する所ありしも、その答辯は釋迦に満足を與ふることが出来なんだ、唯満足を與ふることが出来ぬのみならず、釋迦は大失望せられたのである、故に一泊にして其所を去り、今度は阿邏羅仙人の所を尋ねられたことであつたが、阿邏羅の所に到りて先づ人生問題に關する答辯を求められしに、阿氏は全く僧法派の意を以て答へた、釋迦はその答辯に就いては何等の疑問をも發せずして更に解脱問題に就いて答辯を求めた、ところが阿氏は又僧法派の意を以て答辯したのである、されど釋迦は其説に全く同心することが出来なうのである、依て更に其所を轉じて羅摩の所を尋ねられた、處が恰度羅摩が死んだ後に往かれたのである、そこで羅摩の子に遇て質問を試みられたところが、前の阿邏羅の答辯と一向異りはなかつたといふことである、然らばこの羅摩も僧法派の人であつたと見へる。

此の如く釋迦は三人を歴問せられたけれど、傳に就いて之を見ると、跋伽仙人と羅摩仙人との所に往かれては、僅かに一泊位て其所を去られたものゝやうに察せらる、然るに阿邏羅の所に往かれた時は多少の時日を費やし、餘程念を入れて彼れが説を叩かれたものゝやうに見へる、而してその阿邏羅は僧法派の人であ

る、然らば釋迦は前に云ふ如く、家にありて已に僧法派を研究せられたものであるから、阿邏羅の説は殊に注意して聽かれたものであらう、よし、然らずとするも、阿邏羅の説を委しくせられたといふことは、傳記の上によつて明かである、して見ると、どうしても釋迦は僧法派の系統を承けた人であるといはざるを得ぬのである。

此の如く釋迦は三仙人を訪問してその説を叩かれたけれども、孰れも皆服従することが出来なんだのである、語を換へて之をいふと、是れぞ解脱を得るに就いての眞理である、眞の安心を得べき唯一の良法は實に是れであるといふやうに感服することが出来なんだものと見へる、そこで終に自ら大道を得ることは、無師獨悟に如かずと考へられたものと見へる、彼れはこの決心を以て摩揭陀國の尼連禪河の東畔なる幽靜の地を卜し、此に於て六年の久しき間、禁欲的苦行のために時日を費されたことであつた、然るに後に至り禁欲的肉體の苦行は、印度にありて古來宗教家の必須缺くべからざる本務の如く看做されて居ることなれど、是れ亦決して解脱を得る唯一の良法にはあらずといふことを自覺せられたのである、依てそれより常食を喫し體力を回復し、本と苦行せし處を去りて今の佛陀迦耶に到り、畢波羅樹の下にあつて端坐し、

我れ無上道を得るに到らずば終に此の處を去らじと大いに決心する所あつて群り來る諸の惡魔と戰つて終に所願の如く無上道を極められたのである之を佛位到達といふ即ち眞理を極められたのである解脱の身となられたのである人生問題を解決せられたのである于時に三十五歳の二月八日であつた或は三十歳の時であつたといふ説もある

此の如き經歷に依り釋迦は三十五歳にして眞理を窮められたのである即ち實際的自覺は已にその極度に到達し大安心の身となられたのである有生以來の苦悶は已に全く解脱せられたのである依て是より四十五年の其間殆んど一日の如く東西に奔走して縁ある者に遇へば必ず自覺の道を講じ苦悶の境遇より安樂の境遇に誘導して多くの印度民族を感化し當時四分五裂の狀を呈したる印度の思想界を翕合して皆悉く佛教徒とならしめ七十九歳の二月十五日終に寂滅の雲に隠れられたといふのが釋迦の傳記の概要である

以上釋迦の傳記に就いて之を考ふるに釋迦が神の存在を感得したの造物主の實在を信じたのといふやうなことは少しも見へぬ釋迦が六年の苦行を終へて佛陀伽耶の樹下に到り何事を爲したるかといふに彼れは所謂坐禪をしたのである靜坐工夫

したのであるその靜坐工夫に依て何の得る所ありしやといふに傳記の示す所に依れば所謂十二緣起の理を語つたのである十二緣起といふは要するに因果の理法を以て人生問題を解決したのである反して解脱の方法も亦因果の理法に依るといふことを自覺したのである即ち吾人の苦樂昇沈は佛若しくは神といふやうなものが人類以上にあつて其者の意志の差配に依て或は昇つて天國に生るゝことを得或は降つて地獄界に落つるのである吾人が解脱を得るといふことも又其者の力に依るのであるといふやうな考へがあつたといふことは傳記の上にあつて少しも見へぬのである果して此のことが見へぬとすれば釋迦の大覺より出てし佛教の根柢は人格的意味のものでないといふこと丈は確かであると謂つてよからうと思ふのである

(四) 釋迦の教理に就いて之を考ふ

先きに陳ぶる所ありし如く今の佛教は二千五百年若しくは三千年に及ばんとするほどの長時間を経過し來れるものであるから釋迦の金口より出てしものに比較すれば多少の變化ありしものであるといふことは何人も疑ふべからざる事實である

そこで眞に釋迦の金口より出てたるもの、即ち原始佛教の眞髓は孰れにありやといふことを捕捉することは頗る困難である、然れども左の三項目の如きは眞に原始佛教の要領たるものであるといふことは必ず何人も異論なきこと、信じて疑はぬのである。

一 四諦

二 十二緣起

三 三法印

四諦とは苦と集と滅と道と、この四科に各々諦の名を附し、合して之を四諦といふのであるが、この四科に諦の名を附與せしものは、即ち眞理を意味すと謂つてよい、諦の言たる、或は諦實と熟し、或は審諦と續く文字にして、大覺者の審かに觀破せし所なるが故に之を諦といひ、又既に大覺者の觀破せし所なるが故に、即ち眞理であるといふ意を以て、之を諦といつたのである、要するに人生觀として眞理であると共に、又解脱涅槃の問題に就いての眞理であるといふ意味と見てよい、先づ第一の苦諦より辯明して見やう。

苦諦とは人生觀である、吾人の身體を初めとなし、全世界の事々物々は、皆悉く苦の現象である、之を樂の現象と想へるは吾人の妄想である、人生の眞相は元來苦なるものであるから之を苦と見るのが即ち眞理であるといふ意を以て、之を苦諦と稱したものである、さはいふものゝ、人生若しくは世界の上に全く快樂がないといふのではない、一方に苦あれば他の一方に樂あるは言ふまでもないところである、然れども人生の無常にして暫くも止息することなく、昨日の我れは今日の我れに、あらず、今日の我れは又明日の我れにあらず、眞に急流の進るよりも尙ほ速かに移り變りて、上下一般に老病死の免かれ難きは人生普通の状態である、若し人靜かにこの状態を觀察すれば、何人も苦痛の感に打たれざるを得ぬのである、故に之を説いて苦諦と謂つたものである、然るにこの状態を考へずして、唯快樂の一方ばかりを眺めて、功名富貴の奴隸となり、妄りに樂天主義を唱ふるものは、一種の迷者であるといはざるを得ぬのである。然のみならず、人生を説いて苦となすものは多數の印度宗教界の慣例である、謂つてよい、而して多數印度宗教の慣例として、人生を苦の境遇となし來れるものは、管に現在の世界より來れるものにあらずして、又輪回の考より來れるものである、吾人は無限の長時間に輪回轉生して、遇々この人間世界よりも勝れたる樂處に生ることなきにあらざるも、多くは此の人間世界よりも遙か劣れる苦處に生れて、未來永々その

際限なきものであるといふのが、印度宗教多數の者の考である。此に於てかこの人生を以て苦の境遇と感ずる心の一層強くなるべきは自然の理數である。而して釋迦も此の如き從來の人生觀に背かずして、この人生を説くに苦の名を以てし、呼んで苦諦といはれたものと見へる。

集諦とは前の苦諦の由て來れる原因を呼ぶ稱號である。この人生を以て苦痛の現象と看做さざるものと雖も、既にこの現象ある以上は、これが原因を求むべきは自然の理數である。殊に之を苦痛の現象と看做すものに於ては、これが原因を尋ねるところの一層切なるものあるべきは、必然的思想の運用であると謂つてよい。之に依て印度宗教に限らず、彼の耶蘇教の如きも、人生の由て來れる原因を求めて、神力に皈せんとすることであるが、今印度宗教の上に就いて之を見るに、亦殆んど今日の耶蘇教の如く之を神力に皈し、大なる世界も、小なる個人も、神よく之を造る。神は實に造物主である。世界萬物一として彼の神の力に依て成らざるものはないのであるといふ考を持つて居ない者は殆んどないといふてもよい程であつたのである。先きに二天といひし者、即ち梵天外道若しくは自在天外道と稱するもの、如き、其説に多少の相違あるも、人格ある神を以て宇宙の大原因となすことは一致であると謂つてよい。併し前に三

仙といひしもの、即ち僧佉派(數論衛世派勝論)の如きは、之を神力とすることを信じなかつたのである。僧佉派は自性なるもの、開發であるといひ、衛世派は地水火風の四極微分子の集合的現象であるといひ、孰れも之を神力に托することを排する方であつた。但し其原因の重きを主觀的方面に向つて求めず、客觀的方面に向つて求むることに於ては、殆んど同じと謂つてもよからう。

然るに釋迦は客觀的方面に向つてこれが原因を求めず、主觀的方面に向つてこれが原因を求められたのである。吾人の煩惱と、その煩惱に依て身語の上に爲す所の業、これ先きの苦諦の現象を惹起すところの原因である。決して他に造物主として畏敬すべき神の在るあつて、此の如き現象を見るのではないといふのが佛教である。乃ち種々の煩惱及び種々の業を合して、之を呼ぶに集諦の名を以てしたのである。之を集と稱するものは種々の現象を集め起すといふ意味であるといふが古來の解釋である。然れども原因そのものが既に一個物にあらずして、集合のものであるからこれに集の名を與へたものと見てもよからう。之を要するに、自因、自果、自業、自得の考にして、他因、自果、他業、自得の考を排するにありと謂つてよい。

滅諦とは前の苦諦と正反對のものである。故に之を安諦と若しくは樂諦といふても

よいやうなものである。然るに之を滅諦と稱するものは何故かといふに、先きの苦諦及び集諦を滅したところに於て初めて顯はれ來たるものであるといふ意味を知らせんが爲めである。そこで滅諦といふ所には、消極的の意味と積極的の意味とを含んで居ると見ねばならぬ。若し消極的の意味を以てすれば、今云ふ如く苦と樂との二諦が滅却して無くなつた所であるといふてよい。然るに之を積極的の意味を以てすれば、最極圓滿なる究竟の眞理と一致し來りて、覺者の精神上大安樂の境界となりし所を滅諦と謂つたのである。そこで四諦孰れも皆眞理であるに相違ない、併し眞理の又眞理たるものは、この滅諦であるといふことになつて居る。即ち釋迦が彼の佛陀伽耶の樹下にあつて、空前の大覺を得られたといふのは、主觀的精神がこの究竟の眞理と一致融合した所であらう。之を主觀的に説いて菩提(覺)といひ、之を客觀的に説いて涅槃といふ。涅槃此に滅と翻ず、然らば涅槃は滅諦である。滅諦は涅槃である。故に彼の耶蘇教にあつて最も敬愛して止まざるものは神であるが、佛教によつて最も敬愛して止まざるものはこの滅諦である。滅諦は佛教の中心である。滅諦は佛教の根柢にして又最終の皈着處である。故に彼の基督教にありては、吾人の最も敬愛すべきものは神であるが、佛教にあつては吾人の最も敬重すべきものは、この滅諦であるといはねばならぬ。

とになつて居る。佛教にあつては、この滅諦より勝れたものはないのである。滅諦は眞に最極無上のものにして、他に比すべきものはない。若し苦樂を以ていへば大安樂である。若し善惡を以ていへば善の終極である。若し眞非を以ていへば究竟の眞理である。故に『四諦論』の第四卷には、この滅諦に就いて六十六種の異名を列ねて、滅諦の功德の勝れたことを種々の方面より形容してある。之を要するに、何人といへども願ひ求めざるを得ざるものはこの滅諦であるとしてある。

蓋し印度宗教の倣ひとして、解脱涅槃の考なきものは殆んどないのである。故に提婆の『外道小乘涅槃論』の中には、印度宗教界全體の涅槃論を二十種に分けて略述してある。而して今此の滅諦は即ち涅槃であるとして見れば、この滅諦を以て釋迦獨得のものとする譯には參らぬのである。即ち佛教の占有品とする譯には參らぬのである。然れども宗教の異なるに隨ひ、滅諦の考の一樣ならざることとは言ふまでもないことである。殊に至聖なる釋迦牟尼世尊は、また他に異なる一種獨得の妙處に到達せられしものなるや敢て多言を要するまでもないことである。然らば如何なるところが他に異なる妙處であらうか、このことは釋迦にあらざれば何人も之を知ること不可能である。されど又古來之に對しての説明がないといふのではない。第二段に至つてその

概況を畧陳する考である。

道諦は前の集諦と正反對のものである、即ち前の集諦は知識に相反する煩惱と道徳に相反する罪惡であるとすれば、此の道諦は煩惱に相反する知識と罪惡に相反する道徳であると謂つてよい、又前の集諦は苦諦を呼び起す原因なりとすれば、此の道諦は滅諦の境遇に到らしむるの原因なりと謂つてよい、そこで前の苦諦は眞に厭ふべきものである、又前の滅諦は實に欣ぶべきものであると極つて是れは、愈々以て必要なるものはこの道諦であるといふことは、必然的に瞭解せらるゝてあらう、随つて佛教は理論主義のものにあらずして、實行主義のものであるといふことも解らねばならぬ、遇々高尚の理論を戦はすことあるも、其實は道徳教であるといふことは、この四諦説の組織に就いて考へねばならぬ、吾人釋迦の傳記を繼くに、彼れは理論主義の人にあらずして、道徳主義の人であつたといふ感覺を、惹起さるゝるを得ぬのであるが、今この四諦の綱領に就いて之を考ふるに、愈々以てその感覺の全く誤謬にあらざることを自識するのである。

されば釋迦は如何なる道徳を實踐せられしやといふに、彼れが最初波羅奈斯國の鹿野苑に到り、憍陳如等の五人の者を相手に、自己の大覺を得るに至りし所以を示され

し傳文を見るに左の如く説いてある、

形の苦にある者は心則ち惱亂す、樂にあるものは情則ち樂に着す、是を以て苦、樂兩つながら道因にあらず、若し能く苦樂を棄捨し、中道を行する者は、心則ち寂定にして、能く八正道を修し、生老病死の患を離るゝに堪へたり、我れ已に中道の行に隨順して、阿耨多羅三藐三菩提を成すことを得たり、過去現在因果經第三和譯

此に依て之を觀るに、禁欲的苦行主義は印度宗教界一般の慣例なりしも、釋迦は能くその慣例を打破し、一旦苦行主義を取りしも、後之を廢し、中道に處して道徳を實行せられたのである、而してその道徳は即ち八正道である、八正道とは左の八種である。

- 正見 正當なる見解
- 正思 正當なる思索
- 正語 正當なる言語
- 正業 正當なる行爲
- 正命 正當なる活計
- 正勤 正當なる勤勉
- 正念 正當なる觀念

正定 正當なる靜慮

此外に又六波羅密と稱し百般の道德を六類として説いてある、この六波羅密も亦この道諦の中に屬すべきものであるから此に擧て置う。

- 第一 布施、博愛的生活
- 第二 時戒、規律的生活
- 第三 忍辱、忍耐的生活
- 第四 精進、勤勉的生活
- 第五 禪定、沈思默考
- 第六 智慧、智的考察

道德の條件實に千態萬狀である、依て一一此に之を陳ぶる譯には參らぬから、まづ之を要するに、この人生を苦の境遇と定め、この苦の境遇を解脱して、彼の安樂なる滅諦の境遇に到達するを以て終極の目的となし、その目的を達するに就いて必要なるものは他にあらず全く自己の道德實行にありとして、盛んに道德の實行を獎勵して止まざるが四諦説の大旨である、この四諦説の大旨に依て之を見るも、立教の基礎は

んなことと略することにせう。

外界に人格的意味の造物主を認めないといふことは、誠に明白である、寧ろ造物主の存在を認め之を立教の基礎となすものを排斥する精神を含んでゐるといふことが明白であるといはねばならぬ。

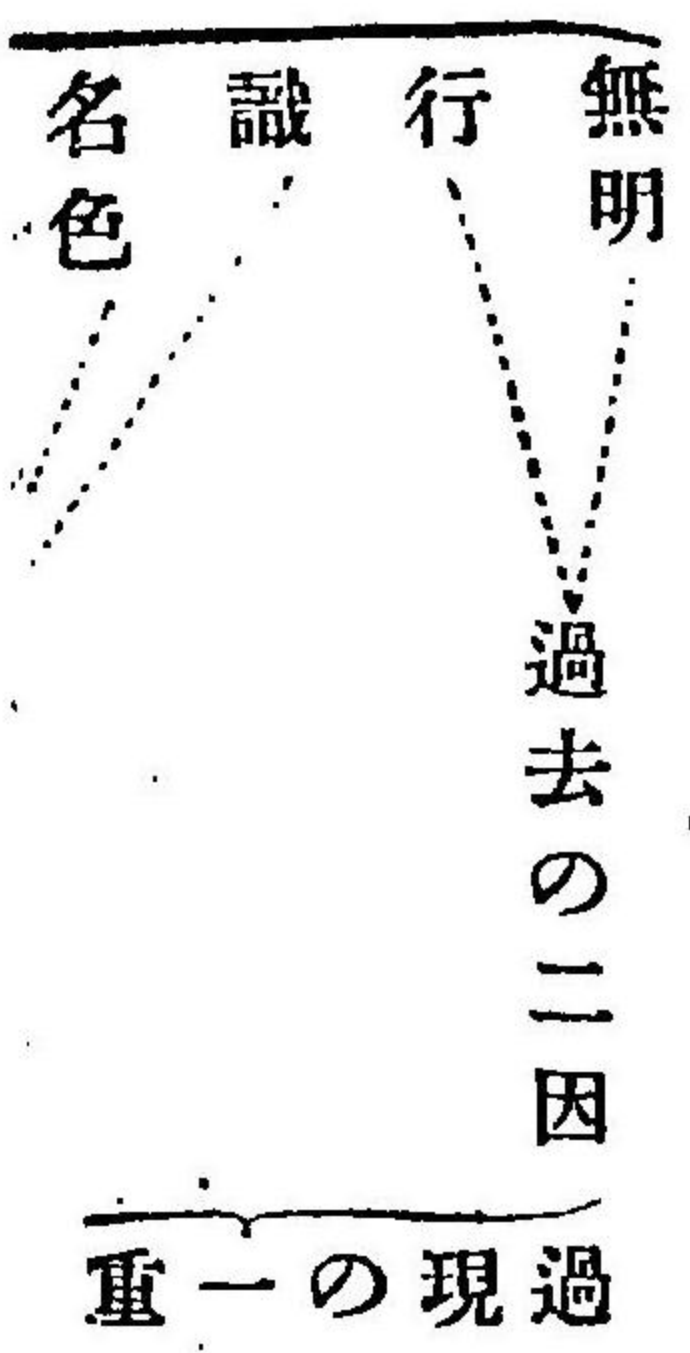
二 十二緣起

この四諦説と同主義にして、而もその組織法の異なるもの之を十二緣起といふこととであるが。先きにもいふ如く、釋迦が佛陀伽耶の樹下にあつて大覺を得たる時の思想の形式を記せる傳文は、皆この十二緣起になつてゐるから、今此に其の文を鈔出することにせう。

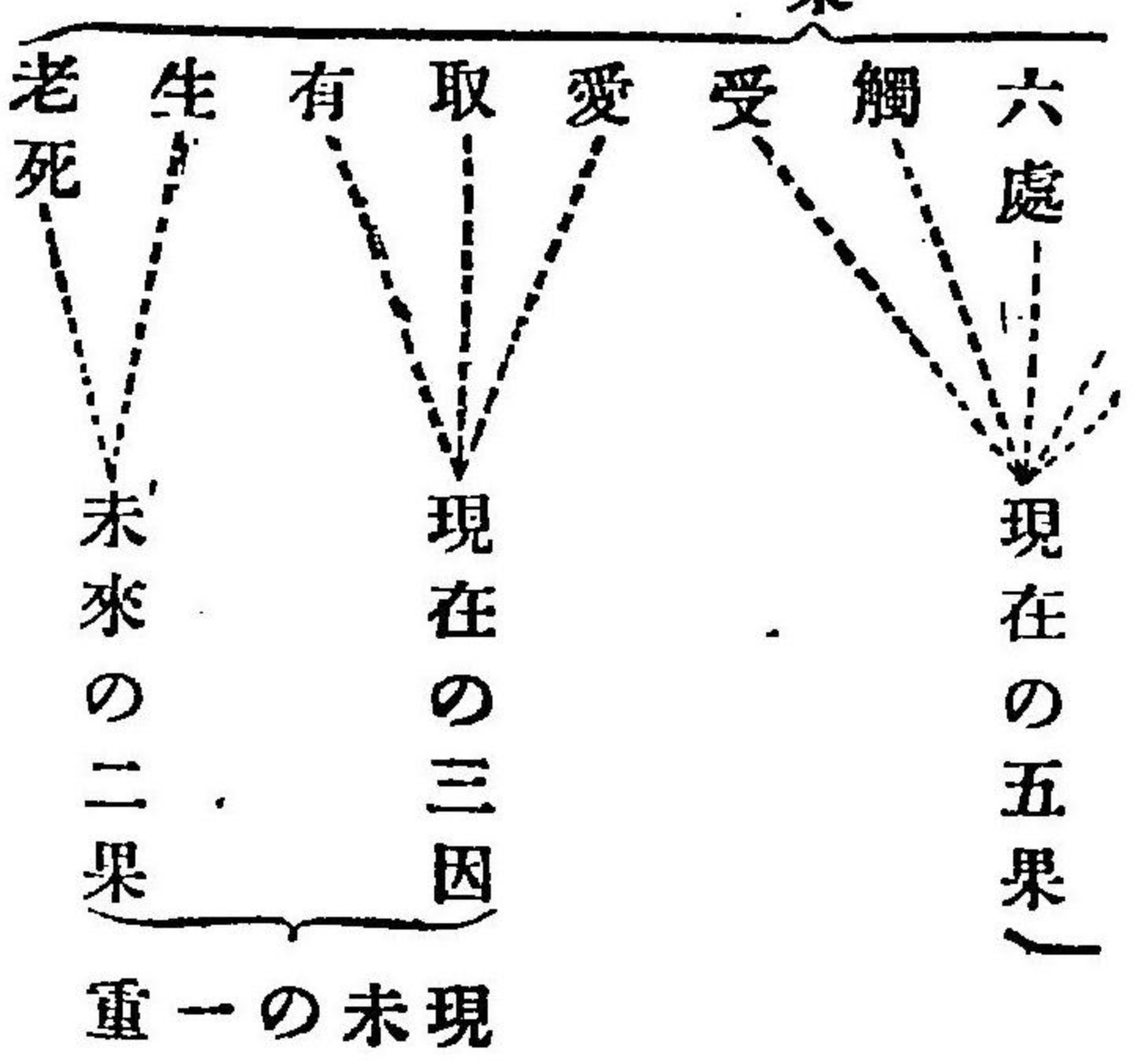
爾時菩薩釋迦衆生を觀ず、何の因緣を以て老死一するかを一即ち知る老死は生を以て本となす、若し生を離るれば則ち老死あることなしと二又復此生は何より生ずるか、天より生ぜず、自より生ぜず、無因緣にして生ぜず、必ず因緣より生ず、即ち欲有色有無色有の業より生ずと三又觀ず三有の業は何より生ずるか、即ち知る三有の業は四取より生ずと四又觀ず四取は何より生ずるか、即ち知る四取は愛より生ずと五又復觀ず愛は何より生ずるか、即ち知る愛は受より生ずと六又復觀ず受は何より生ずるか、即ち知る受は觸より生ずと七又復觀ず觸は何より生ずるか、即ち知る

觸は六處より生ずと^八又復六處は何より生ずるか、即ち知る六處は名色より生ず^九又復觀ず名色は何より生ずるか、即ち知る名色は識より生ずと^十又復觀ず識は何より生ずるか、即ち知る識は行より生ずと^{十一}又復觀ず行は何より生ずるか、即ち知る行は無明より生ずと^{十二}以上過去現在因果經第三和譯

此の如きは傳者が釋迦大覺の時に於ける意中の考察を形式的に記せるものに相違ない。但し是れ全く傳者の想像に出づるものにあらず、『阿含經』等を披閱するに釋迦は前の四諦説と同じく時々この十二緣起の説をなしたまひしもの、如く見ゆる。而してこの十二緣起の解釋は、後に至り小乗家并に大乘家の中にあつて各々説を異にし、一概すべからざるものとなつて居る。されど今や『婆娑論』及び『俱舍論』等の説に依るに、これを過去と現在との關係を示す因果と、又現在と來世との關係を示す因果と、合して二重の因果を示すものとす。これを表するに左の如し、



三世兩重の因果



無明とは眞理を知るの明なきもの、稱號にして即ち煩惱の總名である。行とは即ち行爲にして、必しも惡の行爲に限らず善の行爲も亦此中に收まると見てよい、乃ち第十の有とこれとは異名同體のものである。識とは普通に謂ふ所の靈魂のこととして置いてよからう、要するに懷妊初發の時のことであつて、未だ何等の形體も出來ざる位である。名色とは既に形體あり、又多少の心的作用なきにあらざるも、未だ眼耳鼻舌等の機關の完備せざる時期の稱號である。

六處とは胎内にあつて既に眼耳鼻舌等の機關の漸く成れる時期の稱號である、即ち未だ出産せざれども胎内にあつて已に人類的形體の完備せし時のことである。觸とは出生以後凡そ二三年間のことである、此の間は事物の選擇なく、無暗に外境に觸れて彼のものに觸るれば此の如き苦あり又樂ありと、苦樂の結果を未だ了知すること能はざる時なれば、これを觸と稱したものである。受とは四五歳以上になれば漸く觸るゝ所のものに對し、苦樂の結果を先きより了知するものなるが故に、これを受と稱したのである。受到苦樂捨の三種のありとす、即ち感覺のことである(識より受到至る六支は要するに發達の順序を知らせたものと見てよい)

愛とは貪愛と熟して、十五六歳以後になれば漸く私欲の増長し來れるものがあるが故に、特に此の間を愛といつたものである、即ち煩惱の一である。取とは前の愛が増長し來れば終に艱難辛苦も敢て之を恐れず之を侵して、外部より種々のものを收め取り、己れの慾望を果たし遂るものなるが故に、愛の次を取としたものである(この取も前の愛と同じく一種の煩惱である、そこで愛取の二つは先きの無明と同じものと見てよい。要するに現在の此の身を引くに就いて原因となりし

煩惱のことを無明と稱し、又將來の身を惹起すべき煩惱のことを愛取と謂つたものである。

有とは愛取の煩惱に依て爲す所の善惡の行爲である。即ち先きの行と同じものである。善惡の行爲は必ず將來の結果を有すといふ意味に依り、これを有と謂つたものである。

生とは出生て此に死すれば又彼しここに生るゝことを生と謂つたものである。そこでこの生は先きの識に同じと見てよい、即ち異名同體である。

老死とは已に生るれば又必ず老死の免るべからざるは言ふまでもないことである。但しこの老死の中には、先きの名色、六處、觸受の四つを含めたものである。前は發達の時期につき開いて之を四種となし、今は萎衰の時期につき合して之を老死の一としたものである。

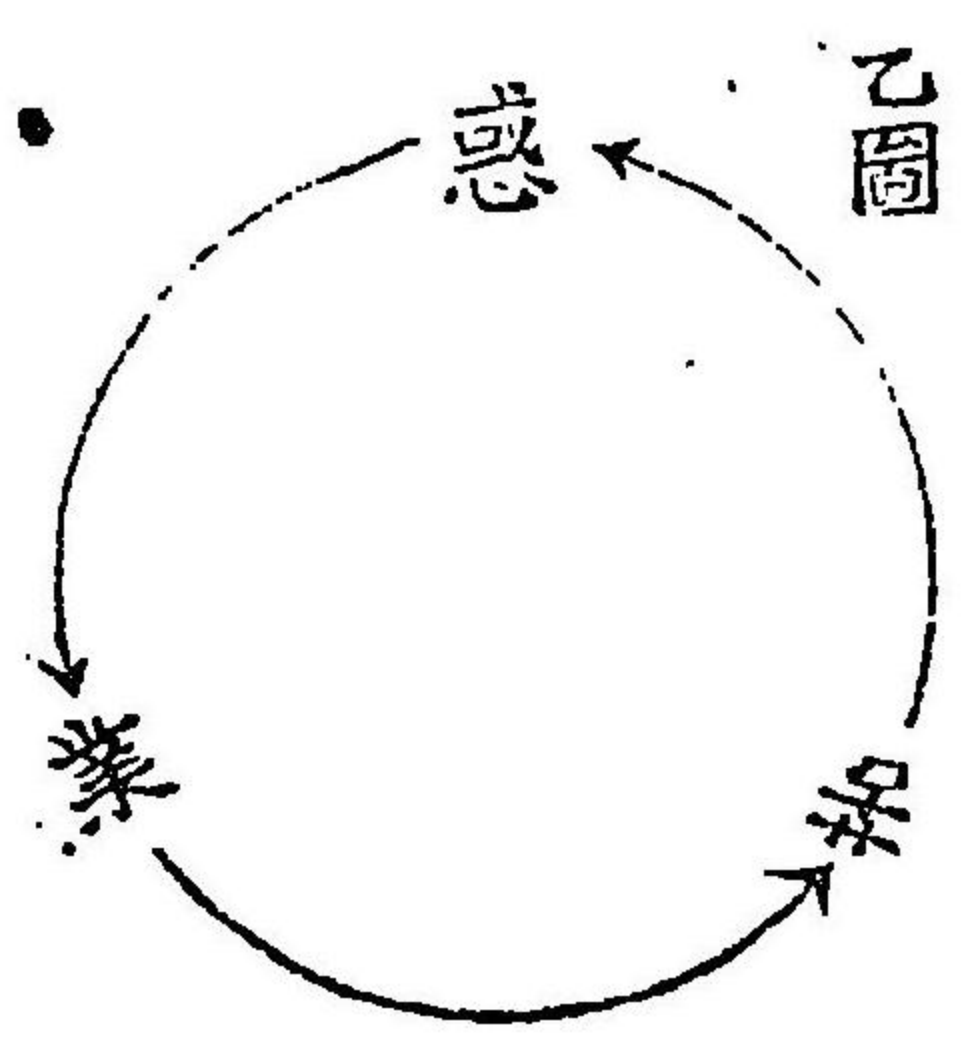
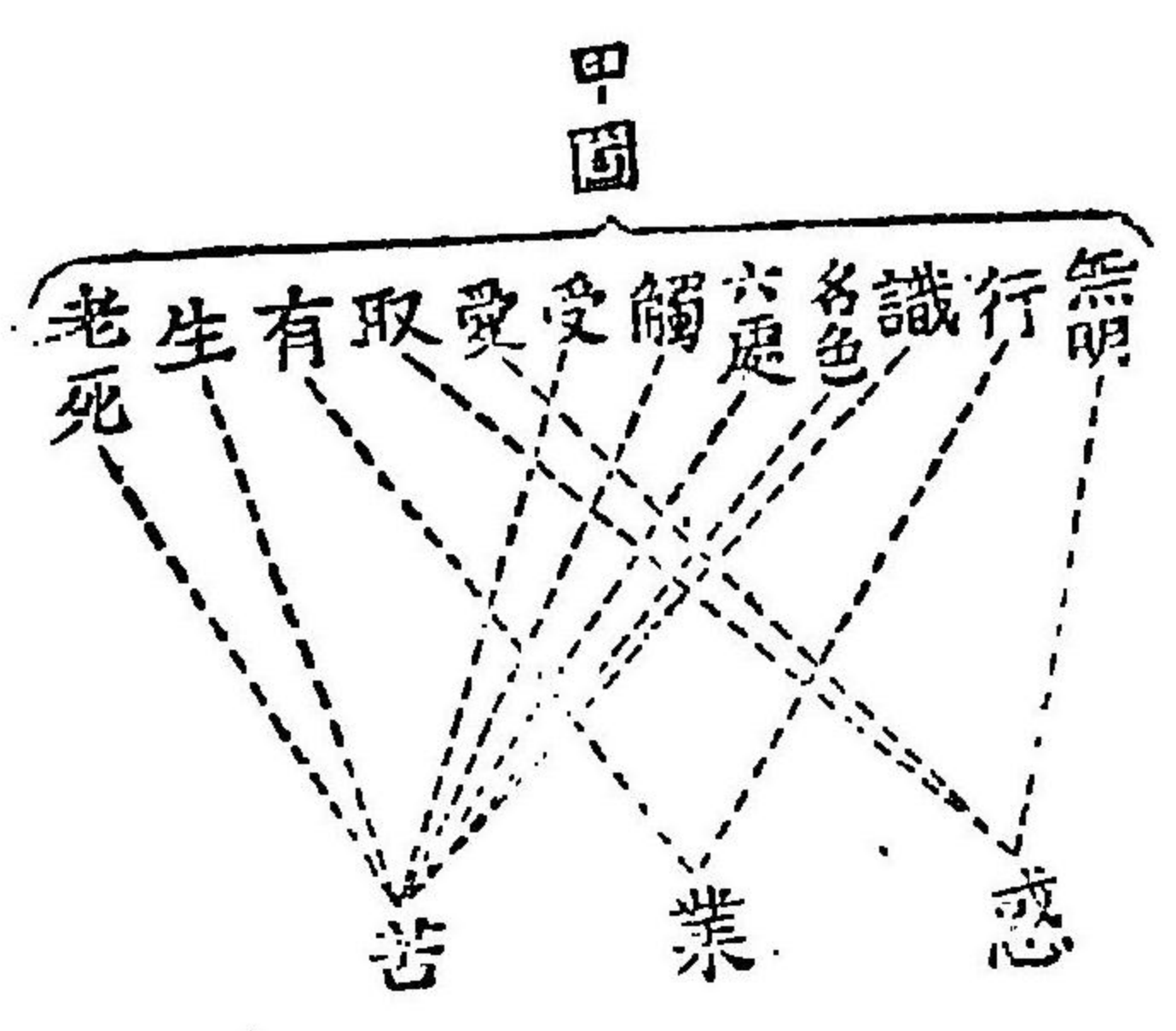
かくいへば無明の前には何にもないやうに思はれ、又老死の後には何にもないやうに思はる。されど決して、さういふ譯のものでない、無明の前には必ず生老死のあるあつて、無明及び行を起したのである。又老死には必ず無明及び行のあるあつて、更に次の生及び老死を引き起すのである。故に、この十二縁起は、開發的因果でない、循

環的因果である、循環的因果であるから、其始なく、又其終なく、無始無終である。その無始無終の状況を知らんと欲せば、これを左の如き圖にして考へて見るがよいと思ふ。



十二縁起といふ時には、圖中過去の部分に於て果が説いてない、又未來の部分に於て因が説いてないことになる。然れども是は現在の部分を以て過去の部分と未來の部分とを準知せしむる手段である故に過去の部分の果の處に、識、名色、六處、觸、受の五種を入れて見るか、或は生と老死とを入れて見るがよい。又未來の部分の因の處に、

愛、取、有の三種を入れて見るか、或は無明と行とを入れて見るがよい。さうすれば循環的因果の無際無限なる状況を顯はし示すこととなつて来る。但しこの十二縁起と前の四諦とは、組織の上に於て違つてゐるけれど、主義の上に於ては何等の相違もない全く合一である。即ち十二縁起といふは四諦の中の苦集の二諦である、苦諦と集諦とを分つて十二としたものである。之を知らんと欲せば先づ十二縁起といふは、之を合すれば、惑と業と苦との三類を出てぬものであるといふことを知るがよい。そこで左に甲乙二圖を設けることにした。



この甲圖に依れば、十二緣起といふは惑と業と苦との三類を出てぬものであるといふことが分る筈である。更に又乙圖に依て之を考ふれば、十二緣起といふも畢竟惑と業と苦との三類の循環的因果に外ならぬものであるといふことが瞭解し得らるるであらうと思ふ。然り而してその苦は即ち苦諦である、惑煩惱の惑異名と業とは即ち集諦である、故に十二緣起といふも苦集二諦の外のものでない、苦集二諦の因果の連續的關係を十二段に分けて見たまでのものである。此に於て十二緣起の中には何故滅道の二諦を説ぬのであるかといふ疑問が起るであらうが。この疑問に對しては、先づ吾人行爲上の因果に就き大いに二條の別ありといふことを知るがよい。それは左の二條である、

第一條……流轉カウサラの因果——有漏サマサ——世間的——迷——苦
第二條……還滅ニルガの因果——無漏アムササ——出世間——悟——樂

此の如く二條の因果相分ると假定したところで、苦集の二諦は流轉の因果にして、滅道の二諦は還滅の因果である。佛教の精神に依てこの二因果を比較するに苦集の二諦は積極的因果にして、滅道の二諦は消極的因果であると謂つてよい。即ち流轉の因果といふは、吾人が積極的に段々と輪回轉生を重ね來る因果にして、還滅の因果

といふは消極的にその流轉の因果を破壊し解脱の境遇に到達するの因果である。而して十二緣起はその流轉の因果の根元を一の無明にあると極めたものである。斯く流轉の因果の根元が一の無明にあると極つて見れば、還滅の因果は説を俟たずして明かであると謂つてよい。即ち吾人若し此に無明の一元を滅しぬれば、自然に解脱の境遇に到達すべきである、故に還滅の方法即ち滅道二諦の説は、縦ひ其説なしといへども、要は唯この無明を滅却するにありいふことが自ら了解せらるべき筈である。十二緣起の中に滅道二諦の因果法の説いてない所以、此に於て悟了するがよい。即ち十二緣起は、人生問題を説明せんがために、積極的因果を説いて、消極的因果を準知せしめたものである。

要するに吾人はこの十二緣起説に就いて之を見るも、立教の根柢が人格ある造物主に存すといふことはどうしても考へられぬのである。立教の根柢は主觀的方面にあつて客觀的方面でないといふことが、この十二緣起を以て見るも誠に明瞭である。即ち主觀的精神作用の上にあつて、自因自因果、自業自得の因果律を根本義となし、これを立脚地として佛教は成立したものだといはねばならぬ、外界に立脚地を求むるものは佛教でないと言つてよい。

印度以來諸行無常諸法無我涅槃寂靜これを合して三法印といふ。此に諸行皆苦といふを加へて四法印といふこともある。『増一阿含經』第十八卷、同第二十六卷、『大莊嚴論』第十八卷、『瑜伽師地論』第四十六卷等は、皆四法印となつて居る。又『雜阿含經』第十卷、『大智度論』第十五卷、『成實論』第一卷等は、皆三法印となつて居る。前の四諦説及び十二緣起の如きは、如何にも釋迦如來が平常弟子等に對し屢々語られしものやうに見ゆる、依て四諦の説は『阿含經』に至る處に繰返してある。然るにこの三法印四法印は、釋迦が必ずしも此の如き命題を揃へて、ものせられし事とは思へぬ、此は後に至り、原始佛教の精神此にありと思しき所を取て、之を命題となし、以て佛教非佛教を見分ける標準となした者であらう。吾人は上座部一派の徒が、當時の大衆部及び大乘佛教家に對し、この命題を構成するに至つたものであらうと思ふのである。孰れにしても原始佛教の要領を括つたものに相違ない。

まづ諸行無常印より辯じやう、諸行無常とは、諸現象變化の意味である、萬有の本體は暫く別問題となし、その現象の變化は今や殆んど異論のないことになつて來た。天象も變化しつゝあるものである、地形も變化しつゝあるものである、物も運動しつゝ

あるものである、心も生滅しつゝあるものである、故に昨日の我れは今日の我れでない、今日の我れは又明日の我れでない、時々刻々變遷しつゝあるものである、一瞬間といへども止住するものでないといふのが、諸行無常印の意義である。これにつき

分段無常(大の無常)

念無常(小の無常)

自性不成無常(即空の無常)

等の辯別あれども、大乗經章 十八卷これらは恐くば後代に至つての辯明であらう……とにかく釋迦如來は出家以前よりして人生の無常なるを觀破して、これに感ずる心のいと深きものあつたことは、疑はれぬ事實である。彼れが出家も實はこの無常の感に打たれし結果であると謂つてよい。故に彼れが世界の大導師となつて教訓を試みられるにも、常に無常の理を説いて止まなんだものであらう。一切皆苦と説いて、此の世界は全く苦の境遇と觀るのも、この無常の觀念より來つたものである。世界に快樂なきにあらざるも、無常の點より之を觀れば、快樂も眞の快樂でないといふのが釋迦の世界觀にして、又人生觀であつたと謂つて不可あるまいと思ふのである。次に諸法無我印とは吾我の否定である。吾我の否定は即ち個人の否定である。現

實なるこの個人を否定して無きものとするは、何人も肯ひ難いことであらう。さるにも係はらず、之を否定して無きものとする所以は外でない、個人の存在は事實であるが、その個人は集合體のものである、生滅變遷して暫時も止住することなきものがある。果して空間的に集合體のものなれば、又必ず離散することありと見ねばならぬ、果して或時は集合し或時は離散するやうなものなれば、實物といふ譯には參らぬであらう。これを喩るに、軍隊といひ、林園といひ、又は家屋といふやうなものであらう。又時間的に生滅變遷して止まざるものなれば、繼起連續の上にあつて暫く見ることを得るも、永久一定のものといふ譯には參らぬ、或時は棒大のものとなり、或時は針小のものとなり、又或時は斷滅の時もないとはいへぬといふやうなものである、恰も流水のやうなものである、瀑布のやうなものであるといはねばならぬ。此の如きものを以て眞個確實のものとする譯には參らぬ。之に依て、佛教は個人の實在を否定して、無我といひ、これを自家の特徴として居る、即ち釋迦獨得の真理の一は無我にありといふことになつて居る。

凡そ印度の宗教界を一瞥するに、大約二の問題に依て興り、二の問題に依て分裂せしものであると謂つてよい。其一は客觀的の神の存在に就いての異論である、他の一は主觀的の我の存在に就いての異論である。而して客觀的の神の存在に就いての異論は、大約二派に分れたりといつてよい、即ち有神派と無神派である、ことに前に已に辯じたことである。又主觀的の我の存在に就いての異論も、大別二派に分れたりといつてよい、即ち有我主義のものと無我主義のものと二派である。然るに佛教外のものにして有神派もあれば無神派もあるが、佛教外のものにして無我主義のものはない、佛教外のものには皆有我主義である、佛教獨り無我主義である、これを表すれば、印度宗教界に左の別ありといつてよい。

主觀的分類
有我主義……………外教
無我主義……………佛教

客觀的分類
有神派……………外教
無神派……………佛教及外教

之に依て之を觀るに、佛教は印度宗教全體の輿論に反對して興れるものと謂つてよい。よし他のことには敢て反對するにあらざるも、我の考に限り佛教は他の宗教界一般の輿論に反對して興つたものといはねばならぬ。其は釋迦の傳記に就いて考ふるも、又釋迦の教理に就いて考ふるも、洵に諍はれぬことである。釋迦は出家の初

めより無我主義を取りて、少しも動かなんだ人である。即ち彼れは出家するや否や、先づ時の宗教家を訪問せられた、跋伽仙人、阿邏羅仙人、羅摩仙人の三人を訪問せられたが、孰れも釋迦の意見と衝突する所あつて、忽ちにして其所を去つて無師獨悟の決心を懷き、六年間苦修練行せられたことになつて居る。而してその意見の衝突點は孰れにあるかといふに、有我無我の衝突である、跋伽も阿邏羅も羅摩も同じく有我主義の人であつたが、釋迦はどうしても無我主義を取つて動かれなんだ、この最初の思想は一貫して變ることなく、佛位到達の後といへども、益々無我主義を取つて動かず、これを眞理として、弟子輩を無我の道に引入せられたことである、故に佛教は轍頭轍尾無我主義のものであるといはねばならぬ。

釋迦が此の如く無我主義を取つて動かれなんだ所には、吾人の測り知るべからざる深意の存することは、敢て言ふまでもないことである。又吾人こゝにこれを充分辯明する餘裕を有たない。されど吾人これ丈のことは考ふることが出來ると思ふ、即ち有神と有我と無神と無我とは一對の論理にして、有神なれば有我ならざるべからず、有我なれば有神ならざるべからず、又無神なれば無我ならざるべからず、無我なれば無神ならざるべからず、若し客觀的に個體的、神の存在を否定すれば、これと共に

主觀的に個體的、我の存在を否定せざるべからず、若し主觀的に、我を認容すれば、これと共に客觀的に神の存在を認容せざるべからず、一方を消極的に考へ他の一方を積極的に考ふるは、論理の當を得るものにあらずとは彼の僧徒派衛世派が無神論を立するにも係はらず、有我主義を取るに反對せし釋尊の高見である、卓識であると謂つてよからう。古來自我他我の語を應用し、有神派を評して他我外道と稱するものは即ちこの意である。

次に涅槃寂靜印とは究竟の眞理である、前の四諦も眞理である、十二緣起も眞理である、無常も眞理である、無我も眞理である、しかしこの涅槃は眞理の又眞理である。即ち釋迦大覺の境界である、釋迦は精神的にこの眞理と一致し、この眞理に通じたのである、普通哲學者の所謂眞理と異なるや、異なるや、今敢て之を問ふ、必要はない、今はただ釋迦大覺の眞理であると見ればそれでよい。

この眞理を説くに涅槃寂靜といへるものは消極的方面の造語である、涅槃は梵語にして此に滅度と翻譯す、即ち四諦の中の滅諦がどの涅槃である、何故にこれを滅と名づけしかといふことは、前に已に辨ぜし如く凡べての妄想的雲霧の消滅する時、始めて發願するものであるから滅といつたのである。更に寂靜といつたのは滅の形容

詞である、即ち言語道斷心行所滅といふ所である、不可説、不可知、不可思議の意味をいつたのである。子思も、上天の載は聲もなく臭もなし至れる哉と謂つたてないか。孟子も浩然の氣に至つては、曰く言ひ難しと謂つたてないか。それも幾んど同意味といつてもよからう。大乘佛教家が眞如といひ、實相といひ、法性といひ、一如といひ、祕密藏といふが如きは、皆この變形的稱號である。これを實に佛教の立脚地にして又佛教の最終理想である、各種の佛教はこの一大真理より出て、又この一大真理に歸せんとするものである。果して然らば、どうしても立教の根柢は人格的意味のものとするには參らぬ、佛教は非人格的の一大理想の上に成立せしものといはざるを得ぬのである。

本論第二 目的論

(一) 總論

上來根柢論と題し、佛教の成立する根柢を縷明する所ありしは、要するに二種の意味を明かにせんがためである。

一 佛教の立脚地は有人格的意味の者にあらずして、寧ろ非人格的意味のものであるといふ事と。

二 佛教は古來分裂し來つて、今や殆んど支離滅裂の狀を呈すと雖も、其の根柢を尋ねれば、唯一のものにして二三あるにあらずといふ事と。

この二條件を明かにせんがためである。そこで今や更に進んで佛教の目的いづれにありやといふことを明かにせざるを得ざる場合になつて來たのである。即ち更に左の二問題を解決せざるを得ざる場合になつて來たのである。

一 佛教最終の理想如何、

二 佛教最終の理想は唯一なりや如何、

の二問題である。先づ後問より之を答辯するに、佛教最終の理想は唯一のものであ

る其根柢が唯一にして二三の別あるにあらざれば、此と共に又其目的となれる最終理想たるものも唯一にして決して二三の別あるにあらざると断言してよいのである。

分け登る麓の道は多けれど

同じたかねの月を詠めん

といへる古歌の如く、縦に其の教理は幾種に分れ來るとも、又其の宗派に幾多の別を見るに至るとも、若し最後の理想は何れにありやと問はゞ、唯一のものにして決して二三の別ありといふべき筈のものでない。何れの宗派といへども、結局目的となす所の最終の理想を問へば唯一のものである。即ち解脱涅槃是れ佛教全體の最終の理想である、是れ佛教全體の結局目的であると謂つてよい。

然らば其の解脱涅槃は何ぞやと問はゞ、釋迦自覺の眞理である、釋迦自覺の眞理は言ふまでもなく宇宙の眞理である、宇宙の眞理は今の哲學者をして之をいはしむれば彼れが所謂實在であると謂つてよい。佛教家は之に對し、

眞如——一如——法性——實相——中道——第一義——祕密藏

など、種々様々の名稱を施し來つて説明せんとする所のものである。故に、此に、目的論と題するは、哲學的に之を、いはゞ本體論と謂つてもよいのである、實在論と謂つてもよいのである、或は之を佛教涅槃論の發展史と謂つてもよいのである、されど今は前の根柢論に對し、目的論と題することにしたのである。

釋迦は本より哲學者でない、釋迦は哲學者でないから、彼れは宇宙の實在を研究した人でない、彼れは萬有の本體を論決した人でない、彼れは但人生問題より進んで人生の祕奥を探ると共に、宇宙の眞理に洞然曉通した人である、釋迦が人生問題より進んで人生の祕奥を探り、宇宙の眞理に洞然曉通し、我れ即ち彼の眞理なるか、彼の眞理即ち我れなるか、我れと彼の眞理と實際的に幾んど合同し得たる所を説いて解脱涅槃と謂つた者である。故に彼れが極め得たる解脱涅槃の眞相は、釋迦にあらざれば何人も得て知るべからざる祕密界である。故に「涅槃經」の中に涅槃即祕密藏と説いてある。

然れども既に其の名稱を設けし以上は、當否はとにかく全く説明を附することが出來ぬといふ譯のものでない、殊にこれが佛教の最終理想であるとして見れば、よし不可解のものたるも、不可解の者たる所以丈なりとも説明せざるを得ぬのである。そこで古來之を不可解のものとなすにも係はらず、種々これを説明することに勞力せ

しとの形跡の歴々として見るべきものがある。印度にあれ支那にあれ又この日本にあれ、釋迦滅後幾千年の久しき間、佛教に對する研究の續々として盛んなりしも、要を取つて之をいはず、この解脱涅槃に對する解釋の發達であると謂てもよいほどのことである。依て今少しく涅槃その者に對する考の概況を陳べんとするに、涅槃は梵語にニルヴァーナといふを漢字に配當したのである、或は泥洹オウワンの文字を以てし、或は泥曰オウの文字を以てするともある。其の語原を尋ねるに「吹き消す」といふ意味にして、炎々として燃へ上る火を吹き消して仕舞こゝろてであると申すことである。然らば語原は至つて簡單なる意味のやうに見ゆれども、今釋迦自覺の眞理を涅槃と稱する所に於て、これが頗る深遠のものとなり、又隨つて頗る複雑の意味を含有して居るものとして解釋せらるゝは自然の理教である。そこで先づ支那の翻譯家の中に於て大に有翻家と無翻家との二家を生じ、一方には涅槃は意味多含のものなるが故に到底支那の文字を以ては翻譯することが出来ぬといふ説と、又一方には意味多含のものに相違なけれども、全く翻譯することが出来ぬといふ譯のものではないといふ説と、大いに二説を生じたのである。故に有翻家にあつて之を翻譯するに就き、又多種の異説あるべきは自然の理數である。即ち左の表に就いて異説の多きことを想

察するがよい。

- 大般涅槃經第三十一卷(迦葉品)……………異名二十五
- 四諦論第三卷……………異名六十八種
- 大乘法苑義林章第一卷(本)……………異名三十二種
- 大乘義章第三卷同第十八卷……………異名十八種
- 法華經玄義第八卷……………異名十六種
- 華嚴經演義鈔第五十二卷……………異名十二種

此外「阿毗達磨毘婆沙論」第三十二卷「大乘玄論」第三卷「涅槃經玄義」上卷「翻譯名義集」第五卷等にも種々異名が列てある、一々これを擧ぐることは繁に失するの恐あるが故に之を略することにしたのであるが。此の如き異名は要するに涅槃の異譯である異譯のかく多數なるものは、要するに種々の方面よりして多含の意味を開陳せんとしたものである。

しかし此の如く異譯多しと雖も、最も多く應用せられしものは、羅什の翻譯に係はる滅若しくは滅度の譯語と、又玄奘の翻譯に係はる圓寂の譯語である。印度の佛教を支那に翻譯するに舊譯家と新譯家との二派に分れたことであるが、舊譯家の泰斗は

羅什である、又新譯家の首領は玄奘である、随つてこの滅若しくは滅度の譯語と、圓寂の譯語とが多く應用せらるゝことになつて來たものであらう。

處て羅什と玄奘との間に、何故に此の如く譯語の上に於て相違を見るに至りしかといふに、直譯と義譯とに依つて此の相違を見ることになつたのである。即ち羅什は直譯法に依り、原語の「火を吹き消す」といふ意味を失はざることには注意すると共に、又佛教にあつて所謂解脱涅槃は、吾人凡べての煩惱及び造業を斷滅し、又併せて永く生老病死の苦痛をも滅し、自ら苦痛以上の境遇に到達することを得て、眞個安樂の身となりし所なるを顯はさんがため、之を滅といひ又滅度と譯することにしたのである。然るに滅及び滅度の譯語を以ては、解脱涅槃に就いて消極的方面の意味を顯はし得るも、積極的方面の意味を知らしむることが出來ぬのである。そこで玄奘は義譯法に依り、涅槃其の者に對する消極的方面の意味よりも、寧ろ積極的方面の意味を知らしむることに注意して、之を圓寂と譯することにしたのである。大乘佛教になつては涅槃其の者に常樂我淨の四徳を完備すと説き、或は法身般若解脱の三徳を圓滿すといふ意味をその譯語の中に含ましめて、之を圓寂と謂つたものと見へる、『華嚴經演義鈔』第五十二卷の中に左の如く之を辯じてある。

涅槃正名爲滅、取其義類、乃有種種、總以義翻、稱爲圓寂、義充法界、徳備塵沙、曰圓體窮眞理、妙絕相累、爲寂。

此に依て之を觀るに、涅槃は實に究竟の眞理である、宇宙の眞實體である、即ち佛教の所謂眞如にして、哲學者の所謂實在である、即ち主觀的に之をいはゞ釋迦の大覺なりと雖も、客觀的に之をいはゞ宇宙の眞實體である。故に其の大きさといへば空間的は無際無限のものである、又其の長さといへば時間的に無際無限のものである。随つて又萬徳圓滿のものにして、何等の現象といへども、之を發現するに於て一も彼れが性能として固有せざるものはないのである。故に之れに圓の稱號を與へたものと見える。

且つ夫れ涅槃は究竟の眞理にして、煩惱とやら、妄想とやら、善惡とやら、因果とやら、苦樂といふやうな、一切の煩累を解脱し終つた所に初めて得るものである。されど又常人の認識以上のものである、吾人の想像すべからざるものである、超思想、超論理、超言論のものである、彼の『中庸』の中に上天の載は聲もなく臭もなく至れる哉と謂つたやうなものである。彼の孟子の中に、浩然の氣は曰く言ひ難しと謂つたやうなものである。彼の『老子』の中に、天地無名の母と謂つたやうなものである。依て圓と同時

に又寂の名を與へたものと見える。

之を要するに、佛教の目的は彼の釋迦の如く我れ等も大覺の場に至らんとするにあ
りといはねばならぬ。而して其の大覺たるや客觀的に之をいはゞ宇宙の眞理であ
る、之に依つて其の眞理即ち釋迦大覺の眞理に對する考が、印度以來如何に發展し來
れるか、是より少しく之を辯明して見やうと思ふことである。故に之を佛教の哲學
的思想史と見ても差支ないと思ふのである。

(二) 小乘佛教の涅槃觀

佛教が初めより小乘と大乘と二派相分れしものなるや否やは、歴史的研究の上にあ
つては一大疑問である。然れども現今の佛教にあつては、小乘と大乘との二部の別
あつて、教理上特に相排して互に相容れざるものあるは洵に諍はれぬ事實である。
而して小乘と大乘との中に於て、比較的に原始佛教の方に近きものは小乘であると
いふことも、亦何人も實論として異論を挾むものはないのである。之に依て今此に
釋迦大覺の涅槃其のものに對する考の發達を叙へんとするに、順序として先づ小乘
佛教より開始せざるを得ぬのである。處がその小乘といはるゝものも、印度にあつ

ては種々に分れ來り、教理上互に相諍ひ異説の紛然たるものあつたのであるが、支那
日本に傳へ來りしものは、僅に毘曇ヒトムと成實セウジツとの二派である。依て先づこゝに毘曇派
の考より辯じて見やうと思ふのである。毘曇派の涅槃に對する考を極分り易く辯
ずることは随分困難であるが、とにかく彼れが宇宙萬有を分類して七十五法となす
中に擇滅セツトクといふものがある、これが即ち涅槃のことである。前の苦集滅道の四諦の
中では第三の滅諦が即ち涅槃であるといふことも先きに辯じたことであつた。さ
て彼れはその擇滅なるものに對し、如何なる考を有て居たかといふに、少なくとも左の
三項の考を有て居たと見てよい。

一 涅槃は眞正の智慧の發達するに應じて漸次に顯はれ來たるものである、而し
て吾人は未だ眞正の智慧の發らざる無明位中のものである、故に吾人はこれを
知ることが出來ぬ。

二 涅槃は吾人これを知るべからざるものなれども、吾人の境遇とは正反對のも
のであること丈は疑はれぬのである。而して吾人の境遇は總べて罪惡である
又無常のものである、故に涅槃は必ず善にして又常住のものであるに相違ない。

三 涅槃は已に善にして又常住のものであるから、恰も帝王の萬民に秀て、獨尊

的地位を占むるが如く、世界最上のものにして、萬有多しと雖もこの涅槃に比すべきものはないのである。即ち萬有は皆悉く有上である。この涅槃ばかりは無上のものである。故にこの涅槃を第一義といふのである。

この三項を以てすれば、彼れが涅槃其の者に對する者は粗々想察することが出来るであらうと思ふ。先づ第一項より布演して見やう、抑も彼れがこの涅槃を呼ぶに擇滅の名を以てせしは如何なる意味に出でしものなるか、具さに之をいへば擇力所得滅と謂つべきところを、略して擇滅と謂つたのである。その擇力とは智力のとである、即ち無漏智と謂つべき真正の智慧の力に依て得たるものを滅といつたのである。而してその滅とは前にもいふ如く涅槃の譯語であつて、何乎これまで有つたものが無くなつたといふ消極的の意味が顯はるゝばかりで、積極的方面が一向顯はれて居ない。そこで擇滅何ぞやの問を發して見ると、彼れは之に答へて離繫なりといふて居る。即ち煩惱とか惡業とかいふ者に繫縛せられぬやうになつた所が擇滅であるといふ答である。處がこれも同じく消極的の説明にして積極的の説明とはなつて居ない、そこで更に離繫何ぞやの問を發して見ると、復擇滅是れなりと答へんとするのである。即ち甲を問へば乙を以て答へんとし、乙を問へば又甲を以て答ふる所の循環答

を應用し、これより外には別に答辯することの出来ぬものであるとして居るのである。蓋しすべて未經験のことは充分に説明することが出来ぬといふを原則として、涅槃は畢竟悟者の自覺自知自得する所の真理であるから、凡人の敢て耳朶に觸るべき限りのものでないといふ所より、敢て之に對し積極的説明を加へぬのである。古來これを能顯を以て所顯の理を説くのであると申して居る、(俱舍論第六卷參考)

次に第二項の意を布演して見やう、涅槃は畢竟不可知界である、但し涅槃を不可知界とするは吾人のごとき迷者にあつてのことである。即ち凡人の上にあつては不可知なれども悟者即ち覺者の上にあつては決して不可知のものでない、佛陀の如きは充分にこれを自覺而も大覺したものである。大覺とは己れ彼のものとも一致することを得たのである、合同することを得たのである。然らば吾人はこゝにそのものゝ存在を認むるのみならず、又涅槃其の者は吾人即ち迷者の境遇にあつて顯はれ居るものとは全く正反對のものである、と見ねばならぬ。即ち吾人の境遇にあつて顯はれたるものは、皆煩惱妄想の現象である、極端にこれをいはゞ罪惡の現象である、と謂つてよい。而して涅槃は既に佛陀即ち大覺者の境遇にあつて初めて顯はれ出づるものである、隨つて吾人の境遇にあつて顯はるゝものは正反對のものにして、眞個善

なるものであると極めねばならぬ。又吾人の境遇にあつて顯はれたるものは皆生滅變遷して止まらざる無常のものである。即ち河の水の流れて止まざるが如きものである。又弓の矢の速に走るが如きものであるといつてよい。而して涅槃はこれと全く正反對のものなれば、不生不滅のものである、即ち常住不變のものであつて千古萬古萬々古を尋ねるも、又盡未來際を極むるも、一點の變化もあることなきものであるといはねばならぬ、左なくば涅槃たるの資格はないのである。語を換へて之をいはゞ、眞理たるの資格なきものである、といふのが第二項の意である。「阿毗達磨婆娑論」第三十三卷の中に、一切法中唯有涅槃是善、是常と説いてあるのは即ち此の意である。

進んで第三項の意を陳べて見やう、すでに涅槃は善にして又常なりといふことが極まつて見れば、これと同時に涅槃は最も貴重なるものであるといふことをも思ひ知るべきである。即ち萬有中に比すべきものなき最極最尊最上のものであるといふことを思ひ、知るべきである。なぜかといふに涅槃は既に道德的に之を考ふれば眞個善なるものである、又哲學的に之を考ふれば生滅變遷の患を全く離れて、古往今來一點の變化もあることなき常住不變のものである。此の如きものは吾人の境遇に

あつては全く認められぬものである、獨り佛陀の境遇に至つて初めて自得するものである。故にその貴重なること思ひ知るべきである、實に萬有中に第一位として見るべきものであつて、第二位に置くべき筈のものでないといはねばならぬのである。之を要するに哲學とか宗教とかいふものは形而上の所に向つて最上の眞理を求めんとするものである。而して今この涅槃は實に形而上に向つて求むる所の究竟的眞理である。故に之を最上のもとなすは無論のことである。この涅槃を説いて或は勝義法といひ、或は第一義といふてあるのは、皆この意であると申してよい。「阿毗達磨婆娑論」第三十二卷及び第三十三卷等を披閱したらこの意味が明瞭になるであらう、志あるものは披いて見るがよい。

此の如く説き來れば、涅槃といふものは、吾人の認むるこの萬有の外に向つて求むべきものであるが、又此の萬有の中に於て求むべきものであるかの疑問が起きて來るであらう。語を換へて之をいふと、涅槃其の者は萬有以外に存在するであるが、又萬有以内に存在するかの疑問が起るであらうと思ふ。そこで此の疑問を解決せんとするには先づ此の涅槃は即ち眞理であるといふことを悟了するがよい。而して眞理といふものは決して萬有の外に求むべきものでない、眞理は萬有の眞理である、然

らば涅槃は萬有の外に向つて求むべきものでない、萬有の中に於て求むべきものである。故に『阿毗達磨毗婆娑論』第三十二卷に、

擇滅非即是蘊亦非蘊無但於有漏諸蘊中得別有自性

と謂つある。句調が専門的であるから、普通の眼にては意味が解しにくいであらうが、要するに涅槃は萬有の中に於て求むべきものであるといふ意味に外ならぬのである。大乘佛教の中にあつて諸法實相と説き、或は萬法即眞如といふものは、此の意を受けたものであらう、(以上毘曇派の涅槃觀である)

次に成實派の涅槃に對する考は如何といふに、成實派は前の毘曇派に反對して興つたものである。故に前の毘曇派は何事も積極的に考へたものであるが、此の成實派は何事も消極的に考へたものである。古來毘曇派を小乘佛教の有宗と稱し成實派を小乘佛教中の空宗と呼び來れる所以こゝに存するのである。今此に涅槃に對する考も亦實に然りである。毘曇派にあつては假令形象の見るべきものなしと雖も、涅槃其の者の存在を主張して止まぬのである、即ち萬有の中にあつて之を求むといひつゝ、前文に別有自性といへる如く、其の者の存在を主張して止まぬのである。然るにこの成實派に來つては、唯形象の見るべきものなきのみならず涅槃其の者の存在と

いふとを否定して、涅槃は元來有つたものが無くなつた所を呼ぶ稱號である、故に涅槃といへば既に無の意味を言ひ顯はして居る、然るに涅槃なるものが實に存在すといつては、忽ちに其の名と實とが衝突するとなるといふ考を有つて居るのが成實派である。『成實論』第二十卷に

陰滅無餘故稱泥洹是中何所有耶(中略)若離諸蘊更有異法名爲泥洹者則不應諸陰滅盡以爲泥洹

と言つてあるのは即ちこの意である。

今吾人『成實論』全部の精神を考ふると、著者は眞理を解釋する方法として萬有を兩面より説破する方法を考へ、その一面を眞諦と稱し、他の一面を俗諦と稱し、若し俗諦の方面より論ずれば萬有の存在は無論のことである、然るに若し之を眞諦の方面より論ずれば何等のものも存在して居ない、即ち一切皆空である。唯獨り外物の空無なるのみならず、これを空なりと想ふ心その者も亦空であると、内外全く空無に歸し終つたところを以て眞の涅槃と考へたのである。この旨を説明する方法として、客觀的に萬有を假有——實有——真空の三段に分ち、更に又これを主觀的方面に就いて假心——實心——空心の三心に分ち、真空に對する空心を以て終極となし、最後に

至りその空心もまた滅して再び起らざるところを以て眞の涅槃としてある。故に若し毘曇派を以て客觀的涅槃論であるとすれば、此の成實派は主觀的涅槃論であるといつてよいと思ふ。涅槃の語義よりすれば成實派の考が却つて眞に近いやうな氣がする(以上成實派の涅槃觀である)

先きの毘曇派は釋迦滅後約三世紀を終へたる頃に方つて、迦多衍尼子といふ人が出て、『發智論』といふを造つたのが、抑もの初めてである。これには殆んど異論はないのであるが。此成實派といふ者は、訶梨跋摩といふ人の著はす『成實論』二十卷が本である。それにつき訶梨跋摩といふ人は、いつ頃の人であるかといふとを一言陳べて置きたいのである。これを極めて置かぬとこの涅槃に對する考の發達し來れる系統を見ることが出來ぬと思ふ、依てこゝに之を一言するるのである。

古來多數の佛教家は、この訶梨跋摩を釋迦滅後九百年頃の人と見て居るのである。即ち龍樹提婆以後の人にして無着、世親の輩と幾んど同時代の人と見て居るのである、吾々自身もまたさう思ふて居たのである。然るに少しく之を研究して見るに、此の人は決して龍樹以後の人でないといふことがよく分つて來る、

龍樹以後の人でなくして龍樹以前の人である、印度にあつて大乘佛教の未だ世に興らざる時に、出て、龍樹の大乘佛教の興るべき先驅となつた人であるといふことが明かに知れて來る。即ち左の三項に就いて考へて見るがよい。

(一) 訶梨跋摩その人の傳記に就いてこれを考へても粗々想察することが出來ると思ふ。如何にこれを想察することが出來るかといふに、この訶梨跋摩といふ人は、頗る博識家にして當時の諸有佛教を研究し盡した人である、又一宗一派に拘らるゝことなく自由の身となつて自由的研究を試みた人である、然るに彼れが龍樹、提婆、無着、世親等の佛教を研究せしことは、少しも見へぬ、彼れが如き態度の人にして、又彼れが如き博識家にして、當時盛んなりし龍樹若しくは無着等の佛教を研究せぬといふは實に解し難いことである、蓋し彼れは龍樹以前の人であつたから、傳にこのことが見へぬのであらう。

(二) 『成實論』の内容に就いてこれを考へても粗々想察することが出來るであらうと思ふ。如何にこれを想察することが出來るかといふに、『成實論』といふ書物は批評的態度に依つて自己の意見を陳べたものである。處がその批評たるや決して佛教中の一宗一派を批評したものでない、當時の諸有佛教を皆悉く批評

したものである。然るに其の批評の正しき相手は先きの毘曇派であるといふことは、一讀の下に明かに知ることが出来る。之に依つて之を見るに、龍樹や無着の輩の未だ世に出てざる頃、即ち世は毘曇派のものとなりし時代にあつての著作であらうといふ想像が、自然の間に起りて來るのである。

(三) 翻譯の年代に就いてこれを考へてもまた粗々これを想察することが出来ると思ふ。如何にこれを想察することが出来るかといふに、この『成實論』は龍樹提婆の著書と共に、羅什に依つて晋時代に傳譯せられたのである。而してその羅什といふ人は、佛滅後七百八十四年、支那周敬王二十六年入滅説に依るに當つて、支那の長安に到着した人である。即ち無着世親は未だ世に出てざる時、又龍樹提婆の尙ほ彼の地にあつて盛んに大乘佛教を唱道して居る頃に當つて支那に來た人である。故に無着や世親の著書は、梁末に至り菩提流支并に眞諦に依つて初めて傳來することを得たれども、羅什の時は未だ一部も傳はらなうたのである。然るに訶梨跋摩の『成實論』は龍樹の書と同時に羅什に依つて傳はることを得たのである。之に依て之を觀るに、訶梨跋摩といふ人は龍樹と同代か、若しくは少し先輩であつたであらうといふ想像が自然の間に起りて來るではあるま

いか。どうしても龍樹以後の人であると見ることが出来るのである。

是を以て吾人は、訶梨跋摩を以て龍樹以前の人となし、此の人の説を以て小乗佛教と大乘佛教との過度時代に於ける佛教思想と考ふるものである。此に於て擬然の『八宗綱要』にいへる如く、古來この『成實論』を以て、或は小乗となし、或は大乘となし、或は又小乗にして大乘に通ずと考へしものあるを至極尤もなる考と思ふのである。歴史に暗黒なる時代にあつては、其の時代を見るの明なしと雖も、既に小乗と大乘との過度時代の思想を陳べたものであるから、或は小乗の如く見ゆる所もあり、或は又大乘の如く見ゆる所もあつて、かくは異論を生じたものであらう。

吾人此の如くこれを考へ終つて後、この訶梨跋摩出世の年代に就いての異説を搜索して見るに、既に左の異説あるを見出したのである。

- 一 佛滅後九百年出世説……本傳來玄暢作
- 二 佛滅後八百九十年説……成實論序僧叙作
- 三 佛滅後八百年出世説……成實論序梁簡文帝作
- 四 佛滅後七百年出世説……大乘支論第五卷吉藏作

余の考は以上の四説の中にあつては第四説に依らざるを得ぬのである。然るに『三論玄義』『八宗綱要』『内典塵露章』『七帖見聞』等何れも皆佛滅後九百年出世説を應用してある。蓋しこれ一犬虚に吠れば萬犬實を告ぐるものではあるまいか。即ち宋玄暢一度その本傳に於て誤りを傳へたのが本となつて、終に何人も訶梨跋摩は佛滅後九百年頃の出世と想ひ、龍樹よりも遙かに後の人なるが如く想ふやうになつたのであらう(以上傍論であるにも係はず、思想發達の系統を知らしめんがために、揣らずも此にこの考證を試みることにしたのである)

(三) 印度的大乘佛教の涅槃觀

釋迦の滅後約七百年を經過せし頃に當つて、龍樹といふ一大偉人の出現するあり、此の人に依り初めて大乘佛教が彼の地に起つて而も盛なりしとは何人も疑はれぬ事實である。彼の『華嚴經』の如き又『法華經』の如きものは、龍樹以前にあつたものに相違ない、然れども兎に角自己所信の佛教を呼ぶに摩訶衍(大乘)の名を以てし、盛んにこれを唱道して在來の小乘佛教即ち先きの毘曇派に對抗し、以て當時の佛教思想を一變せしめたるものは龍樹である。實に龍樹は印度にあつて第二の釋迦如來といつて然るべき資格ある人と謂つてよい。故に古來龍樹を八宗の祖師と呼んで居る即

ち北方佛教にあつて此の龍樹を祖師とせぬものはないのである。若し顯密二教を以てすれば顯教家も密教家も共にこの龍樹を第一の祖師として仰いて居る。若し教禪二門を以てすれば教相家も禪家も共に龍樹を以て第一の祖師として仰いて居る。若し聖淨二門を以てすれば聖道教も淨土教も共に龍樹を以て第一の祖師として仰いて居る。蓋し是れ龍樹は大乘佛教唱道者の鼻祖たるが故である。古來の佛教家は一般に『大乘起信論』の著者龍樹を以て、大乘佛教唱道の初祖と看做して居ることである、然れども今種々の方面より考察して見るに『大乘起信論』といふものは龍樹以前に出來たものでない、彼れはどうしても無着以後に出來たものと鑑定せざるを得ないのである。故に大乘佛教の鼻祖は龍樹である、龍樹は先きの訶梨跋摩の論旨を承けて自ら摩訶衍の名を公稱し、以てこれを大いに擴張した人である、そのこれを擴張するにつき、一千部の著作を以てしたといふことであるが、支那に傳譯せられしものの中に於て、龍樹の眞意の見るべきものは、『中觀論』四卷、『十二門論』一卷、并に『智度論』二百卷である。而してこの龍樹の眞意を得たるものは高第の提婆である。この提婆の『百論』一卷は實に能く龍樹の『中觀論』及び『十二門論』の意を得たものである。故に支那日本にあつては、『中觀論』『十二門論』『百論』の三部を一致のものと看做し、この三

部を以て佛教の眼目となし、以て一派を組織し自ら稱するに三論宗の名を以てすることになつたのである。支那では六朝の末より唐朝の初めに當つて最も盛んであつたが、日本に來つては推古朝より聖武天皇の頃に至るまで盛んに研究せられたものである。即ち奈良朝佛教の前半はこの三論宗時代であつた、實に日本佛教史の初代は三論宗のものであつたといつてもよいのである。

さてこの三論宗にあつては原始佛教にあつて謂ふ所の涅槃に對し如何なる考を懷きしやといふに、前述の如く龍樹は訶梨跋摩と同一の論法を應用せし人である、即ち訶梨跋摩が極端なる消極的方面の論法を應用せし如く、龍樹提婆の如きも亦極端なる消極的論法を運用せし人である、故に古來この三論宗を以て大乘の空宗と稱することになつて居る。然らば涅槃その者に對する考も、亦消極論なるや問はずして知るべきである。實に龍樹提婆は極端なる消極的論法により、否定主義を以て涅槃を説破したものである。

今その大旨を考ふるに、三論の綱領は嘉祥大師吉藏に依つて見ねはならぬことである。之に依て吉藏師に依て之を觀るに三論の綱領は二論八不中道にありといつてよいのである、或は又破邪顯正の二門にありといつてよいのである。而して三論とはいふものゝ要は一の『中觀論』にありといつてよいのである。『中觀論』といふは龍樹の中道に對する觀念の告白である、中道は實相である、實相は即ち原始佛教の涅槃である、故にこの二論八不中道若しくは破邪顯正の意を得れば、即ち龍樹の涅槃その者に對する考も粗々瞭解することが出来る譯である、依て今その意味を一言せんとするに。

二諦とは言ふまでもなく眞俗二諦のとである、但し先きの『成實論』などにいふところの眞俗二諦は、俗諦の方面にあつては有なりと雖も眞諦の方面にあつては空なりと、萬物の空有を辨別する一種の説明法であるといつてよい。而して彼れはその眞諦の一方を以て究竟の眞理となし、これを涅槃と稱し、吾人の當に悟り極むべきものは一に此の眞諦にありといふ考である。然るに吉藏師に依てこれを觀るに、龍樹の所謂二諦は此の如き單純なものでない、その有といふも本と空之有である、その空といふも本と有之空である、故に俗諦といへども必しも有にあらざらず、眞諦といへども必しも空にあらざるといふやうに、最も複雑的に考へ、最も深遠にこれを説破し去つて、而もその俗諦が究竟の眞理にあらざると共に、眞諦も又究竟の眞理にあらざらず、空有といひ、又眞俗といふは畢竟説明上の言論である、言論は恰も月を教ふる指のやうなもの

である、實際の眞理はこの言論以上の處に超然として獨立自存し、如何なる言論を以てするも、到底企て及ぶべからざるものであるといふのが、三論宗獨得の眞俗二諦論である。

次に八不といひ又中道といふものは、これぞ實に眞理の命名であるといつてよい。既に涅槃そのものは認語を換へてこれをいは、涅槃の命名であるといつてよい。既に涅槃そのものは認識以上の處に超然として獨立自存し、凡人としては如何なる思想もこれを想像すべからざるものでないか、然らば隨つて彼れは言論以上の處に超然として自己の特性を維持し、何等の言論にも決して動されざるものたるや推して知るべきである。即ち千思萬考皆その眞を得る能はざると共に、千言萬語皆その實を得ること能はざる戲論である。

されど全く無言を守つてこれを説かざるときは、吾人愈々眞理を距ると遠きに至らざるを得ないのである。之に依て龍樹敢てこれを説いて中道と稱し又八不と説いたのである。即ち龍樹自身の眞理觀の概況を示すための著書に題するに、中觀論の名を以てしたのは、即ち眞理を呼ぶに中道の稱號を以てする所である。而してその『中觀論』を開くに、初めに

不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不去

と説いてあるがこれが八不といふものである。即ち全然消極的に中道その者を説破したのである。中道といへばとて單純的に之を考へて有にあらす空にあらざる所を呼んで中道といふ位のものでない、生滅を以て之を語らんとするも、一異を以て之を説かんとするも、斷常を以て之を辯せんとするも、又去來を以て之を言はんとするも、皆悉く不可なりと、吾人の思想上全く無一物ならしめんとするのが八不の説意である。これが龍樹の涅槃、その者に對する考である、『中觀論』第四卷の中に、

諸の有所得皆息み、諸の戲論皆滅するが故に、諸法の實相に通達し、安穩の道を得るなり、初め因緣品より分別推究するに、諸法は有といふも無なり、無といふも亦無なり、有無といふも亦無なり、有無にあらすといふも亦無なり、是を諸法の實相と名づく、亦是は法性とも、眞如とも、實際とも、涅槃とも、名づく。(和譯)

と説き、吉藏師は『中觀論疏』第十卷末にこれを釋して

涅槃とは四句を超へ百非を絶す、即ち是れ累として寂ならざるはなく、徳として圓ならざるはなし、累として寂ならざるなければ之を有と爲す可らず、徳として圓ならざるなければ是を無と爲す可らず、非有非無なれば則ち是れ中道な

り中道の法を名づけて涅槃となす亦は佛性と名づく(和譯)

此に依て之を觀るに、龍樹の涅槃に對する者は先きの訶梨跋摩と同じく全く消極的である、即ち涅槃を以て全然空のものと見てある。但し訶梨跋摩の所謂空は無の異名であるとしてよい。又龍樹の所謂空は無の異名でない、不の意味にならざれば非の意味であると謂つてよいのである。語を換へて之をいふと、龍樹の所謂空は有に對する相對的意味の者でない全く絶對的意味のものである、故に佛教にあつて之をいはゞ涅槃の解釋より來れるものに相違なけれども哲學的にこれをいはゞ宇宙の實在である、萬有の眞實體であるといはざるを得ぬのである。(以上は龍樹に就いて辨したのであるがこの龍樹と全く同一の考を以て居たものが提婆である、故に提婆の所論は龍樹に準例して別に陳へるのである)

上陳の如く釋迦滅後約七百年を經過せし頃に當つて、龍樹出て、佛教思想を一變せしめたるものが大乘佛教中の空宗なるものであるが、更に釋迦滅後約九百年を經過せし頃に當つて、又無着世親の二人同時に出て、斯人に依て北印度の方面に第二の大乘佛教を發展せしめたのである。即ち龍樹及び提婆の出世に依て南印度の方面には大乘の佛教盛に行はれしも、北印度の方面は依然として小乘佛教の勢力を占

むる所となり、先きの毘曇宗一派の中より種々の支派を生じ、このもの、專制時代であつたが、時代の進歩はいつまでも同一思想の繼續を許さずして、此に描らずも健駉羅國の首府の或る婆羅門の家に、無着と世親と二人の英哲を出じたのである、その無着は先き出家し、その世親亦後を追ふて出家し、何れも先づ時の小乘佛教を修めしが、無着は天性時の小乘佛教に満足する能はずして、心竊に當時人の信仰する兜率天の彌勒菩薩に祈願する所あつて、終に彼れより一般の人の信ずる佛教よりも更に幾層深遠なる佛教を授かることを得たりといふのが、所謂第二の大乘佛教である、その説たるや等しく大乘といふと雖も、先きの龍樹提婆の佛教に比するに、又一種の特徴を帯びて居るものである、即ち『瑜伽論』『顯揚論』『對法論』『攝大乘論』等は、この無着の著作であるから、無着の佛教思想は是れ等の書に就いて研究すべきである。

又世親は無着に異なり、初め心を専ら小乘の佛教に寄せて盛に之を研究した人である、彼の有名な『俱舍論』の如きものを作り、時に大乘非佛説論を唱へて、小乘即ち時の舊佛教に與せんとした人である。然るに後終に兄の無着に感化せられ、舊佛教の小乘を棄て、新佛教の大乘即ち兄無着の説に服した人である。依て後は無着の大乘佛教に就き多くの著述をなし、盛んにこれを擴張し、終に一方の龍樹提婆の大乘佛教に

拮抗し、彼れと相對して少しも遜色あることなき第二の大乗佛教が此に成立したのである。處が世親の著述中最も有名にして廣く世に行はれしものは、前の『俱舍論』の外に『唯識論』と『攝大乘論』の註釋であつたと見へる。殊に『唯識論』に就いては數十家の註釋家を生じ、盛んに研究せられたことであるが、中にも一種の新機軸を以てこれを註釋せしものは護法といふ人である。支那に翻譯し『成唯識論』十卷として傳へらるゝものは即ち是れである。

支那梁朝の頃に當つて眞諦といふ人あり、印度よりこの『攝大乘論』の本論并に釋論を齎し來つて之を翻譯する所に於て初めて攝論宗なる一派を生ずるに至り。又唐朝に至つて玄奘といふ人あり、印度に趣いて『唯識論』の本論并に釋論を傳へ來り、之を翻譯する所に於て又此に法相宗なる一派を生ずることになつたのである。併し玄奘の法相宗興るに隨ひ、眞諦の攝論宗は終にこれに同化し付屬することになつて、終に其の跡を留めぬことになつたのである。

さてその法相宗にあつては、原始佛教にあつて謂ふ所の涅槃に對し、如何なる考を懷きしややといふに、先づ彼れが萬有に對する解釋法に就いて之を考へて見るがよい。彼れは先きの毘曇派の轍を履み萬有を五位百法となすことであるが、彼れはその五

位百法を更に三段に分けて見んとし、これと呼ぶに遍計所執性、依他起性、圓成實性の名を以てして居る。即ち左の如く三段に分けて見るのである。

第一段 遍計所執性……………妄想

第二段 依他起性……………現象

第三段 圓成實性……………本體

第一に遍計所執性といふものは、凡へて吾人の妄想を以て認むるもの、稱號である。凡そ色眼鏡を掛けたるものは、何等のものを見るも悉く眼鏡の色を帯びて現はれ來り、一も萬物そのもの、真相を得ること能はぬのである。今夫れ吾人は未だ眞理に徹底せざるものである、即ち妄想を以て充たされたるものである、故に吾人の認むるものにして真相以上に一種の着色を帯びて居ないものはないのである。この一種の着色を帯びて現はれ來るものを、概して遍計所執といつたのである。しかし無着の教系を汲めるこの法相宗に於て、所謂遍計所執即ち妄想なるものを一言にて盡さんと欲せは斯うである、宇宙萬有は皆悉く唯心的現象である。然るにこれを唯心現象と見るの明を有せざるものは皆遍計所執といふものである、即ち妄想である。心といへば吾人肉身の中に蟄居して居るもの、如く考へ、天地萬有は皆悉く心以外

のものを見るは、即ち遍計所執の妄想にして眞理でないといふ意である。

第二に依他起性といふのは、これは妄想を以ては到底見るへからざる所のもの、ある故にこれは眞理であるといつてよい。しかし眞理といへばとて、哲學者の所謂本體若しくは實在と謂つべきものでない、矢張り現象の方に屬すべきものである。現象の方に屬すべきものであつて、而も吾人の認識すべからざるものであるといふことは、稍々自家撞着のやうに見へるであらうが、それは斯うである、現象は現象なれども、現象の真相であつて、少しも妄想の着色を帯びざる所を依他起性といつたのである。その少しも妄想の着色を帯びざる所といふは、外のことでない、一言以て之をいへば、萬有は皆悉く唯心的現象にして、一も心を離れて獨立するものあることなき所を以て、諸現象の真相となし、これを妄想の着色を帯びざる所としたのである、即ちこれが依他起性といふものである。

第三に圓成實性といふのは、枝末に就いてこれをいへば、萬象萬化の眞實體であるが、これをその根本に就いていへば、心の眞實體であると申してよいのである。即ち前の依他起は既に現象である、彼れは既に現象であるから、その實體となるべきものはなければならぬ、之に依て依他起性の眞實體となるべきものを呼んで圓成實性と

謂つたのである。圓成實性とは圓滿し成就する所の實體であるといふ意味の造語である。之を要するに依他起性なる諸現に遍通する所のものであるといふ意であると見てよいのである。

然らばこの圓成實性といふものは、哲學者の所謂宇宙の實在である、萬有の本體である、佛教にあつてこれをいへば、眞如である、一如である、法性である、第一義諦である。圓成實性は既に眞如にして、又は一如と稱し、又は法性と稱し、又は第一義諦と謂つべきものなれば、原始佛教にあつて謂ふ所の涅槃であること推して知るべきである。然り實に法相宗に謂ふ所の圓成實性は眞如である、而してこの眞如は即ち原始佛教にあつて謂ふ所の涅槃のことである、若しこの旨を知らんと欲せば、『成唯識論』第十卷『法華玄贊』第二卷、并に『唯識樞要』上卷等に出づる四種の涅槃に就いて考へて見ることがよ。

そも法相宗にあつては涅槃を四種に分類することである、即ち左の四種である、

- 一 本來自性清淨涅槃
- 二 有餘依涅槃
- 三 無餘依涅槃

四 無住處涅槃

『成唯識論』の中に、この四種の涅槃を説明するに左の語を以てしてある。

一、本來自性清淨涅槃、曰く一切法の體たる眞如の理なり、客染ありと雖も、而も本性清淨にして無量の功徳を具足し、生なく滅なく湛たること虚空の如く、一切衆生平等に之を有し、一切法と一にあらず又異にあらず、一切差別の相と一切の想像とを離れたれば、意識の路斷へ又言語の道斷へたるものなり、唯眞の聖者あつて自覺自證するのみ、故に之を涅槃と名づく、

二、有餘依涅槃、曰く眞如の法が煩惱の障を出でたる所なり、微苦の所依たる身ありて未だ滅せずと雖も、而も煩惱の障永滅するが故に之を涅槃と名づく、

三、無餘依涅槃、曰く眞如が生死の苦を出で、煩惱既に盡き餘依亦滅し、衆苦永く滅する所なれば亦之を涅槃と名づく、

四、無住處涅槃、曰く眞如が所知障を出でたる所なり、大悲と般若とに補翼せられて、生死に住せず、又涅槃に住せず、衆生を利益して未來際を窮めて、而も常に寂たり故に亦之を涅槃と名づく、(以上和譯)

この『成唯識論』の文を一一分り易く辨明することは數紙を要することである、故に

これを略することにしたのである、唯眞如は即ち涅槃の異名であるといふことを證明すれば、それで事足るとして置く考である。

之を要するに印度佛教の中に於て、佛教最終の理想となれる涅槃そのものに對する考察が、釋迦の滅後に至り如何に發展せしものかといふ概況を叙述するに、大旨此の如きものである。即ち上陳に依て之を觀るに、釋迦自覺の眞理は、全く宇宙の實在と等しきものとして解釋せらるゝに至りしことは洵に明白である。更に支那佛教の上に来つて、又如何にその思想の發展し來れるものなるか、次章に於てその概況を陳へんとする考である。

(四) 實大乘教の本體論

前述の權大乘教は、印度的大乘佛教である、今將に陳べんとする實大乘教は、支那的大乘佛教である。即ち前の三論宗も法相宗も、共に支那に來つて發達せしものに相違なければ、三論宗は主として龍樹提婆の佛教を其儘布演せんとして興れるものである、又法相宗は主として無着世親の佛教を其儘擴張せんとして起れるものである、故に此の二宗派は印度的大乘佛教であるといつてよいのである。此の外に又攝論宗といふのがある、又地論宗といふのがある、共に印度的大乘佛教であると云てよい。

然るに今此に實大乘教といつたのは、天台と華嚴との二宗派である。此の二宗派は實に支那的大乗佛教であるといつてよい。佛教は印度の産物であるから、故に何れの宗派と雖も印度に全然無關係のものはないのである。溯つて其の根柢を求むれば、印度にあるや元より無論のことである。然れども天台、華嚴の二宗派は、其の根柢を印度に於て求むと雖も、これに整然たる枝條を加へ來つて、爛熳たる花を咲かしめたるは支那である。即ち佛教各宗の中に於て、哲學的思想の高遠なるものと、又組織的説明の完全なるものは天台華嚴の二宗派にありといはざるを得ぬのである。而して其の所謂天台宗は、『法華經』を以て所依の經典とし、華嚴宗は、『華嚴經』を以て所依の經典と定めてあるが、然し其の經典所説の深遠の妙義を抉出して、組織的の一大宗派に構成したのは天台宗では智者大師智顛（亦天台大師ともいふ）を推し、華嚴宗では賢首大師法藏（又の名康藏）を推すのである。

天台宗の組織者は、前述の如く之を智者大師の功に歸せねばならぬ（六朝の末陳隋の際の人）。智者大師の著述多しと雖、殊に一宗の組織的説明は、大體に於て『法華玄義』『法華文句』『摩訶止觀』の三大部に盡きたりといふべきである。而して此の三大部なるものは、元來智者大師の親撰ではなく、大師の講演を筆録して文を成しまとめて後

世に残した者は、大師の高弟章安尊者灌頂である。且つ更に翻つて之を智者大師以前に溯つて考へるならば、天台宗の開ける根源は既に智者以前に存して居つたとは勿論なので、智者の教を受けたのは、南岳の慧思禪師であり、慧思は又其の教を北齊の慧文禪師に受けたので、慧文は其の事蹟が詳でないから、受教の師は不明であつて、古來慧文を以て天台宗の支那に於ける初祖とし、遠く印度の龍樹に繼承し、無師獨悟したものと云ひ傳へて居るのである。これは天台宗の教義が、龍樹の説いた『中觀論』等に基いて開けたものであるから、斯くの如く定めるので、これ即ち天台宗と三論宗との間に、密接の關係の存することを示すものと言はねばならぬ。唯三論宗は『般若經』に依て『中觀論』卷首の八不の頌文に着眼し、天台宗は『法華經』に依つて『中觀論』の四諦品の頌文に着眼したるが爲め、同じく龍樹菩薩の所説に根源を發しながら、其の結論に於て大なる相違を來すことゝなつたのである。其の所謂四諦品の頌とは左の如くである。

因緣所生法 我説即是空 亦名爲假名 亦名爲中道

これ即ち空假中三觀の本となつたものなので、慧文禪師は此の頌によつて三諦圓融の道理を悟つたのだといふのである。斯くて慧文の悟れるところは、慧思に傳はり、慧

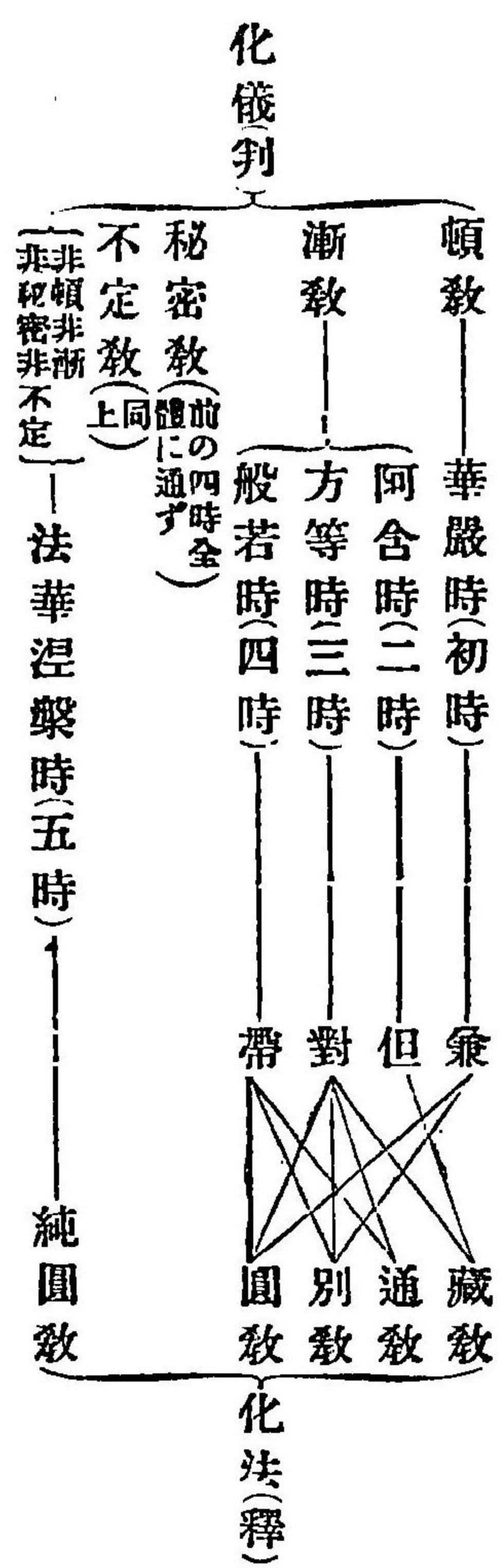
慧の教は智者之を承け、智者は其の超凡の慧力を以て終に此の天台一宗を組織し得たのである。

天台宗の教理は三諦圓融と一念三千との二つを以て其の大體を盡くすことが出来る。三諦圓融とは空と假と中との三諦が一にして三、三にして一なる關係あることをいふので、此の考は畢竟前に説いた三論宗の二諦論から一步を進めたものだと言はなければならぬ。蓋し眞諦假諦の説に就いては、既に成實と三論に於て大に其の見るところを同じくせざることは、前項に於て大要を明したことであるが、天台宗もまた此の流れを酌んで居るのであるから、天台宗にはまた自ら天台宗の二諦論ありそれが一步を轉じて三諦論となつたと見るべきものである。然らば天台宗の二諦論とはどんなものかといふと、之を述ぶるには、勢先づ天台宗の判釋に就いて一言して置かねばならぬ。判釋といふのは、佛説法の形式を區別したのが判て、之を化儀といひ、其の説法の内容を概括したのが釋て、之を化法といふのである。即ち佛一代五十年間の説法の方法を四種とし、『法華經』は其の孰れに當るかを見、次に其の説法の内容、即ち教理を深淺の階級によつて四種と別け、『法華經』の所説は其の孰れに當るかを見、斯くして『法華經』の佛一代の説法中に於ける位置を確定し、以て天台宗の佛

教各宗中に於ける位置を明にしたものである。凡そ大乘佛教には、皆各此の判釋を下して、自己の位置を定めることが開宗の一定の儀式となつて居ると言つてもよいのであるが、然し天台宗の判釋の如く、規模の大きい、而して組織の完全なのは前後に其の類を見ないので、實に各宗判釋の規範である。世に所謂五時八教の判釋と稱するものは、即ちこれにて、八教は判の四教と釋の四教を言ふので、此の八教を釋尊一代五十年間の年代に配當して五段となしたるものが、即ち五時である。判の四教とは、頓教、漸教、秘密教、不定教の四つて、釋の四教は、藏教、通教、別教、圓教の四である。頓教は佛が成道の最初に、自己の覺悟の其のまゝを頓説して様子を見たので、之を機に逗するといふ、尺度をあて、計つて見た様なものである。然るに之を聽くところの機は淺劣て、佛隨自意の法門を聞き、聲の如く啞の如くてあつたといふ、此の説法は即ち『華嚴經』である(初時)。そこで佛は其の機を引き立て、調熟し、自己覺悟の教を聞き、機教一致する所まで誘引せんとて、下つて極めて淺近の小乗教を説いたのが、『阿含經』(第二時)。それより更に一步を進め、小乗を無上の教とし、其涅槃を終極の目的と迷執するものを彈呵し、策勵したのが方等部の諸經(第三時)。既に一たび小乗より大乘に轉ずれば、大小二乗の差別に迷ふが故、眞理は一切の迷執を離るべしと空を説いたのが般若

部の諸經(第四時)である。以上二時より四時に至るまでを漸教とする。秘密教と不定教とは、共に佛說法の際に、聽者をして同じ一説を、或は大乗と聞き、或は小乗と聞き、機に應じて利益を得せしむるの謂で、聽者の聞くところ一定せざれば不定教といふのである。不定教に二種あつて、聽者が自己一人之を聞くと思ひて、他人のあるを知らざるを秘密不定といひ、多人同時に聞くと思ふを顯露不定教といふ、秘密教は秘密不定教の略で、不定教は顯露不定教の略である。此の二教は小乗教を説くにも、大乗教を説くにも、屢佛の應用せられた奇蹟であるから、勿論前の四時のどれにもあるとて、秘密教や不定教に屬する特別の經文があるのではない。最後に『法華經』は説法の形式から言へば、そのどれに當て籍まるかと考ふるに、頓教でも漸教でも秘密でも不定でもない、佛陀覺悟の境を開顯し、衆生之を聽いて調熟せる機と、佛の説法と一致した所の者で、これ即ち佛出世の本懷を達したる者と言はるゝ所である。佛最後の説法と稱せらるゝ『涅槃經』は、佛一代の説法を反覆して之を『法華』の理に歸入せしめた者であるから、天台宗では、之を『法華』同味の經と見做すのである(第五時)。釋の四教とは第一、現象世界に就いてのみ立論し、宇宙の本體に關しては殆んど何等の消息を漏らさない三藏教即ち小乗教、第二に現象世界の差別に即して、畢竟空なる事を説き、暗

に中道の理を知らしむる含中の教、即ち小乗より大乘に轉入せしむる大乘初門の通教、第三に現象世界の外に、中道の眞理、宇宙の實在あることを明示し、人をして誤つて現象の外に差別の世界に對して、特に平等實在の世界ありと思惟せしむる教、即ち但中の教と呼ぶるゝ大乘別教、第四は差別平等一體の不但中の教にて、之を大乘圓教といふのである。勿論佛一代の説法中、『法華』以前の諸經にも、圓教を説かざるにはあらざれども、偏教、圓教雜説であつて、純圓教は獨り『法華經』にのみ存するのであるから、『法華經』によつて開かれた天台宗は、これ純圓獨妙の宗旨と謂はざるを得ぬといふ。以上が、即ち天台大師の『法華玄義』に詳説せられた、此の宗の判釋の要領である。此の意味を更に明瞭ならしむるために左の圖を示す。



圖中の兼は『華嚴經』は別圓二教を兼説したもので純圓教でないといふこと、但は單純の小乗教對は四教對説して、小乘より大乘に誘引する經典で、方等部の諸經はこれであり、般若諸經は圓教に通別二教を帶説してあるから、これまた純圓教でない、之を帶といふ、されば『法華經』のみが純圓教であるが、然し四教の外に別に純圓教があるのではない、『法華』の立ち場から見れば、前四教は皆圓教化せらるゝので、四教即ち圓教であるから、敢て之を五教とは言はぬのである。

天台宗では、佛教全體の性質を既に斯くの如く化儀の四教、化法の四教の二方面から見て行くのであるが、就中教理の深淺を見るに就いては、藏通別圓の四教を尺度とするのである。而して天台宗から見れば、眞俗二諦の説は、下は小乘より上は大乘圓教に至るまで、皆之を説かざるものはないので、唯四教の差別の自ら混ぜずべからざるものがあつて、小乗は小乗の分齊で二諦を解釋し、圓教は亦圓教の立場で二諦を解釋するといふ所から、名稱は同じ眞俗二諦でも、其の内容には大に深淺の別を生じてくるといふ理由がある、即ち藏通別圓の四教の區別あるに随つて、三諦の解釋にもまたこの藏教の二諦、通教の二諦、圓教の二諦、別教の二諦の四種の不同を見るといふことになるのである。『天台四教儀』第二卷に之を説明して、

二諦に二種あり、一には理外の二諦、二には理内の二諦なり、若し眞諦は佛性にあらざるとするは即是れ理外の二諦なり、眞諦即是れ佛性なりとするは、即ち是れ理内の二諦なり。理外の二諦に二種あり、一には不即の二諦、是れ生滅の二諦なり、二には相即の二諦、是れ無生の二諦なり。故に『大品經』に云く色は即是れ空、色滅して空なるにはあらず、色滅して方に空なるは是れ不即の二諦、色即是れ空、空なるは相即の二諦なり。理内の二諦に亦二種あり、一には不即の二諦、二には相即の二諦なり、一に不即の二諦とは、是れ無量の二諦なり、故に『涅槃經』に云く、世諦を分別するに無量の相あり、第一義諦も亦無量の相あり、諸々聲聞緣覺の知る所にあらずと。二に相即の二諦とは、是れ無作の二諦なり、無作の苦集滅道を名けて世諦となす、一實諦に即するが故に第一義諦と名く。(和譯)

此の文は四教によつて、四種の二諦を分け、四種の二諦をまた更に理外理内の二つに大分したのであるが、畢竟佛教には、現象の上のみで眞諦俗諦を論ずるものを理外の教とし、現象と實在とを並説し、眞諦を本體の上で説くものを理内の教とし、四教の中で、藏通二教は之を理外とし、別圓二教は之を理内としたのである。理外の教の内、第一の藏教では現象世界を實に此くの如く存在するものとするのを俗諦とし、此の

現象世界は之を滅して始めて眞理に合するとするを眞諦と名ける、これ即ち迷と悟とを截然二分して、全く別物視すので、所謂生滅の二諦なるものである。第二の通教では、現象世界は因縁事情によりて假りに幻相を成して居るもので、素より實有のものでないとするのを俗諦とし、既に現象は實有でなくて幻有であるとするならば、幻相其の儘が、究竟は空なりと言はねばならぬと悟るを眞諦とする、是即ち幻有の所に直ちに眞理を見るので、有直ちに空なれば、有空相即といふ、所謂無生の二諦と名ける所のものである。理内の教の内に於て、第三の別教では現象界而上に本體界といふものがある、此の二界を並説して迷界の現象に無量の相あり、悟界の實在に無量の相あり、迷悟二界相對して、迷界現象の上で有といひ空といふを俗諦とし、悟界本體の上にて中道を説くを眞諦となし、斯く空有と中道とを相並べて眞俗二諦を分けるから相即にあらず、不即なるもので之を無量の二諦と名ける。第四の圓教では、現象即實在で、現象の外に本體實在を見ず、本體の外に現象を見ないのであるから、迷悟元來相即一體である、之を無作の二諦と名ける。以上の所説を概括すれば、即ち左の如くである。



上述の四種の二諦論を見るならば、藏教より圓教に至るまでの間に於て、自ら有空中三種の思想の存することを看取するのは、敢て難いことではない。即ち理外の二諦は現象の上に於て有空を論じ、理内の二諦に於ては、現象界の有空の上に更に本體即ち中道といふ思想を出して來て居るのである、これ二諦論一步を轉ずれば、即ち三諦論となるといふ所以で、而して二諦論は佛教一般に説く所である、これ共、三諦論は實に天台宗に至つて始めて完成した所のものである。

然し理内の教は、共に中道を説く所のものであるから、圓教でなくとも、別教に於て既にこれあるべきは、前述する所によつて知らるのである、思ふが、然し別教の三諦は相即でなくて不即である、有と空と中、三つのものが相並んで、現象と本體の一體不離を説くことが徹底して居ない、故に有の迷を脱して空を知り、空の妄を破りて中道を悟るといふ様に考へられて居るので、之を隔歴不融の三諦といふのである。圓教

の三諦は之に異つて、有といふも、空といふも、中といふも、皆真理の一面を言ひ現はしたものである。眞如中道は一切の言語思慮の形容計度を離れたものであるから、此の點から言へば空である。之を空諦とする。空は主觀的妄想妄分別の空を意味するので眞如其のもの、空無なりとの意ではない、これ眞如の消極的觀察で、眞如の有する性徳としては、之を眞如破情の徳といふのである。然るに之を他の一方から見れば、一切の万有は眞如の顯現で、眞如を離れて迷悟染淨一微塵もあるべきではない、之を假諦とする。これ眞如の積極的觀察で、之を眞如立法の徳と名ける。然し空諦假諦は元より二つあるのではなく、既に眞如の性徳の一方面に過ぎぬとすれば、空假一體なるが故に、之を中諦と名ける。これ眞如の絶對的觀察で、此の方面より之を眞如絶對の徳と呼ぶ。斯の如くにして三諦一なるが故に、空と言へば空の中に假中二諦を既に認めて居る、假と言へば假の言既に空中二諦を包含した假であるといふとを許さねばならぬ。果して然らば、獨り中諦のみ絶對なるにあらず、空は徹底空にして有中も亦空、假は徹底假にして空中も亦假、中は徹底中にして有空皆中であるから、三諦等しく絶對である。之を三諦圓融といふので、有空中と言はず、特に空假中といひ、三諦絶對なるをば、別教の三諦に對して、名けて圓融無碍の三諦といふのである。『始終心要』に、

夫れ三諦は天然の性徳なり、中諦は一切法を統べ、眞諦(空)は一切法を派し、俗諦(假)は一切法を立す、一を擧ぐれば、即ち三、前後にあらず、含生の本具にして造作の所得にあらず、悲しい哉秘藏して顯はれず、蓋し三惑のために覆はるゝなり。(和譯)

といふのは、三諦は眞如の性徳で、此の性徳が衆生の胸裡に其の光を發たないのは、煩悩見思惑、無明惑、塵沙惑のために復はるゝの致す所であるといふのである。三諦の中の假諦に就いて三千の諸法といふことがある、『摩訶止觀補行』第五に、

夫れ一心に十法界を具し、一法界に又十法界を具すれば百法界なり、一界に三十種の世間を具すれば、百法界には即ち三千種の世間を具す、此の三千は一念の心にあらず、若し心なければ、己む、介爾も心あれば即ち三千を具す、亦一心は前にあり、一切法は後にありと言はず、亦一切法前にあり、一心後にありとも言はず。(和譯)

といふのはこれである。蓋し三千といふのは、一切假諦の諸法を指すので、先づ差別の世界を大別して、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛の十界とし、而して此の差別の相は、皆眞如を離れぬのであるから、此の十界の中で、地獄に就いて言ふも、餓鬼に就いて言ふも、皆各、上は佛ともなり、下は修羅、人、天何れにもなり得る性徳を具有して居るものと言はざるを得ぬ、即ち十界の各が皆他の九界となり得る性徳がある、之を

十界互具の理といひ、十界各十界の性徳あれば、十界即ち百界である。然るに此の百界は、悉く十如是を具するので千如是となり、百界千如は皆國土世間と衆生世間と五蘊世間、即ち非情、有情及び色心物心の三より成るものであるから、終に三千の數を成すのである。十如是とは

如是相——十界の表面に顯はれた形相、相狀

如是性——十界の裏面に有する性分、性質

如是體——相と性とを有する法體、物柄

如是力——法體より出づる力

如是作——力より現はるゝ作業

如是因——十界の結果を生ぜし親因、直接の原因

如是緣——原因をして結果を生ぜしめし助緣、間接の原因事情

如是果——前の習慣の力のために後に受けたる結果

如是報——前爲せし善惡の所行によりて享受せし結果

如是本末究竟等——相より報まで九如是の一一が各一體不離平等絶對なるをいふ

斯く三千は假諦の萬有を指すのであるが、然し假諦は固より空中を離れたものではないのであるから、三千即ち三諦で、此の三千三諦の理が、我々の一念の心に具有して居るのだといふことを一念三千といふのである。勿論我々の心に三千の諸法を具して居るばかりではない、天地間の諸法皆これ絶對であつて見れば、一として此の三千の諸法を具足せずといふものはないのであるが、然し今は實際上我々の修行の上から言ふのであるから、直接我々の有して居る此の妄動亂起の心にも、苟くも、これに其の作用を現はしたりとすれば、其の刹那刹那に於て、此の三千の諸法を具すと觀ずるので、これ特に一念三千の名稱ある所以である。されば三諦圓融の理を觀ずるといふのも、一念三千の觀法といふのも、道理に於てはつまり一つことになるのである。若し我が一念の心に三千の諸法を具して居るといふならば、善も惡も皆此の心の本性であつて、善が先天性であると共に、惡も亦先天性と言はねばならぬ、これ即ち天台宗の性具の説で、他の宗派では説かぬところの一つの特色である。他の宗派にあつては、惡が善と同じく心の本具の性であつて、佛になつても之を根本的に斷ずることが出来ぬ、即ち性善不斷なると共に、性惡不斷であるといふ様なことは決して言はぬのである。然しながら此の性善といひ、性惡といふものは、共に一心の先天性であつ

て三千の諸法皆一心に具足して居るといふ理窟から來て居るので、此の先天性をして事實たらしむるものは即ち後天的人爲の力に依頼せざるを得ぬのであつて、之を修起と名けるのである。而して特に性惡の方面を事實とするのは逆修といひ、性善の方面を事實とするのは順修といふのであるが、然し順逆二修共にこれ本性の起動に外ならぬので、修起と性具の二は畢竟離るべからざる關係があるから、之を修證不二といふのである。

上來説明した所によつて、略ぼ天台宗の教理の概要を盡くしたのであるが、之を小乗教や權大乘教に比較をすれば、三諦圓融といひ、一念三千といひ、修性不二といひ、いづれも現象と本體との合一不離を其の根據とし、所謂現象即實在の理論を基礎として居ることは明である。而して此の現象即實在論は、論理推歩の順序より言へば、小乗の有論、權大乘の空論より中道論に進んだ者で、迷悟差別論より迷悟一體論に轉じたものとなすべきである。其の理由は、小乗教は共に現象界一方の上で其の論を立てるものであるから、毘曇、成實二宗を比較して言へば、毘曇は小乗教中の有宗であり、成實は空宗であると言ふけれども、合して言へば共に有論たることを免れぬのである。又權大乘の中に於て言へば、法相宗は有宗で三論宗は空宗であるといふけれども、こ

れも權大乘教中に於ける比較上の話してあつて、合して之を評すれば、權大乘教は現象界と本體實在界とを並べ説いて、重きを平等の本體に置き、其の論を立てるものであるから、共にこれ空論なりと言はざるを得ぬのである。而して小乗にありては、涅槃を以て遙に現象而上のもの認め、成實にては眞俗二諦論に於て迷悟の差別を明に分ち、權大乘教にありても、既に現象と本體とを區劃して立論する以上は、勢ひ迷悟差別論に歸着すること理の當然である。然るに天台宗は、其の圓教の二諦論及び三諦論で明に知らるゝ如く、有空二論に僻せず、中道を説いて、しかも三諦圓融と立て、三諦共に絶對なりといふ、且つ此の絶對の三諦は、圓滿に我が妄動の一念に具足すとなし、善も惡もこの一念の心を離れずとなすものは、實に迷悟は一論の極致であつて、佛教の現象即實在の萬有神論は、こゝに至りて始めて完全に成立せりといふべきである。後の實大乘教の中道を談ずるもの、皆範を此の宗に取り、天台大師が支那佛教史上の一大偉人として崇仰せらるゝものは、實に謂はれなきことにあらずと言はざるを得ぬ。

之を要するに天台宗の教理は、吾人の心に三千の諸法を具足して缺くる處がないといふに歸するので、其の吾人の心といふも現在の妄動亂起の心、此の一念に三千の諸

法を具すると悟るので、これ所謂一念三千の稱を得た所以の者である。勿論宇宙間一切の萬有は皆眞理を離れて存して居るものではない、獨り吾人の一念の心に三千の諸法を具するのみではない、天地間の萬有皆一として各三千の諸法を具せざるものはない道理である、即ち一色一香無非中道の理は素より争ふべからざるものではない、あるが然し吾人が之から修行をして悟を開くといふ實際上の直接の必要から言へば、先づ此の自己の心を捉へて一念三千と觀するが最も必要なのである。斯くて此の一念の心に元來先天的に三千の理を具して居るといふのを性具論といふので、已に三千の理を具するが故えに、後天的に佛となり、菩薩となり、下りては人天鬼畜となることを得る、此の道理を修起論といふのである。故に性具論の方から言へば、吾人は佛菩薩の如き敬愛すべき現象を發展する可能性あると共に、又餓鬼畜生等の憎惡べき現象を實現する可能性も具有して居つて、共にこれ先天的の本性である。されば之を性善不斷なると共に性惡不斷なりといふので、恰も一金塊を以て佛像をも鑄造すべく、轉じて鬼畜の形象をも變成し得べく、金塊其のものは、素より一となりて他となり得ぬといふ理由はないと同じとである。『佛心印記』に、只一具字、彌今宗を顯はす、と言つたのは實に此の天台宗特色の性具論を指して言つたものである。そうし

て修起は固より先天性の起動に外ならざるが故に、之を修證不二といひ、善惡の修起の外に別に先天の性具を求むべからずと論ずるのである。

以上述ぶる所によりて、天台宗の涅槃觀は、前の權大乘教に比して更に一步を進め、宇宙の實在を以て釋迦自覺の眞理となすのみではなく、なほ此の實在は差別の現象を離れて別存するものではない、善も惡も皆包含して一も其の外に漏るゝものはないといふことに歸し、更に之を言ひ換へれば、宇宙の實在は、有らゆる差別の現象と一體不離にして、一切の現象は皆眞理の實現なりといふ、現象即實在の思想をこゝに始めて完成し、其の眞理觀は、前の權大乘教よりも一層活動的になつたものであるといふことを見るに足るのである。

華嚴宗は天台宗と共に支那的大乘佛教と稱せらるゝもので、其の一宗の開立は唐の初めてあつて、天台宗の智顛よりは少しく其の年代が後れて居る、即ち唐の太祖から太宗、高宗を経て、高宗の皇后則天武氏が、中宗、睿宗の二帝を廢し、自ら位に即いた時代が、恰も此の開祖と稱せらるべき法藏(即ち賢首大師)が一宗を大成した時に當るのである。思ふに此の頃は、實に支那佛教史上に於いて、殆んど佛教の盛んな頂點の時代で、例の有名な玄奘三藏が印度から還つて、太宗以來大に法勢を伸張した後を承け、義

淨三藏が印度から歸國し、同時に實叉難陀や、菩提流志などいふ大翻譯家が陸續西域より來り、則天朝の保護を受けて其の翻譯に従事した頃に當るのである。就中此等の翻譯家の中でも、賢首の華嚴宗開立と直接の關係のあつたのは、于闐の實叉難陀で其の八十卷の『大方廣佛華嚴經』の譯場には、賢首自らも列席して其の譯業を助け、一方は當時旭日の如き勢で支那佛教を風靡しつゝありし玄奘所傳の法相宗に對し、之と抗爭するの位置を取り、『華嚴經』を根據として實大乘教の深義を發揚せんと努めたのである。

華嚴宗に於ける賢首大師の位置は、恰も天台宗に於ける智者大師と同様で、事實一宗を開いた様なものであるが、然し天台宗の起源は、勿論智者大師以前にあつたと同じく、華嚴宗も亦其起源に溯れば、智者大師と同時に支那北方の學者であつた杜順(帝心譯者)に起るとするので、杜順の弟子に智儼(至相大師)があり、法藏賢首は實に此の智儼の弟子であるといふとてである。杜順には『五教止觀』、『法界觀門』などいふ著書があつて、これが抑も華嚴宗の端緒を開いたものと言はれ、智儼には『孔目章』、『十支門』、『搜玄記』、『華嚴問答』など、皆華嚴宗に取りて重要なものである。然し乍ら此等の所説を繼承して之を大成し、一宗の形をなすに至つたのは、全く賢首大師の力によるので、賢首には多くの著述

があるけれども、特に一宗に取り重要なものは、『探玄記』、『五教章』の二書で、其の他、『遊心法界記』、『妄心還源觀』、『金獅子章』なども悉く一宗の重典である。

尤も更に杜順以前に溯りて考へて見たならば、抑も『華嚴經』の研究及び之と關聯して世親菩薩の『十地論』の翻譯研究も、亦後に華嚴宗を起す原因になつて居ることは疑がないので、六十卷『華嚴經』の翻譯は、早く既に東晋の時に成り、それから北魏の世になつて勒那摩提・菩提流支の『十地論』の翻譯成り、之から『十地』の學者は盛に『華嚴經』の研究をなし、ものゝ如く、特に有名な慧光僧統から、其の學統は終に十地宗の名を得るに至つたので、此の十地宗なるものは、即ち華嚴宗の先驅をなしたもので、華嚴宗は十地宗の成長したものと云つてもよいほどの關係があるのである。

前にも述べたる如く、天台宗の發達の跡を考ふるに、三論宗の二諦論から出て、終に空假中の三諦の論を出すことゝなつて居るのであるが、華嚴宗は恰も三論宗と對立した法相宗の方に關係が深いので、三論宗は實相論であるから、天台宗も自然實相論であつて、其の極、緣起論に近くなり、其の假諦論は殆んど緣起的の説明になつて居る。之と相對して法相宗は緣起論であるから、華嚴宗も亦緣起論で、而かも其の極實相論に近くなり、緣起實相二論調和の態をなして居るのである。然しながら華嚴の賢首

大師は、固より法相宗の繼承者ではない、其の教系より言へば、二者の間に斯くの如き關係あるにも係らず、賢首は寧ろ常に法相宗に對抗して、其の唯心緣起説を法相宗以上上に解釋し、法相宗の所談を未だ唯心緣起の淺薄なるものとして之を抑ふることに頗る力を盡したのであつた。

賢首大師は佛一代の諸教を判釋して五教となし、又別に十宗に區別をしたので之を五教十宗の判といふ。五教とは一、小乗教、二、大乘教、三、大乘終教、四、大乘頓教、五、大乘圓教これである。蓋し此の五教の名稱は、賢首より始まつたのではあるが、然し五教の區別を立てたのは、已に杜順の時に『五教止觀』に五門を開いて之を述べてから始まつたので、賢首の後、此の宗の再興者を以て目せらるゝ唐末の澄觀、清涼大師は、また此の五教に配當して、五種の唯心説を開陳して居る、これ華嚴宗は實に唯心緣起説の極致たることを示したものである。

(杜順の五門)

(賢首の五教)

(清涼の五心)

(四種の緣起説)

- 法有我無門——小乗教——假立一心——業感緣起説
- 生即無生門——大乘始教——異熟賴耶一心——阿賴耶緣起説
- 事法圓融門——大乘終教——如來藏性一心——眞如緣起説

語觀雙絕門——大乘頓教——泯絕無寄一心(緣起説の極に於て論理を超越す)

華嚴三昧門——大乘圓教——總該萬有一心——無盡緣起説(性起説)

小乗教は物心二元の實有を認むるものであるから、純然たる唯心説と言ふことは出來ない、然しながら前の十二緣起のところて述べた如く、小乗教は自己の善惡の業を原因として、現在の世界を現じたものであるとする、所謂業感緣起説は、疑もなく一種の唯心説と言つてもよいのである。唯未だ純然たる唯心説と言ふことの出來ない點があるから、之を假立一心と名けたのである。次に法相宗は阿賴耶識藏識と譯すと稱するものが本になつて、吾人の善惡の行業は、皆其の勢力種子を此の識中に藏し、以て他日之より結果を發展成熟す、其の結果は即ち現象世界であるとするので、之を阿賴耶緣起説と名ける。此の識は其の性質上非善非惡のものなれば、亦異熟識、善惡の原因より得たる非善非惡の果、即ち異類に成熟した結果といふ意といふのであるから、こゝに異熟賴耶一心といふのである。又次ぎに『起信論』等の説に隨ふならば、如來藏心、一名阿黎耶識、阿賴耶と同原語、『起信』には無沒識と譯解すといふ心があつて、これは眞如が無明のために起動したところに名けたものである、故平等湛然たる眞如は無明の風に動かされて阿黎耶となり、終に差別の方法となると説くので、之を眞如

緣起説と呼ぶのである。第四の頓教は、賢首と後の澄觀及び其の弟子宗密とは、多少説明が異なつて居る様である。賢首が頓教と名けたのは、菩薩十地の階級の中で、第七地より第八地に入らんとするに、心源洞明にして大夢の覺めたるが如く、相想俱絶し言語道斷なれば、此の分齊に於て頓教の名を設けたものであるとは、近世本邦佛門の大徳普寂の『探玄發揮』に論じてある所であるが、澄觀、宗密の時代には、禪宗が非常に盛な時であつて、此の二師も亦參禪して其の法を傳へて居るのであるから、禪と華嚴の融和を企て、禪は緣起論の極致の到達處で、之を泯絶一心と名け、賢首の頓教に當るとしたのである。最後の大乘圓教の總該萬有一心は、即ち華嚴宗これであつて、既に緣起説の極頓教に至りて止まり、其の上に更に無盡緣起の一説を設くるのは、少しく奇異に感ぜらるゝけれども、然しながら此の緣起は、頓教前の緣起とは大に其の意義を異にするので、特に性起説の名を得て居る所以である。上來の所述によりて、華嚴宗が如上の唯心緣起説と教系を等しくし、三論宗より出てたる天台宗と自ら其の發達の經路を同じくせざる所以を知るに足るものがあるのであらう。

華嚴宗では以上の五教の外に、更に十宗の判と言つて、佛教全體を十種に區別をすることがあるが、然しこれは餘りこゝに、必要を感ぜないから、唯左に其の名稱だけを列

舉して、五教に配當し、其の大體を示し置くこととする。

- 一、我法俱有宗
 - 二、有法我無宗
 - 三、法無去來宗
 - 四、現道假實宗
 - 五、俗妄眞實宗
 - 六、諸法但名宗
 - 七、一切皆空宗
 - 八、眞德不共宗
 - 九、相想俱絶宗
 - 十、圓明具德宗
- 小乗教
- 大乘始教
- 大乘終教
- 大乘頓教
- 大乘圓教

以上によりて、十宗の中、前六宗は畢竟小乗教中の上座大衆二派、更に分れて二十派となるを類別して、其の教理を判じたもので、要するに五教を開いて、其の性質を明したに外ならぬことを知るであらう。

斯くの如く、五教の大乘圓教、十宗の圓明俱德宗たる華嚴宗は、總該萬有の一心を立て、

縁起論から進んで性起論となつたものである。さらば其の性起論とは如何なるものであるか、今之を説明するには、先づ華嚴宗の教理の大體を述べて置かねばならぬ。華嚴宗の教理は一言にしていへば事々無碍の道理を示すものである。華嚴宗の事々無碍觀を述べるには、順序として四法界觀に就いて略説せねばならぬ。四法界觀とは第一、事法界、第二、理法界、第三、理事無礙法界、第四、事々無礙法界これである。事といふのは現象界に於ける一切の差別的な事物を總稱するので、理といふのは事の反對なる平等の理體、即ち差別的現象の本體なりと思考せらるゝ眞如實在を指すのである。されば事法界の說とは、法界とは法は万有のこと、界は無量の差別を意味する言と解せられて居る、即ち現象界一方に止まりて其の說を立て、居る小乘數は之に屬するので、小乘教にては、未だ宇宙の本體實在といふものについては何事をも説いて居らぬのである。然るに理法界說とは之に反して、現象差別の世界の裏面に實存すと考へられて居る眞如實在界を言ふのである。現象世界は無限の差別を有するものであるから、事法界の界は分の義と釋かれるのであるが、實在界は之に反して、無差別平等なもの、また事法界の如く變化有限の世界ではなく、不變常住無限の世界であると考へざるを得ないのであるから、理法界の界は性の義と解釋せられ、全く事象界と反

對の性質の者と説明せられて居るのである。扱此の現象の事法界と性質の反對なる理法界に立脚地を置いて、其の教理を組み立て、居るものは何であるかと言へば前に述べた三論宗の如き正さに之に屬するのであるし、又泯絶無寄の頓教も同じく之に屬すると言はなければならぬ。其の他法相宗に於て、我法二空と説き、天台宗に於て三諦中の空諦を明すが如きは、等しく此の見地より立論する者と見て差支がないのである。要するに差別の事法を空じて、現象界の一切の思慮言語を超越したところには高く實在を認めんとするが理法界觀の歸着である。第三の理事無礙法界とは、以上の二を調和して、現象と實在と一體不離の關係あることを論ずるので、地論、攝論、或は天台宗なども、華嚴宗より見れば、未だ此の理事無礙の說以上に出てぬものである。而して之より更に一步を擡んで、事々無礙法界の觀を立つるものは、獨り華嚴宗である。

事々無礙の道理は畢竟相入相即の二つを出てないのであつて、相入といふのは、萬物相互の關係が、甲乙互に相依り、甲は乙に依りて存し、乙は甲によりて存するといふが如き、所謂萬物相依の關係あることを説くので、相即とは萬物互に其の形象を異にするも、甲乙素より其の根本に於て一體なるものなれば、甲直ちに乙なり、乙直ちに甲な

りといふ、萬物同體の關係あることを言ふのである。『華嚴經演義鈔』に、

相入は則ち二鏡相照すが如く相即は則ち波水相收むるが如し(和澤)

とあるのは、此の意味であつて、二鏡相照せば、甲鏡は乙鏡に映し、乙鏡又甲鏡に映ずるのを相入に喩へたので、水波相收むるとは、水と波とは一體にして不離なる關係あるに喩へたのである。なほ一つの譬喩を以て説明せんに、今こゝに、甲と乙とが互に相支へて立つと假定せんに、此の時若し甲去らば乙忽ち倒るべし、即ち乙は甲に依りて立つのであるから、乙は全力を甲に托し、言を換へて言へば乙は無力にして甲は全力であるといふとが出来る。然しながらまた更に他の一方から見れば、此の際乙が去れば甲がまた倒れるのであるから、甲は無力にして乙は全力であるとも言へる。斯く相互無力の關係を以て相依立して居るのが萬物の現狀で、之を萬物相入の關係といふのである。故に相入とは、萬物の力用の上での話してあるといふことが知られる。次に相即の關係を一言するならば、凡そ萬物は之を表面から見れば差別無量の現象を呈して居るので、之を有なりといふことを得ると共に、また一方裏面から見れば、平等無差別の本體にして、之を空なりといふことを得る。斯くの如く一切の萬有は空有の二義を有するのであるから、若し萬有を相對望して、甲を表面の有なりとす

れば、甲以外の萬有は裏面の空となり、乙を有とすれば乙以外の萬有は皆空となり、斯く有を主とし空を伴とし、主伴一體の關係ありといふことを説くのが、即ち萬有相即の關係であつて、つまり有之空と空之有と相望して、其の一體の關係を知るのである。故に前の相入の關係は力用上の關係であるといふに對し、相即の關係は萬物相互の體の上の關係であると説くのである。

『五教章』には此の相入相即の關係を數字で譬喩的に示して居るが、其の要領を言へば、一より十に至るまでの數に就いて考ふるに、二は一を本として成り、三、四、乃至九、十皆一を本として成るので、一なければ二も三も乃至九も十も存することを得ぬ、この時一は全力にして二、三、乃至九、十は皆無力である、斯くの如く論ずるのを順數法といひ、向上數の相入といふのである。若し之に反して、最後の十を基本とし、十より一を去る時は九となる、故に九は十あるによりて存す、乃至八より一に至るまで皆十を基本として存するの理あり、故に十は全力にして他は皆無力となるの關係ありと見るときは、之を逆數法といひ、向下數の相入といふのである。此の道理は二を基本とし、三を基本とし、何れの數を基本とするも、其の基本數が全力で、他は皆無力となる、法界の萬有相互の交際は實に此の道理に依るものであると説くのである。相即門に於て

も此と同一の論法で説明することが出来るので、例へば一を本數として考ふるに餘の九個の數は、皆いづれも一の數より成るものであるから、一がなければ一切の數はない、一が二となり、三となり、乃至九となり、十となりても、一は常に諸數の中に存するので、一が減じて二三、乃至九十となつたのではない、故に、一を有體とすれば他は皆無體となり、一即二、乃至一即十の關係があるといふのである。相即内にも順數、逆數二法ありて、順數の法は之を向上去といひ、逆數の法は之を向下來といふのである。なほ以上の相入相即に就いては、別に異體門、同體門の二つに區別をするのであるが、煩はしいから之を略する。

相入相即の理を更に諸種の方面から説明したものが、所謂十立門であつて、十立門の名稱は、蓋し智儼の『華嚴一乘十立門』から出たのであり、賢首が之を承けて之を『探立記』『五教章』等に説明して居るのである。今賢首によりて十立門の名稱を列擧すれば左の如くである。

- 第一、同時具足相應門
- 第二、廣狹自在無碍門
- 第三、一多相容不同門

- 第四、諸法相即自在門
- 第五、秘密隱顯俱成門
- 第六、微細相容安立門
- 第七、因陀羅網境界門
- 第八、託事顯法生解門
- 第九、十世隔法異成門
- 第十、主伴圓明具德門

但し智儼の『十立門』に明してあるのは、これと多少異つて居るから、智儼の十立を古十立といひ、こゝに掲げた賢首の十立を新十立といふのであるが、大體に於て非常の相違はない。

此の十門の中で、第一の同時具足相應門は、相入相即の理を總説したので、此の第一の總説を更に別開して第二門以下の九門となるのである。即ち第一門は時間上から言つても過去現在未來の三世は一念に存し、空間上から言つても、甲乙彼此一體であつて、而かも差別の相は歴然として破壊せられざる状態を、同時具足相應と指したのである。同時といふのは時間の上で相入相即を示すので、而かも差別の相は歴然て

あるから具足である、其の具足の諸法、空間的に彼此一體であるから相應といふのである。第二の廣狹自在無碍門とは、相入相即の關係は、廣狹相容れ、雜然たる萬物が一物に入り、純一となり、複雑となりて自在無碍なる關係あることを言つたのである。第三の一多相容不同門は特に相入の關係を示したので、力用の上に於て一多相容れて然も彼此の緣起差別して亂れないところを不同と言つたのである。第四の諸法相即自在門は、特に相即の關係を示したのである。第五の秘密隱顯俱成門といふのは、相入相即に表裏あると言つたので、若し甲を表面とせんか、他は一切裏面となりて甲の影に隠れ、乙を表面とせんか、又他は一切裏面となりて乙の陰にかくる、斯くの如く表面となりて顯はれ、裏面となりて隠るゝ關係あることを示すのが此の第五門である。第六の微細相容安立門は、斯くの如く萬有互に相容れて相入相即すと雖、甲は甲、乙は乙にして、差別の諸法は毫も緣起の相を亂されず、歷々として破壊せられざることを明すのが、微細相容てしかも安立すといふ點である。第七の因陀羅網境界門といふのは、以上の如き相入相即は、唯一重の相入相即てはない、例へば無數の珠玉相映して、各個の珠玉の中に互に他の無數の珠玉の影を現じ、(第一重)其の印現したる無數の珠玉が、亦互に相映じて、一切の珠影が相照らし、其の影を印する(第二重)といふ

様に、三重、四重、重々無盡の關係あるが如しと示すのである。因陀羅は帝釋天で、此の天の居所なる宮殿を裝飾せる羅網にかゝれる無數の珠玉の相映徹せるに例へて、此の重々無盡の關係を言つたのであるから、因陀羅網と名けたのである。第八の托事顯法生解門といふのは、上表の相入相即の理は、高く求め遠く尋ねるに及ばず、目前の事實に托して、事々物々皆無盡緣起の相、炳焉たりと知るべしといふのである。第九の十世隔法異成門は、時間的に相入相即を論ずるので、過去現在未來を三世とし、過去にまた過現未あり、現在にまた過現未あり、未來にも過現未あり、之を九世といふ、一切萬有は皆斯く九世相隔て、現はるゝものであるが、然し前後の脈絡貫通して、彼此相依りて成立して居るものであるから、之を隔法異成といふのであるが、此の九世相入相即して一なるが故に、總句の一世と九世とを合して十の數をなし、十世と名けたのである。第十の主伴圓明具德門は、既に萬有に相入相即の關係あるが故に、網の一目を擧ぐれば、他の無數の目之に随つて擧がるが如く、擧一全收で、一が主となり、他が伴となる理由あるをいふのである。以上十支の略解であるが、必竟相入相即の理を、時間空間にわたり、種々の點より考へて區別したものに過ぎぬのである。斯くて一切の諸法は皆此の十支を具足して無碍自在なるを、十支緣起無碍法門といふのであつて、

又無盡緣起の法門とも名けるのである。

十、五、無盡の緣起は、六相圓融の理あるによりて成立するものである。故に次ぎに六相のことを一言して置かねばならぬ。六相とは一、總相、二、別相、三、同相、四、異相、五、成相、六、壞相即ちこれである。

總相とは屋舎に喩へて言へば家といふ様に、全體の相狀を指すのであつて、別相は其の總相を組立つて居る所の梁柱瓦石といふ様なものである。故に總相は「一含多德故」と解釋され、別相は「多德非一故、別依止總故」と解釋されて居るので、つまり總相は組成された結果で、別相は組成して居る物柄であるから、能成所成の相對であるといふのである。同相は梁柱瓦石の物柄が、能く和合して一となり居るところをいふので、多義不相違、同成一義故」といふのはこれである。異相は斯く和合するも、柱は柱、瓦は瓦にして、各其の差別の特質を保つて居る有様で、多義相望、各々異故」といふのはこれである。成相は「由此諸義緣起成故」と釋せられ、壞相は「諸義各住、自法不移動故」と釋せられて居る、即ち柱梁瓦石の相聚まりて屋舎を成して居る相を、成相とし、而かも柱梁瓦石は、敢て自己を失つて別に家を成すにあらず、家は柱梁瓦石の外に別にあるのではない、之を壞相と名けるのである。して見れば、總同成の三相は平等の方面、圓融門で

別異壞の三は差別の方面、行布門である。平等差別相即相入して彼此無礙一體なるをば、之を六相圓融の理と名けるのである。

華嚴宗の教理の要領は、これで大凡終つたのであるが、約して之を言へば、十、五、といひ、六相といひ、相入相即といふもの皆なこれ事々無碍法界の無盡緣起を談ずるにあらざるものはない、されば華嚴宗は緣起的教系より發達したものだといふは實にこゝにあるのであるが、然し華嚴宗では、此の緣起といふことの外に別に性起といふことを述べるので、性起とは、性は宇宙の實在其のものを指すのである。此の實在たるや無限の大活動力を具へ、一切の萬有は皆此の性より顯現したるものなれば、此の道理を名けて性起と言つたので、其の性即ち實在こそ總該萬有一心とは呼ばるゝものなれ。さらば緣起と性起とは如何に區別ありやと言へば、緣起説は無明を緣として諸現象の起れることを説くものにして、性起の萬法も吾人の妄想に映射せらるれば緣起の萬法となるの理由があるのである。故に華嚴宗から言へば、大乘教の中でも、法相宗の如きは眞如實在を、未だ非常に活動的のものとして居ない『地論』や『起信論』等の説は、眞如の萬法となることを説くけれども、未だ無明を緣として諸法を顯現するといふ所謂緣起説で、性起説には及んで居ない。天台宗は性具を論じて、其の説高遠を極め

て居るけれども、未だ理事一體を説くのみで事々無碍に到りて居らぬ、これ

上の性起門は即ち別教の義別教一乘適かに諸教に異なるが故に、上の縁起門は即ち同教一乘の義、普く諸義を攝するが故に、(和譯)

と『普賢行願品疏』に述べてある所以である。

然しながら、今翻て華嚴天台の二宗に就いて考ふるに、天台は性具を説き、華嚴は性起を論じ、互に彼れに性具の義なし、彼れに性起の談なしと言つて、其の高下を争つて居るけれども、勿論比較的、華嚴は事に重きを置き、天台は理に重きを置くの傾向、あるにもせよ、天台の一念三千といふことは之を推し廣むれば、事々無碍に歸するので、宇宙の萬物一として、三千の諸法を具せざるものはないといふのであるから、隨つて實體的教系より出て、天台の性具論は終に緣起的教系より出て、事々無碍と歸着を同するに至れりと言つても、差支がないのである。又華嚴宗の方より見れば、其の總該萬有一心なるものは、善惡染淨一切の法を包含して居る、稱呼なので、之を推し廣むれば、天台の性具論と一致に歸するので、即ち緣起的教系に屬する華嚴も、其の極終に實體的教系の天台と相合一するに至つたといふことを得るのである。斯くの如くにして、天台も華嚴も共に現象即實在の説となり、一切差別の事相は、皆眞理の顯現

なり、隨つて眞理は至大無限なる大活力を具有したもので、あると觀じ、大乘佛教最終の理論を組織大成したのである。

(五) 日本的佛教并に禪宗の眞理觀

前節に述べたのは、支那に於て創立された佛教に就いての話してあるが、次ぎには日本に於て開闢された佛教の説を一言するのが順序である。特に日本で發達した佛教各宗の中では、第一に眞言宗第二に日蓮宗第三に淨土宗の三つが最も著しいものであるから、此の順序に依つて其の大要を略陳しやう。

眞言宗は即ち秘密佛教略して密教と稱するもので、之を組織大成したる人は弘法大師(空海)である。然しながら密教なるものが弘法によりて日本に始めて開けたのは勿論ない、密教の起源は固より印度にあるので、印度の龍猛菩薩(龍樹)が南天竺に於て、金剛薩陲から『金剛頂經』を授かつたのが始まりだといふので、密教は龍猛を祖とするといふとになつて居る。其の密教が支那へ傳はつたのは唐の盛んな終りて、即ち玄宗の時代であつて、之を傳來した人は三人ある、一人は善無畏、他の二人は金剛智及び不空である。善無畏は支那へ來て、『大日經』を翻譯し、之を一行阿闍梨に傳へ、一行は『大日經疏』を著はして居る。不空は金剛智の弟子で、金剛智と共に支那に來たので

あるが、金剛智の死後、一たび印度へ還つて、未傳の密教經典を携へ來り盛んに翻譯を

もしたのである。『金剛頂經』は即ち金剛智の翻譯にかゝるものである。

然しながら、支那では未だ密教が一宗派としての成形をなして居ない、其の一宗派の組織を成したのは、全く日本に來りて後のことである。日本の密教は二派の潮流がある、一は天台宗の學者が、支那に行つて當時支那に隆盛を極めた密教を學んで來たので之を台密といふ、元來支那では、密教の理論的解釋といふものは、實に一行の『大日經疏』に始まるのであるが、一行はもと天台の學者であつたので、大に天台の教理を應用したことが多かつたのであるから、密教と天台とは尠からぬ關係があるのである。然し眞に密教を獨立の一宗として組織したのは弘法大師の眞言宗で、弘法は支那へ行いて惠果阿闍梨から密教を承けて來たのである。弘法は『顯密二教論』、『十住心論』、『秘藏寶鑰』、『即身成佛義』、『卽字義』など多くの著述があつて、其の密教と密教以外の諸宗派、即ち顯教とを對比し、其の密教の占むべき位地及び密教の教理を明して居るのであるが、特に密教中に於ても、暗に天台の台密に當らんがために、大に華嚴の教理を取りて密教々理の解釋に資したところが多い様である、これ台密に對して東密と稱せらるゝ所のもので、弘法は支那から歸朝して京都の東寺を賜はつて居つたので、東寺の密教の意で東密といはるゝのである。世に眞言宗と稱するものは此

れてある。

弘法大師は、佛教を二大分して、顯教と密教としてあるが、更に小分して十種としてある、所謂十住心の判釋と稱するものはこれ、其の十住心の中、前の九住心は顯教で、最後の一つのみが密教である、今其の十住心の名稱を示すならば、

- 第一、異生羗羊心……………凡夫狂醉、不悟吾非、但念姪食、如彼羗羊、
- 第二、愚童持齋心……………因外因緣、忽思節食、施心萌動、如穀遇緣、
- 第三、嬰童無畏心……………外道生天、暫得蘇息、如彼嬰兒、犢子隨母、
- 第四、唯蘊無我心……………唯解法有、我人皆遮、羊車三藏、悉攝此句、
- 第五、拔業因種心……………修身十二、無明拔種、業生已除、無言得果、
- 第六、他緣大乘心……………無緣起悲、大悲初發、幻影觀心、唯識遮境、
- 第七、覺心不生心……………八不絕戲、一念觀空、心原空寂、無相安樂、
- 第八、如實一道心……………一如本淨、境智俱融、知此心性、號曰遮那、
- 第九、極無自性心……………水無自性、遇風即波、法界非極、蒙警忽進、
- 第十、秘密莊嚴心……………顯藥拂塵、眞言開庫、秘寶忽陳、萬德即證、

此の十住心の解釋を一々文字によりて説明するのは煩はしいから、唯其の大略だけを一言するとするが、第一の異性羶羊心といふのは因果の理をも信ぜざる三惡道の住心である、第二の愚童持齋心は世間の五常十善等の道德を修する人道の住心で、第三の嬰童無畏心は外道の修行によりて天上に受生し、其快樂を受くる、即ち天乘の教である、以上世間。第四の唯蘊無我心と、第五の拔業因種心とは、共に小乗教で前者は四諦の理を觀ずる聲聞の教であり、後者は十二因縁を觀ずる緣覺の教である、第六の他緣大乘心は法相宗、第七の覺心不生心は三論宗、第八の如實一道心は天台宗、第九の極無自性心は華嚴宗で、以上は總べて顯教であつて、應身釋迦の説法である、第十の秘密莊嚴心は即ち密教で、大日法身如來の説法であるとするのである、以上出世間。此の十住心の判釋によりて見れば、顯教に最も深高なるものは華嚴であるとするので、眞言密教と華嚴宗とは、密教と他の諸教とよりも特に近邇して居るものであることを知るに足る、これ實に弘法が自己の密教を解釋するに、常に華嚴の教理を適用した所以の道筋を知るに足るものであつて、隨つて密教は緣起的教系と關係が深く、且つ理と事との中では、寧ろ事に重きを置く理由をも略ぼ其の原由を了解することが出来るのである。密教に六大緣起といひ或は即事而眞の教理といふのは皆この道理に外ならぬのである。

密教の教理は之を概括して言へば、六大、四曼、三密の三に盡きるのであるから、こゝに其の要領を述べることゝしやう。六大とは地、水、火、風、空、識の六つであつて、此の六つの者は宇宙間に於ける一切萬有の組成者である、宇宙間存せざる所なき普遍のものであるから、之を大と呼ぶ、大は普遍の意味である故に地、水、火、大乃至識、大等といふ、而して宇宙間の萬有は皆の此の六大より生起するのであるから、之を六大緣起といふので、其の六大相互の關係を説いては之を六大無礙と稱するのである。六大の中に於て前の五大は物であつて、後の一大は心である、此の前五大と、識大との關係を、兩部曼茶羅の關係として示すのである。曼茶羅といふのは梵語で、こゝに譯して輪圓具足の義とするので、相互融通して圓滿に相具足する意味である。此の曼茶羅に胎藏界曼茶羅と金剛界曼茶羅の二種あつて、胎藏界は善無畏の所傳で、『大日經』によつたもの、金剛界は金剛智の傳へた所で、『金剛頂經』による所のものである。此の兩部の曼茶羅の中で、胎藏界の方は物本心末の趣意で出來て居るので、物質界を五大とし、識大を一とする六大の分類は、もと胎藏界の教相である。若し金剛界の教相を變ふならば、精神界を四種に於けて受想行識とし、物質界の方は唯一つの色として、五蘊の分類に

よる心●本●物●末●の教相によらなければならぬのである。故に胎藏界の五大に準じて、精神界の識大を五分し五智とし、五智を人格化して五佛とする時は、五智五佛と五大との關係に於て之を五大中の五智五佛とすれば胎藏界の曼荼羅となり、五智五佛中の五大とすれば金剛界の曼荼羅となるので金胎兩部互に相容れる道理がある、これ即ち色心二者の關係で六大無碍の道理である。

(五方)

(五大)

(五智)

(金剛界五佛)

(胎藏界五佛)

(五字)

中央	空大	法界體性智	大日如來	大日如來	ア
東方	地大	大圓鏡智	阿閼如來	寶幢如來	ビ
南方	火大	平等性智	寶性如來	開敷華如來	ラ
西方	水大	妙觀察智	阿彌陀如來	無量壽如來	ウン
北方	風大	成所作智	不空成就如來 <small>(釋迦)</small>	天鼓雷音如來	ケン

圖中の五字は即ち佛の種子と稱するもので、此の字で其の佛を代表するといふ理由があるのである。

次に四曼といふのは、四種の曼荼羅といふことで、四種曼荼羅とは第一、大曼荼羅、第二、三昧耶曼荼羅、第三、法曼荼羅、第四、羯摩曼荼羅である。大曼荼羅とは物の色相、三昧

耶曼荼羅とは物の形象、法曼荼羅とは物の名稱、羯摩曼荼羅とは物の作用である。大曼荼羅は物のヌガタ全體を稱するもの故大といひ、三昧耶は本誓と譯す、物各特殊の形象を具す、人格的に言へば諸佛菩薩或は華を携ふるもの、或は劍を持するもの、皆特殊の持器ありて形象を異にす、これ諸佛菩薩の特殊の本誓を表するのだといふのである。法曼荼羅は物の名稱は其の物の性質を知らしめ、理解せしむる標準となる者故、標準の意で法と名けたのである、人格的に言へば大日といひ、阿彌陀といふ名稱は、皆之である。羯摩は威儀事業の義で、人格的に言へば諸佛菩薩皆それ、衆生濟度の事業を現ずるの謂である。此の四曼は宇宙間の萬物之を具せざるものなければ、此の理を應用して人格的の諸佛菩薩の性質を明にする、人格的の四曼論は萬有的の四曼論よりは一層重要なのである。而して以上の四曼は、互に輪圓具足して大三法羯互に密接不離の關係あり、十界の衆生悉く此の四曼を具して人畜より佛菩薩に至るまで、融通して彼となり此となり、人の四曼は轉じて佛の四曼となり、鬼神の四曼となることもあるべし、其の他の九界の衆生亦皆此の理であるとなすのである。最後に三密とは、身口意三業である。顯教にて三業といふ者を、密教にては身密口密意密と稱するのは何故であるかと言へば、佛陀の三業が、我々衆生の上に實現し、法身

如來の高遠測るべからざる所の三業が衆生の三業となるから之を密といふのである。密は秘密で、法身佛の身語意は吾人の測知すべからざる所なるを秘密と言つたので、佛が秘密にするといふ意味ではない。其の佛の秘密の三業が衆生の上に實現し、心に阿字を觀じ、口に眞言を唱へ、手に印契を結ぶ、之を衆生の三密と呼ぶのである。此に於て佛と衆生との關係を明にすることが必要となる、其の關係が即ち加持といふ言葉で説明せられるので、佛の六大と衆生の六大は一にして、且つ彼此類同の四曼を具して居るのであるから、佛の大慈悲の力は衆生の上に加はり、之を維持し、衆生も亦佛を念ずれば佛と衆生と相容融する道理があつて、所謂入我我入て、終に佛の三密は衆生の三密となり、實現するのである、之を弘法大師の『即身成佛義』には、

三密とは、一には身密、二には語密、三には心密なり、法佛の三密は甚深微細にして、等覺十地も見聞すること能はず、故に密と曰ふ、一一の尊等、刹塵の三密を具して、互に相加入し、彼此攝持す、衆生の三密も亦復是くの如し、故に三密の加持と云ふ、(中略)加持とは如來の大慈と、衆生の信心とを表す、佛日の影、衆生の心水に現ずるを加といひ、行者の心水、能く佛日を感じずるを持といふ、行者若し能く此の理趣を觀念すれば、三密相應するが故に、現身に速疾に本有の三身を顯現し、證得す、故に速疾顯と名づ

く(和譯)

と説かれてあるのである。

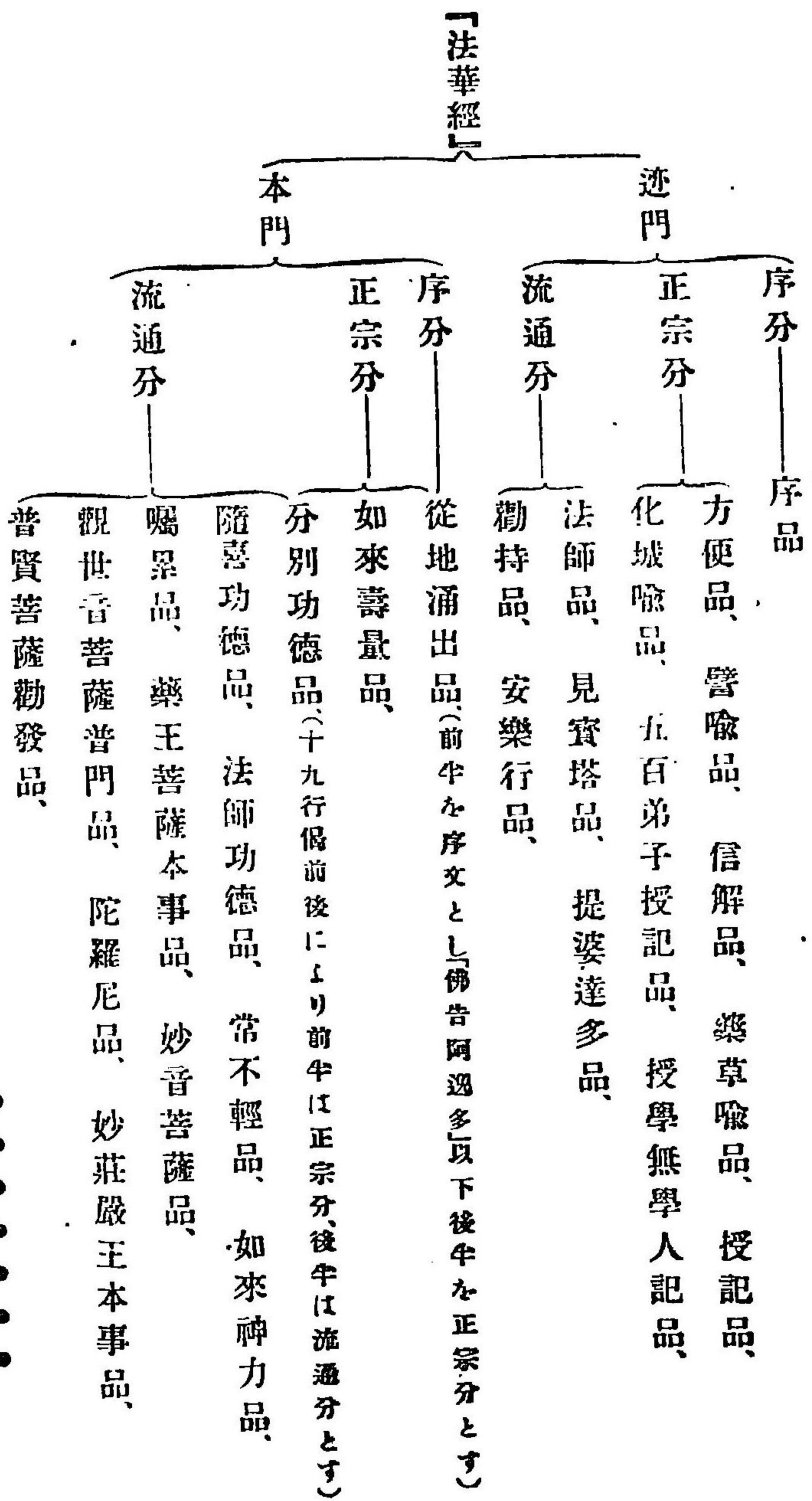
以上で六大四曼三密の大體の意味は明になつたが、扱て此の六大四曼三密三者の關係は如何と考へて見るのに、此の三つは勿論一體不離なもので、決して別々のものではない。六大は體で、四曼は相で、三密は用であつて、三者は即ち體相用の關係があるのである。されば宇宙万有は皆此の六大四曼三密の理を有して居ることは勿論であるが、然しながらこゝに注意すべきことは、密教の特色として、宇宙萬有を以て之を一大人格と見做すのであるから、隨つて此の六大四曼三密も、殊に人格的に之を説明するのは當然である、就中三密の説明は、佛陀と吾人との人格的關係の上から之を述べることになるのは當然の順序である。

前に述べた如く、之を金剛界曼荼羅の上から見ても、胎藏界曼荼羅の上から見ても、即ち心本物末として宇宙を見ても、物本心末として宇宙を見ても、宇宙には佛陀菩薩の遍滿することを意味して居る、此の無限無量の佛陀菩薩を總合したるところに一大人格を認めて、之を大日如來と名くるので、大日を表する種子を阿(咒)字とするのは、アといふ音は、一切聲の根本で、總べての音聲は皆阿の音中に含蓄的に存在して居るの

てあるといふ所から、大日を阿字に比したものと解釋せらるゝ理由があるのである。之を阿字本不生觀といふ。本不生といふのは、本有の實在で、新に生じたものではないといふ意味で、有らゆる萬有は何等の現象も一も新生のものはない、悉くこれ本有の實在なりと觀するが阿字本不生觀であつて、而して其の阿字本不生といはるゝ現象の實體は何物ぞと尋ねるに、即ち六大である。小乗佛教では、現象世界は何から出來て居るものかと問はゞ極微原子より成ると答へるのである。他の大乘教は現象世界は如何にして生起せしかと言はゞ皆根本を眞如に歸するのである。然るに今密教では、他の大乘佛教の如く眞如といはず、寧ろ現象界の方に重きを置いて、物質的には地水火風空の五大と、精神的には識の一大とを加へ、此の六大を以て現象の實體とし、此の六大は宇宙に遍滿し、互に溶融無碍なれば、天地萬有一として六大より成らざる者はなく、隨つて識大の遍滿せざる所もない、唯其の識大なる宇宙の大精神は、吾人々類によりて最も能く發揮せられて居ると見るに過ぎないのである。是の故に宇宙の現象は皆六大所成で、之を總合した大日如來も、又これ六大無碍の法身であること勿論である。しかも大日が獨り六大であるばかりではなく、其の他の諸佛、諸菩薩乃至は吾人衆生に至るまで、一も六大ならざるものはないのであるから、相互の間に所謂感

應道交の理があり、三密加持の説もこゝに至りて始めて了解せらるゝのである。蓋し華嚴と天台の二宗は、大乘佛教中にありて最も實在の活動的なることを説き得たものと言はねばならぬが、然るに今密教は單に華天二宗の如く實在の活動的方面を認めただかりでなく、宇宙の現象を以て之を人格的實在と見做したのは、實に其特色とすべき點であつて、之を現象即ち實在論と名づくべきのみではない、更に之に加ふるに萬有即佛陀論の稱を以てせねばならぬのは、其の理こゝに存するのである。次に日蓮宗の教理を略述しやう、日本で特に發達した諸宗の中で、淨土教と日蓮宗とを比較したならば年代の上からは淨土教の方が日蓮宗の前であることは言ふまでもない、淨土宗の開祖法然上人は、平安朝末源平戦争の時代前後の人で、日蓮宗の開祖日蓮上人は鎌倉幕府の北條氏執權時代の中頃の人である。然しなから、今は思想發展の上から考察して、日蓮宗の方を淨土教の前に一言して置くとする。日蓮宗は言ふまでもなく、日蓮上人によりて開かれたもので、其の所依の經典は『妙法蓮華經』である。此『法華經』は唯一つの佛教の極致を示したもので、其の以外の經典は皆佛の出世本懷に背いて居るものであるから、悉く之を捨てねばならぬと主張するところのもので、日蓮宗の此の拆伏の手段は、實に他に見るべからざる一種の特色と言はねばな

らぬ。蓋し日蓮宗では、『法華經』一部十四品を分ちて左の如くにするのでこれは日蓮上人の『觀心本尊抄』によりて示さるゝ所のものである。



歴史上に現はれた、此の世で證道の相を示せる釋迦佛は之を始成正覺の迹佛とする

ので、此の迹佛を本とし、其の一代の説法は皆『法華』に至りて開會せられて一乘に歸する趣きを明にしたのが即ち迹門の教で、天台宗は此の旨を發揮した『法華』の前十四品によつた者である。然るに壽量品に來つて迹佛の内證は久遠實成の本佛で、始成の佛でないことを明されたので、之を本門の佛といひ、日蓮宗は即ち此本門の法に屬するのである。否天台全く本門を捨てず、當家毫も迹門を顧みないのではないが、唯其の根本に於て、本門を表とし、迹門を裏とするか、或は迹門を表とし、本門を裏とするか、こゝに相違があるのである。天台を迹面本裏、或は唯迹一部といひ、之に反して日蓮宗を自ら本面迹裏、或は唯本一部といふのはこれである。これ天台と日蓮の立場の同じからざる所である。

こゝで日蓮上人の五綱判義に就いて一言せねばならぬ。五綱といふのは、教、機、時、國、序の五つである。釋迦如來一代所説の教には、大小權實顯密種々の差別はあるけれども、『法華』以前は總べて未顯眞實であると、『無量義經』に説かれて居る、そうして其『法華』中に、また本迹二門の別ありて、本門を佛の終極の目的とするとは前述の如くである。又教を受くる機に就て言へば。大凡これに二種の區別がある、一は本已有善と言つて、本來『法華』の善種を植えつけられて有つて居るもので、二は本未有善と言ひ、恰も前

の反對で、『法華經』の種子を補えつけられてない所のものである。本已有善のものは、之を誘引して養つて行けばよい攝受の方法によつて導くことを得るのであるが、本未有善のものは下種と言つて、之から種子を植えつけてやらねばならぬのである。然るに佛滅後正像の世は、本已有善のもの多けれども、末法の今は本未有善のものが多いから、『法華經』を毀謗し、反對するものが多いのであるが、此等のものに下種せんには、勢拆伏を要するととなるのである。次ぎに時に就いて言ふならば、『大集經』に佛滅後の状態を述べて、第一の五百年、解脱堅固の時、小乗教流布、第二の五百年、禪定堅固の時、大乘教流布以上を正法時とし、第三の五百年、讀誦多聞堅固の時、佛教研究の盛なる時代、第四の五百年、多造塔寺堅固の時、外形伽藍寺院の盛なる時代以上を像法時とし、第五の五百年、闢諍堅固の時は即ち末法時にして、白法隱没といひ、佛教破滅の時代とし、恰も今日に當るものと説いてある。而して此の末法こそ、實に『法華經』流布の好時機なれ、『法華』に「我滅度の後、後の五百歳に、閻浮提に廣宣流布し、斷絶せしむるなかれ」とあるのはこれである。其次ぎが國である。國には善國あり、惡國あり、勝國がある。善國惡國はなほ攝受門によりて誘引すべし、勝國は拆伏せざるべからず、就中佛教中の諸宗が、佛説を標して世を誤ること甚しきは、却て他教の判然區別し易きに比すれば一層恐る

べきものであるから斯の如き謗法の盛なる國は、特に拆伏を要するのである。『法華』の不輕品には、不輕菩薩が誹謗排撃の間に於て、強ひて『法華』を押しつけて弘めんとする狀を明にしてあるが、これ即ち日蓮宗拆伏の本據である。最後に序とは、教法流布の前後、即ち古今佛教の弘傳せられた事實を考ふると、外道に對しては小乗教起り、小乗教に對しては大乗教起り、大乘中にても權に對して實があり、三乘に對して一乘があるといふ様に、自ら時に應じて教の隱顯がある。以上は五綱の大要であつて、此の判規に照して考へて見るならば、日蓮上人が攝受拆伏二門の中、特に拆伏を主とし、念佛無間、禪天魔、真言亡國、律國賊といふが如き四大格言を叫ばれたのも、其の理由を知るに苦しむるのである。

天台迹門の妙法と、日蓮本門の妙法とは如何に異つて居るかといふと、台家の教は四・分・理・性・の・法・門・で・ある・し、當家の教は果・分・事・上・の・法・門・で・ある・といふとが出来る。天台の一念三千のことは、既に前章に於て述べた如くであつて、吾人の妄念の中に三千三諦の妙理を顯さんとするのが其觀心の目的である。故に迷中に理性を見んと欲するものであるから、理の妙法とも、因分とも呼ぶのであるが、日蓮宗の法門は之に異にして、一念三千を心に觀ずるのではない、久遠實成の佛の身の上より論ずるのである

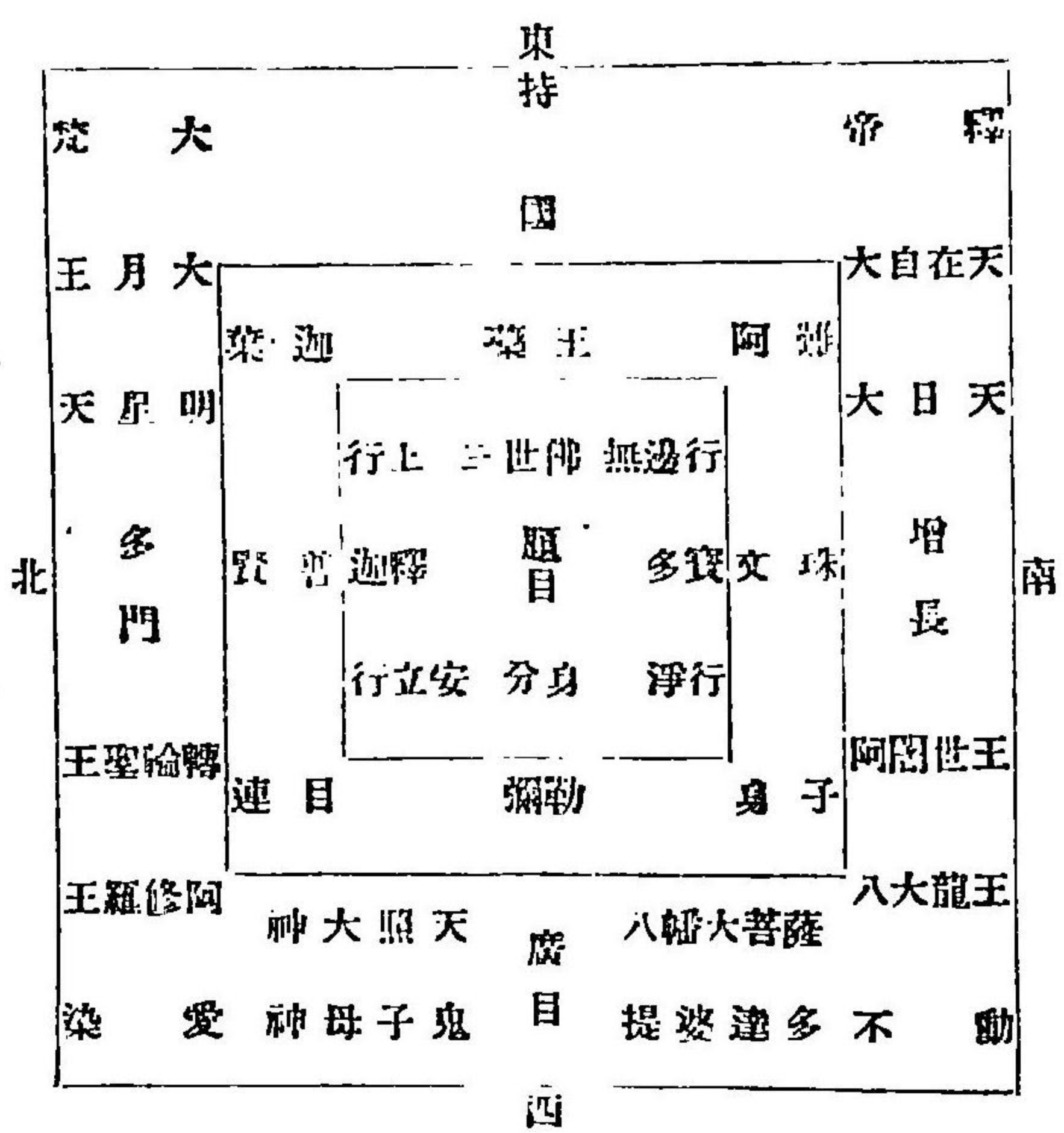
から、一切の現象即三千三諦である。随つて我心は直ちに本門久遠の佛陀である。之を事の一念三千と名け、事の妙法とも果分とも呼ぶのである。然し此事の妙法は、觀法修行によりて證するのではない、觀法修行によつて自己心中に妙理を顯發するが如きは像法のことであつて、法法の今日は口唱の一法によつて十界の本尊を念ずるの外はない、『觀心本尊抄』に

一念三千を識らざるものに佛大慈悲を起し妙法の五字の袋の内に此の珠を裏み
末代幼稚の頸に懸けしむ(和譯)

とあるのはこれにて、佛陀覺悟の一切の果徳を、五字の妙法蓮華經に約して、此法華と衆生と一體となるを眼目とするのであるから、天台の如く理論を前とせず、信を以て主とする所以は實に其の理由こゝに存するのである。

日蓮宗では、三大秘要といふことを説く、其の三大秘要とは、第一本門の本尊、第二本門の題目、第三本門の戒壇である。普通之を戒定慧の三學に配して、戒壇は戒、本尊は定、題目は慧にあてゝあるが、要は南無妙法蓮華經の七字を出ないのである。本門の戒といふのは南無妙法蓮華經のこととて、此七字を受持すれば、自然に一切の戒を具足するといふのである。これは身に持つ所の妙戒として七字を見たのであるが、口に唱ふ

る上からは題目と呼び、心に念ずる上からは本尊と名けたので、即ち身口意の三業畢竟七字を出てぬ所が三大秘要である。此三大秘要の中に於て、殊に秘中の秘、要中の要たるものは本尊であつて、之を表するものは日蓮上人が佐渡配流中、龜山天皇文永十年七月八日に製作せられたる所謂佐渡始顯の十界曼荼羅と稱するものこれである。其の曼荼羅の大體は左の三重配當の圖によりて之を知ることが出来る。



此の曼荼羅の中央の題目、即ち南無妙法蓮華經の七字が總體で、其の左右に羅列する諸尊は其別體である。畢竟十界の依正、三千の諸法、事々物々、提婆は地獄、鬼子母神は餓鬼、龍王は畜生、阿修羅王は修羅、天照八幡は人間、日月四天王は天上、舍利弗、目連、普賢、文殊、淨行、無邊行等は聲聞緣覺菩薩にして釋迦多寶は佛界である、されば此等の十界皆南無妙法蓮華經にして、悉く久遠本佛の全體なるを示したる本尊である。然るに此本尊の南無妙法蓮華經に就いて、人本尊、法本尊の争が、宗内の大議論になつて居るのであるけれども、何れにもせよ此の本尊は、之を甚大久遠の古佛なると共に、また近く吾人の心内に實在する法身佛にして、法報應三身門より言へば之を法身論と謂はざるを得ないのである。

日蓮上人は、『法華經』を擧揚せんがために、天台の正統の説の中に密教の臭味を加へたる、日本學者を甚しく罵り、即ち傳教大師以後支那に留學して密教を學び、密教と天台とを一致せしめんとした天台の祖慈覺大師(圓仁)や、智征大師(圓珍)を以て、傳教所傳の教を亂した者として非常に之を排撃して居るのである。然れども、事實は天台に密教を加へたのは必ずしも慈覺、智證に始まつたのではない、傳教が支那へ行つて順曉、阿闍梨から密教を承けて歸朝し、それから天台の端緒が開けたのであるし、且つ日蓮

上人自家の教義の上に考へて見ても、上人は大に密教に取るところあるは疑ふべからざる事實である。して見れば上人が慈覺、智證を排撃したのは、或は天台の教に密教を加へたのを撃つたのではない、慈覺、智證以後の天台密は、唯天台密一致といふを以て満足せず、密教勢力の膨脹に伴ひ、終には天台自家の學者が、却て密教を以て天台以上に位せしめ、理同事勝など、説いて、『大日經』を『法華經』以上に置くの甚しきに陥つたのを、憤慨の餘り痛撃せられた者と見るべきであらうか、何れにしても、日蓮上人の教義は、其の系統は天台に出て、それに密教の思想の加味せられたものであるとは、疑がなない、彼の佐渡始顯の本尊の十界曼荼羅の如きは能く日蓮宗が密教の影響を受けたものであるとを證明して居るものと言はなければならぬ。兎も角も日蓮上人は、天台の一念三千の理觀や眞言の阿字本不生の觀法を斥けて、唯七字の唱題によりて成佛することが出来る、これ末法相應の法なりと主張したのは、自力聖道門の中に於ける最易行の法門で、上人がかかる説を立てられたるは、當時の社會の事情にもよる者なるべきも、亦以て宗教的發展の必然の結果なりと言ふべきであらう。而かも佛教の眞理觀發達の順序が、常に活動的に、そして人格的に進みつゝあるとが、前來明した如く果して事實であるとすれば、淨土教の教義は、蓋し此の日蓮宗の教義の一轉進した

ものと見ることが出来るであらう。

淨土教を一宗として日本に開闢したものは法然上人源空である。勿論念佛といふとは既に其の前から盛に行はれて居つたばかりではない、平安朝の時、恰も保元の亂の少し前、即ち崇徳天皇の御代に、大原の良忍上人聖應大師が融通念佛宗といふ一宗を建立せられたともある。若し念佛宗といふ名稱から言へば法然上人の淨土宗以前に、此の融通念佛宗を先づ擧げねばならぬことになるのである。然し良忍上人は、もと天台宗の學者で、其の念佛の考も、重もに天台宗所傳の常行三昧天台宗の四種三昧といふのがある、其の中の一つから出たもので、系統が純粹の他力教の系統から來たのではない、此の宗の再興、融觀上人の『信解章』に、

果佛圓明の體、是我凡夫本具ノ性德、故ニ一切ノ教所談ノ行法、此覺體ヲ顯サンガ爲ニアラズト云コト無シ、故ニ四種三昧ヲ通ジテ念佛ト名ク、但其觀法ノ門タルコト同カラズ一行三昧ノ如キハ直ニ三道ヲ觀ジテ本性ノ佛ヲ顯シ方等三昧ハ則誦咒ヲ兼、法華ハ誦經ヲ兼、觀音ハ數息ヲ兼、覺意ハ三性ヲ經、此等ノ三昧、歷事異ト雖念佛是同ジ俱ニ大覺ノ體ヲ顯ンガ爲ノ故ニ俱ニ念佛ナリト雖、而是通塗ノ體ヲ顯ス若此ノ觀門及ビ般舟三昧ハ彼安養依正ノ境ニ托シ微妙ノ觀ヲ用テ專ラ彌陀ニ就

テ眞ノ佛體ヲ顯ス云々

とあるによつて之を知ることが出来るであらう。且つ此の宗は鎌倉の末から南北朝の初めの頃に、法明上人によりて中興せられ、徳川時代の元祿頃の人で、大通融觀之を再興したと稱せられて居るので、融觀上人には『融通圓門章』、『融通念佛信解章』などの著書があつて、始めて稍教理が明になつて來て居るのであるから、恐くは其の勢力も他の淨土教諸派と同列に論ずべきものではあるまい。

融通念佛宗の教理は、天台と華嚴と二宗の說に基いて念佛の理を解したので、畢竟唯心の彌陀を立てる者である。但しこゝに唯心と説いたのは、吾人の方寸の心の外に西方淨土なしといふのではない、唯心外無別法で、心の外に方法のない道理であるから、西方淨土の阿彌陀如來も、實は我一心を離れず、我一心は彌陀を離れぬのであると説のである。故に念佛の行人の一念は、東方の一燈なり、彌陀の淨土は西方の一燈なり、燈々相照して彼此無碍なるの道理を悟り、口に佛名を唱ふれば、我心内の佛を顯發して、西方と我と、一つになることを得る理由がある、これは全く、心佛及衆生是三無差別で、我心と一切衆生と、一切諸佛と、其の根本一體不離なるの道理に基く所の者である。三無差別であるから、彌陀を念ずれば一切諸佛を念じ、我が心内の佛を念じ一切

衆生を念ずるとになるので、しかも我が心に約して、此の心即ち阿彌陀如來なりと念ずる所以は、天台の一念三千の觀法も、吾人の一心に約すると同一理によるのである。且つ夫れ三千の諸法は、我一心に圓具し、而かも十界依正の法々皆心の所現なれば、事々無碍にして一即一切、一切即一であるから一人一切人、一人一行一切行、一行一切行とも、十界一念融通念佛とも説くので、恰も多くの燈火を一室に點ずれば、各の燈火の光明が無碍映徹して、万光が一光と融ずるが如く、名簿に名を列ねて、此の念佛衆中に加はつたものは、彼此の念佛が互に融通し、他の多くの人の念佛が自己の念佛と一體となり、所謂千志合して一志となり、一時に無量の念佛の功を現はし、自己の念佛が他を助くるとも亦之と同じ道理で、甲乙相融して帝網の重々無盡なるが如くである、之を億百萬遍功德圓滿といふのである。斯くて念々に彌陀法身如來に契合し聲々に眞如智慧海に流入し終に命終の時決定して極樂に往生することを得る、これを眞の他力往生と名くるといふのである、故にこゝに他力といふのは、他の念佛融通して、自己の往生を助け、自己の念佛また融通して他の往生を助くるの謂である。以上の如く、法然上人以前に、既に我國に念佛宗を標榜したものがなかつたのではない、また他力往生の名目もなかつたのではないが、然し純粹の彌陀他力の念佛宗の系

統は、法然上人に至りて始めて一宗組織の成就せられたる者と見て差支がないのであらう。唯融通念佛宗は、法然上人の淨土宗の前驅となつた者と言ふべきである。法然上人の淨土宗は、其の系統を遡れば、古くは印度の天親菩薩(世親)の『淨土論』に其の端を發し、曇鸞、道綽の二人を経て、善導大師に至り、其の『觀經疏』は前人未發の卓見を以て殆んど淨土他力教の根基を固めたので、法然上人は實に此の善導の『觀經疏』に基いて一宗を開かれたるものと言つてもよいのである。

純粹の淨土教は、前の融通念佛宗と異つて、彌陀の淨土を西方十万億刹と定め、阿彌陀如來は此の七寶莊嚴の西方極樂淨土に、今現に說法して居るものといふ、所謂指方立相を其立脚地として、唯心の彌陀、己心の淨土といふ様な理談とは全く同じくないのが其の特色である。思ふに、之は獨り融通念佛宗と違ふといふばかりではない、一切の淨土教以外の諸宗、即ち聖道門の諸宗派と其の立場の反對に見ゆる所以の點であらうと思ふ。蓋し、聖道諸宗派發達の跡に就いて考へて見るのに、小乗教では迷と悟とを區別して、迷を除却して悟を獲得する者の如く説いたにも係はらず、大乘佛教に入るに及びては、迷と悟とは其のあいだに甚だしき區劃線を立てる筈のものではない、迷悟染淨は畢竟一なるものであるといふ思想が、權大乘より實大乘に進み、偏教よ

り圓教に發展するに隨つて、益深くなつて居るとは、これまで説き來つたところによつて甚だ明白である。彼の煩惱即菩提、生死即涅槃といふ考は、天台の現象即實在論の完成と共に全く其の論理の終歸に達し、終には華嚴より密教に入るに及んで、父母所生身即證大覺位で六大所成の此の現身直ちに佛なりといふに至り、聖道門の理論は殆んど其の極致に到着し、日蓮宗は更に之を一轉して、易行の唱題により、『本尊鈔』に所謂、釋尊の因行果徳の二法は、妙法蓮華經の五字に具足す、我等此の五字を受持すれば、自然に彼の因果の功徳を譲り與ふといひ、『當體義鈔』に、所詮妙法蓮華の當體とは法華經を信ずる日蓮が弟子檀那等の父母所生の肉身是なりといふが如く、迷悟一體の理論が華天密の諸教以上に易行の一門を開たのは、實に日蓮宗の特色である。聖道諸宗の發達の經路が斯くの如くであるのに反して、淨土門では、迷と悟とを截然と區別をつけ、隨つて此の二つの間は、到底融會すべからざるほど間隔のあるものと定め、こゝに於て此の迷妄の娑婆世界と彌陀の極樂淨土とは、十万億刹を隔て、居るものと説かれたのであつて、これは最も注目すべき點である。

こゝて一言極樂所在の方角を西方と定めたとについて説明して置かねばならぬ。此のことを言ふに就いては、淨土教の源頭に遡つて、其の教系を探る必要があるが、略

して之を言へば、淨土教はもと緣起的教系から開展して、密教の一轉變成したものであつて、阿彌陀を西方に配するのは實に此の密教々理の關係から來たものだといふに歸するのである。(前の密教の下を参照すべし)其他の兩者の關係を證明すべき幾多の例は、今一々之を擧示することを省くが、然しこれは唯教系の連絡に就いて言ふのみのこととて、勿論密教と淨土教とは、其性質の全く異なるとは言ふまでもない。特に密教の大日如來は法身佛であるのに、淨土教の阿彌陀如來は報身佛である。(融通念佛宗では彌陀を法身とすること前に説きしが如し)これ密教では、法身を中心として諸聖の之より顯現する理論を基とし、指方立相を造り上げ、淨土教は初めから指方立相で、西方に彌陀淨土の實在を確定してあるのであるから、勿論法身の理佛では不都合であるので、勢事佛と見なければならぬ等なのである。然し其事佛には報身と化身の區別があるが、淨影の慧遠法師や三論の嘉祥大師などいふ學者は、皆之を化身と論定したのを、淨土教々系の學者は、悉く之を報身報土ときめて、聖道門諸學者の説を排斥し取らぬのであつて、特に前の諸學者の所説を楷定して、其の基礎の動かぬものとしたのは、善導大師である。

斯くの如く彌陀の報土は、西方十万億刹を隔つものとし、迷悟兩界の距離を遙遠なる

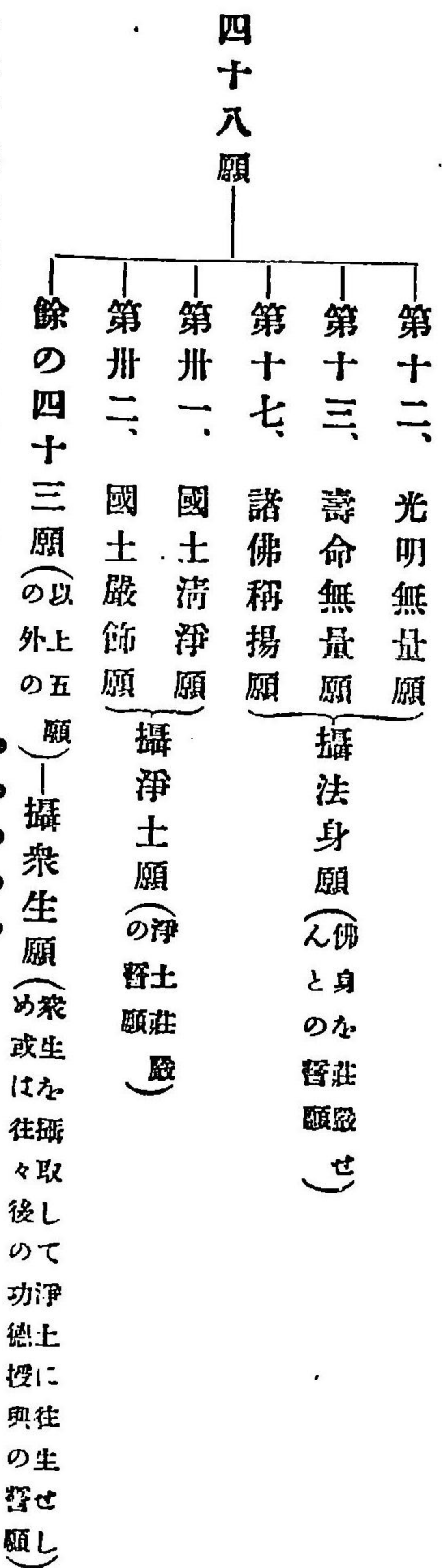
ものとし、一方に於ては人をして自己の罪惡深重にして、殆んど無佛性なるが如き感を懷かしめ、餘地の聖道諸宗か、即心即佛、或は即身是佛の教義を説くに反對の觀を呈し、以て自己罪惡の身を厭ひ、涅槃樂境の忻求すべき情を切ならしめ、また他の一方に於ては、此の深重の罪惡の凡夫をして、能く報土に往生し、涅槃に到達せしむるものは、阿彌陀如來の本願の力によるの外はないと信じ、一切餘地の諸宗が、自ら努力して自己の心中、自己の肉體に佛陀の光明を見出さんとするを目的とするのに、自己の心と體を捨て、他の力に依頼する反對の觀を呈せしむるものは、實に此の淨土門の教である。善導の『觀經疏』に、

一には決定して深く信ず、自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流轉して出離の緣あることなしと、二には決定して深く信ず、彼の阿彌陀佛の四十八願、衆生を攝受し、疑なく慮なく、彼の願力に乗じて定めて往生することを得と。(和譯)

とあるのはこれにて、これ即ち機法二種の深信と稱するものである。

『無量壽經』の中に、過去久遠劫の昔時、世自在王佛と稱する如來世に出てし時、一王あり、(王名異說多し佛の説法によりて王位を捨て、法藏比丘となり、佛に請ひて廣く諸佛

の願行を聞き、世自在王佛が二百一十億の諸佛の國土に就いて示されたのを見て、其の國土の中から美妙なる點のみを選取して、一大淨土を構へ、一切の衆生を此の淨土に迎へんと願を起した、それが彌陀の四十八願だと言つてあるので、選擇の本願といふのは實にこゝに基くのである。此本願成就して、今より十劫已前に終に成佛し、西方に樂土を開かれたのが即ち法藏比丘の果體で、阿彌陀報身如來だといふのである。そうして其彌陀四十八願といふ中に於て、種々の區別の仕様もあるけれども、大略之を類別すれば、左の三種に歸する事が出来る。



此の中で攝衆生願中の第十八願は、即ち念佛往生の願と稱するもので、設我得佛、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺。

といふので、嚮きに二百一十億の諸佛の刹土に就いて選擇した四十入願中に就いて重ねて他の一切の諸行を捨て、唯稱名念佛の一行によりて淨土に往生すべしと再び選擇したものと見てよいのである。之を王本願と稱するは其理由こゝにあるのである。「乃至十念といふのは、臨終に至つての十聲の念佛だけでも往生することを得るのを示したので、實は上盡一形下至一聲で、一念でも差支がないのである。故に法然上人の『選擇集』には

諸師の釋には別して十念往生の願と云ひ善導獨り總じて念佛往生の願と云へり諸師の別して十念往生の願と云へるは其の意即ち周からず然る所以は上は一形を捨て下は一念を捨つるが故なり善導の總じて念佛往生の願と云へるは其の意即ち周し然る所以は上は一形を取り下は一念を取るが故なり。和譯

斯く十聲一念でも往生が出来るといふのが選擇本願の念佛であるから、又『選擇集』には、『無量壽經』に三選擇、選擇本願、選擇讚嘆、選擇留教、『觀無量壽經』に三選擇、選擇攝取、選擇化讚、選擇付屬、『阿陀彌經』に一選擇、選擇證誠、なほ『般舟三昧經』に一選擇、選擇我名で、總て本願、攝取、我名、化讚の彌陀の四選擇、讚嘆、留教、付屬の釋迦の三選擇、證誠は諸佛の一選擇、此の八選擇あるけれ共、畢竟念佛一行の選擇で、餘行は選擇の行てないと述べられてあるのである。

然らば念佛往生は、彌陀本願の首腦であるから、念佛以外の諸行では淨土往生は出来ぬかといふに、淨土宗では念佛以外の諸行でも往生が出来ぬのではないとする、諸行といふのにも種々あるが、これに定善、散善の區別がある、『觀無量壽經』には廣く此の定散二善を説いてあるので、散善とは普通の散心にて行ふ總べての善行を指し、定善とは佛を觀念する一種の禪法で、即ち觀佛の法を行ずるとである。『觀無量壽經』には十三種の觀法を擧げてあるが、中でも第九の彌陀の眞身を觀ずる阿彌陀佛觀を其の中心とするのである。

善導大師の『觀經疏』には五種の正行を明してある、即ち

- 一、讀誦正行 —— 淨土三經讀誦、
- 二、觀察正行 —— 前の十三定善、
- 三、禮拜正行 —— 彌陀を禮拜恭敬す、
- 四、稱名正行 —— 彌陀の名號を稱念す、即ち念佛、
- 五、讚嘆供養正行 —— 彌陀を讚嘆供養す、

此の五正行の外の一切の行は、之を雜行、雜修と名け、これにて往生すること全く不可

能といふのではないけれ共、彌陀の本願に最も遠いもので、随つて純粹の信仰を起す
 とが困難である。五正行は之に反對であるから、十即十生、百即百生といふのである
 然しながら五正行の中でも、第四の稱名正行が眞の正業、て他の四は之を助業と名け、
 稱名を助成するもので、之によつて念佛を勵ます力となるものだとするに過ぎない、
 即ち本願に對しては間接のもので、彌陀の直接の往生の本願は、言ふまでも念佛稱名
 に外ならぬのである。

然らば念佛以外の諸行も、往生が出来るといふのは何故であるかといふと、本願の方
 から言へば第十九の修諸功德の願があり、第二十に植諸徳本の願があつて、諸行の往
 生を許されて居るから、諸行は非本願であるけれ共、三心具足の信念さへ起らば、また
 往生するとを得ると云ふのである。三心とは、一は偽善の反對で、即ち至誠心、二は前
 に述べた二種の深信で、即ち深心、三は一切の善行を以て淨土往生の資とし、彌陀の樂
 土に往生したいといふ回向發願心、この三心の中、一心にても少くれば往生は出來ぬ
 と定むるので、善導の『往生禮讚』に、若少一心即不得生といふのは是である。諸行でも
 三心さへ具足すれば往生は出来るのであるが、然し雜行には三心を具足するとが甚
 だ困難なものであるから、百即百生とは許されぬのである。諸行本願非本願、或は諸

行往生非往生などのことに就いては、法然上人の死後、議論紛然として起り、異說區々
 の状態ではあつたが、然し以上は主として淨土宗中の正統と目せらるゝ、今の淨土宗
 (鎮西派)の説の大要を掲げたのである。

親鸞上人の眞宗も、元來は法然上人より出たのではあるが、淨土宗の所説とは異つ
 て、絶對的に非本願の諸行往生を許さぬので、往生は念佛の一行に限るとするのであ
 る。之に就て眞宗では、『無量壽經』『觀無量壽經』『阿彌陀經』の三經を三藏と名け、『無量壽經』
 を福智藏、『觀無量壽經』を福德藏、『阿彌陀經』を功德藏と名け、此の三經に各特殊の意を有
 して居ることを示すのである。蓋し此の三經は、もと『無量壽經』の十八、十九、二十の三願
 より三門を開いて出たもので、第十八の念佛往生の願は、『無量壽經』に開説せられ、十九
 の修諸功德の願は、『觀無量壽經』に開説せられ、第二十の植諸徳本の願は、『阿彌陀經』に開
 説せられた者であるから、後の二經は方便經で前の一經は眞實經であるといふこと
 になる。十八願の文は前に出してあるから、こゝに十九、二十の二願の文を左に示し
 て置かう。

設我得佛、十方衆生、發菩提心、修諸功德、至心發願、欲生我國、假令不與大衆圍繞、現其人

前者不取正覺、(第九願)

設我得佛、十方衆生、係念我國、植諸德本、至心回向、欲生我國、不果、遂者、不取正覺。(第十願)

第十九願は發菩提心、修諸功德であるから、散善諸行の機に對する願で、『觀無量壽經』が之に當る之を要門と名ける。定散の一切の善を、即ち總べての諸行を要約して、『觀無量壽經』中に説いてあるからである。第二十の願は念佛を稱へた功德によつて、淨土に往生せんとするものに對する願で、諸德本とは念佛のとである。これは他力の念佛ではない、自己の稱念の功德を回向して往生せんとするのであるから、自力の念佛である、『阿彌陀經』はこれを開説したものと見る、これを眞門といふ、さきの要門を假門とし、諸行の假門に對し、眞門と名けられたので、眞實門の名稱から實の一字を奪つて名けたのである。が然し此二門は、共に方便門である、此の方便の眞要二門に對し、『無量壽經』の所説は之を弘願門と呼ぶので、念佛往生の一門は如何なるものも之を救濟せずといふことがないといふので、廣弘の誓願だといふ名稱である。斯くの如く三種の區別を立てるのであるから、教を受くる機にも亦自ら三種の區別があつて之を三機と名け、十八願により念佛の正定業を修する機を正定聚といひ、十九願により非本願の諸行を修するものを邪定聚といひ、行は念佛で、心は自力の回向といふ二十願の機を不定聚といひ、此の三種の人の中、獨り正定聚のものゝみ報土に往生することを得

る之を難思議往生と稱し、邪定聚のものは極樂報土に往生することが出來ず、臨終に彌陀の來迎を受けて極樂の邊地なる、方便化土即ち懈慢界の往生を遂げ、容易に極樂に進み生るゝとが出來ない、之を雙樹林下往生と名ける。雙樹林下といふのは、釋尊の入滅の場所、所謂鳩尸那城の沙羅雙樹の下にて入滅せられたのであるから、こゝでは釋尊一代の説法は定散二善を出でずといふので、彌陀の念佛一行に對し、釋迦の諸行を雙樹林下と呼んだのである。又眞門の不定聚のものは、胎宮に生ると言つて、五百歳の間こゝに留まつて極樂に入るとが出來ない、之を難思往生といふ、難思議の議の一字を奪つて、其の稱ふる念佛は難思議なれども、之を稱ふる心は自力で難思議でないといふ意を示したのである、これを三往生と稱する。以上の如く三藏、三經、三願、三門、三機、三往生の説をば、之を昔から六三分別と稱して居るのである。

第十八の願文には、至心、信樂、欲生我國とあるが、至心は至誠心で、信樂は深心、欲生は廻向發願心である、此の三信三心は共に佛の心で、此の心を佛より受け取つた時、我が心が佛の心に一つになるから、之を一心とも一心ともいふので、これ即ち一念の信心獲得で、此の一念に往生の業事成辨するから、之を一念業成といひ、其の信心を彌陀の他力廻向の大信心といふのである。されば、『無量壽經』の彌陀が十劫の昔成佛して、諸願を

成就したことを明した中の、十八願成就の文には、

諸有衆生、聞其名號、信心歡喜、乃至一念、至心廻向、願生彼國、即得往生、住不退轉、
とある。此の乃至一念が、實に眞宗の一念業成の根據で、否、眞宗の安心は實に此の願成就の文の上に立つて居ると言つてもよいのである。此の聞其名號とは、即ち彌陀の因果の諸徳を、一名號に總該して、之を衆生に廻向し、其の廻向の信心を獲得した時が聞て、これ所謂聞即信の、一念の信に外ならんのである。然らば一念の信心に往生は決定するから、最早念佛は稱ふる必要がないかといふに、そうてはない、信後は佛恩を報ずる爲め、即ち報恩行として念佛を稱ふる必要がある。口には念佛を稱ふる如く、身にも、意にも、所謂身口意三業に發動し來るところのものが、共に總べてこれ報恩の行となるので、此の信後の報恩といふことは、他の淨土教の諸派では談ぜざるところのものである。

淨土教中で、最も勢力ある淨土宗、及び眞宗教義の要點はこれで大略終つたことゝしやう。なほ淨土宗中の鎮西派に對して、最も勢力ある西山派の如きは、釋迦の要門、彌陀の弘願門と立て、要門の諸行は往生を得ず、往生は獨り弘願門の稱名に限るとし、且つ三信具足は念佛に限りて諸行に存せず、若し三心具足の諸行は、念佛中の諸行であ

あるから、これは往生が出來ると説き、其の他多念義、諸行本願義、或は眞宗に最も近いと考へらるゝ一念義、及び一遍上人の時宗などがあつて、諸説紛々であるけれども、今は之を省略することゝしやう。

之を要するに、淨土教の所説は、究竟罪惡の凡夫が、彌陀の淨土に往生して佛になるといふに歸するのであるが、問題は其の所謂阿彌陀といひ、極樂淨土といふは何を意味するのであるかといふことである。余は一言にして之に答へんに、極樂淨土とは、つまり佛教の涅槃なるものを客觀的に世界化したもので、阿彌陀如來とは、また客觀的に涅槃其のものを人格化したものである。故に『大無量壽經』に、現在西方、去此十萬億刹といひ、『阿彌陀經』に、從是西方、過十萬億佛土、有世界、名曰極樂とあるのは、其の客觀化した方から迷悟兩界を引き離して示したので、『觀無量壽經』に、汝今知不、阿彌陀佛、去此不遠とあるのは、客觀化せぬ方から述べたのである。そうして淨土教は、主として無智淺劣の機を導かんがため、涅槃を客觀化して、指方立相の教義を組み立てたものであつて、涅槃觀といふ方から見れば、素より聖道諸教と根底から違つたものではない、番に違つて居ないばかりではない、其の涅槃觀が終に報身事佛となり、完全なる人格的の佛陀となり、活動的方面は、こゝに始めて、其の極致に達したものと見るべきで

あらい。聖道門諸宗發展の極致は、最易行の日蓮宗を以て之に充てざるを得ざることは前述の如くであるが、然しなほ未だ其の佛を見るや、法身理佛に外ならんのである、これ余が日蓮宗の教義を、なほ一步を進め、更に一層活動的のものたらしめんには、終に淨土教に落ちてしまふであらうといふ所以である。

釋迦佛一代の教説、顯密聖淨の區別はあるけれども、總べてこれ佛陀の所説が、言語文字によつて後世に傳承せられた所のもので、之を概括して教内所傳とし、之に對して佛の悟境の妙趣を、言語文字以外に、所謂以心傳心で心から心に承受して來たと稱する禪宗は、之を教外別傳の宗と名け、或は佛心宗ともいふのである。此の宗の支那に傳來したのは、南北朝時代の蕭梁の時に、梁の武帝と禪宗の祖たる菩提達磨(圓覺大師)との關係は、普く人の知るところである。達磨以前に於ける印度の傳統は、釋迦如來から嫡々相傳へて、其の代凡そ二十七人、達磨は即ち第二十八祖に當るといふのである。尤も『付法藏因緣傳』といふ印度からの譯書によれば、佛教の傳燈は二十四祖師子尊者で斷絶したといふことになつて居るから、天台宗などでは、師子尊者以後の法統相續者のあることを認めないのであるが、禪宗では之に反して、師子以後達磨に至るまで法統の相續したものであることを主張し、古來兩者になか／＼論争のあつたもので

ある。兎も角も禪宗は、既に教外別傳、不立文字であるから、其の法の相續は、相續者其の人の系統によりて知るの外はないので、大に傳法を重んじ、傳燈相續者の系統を重んずるといふことになつて居るのである。

支那の禪宗は、達磨以後、慧可、僧璨、道信、弘忍と相續し、六祖慧能(大鑑禪師)以後は、其の門流が大に盛になつて、傳統も前の如く單純のものでなく、嗣法者が一人の下で、幾人、幾十人と増加する様になり、唐の末には終に五家の分派をなし、各其の禪風を煽揚する様になつて居るのである。五家といふのは、六祖大師から南嶽(懷讓)、馬祖(道一)を経て、百丈(懷海)、天王(道悟)となり、百丈の系統から臨濟義玄の臨濟宗、滄山(靈祐)、仰山(慧寂)二人の滄仰宗が、出で天王の系統からは、清涼(文益)の法眼宗、雲門(文偃)の雲門宗が出た。又六祖の下に、別に青原(行思)の系統があつて、洞山(良价)、曹山(本寂)二人の曹洞宗は、之から出たものだといふのである。此の系統に就いては、異説もあり、古來議論百出で、就中天王道悟は馬祖から出たのではない、青原下の石頭(希遷)から出たのだといひ、或は石頭下の天皇道悟と馬祖下の天王道悟とは別人で、天皇道悟と天王道悟の二人あるのだといひ、又曹洞宗の初めなる洞山良价は、青原下ではなく馬祖下の藥山(惟儼)から雲巖(曇晟)を経て洞山に來るのだといひ、争議紛々であつて、是非は明瞭でないが、これは

皆嗣法系統を重んずること、其の嗣法者が非常に多くなつたこと、其の嗣法の證明が不明であることから起つたことなのである。これから支那では趙宋になつて愈禪宗が盛になつたが、日本に傳はつた禪宗は、上の五家の中で鎌倉時代に榮西禪師(千光國師)や、其他宋人の蘭溪道隆(大覺禪師)、無學祖元(佛光國師)などの多くの日宋兩國人によつて傳へられた臨濟宗と、道元禪師(承陽大師)によつて傳へられた曹洞宗の二宗である。徳川時代には、隱元禪師によつて傳はつた黄檗宗といふのが別にあるが、然しこれは支那では、臨濟宗なので、日本へ新たに來た、めに一派の態をなしたものに過ぎないのである。

禪宗には斯くの如く大別して五家の分派があるとはいへ、禪宗の分派は他の教内の諸派の如く、教理、安心に關する異説の様に、説明によつて分派の理由を明ならしむることの出來るものではない、つまり教としての内容に相違があつて分れたのではなくして、唯師家の接得の手段方法に相違があつた、めに、所謂禪風の相違が宗派の區別となつたに過ぎないのである。然らば其の内容はどんなものかと言へば、既に言語文字によらぬ宗旨であるから、勿論説明し得る筈がない、畢竟眞理は言語や文字によつて完全に説明せらるゝこと、の出來る筈のものでもなく、想像や推理によつて認

識さるゝ筈のものでもない、總べての言語文字、思慮分別を超絶したところに於て、直覺的に洞然として冥契することの出來るものであるといふのであるから、此の宗は言ふまでもなく理論的ではない實際的であるといふことが直ちに想像せらるゝのである。そうして其の傳統者の間に、嫡々密付せられて傳はつて來た佛心印とは、即ち此の百非超絶の眞理の當體に外ならぬので、畢竟涅槃其のものを指すのである。然しながら、こゝに注目すべきは、禪宗の歴史的發達の経路である、たとひ禪宗は禪宗として、教外別傳の系統があるにもせよ、其の禪宗の教理的系統、即ち教系に溯つて考へて見るならば、此の宗は三論宗と同じく、源頭は龍樹から出たので、畢竟三論宗一轉して禪宗となれり、と想像せざるを得ざる理由があるのである。即ち禪宗も佛教中の一分流なれば、全く他の佛教諸宗と無關係なものではない、故に佛教全體の發達の系統から見れば、禪宗は三論宗の一轉したもので、それが達磨によつて支那に傳へられたものではないかと考へらるゝのである。思ふに三論宗の理論は、前に明した如く八不中道で、八不は假りに八種の方面から名をつけた、けであるから、つまり不の一字が三論宗の歸着である、不は一切の言語文字思慮を除遣する意味の言葉で、眞理の當相は言語道斷、心行處滅であるといふのであるから、此の理を本として、更に一層

實際的に此の不可得の眞理に體達する内觀工夫の道をつけたものが禪宗である、これ禪宗が三論宗の一轉進したものと云はざるを得ざる所以である。之によつて見れば禪宗の教系は淨土教の緣起的教系から出た如きものとは異にして、實體的教系から出たものであることは明である。

最後に淨土教と禪宗との比較説に就いて略述し以て目的論の結末を告げやう。凡そ佛教には大體に於て向上と向下の二門がある、佛教の目的即ち眞理は何物ぞと究竟を認めんとして進むのが即ち向上門で、既に認め得たる眞理を説明せんとして下るのが向下門である。然るに向上門の終極は終に眞理は到底相對的比較的の思慮や推理で認めることの出来るものでないといふに一致し、下は小乘毘曇から上は華天密蓮一として妙悟の眞趣は言亡慮絶であるといふことを言はぬものはない、禪宗は即ち此の向上門の終局するところに成立して居るもので、禪宗の教理の消極的なものは、一は實相的教系から來て居る自然の結果でもあらうが、主として此の向上門の終局といふことに基するのである。然るに淨土教は恰も之と反對で、向下門の終局するところに成立して居るので、説明の極、最下凡愚の徒にも適する事實的形式を取る様になつたので、其の教理發達の次第は上來述べた目的論の終に淨土教に歸す

る所以の經路に就いて之を明に認知することが出来るであらう。故に佛教の目的とするところは各宗各派互に異を立て、眞偽を争つて居る様ではあるけれども、たとひ其の説明の上、思想發展上幾多の相違ありとはいへ、つまり小乗教の涅槃、大乘教の本體即ち眞理觀其のものに至つては一つなので、其の目的論の結局、向上的統一は禪宗に至りて終極を告げ、向下的統一は淨土教に至りて其の終極を告げたりといふべき者である。

本論第三 佛身論

(一) 總論

前の目的論では重に思想開展の順序と、歴史的事實に基いて、佛教の目的とする涅槃に關する考察の變遷發達を叙述したのであるが、これから以下には、其の涅槃を證得した佛陀に就いての考察が、如何に變化し、如何に進歩したかといふことを歴史的順序によりて略説して見やうと思ふのである。

蓋し佛教とは言ふまでもなく佛教を始めて開説せられた釋迦其の人である。然るに佛陀聖典の中には、獨り釋迦のみではない、或は大日如來といひ、或は阿彌陀如來といひ、其の他佛又は如來を以て呼ばるゝもの、其の數殆んど無限である。經典の中には單に此の多數の佛名のみを列擧したものとさへ甚だ少くないので、例へば日本でも昔時佛教の盛な時代には、朝廷の恒例として、宮中にて毎年十二月十九日より三日間行はれた佛名懺悔といふ法會があつて、過去現在未來の三世諸佛に向つて、年中の罪を懺悔する儀式を行ふことになつて居つたものであるが、此の時に唱ふる佛名が三世に各千づゝあつて、三千の佛陀を禮するのである。其の三千の佛名を擧げた『三千佛名

經』といふのが三卷翻譯になつて居る。『三千佛名經』は實は『過去莊嚴劫千佛名經』現在賢劫千佛名經』未來星宿劫千佛名經』の三部を合していふので、譯者は共に不明である。此の中で『現在賢劫千佛名經』は『賢劫經』の中にも出て居るので重譯である。其の外佛名を多く掲げた經典は甚だ多いが、試みに經錄に其の名の存するものを擧ぐるならば左の如くである。(但し字傍に黑點をつけて居ないので、外は、皆闕失本で現今に残存して居ないのである。)

- 一、『三千佛名經』一卷 後漢、失譯人名
- 二、『南方佛名經』一卷 後漢、失譯人名
- 三、『滅罪得福佛名經』二卷 後漢、失譯人名
- 四、『不思議功德諸佛所護念經』二卷 曹魏、失譯人名(經錄に云く「諸佛名」二卷あつたといふが疑ふらくは「不思議功德經」ならん)
- 五、『諸方佛名功德經』二卷 西晉、竺法護譯
- 六、『十方佛名經』一卷 西晉、竺法護譯
- 七、『千佛因緣經』一卷 姚秦、鳩摩羅什譯
- 八、『賢劫五百佛名經』一卷 北涼、失譯人名
- 九、『佛說佛名經』十二卷 元魏、菩提流支譯
- 十、『稱揚諸佛功德經』三卷 元魏、吉迦夜又曇曜二人共譯(此經は、第二譯にして、其の第一譯は鳩摩羅什の「稱揚諸佛功德」)

經一卷なり、又劉宋の求那跋陀羅の第三譯三卷あり、現在佛名經と題す、但し第一、第三の兩譯本は關けて今存せず、其の他、本經を抄出し、別行せるもの稱揚諸佛功德經一卷、寶海如來等十方百七十佛名經一卷、德內豐嚴經一卷等ありしよし、經錄に見ゆ。

十一、『百佛名經』二卷 隋、那連提耶舍譯(本譯は第二出にして、第一譯は同名一卷あり、西晉)

十二、『五千五百佛名經』八卷 隋、闍那崛多譯

十三、『佛說佛名經』三十卷 失譯人名

十四、『現十方佛名經』一卷 失譯人名

十五、『過去諸佛名經』一卷 失譯人名

十六、『千五百佛名經』一卷 失譯人名

十七、『五百七百佛名經』十卷(五百七) 失譯人名

(以上その他、大部の聖典中に、所々に多くの佛名を列ねたる所あり、例へば、『阿彌陀經』の諸佛證滅の所に、十方諸佛の名を列ね、或は、『十住毘婆沙論』馬行品に、三世十方諸佛菩薩の名を列ねたる如き類にして、『易行品』は又、『易行品』佛名經と名け、別行したるあり、華嚴經を抄出して、佛藥上藥王經を抄出して、過去五十三佛名經と名け、別行したるあり、蓋し他の大部の抄出なる名經と名けて、別行したることあり、其の外、同號佛名經一卷も、撰述集傳の大部に、大佛名經と名け、雖明ならず等と經錄に出で、なほ、貞元錄には、支那人の撰述集傳の大部に、大佛名經と名け、或は、貞元十五年、勅により、藏經中に加へしよし見えたり。

此等は佛名の多き一例を示すために經名を出したのに過ぎないのであるが、なほ進んで經中所說の内容によつて見れば、佛陀は畢竟無量無限であると言つてよい、佛教

を開説した歴史上の佛陀は釋迦一人であることは明であるのに、何故に佛教では斯くの如く多くの佛名を列ぬるのであるか、これが一つの疑問である。

蓋し佛陀の稱呼、經論の示す所、其の數到底列擧しかぬるほど多くあるとはいへ、大別して之に二種ありといふことが出来る、即ち、

- 一、佛多名說(一佛多身說)
- 多佛多名說(多佛存在說)

これである。一佛多名說とは、佛は釋迦一人であるけれども、其の佛の肉體、精神、各種の方面から種々の名をつけた、ために、佛陀の名稱が澤山にある如く見ゆるの謂で、例へば歴史的人格としての佛陀、或は其の所證の精神内秘の眞理を佛陀としての名稱、其の外佛陀の智慧、又は其の慈悲といふ様に、之に多くの名をつける、これが即ち第一である。多佛多名說といふのは、佛陀は釋迦一人のみではない、十方三世に無量の佛陀が存在するといふ考で、隨つて此等の佛陀に各特殊の名稱を附してあるのだから、見るこの方から言へば、佛名の多くあるのは素より當然のことになるのである。

然るに之を歴史的に考へるならば、原始佛教では、釋迦以外に佛の同時に多く存在するといふことは明してない、たとひ時間的に過去釋迦以前の佛、或は未來の世に出現

すべき佛といふものがあるとは説いても、釋迦と同時に多佛の存在といふことは言はぬので、即ち一佛説且つ一佛一名説が佛教の原意である。然るに後になるに随つて、段々と多佛存在を語る様になつて來たのであるから、多佛説は一佛説よりも進んだ考であることは明瞭である。それから此の釋迦一佛一名の佛教が終に一佛多名となり、多佛存在となるといふ様に變化して來た理路には、また自ら二つの筋道がある、即ち、

一、釋迦の人格觀

二、佛教の教理觀

これである。釋迦の人格觀とは、佛教開説者としての歴史的佛陀の人格の絶高であつたがために、且つは其の感化の偉大であつたがために、直接其の教を受けた弟子たちが、佛陀入滅の後、之を追慕するの熱情が非常に厚かつたのと、其の熱情から出た佛陀に對する傳説が、後世の佛徒の間に傳はり傳はつて、其の結果歴史的佛陀と、佛陀内證の眞身を區別し、八十入滅の肉身の佛陀は佛陀の眞身ではない、佛陀は更により大いなるものであるといふことになり、終に佛陀の眞身は其の内證の理體であるといふ信仰となり、之が爲めに一佛多名の理論を産み出し、一佛多名はやがて一佛多身

と同意味になつたのである。佛教の教理觀といふのは、佛教の目的たる眞理觀の上から、宇宙間の一切の万有は皆佛陀の法身であるといふ道理あるがため、こゝに有らゆる現象を人格化して、終に多佛存在説となつたのである。前にも述べた如く、宇宙の現象を人格化して、多佛存在を系統的に述ぶるものは密教である、故に印度の多佛多名の多佛存在説は、恐くは最も密教と深き關係を有するものであらうと推想せらるゝのである。

斯くの如く釋迦の人格觀は、其の結果として一佛多名となり、佛教の教理觀はまた其の結果として多佛多名となつた、とはいふものゝ、これは唯一應の筋道を立てた、けの話しであつて、實際は人格觀と教理觀とは元より斯く切り離して考察すべきものではない、釋迦所證の理が佛陀の眞身であるといふのは、既に人格觀が教理觀に入つて居るので、人格觀と教理觀と一たび結合した以上は、無論二者の間事實上區別することは出來ないのである。故に更に思想の系統を正しく考へるならば、教理觀ももとは人格觀から來たのであつて、人格觀が骨子となり、教理教は之に附屬し、正面側面相携へて佛教の佛身論を發達せしめたものであると見る事が出來るであらう。思ふに獨り佛教に限らず、何れの宗教にあつても、凡そ宗教なるものゝ一大特色は、實

に開教者即ち教祖其の人の人格の影響の甚大なることである。(教祖を有せぬ印度の古代婆羅門や日本の神道の様な自然教は別として政治とか法律とか學術とか教育とかいふ様なものは重もに之を説く人の智識に多大の影響を受けるばかりではなく、また全體が協同的に出来て居る。例へば政治學、或は政治思想といふ様なものは、多くの政治學者、政治家の思想事業が重なり重なつて漸々發達もし、變化もして行くので、宗教の様に或る一人の開祖から始まり、其の開祖の信仰、思想事業が中樞となりて進んで行くといふのは大に其の趣きを異にするのである。唯政治ばかりではない、法律でも、學術でも、教育でも、皆其の通りであるに反し、宗教ばかりは、如何に年代が經過しても、如何に其の教團が膨脹しても、其の布教の範圍が擴大しても、教理の解釋が進歩しても、要するに教祖の信仰、思想事業、即ち其の全人格が中軸となりて、漸々擴がつて行くに過ぎないので、勿論其の間に幾多の歴史的人物が出て來て、其の發達上に大なる影響を與ふるとはいへ、しかも宗教にありては、此等の歴史的人物も、皆教祖の人格に同化して教祖の人格の意義を深くし、大にすることゝなるのであるから、約して言へば、宗教の發達は、教祖に對する人格觀の發展に外ならずと謂つてもよいのである。今佛教に於ても亦此の道理で、佛教の變遷は、一面から見れば、佛教の創

說者たる教祖觀の變遷で、而してこれがやがてまた宗教の標的となる本尊論の發展を意味するのである。例へば基督教に於て神に對する解釋の變遷が、基督教神學の中心の問題であるが如くに、佛教の佛身論は、即ち本尊論其のもので、しかも其の本尊論は、釋迦に對する、即ち教祖觀其のものに外ならざることを見るのである。然らば歴史的釋迦の人格が始まりとなりて、佛身論は如何に發達したものであるかといふに、凡そ左圖の如き關係となるのである。



一佛多名說、即ち佛は唯一つであつて、其の一佛の各方面の特性を人格化して之に多くの名をつけ、終に一佛に多身ありといふ思想は如何にして出て來たのであるか、今其の順序を考察するに二つの説明がある、所謂向上的佛陀論、向下的佛陀論といふのは之をいふのである。向上的佛陀論といふのは、とも釋迦一佛であつて、即ち佛とは

歴史上の肉身を有した、所謂生身の佛陀と考へられて居つたものが、前にも述べた如く、後には佛の眞身は肉體的佛陀ではない、其の所證の理、即ち法身の佛であるといふ様に解説され、生身法身の二身説が現はれたが、それが更に一步を進めて生身と法身との間に報身を認める様になり、歴史的佛陀を漸く理想的佛陀として認めんとする様になつたので、此の方面から云へば、佛身論は生身、法身、報身といふ順序で進んで来たものといふことになる。向下的佛陀論は法身を根本とし、之より報身を出し、報身から生身を現じたといふ法報生三身の順序による説で、生身は衆生に應同して化現したる假身であるといふので、之を應身、或は化身等といふのである。此の向下的佛陀論は、最も普通に佛教家の説く所の佛身説である。

多佛が同時に存在するといふ多佛多名説の方の思想進歩の脈絡をたどつて見ると、此の無量無限の佛陀も、其の根本は一佛の變現であるといふ様に解釋されて来て居るのであつて、即ち法身を中心として、一切の諸佛は之から出たものと見る密教の大日中心一佛論あり、或は生身を中心として、之に法報二身を具すると見る顯教の釋迦中心一佛論あり、報身を中心として、これ諸佛の根本なりと見る淨土教の彌陀中心一佛論あり、佛教所説の佛陀、其の名如何にも多くとも、結局は此三に歸着するので、いかんといふことになるのである。

(二) 歴史的佛陀論

歴史的佛陀論を事實的佛身論とするならば、之から發展した法身報身等の佛陀論は、之を理想的佛身論といふべきである。理想的佛身論は各宗の教理に基いて解釋されるのであるから、各宗ごとに其の特異の解釋を示さねばならぬが順序として先づこゝに歴史的佛陀、即ち釋尊傳の大要を略述することゝする。

釋迦は本名を薩婆悉達多と言つて、印度人の中でも釋迦族といふ一種族に降誕せられたので、世間一般に之を釋迦牟尼といひ、略して釋迦佛といふのである。其の降誕の年代に就いては、異説紛々として殆んど是非を判断するに苦しむのであるが、大體に於て西曆紀元前六世紀(日本紀元一世紀の終り)今より凡そ二千五百年前のことであるとしたならば、大過なしであらう。蓋し、釋尊降誕の當時は、印度の狀況、之を政治から見るも、之を思想上から見るも、確に此の一大偉人を産するに最も適合したる事情があつたものに違ひがない、何となれば、此の頃の印度は、恰も支那の春秋戰國の時

代の如くたとひそれほどに戦亂があつたでないとしても、列國虎視眈々で、大小の諸王互に相對して他の隙を窺ふといふ有様であつたので、人心殆ど寧處なしであつたらうと想はれるのである。之に加ふるに其の社會の組織は、彼の有名な四姓階級制度が嚴格で、婆羅門(僧侶)が獨り神聖權を振ひ、下、吠舍(平民)、首陀(奴隸)の類ひにあつては、徒らに上級姓の壓抑に甘んじ、就中首陀の如きは、全く人として目せられて居らぬと言つてもよいほどであつたのである。上級の婆羅門と刹帝利(武人)はどうかといふと、婆羅門は宗教的に無上權を主張するし、刹帝利は政治的に最上權を主張するといふ様なわけで、此二姓にも漸く軋轢を生じ、其の間は決して圓滿なる状態にはなつて居なかつたらしいのである。政治的社會的方面は斯くの如くであつたのに、思想上の方面はどうかであつたかといふと、古くから行はれて居る婆羅門教は其の弊害殆んど堪ふることも能はざる頂點に達し、僧侶の暴横汚行と、生物犠牲禍福祈願の迷信と、輕生苦行厭世とのみが跋扈を逞くし、又此の弊風の反動として起つた優婆尼沙土の哲學、及び婆羅門教の諸新派は、各理の高遠を競ふといふ有様であつたところを見れば、人心の動搖不安は、恐らく非常であつたらうといふことが想像せらるるのである。釋尊は實にかゝる社會の要求に應じて現出せられた所の一大偉人であつたのである。

釋尊の降誕せられた土地の名を迦毘羅といふ、此の土地は今の印度の中央平原を西より東に向つて流れ、幾多の大小の支流が、北は雪山、南は賓都耶の山脉地方から發源して來る一切の水を受けて、ベンガル灣に注ぐ恒河の大江に沿へる昔時の中天竺の中央部で、北方に雪山の山地を負ひたる恒河北岸の膏腴なる土地である。迦毘羅は國としては極めて小なるものであつて、其の周圍には、南方摩迦陀や、西方舍衛(憍薩羅)或は東方吠舍離の如き大國の間に介立し、勢力も決して左程大なるものではなかつたらうけれども、恒河の本流と其の支流、ゴグラ、ラプチ、ローヒニなどいふ諸水が其の附近四周の地を灌溉し、頗る豊饒な大平原の一部であつて、後には四時雪を戴いて雲際に聳ゆる雪山の高峻巍峩たる壯觀を控へて居る、偉人の出現には、先づ恰當の地であつたと言はねばならぬ。

釋尊の生を受けられた釋迦種とはどんな種族であつたらうか、これには種々の説があつて、今確定することは甚だ困難であるが、兎も角も、其の祖先が印度河の流域地から此の東方の地に移住して來て、遂にこゝに其の國を創立したもので、釋尊は師子頗王の子として此の迦毘羅の王位に即いた淨飯王(輸頭檀)の第一子で、母は即ち摩耶である。然しながら生母摩耶は、釋尊の降誕後間もなく死去せられたので、それから後

は淨飯の第二妃で、釋尊の生母の實妹であつた摩訶波闍波提(大愛道)又瞿曇彌と言つて傳へられて居る)の手によりて養育せられたのである。されば釋尊は、迦毘羅の太子で四姓の上では無論王種(即ち武人族の首長)であるから刹帝利族である。刹帝利は既に武人族であるから、政治軍事の方面は此の階級の掌るところであるが、然し宗教學術等に關することは専ら婆羅門族の關するところであつて、敢て刹帝利族の關涉すべきことではないといふたが、當時の印度の法である。然るに釋尊は刹帝利より出で、此の宗教大改革の事業を成就せられた蓋し此の牢固の習慣を打破した破天荒の境遇が確に宗教界の掃清に大なる力があつたものであらう。次ぎに釋尊は其の世俗的地位から言へば、一國の太子として尊貴の階級に居る人である。此の人にして其の尊貴の地位を捨て、一個乞食の沙門となり、求道修行を完うしたといふことは、これもまた宗教上の一大異彩である。而して釋尊が此の刹帝利で、そうして太子で出家したといふばかりでなく、其の降生の釋迦族なるものが、また當時の印度諸國から極めて尊重せられたもので、蓋し釋迦族は政治的、軍事的勢力の上では餘り大なるものではなかつたらうが、其の刹帝利種の純粹なる血統を傳へたものとして、他に釋迦族の上に出づるものがなかつた、めに、即ち他の刹帝利は、多く下級の種姓と混血し

て既に純粹な血統ではなかつた、めに、釋迦種は他から非常に尊重せられたことは疑なき事實の様である。『佛本行集經』には、佛の托生せる種族に六十種の功德あることを擧げてあるが、

- 彼家本來清淨好種(一) 一切聖種、恒觀彼家(二) 彼家不行一切惡事(三)
- 彼家所生、悉皆清淨(四) 彼家種姓、真正無雜(五) 彼家體胤、嫡々相承、無有斷絕(六)
- 彼家昔來不斷王種(七) 彼家所生、一切諸王、皆是往昔深種善根(八)
- 生彼家者、常爲諸聖之所讚嘆(九) 彼家生者、具天威德(一〇) 彼家多有、端正婦女(一一)
- 彼家多有智慧男兒(一二) 彼家所生、心性調順(一三) 彼家所生、無有戲調(一四)
- 彼家所生、無所可畏(一五) 彼家生者、不曾怯弱(一六) 彼家生者、聰明多智(一七)
- 彼家生者、多解工巧(一八) 彼家生者、皆畏過罪(一九) 彼家所生、不與世間工巧雜合、亦不貪財、以爲活命(二〇)
- 彼家所生、常存朋友(二一) 彼家所生、不以殺害諸蟲、諸獸、以自活命(二二)
- 彼家種姓、恒知恩義(二三) 彼家種族、能修苦行(二四) 彼家種姓、不隨他轉(二五)
- 彼家所生、不曾懷恨(二六) 彼家所生、不結癡心(二七) 彼家生者、不以怖畏、隨順於他(二八)
- 彼家生者、畏殺害他(二九) 彼家生者、無有罪患(三〇) 彼家生者、乞食得多(三一)
- 至彼家者、無空發遣(三二) 彼家剛強、難可降伏(三三) 彼家法則、恒出禮律(三四)

彼家常樂布施衆生(三五) 彼家建立因果勤劬(三六) 彼家所生世間勇健(三七)
 彼家恒常供養一切諸仙諸聖(三八) 彼家恒常供養神靈(三九) 彼家恒常供養諸天(四〇)
 彼家恒常供養大人(四一) 彼家歷世無有怨讎(四二) 彼家名聲威振十方(四三)
 彼家一切諸家爲最(四四) 彼家生者上世已來悉是聖種(四五)
 彼家生者於聖種中最爲第一(四六) 彼家生者恒是轉輪聖王之種(四七)
 彼家生者是大威德人之種姓(四八) 彼家生者多有無量眷屬圍繞(四九)
 彼家生者所有眷屬不可破壞(五〇) 彼家生者所有眷屬勝一切人(五一)
 彼家生者悉孝養母(五二) 彼家生者皆孝順父(五三) 彼家生者悉皆供養一切沙門(五四)
 彼家生者悉皆供養諸婆羅門(五五) 彼家生者豐饒五穀倉庫盈溢(五六)
 彼家生者多有金銀車乘瑪瑙一切資財無所乏少(五七)
 彼家生者多畜奴婢象馬牛羊一切具足(五八) 彼家生者不曾害他(五九)
 彼家生者如是一切農事具足於世間中無所乏少(六〇)

これは要するに、血統の純潔なること、智慧のあること、徳のあること、富のあることを數へ挙げたのであるが、勿論これは誇張であるとしても、少くとも釋迦種か、血統の純潔といふことで、他から多く尊敬され、随つて智徳の點に於ても、他に勝れて居る様に考へられて居ることは、他にも其の例が甚だ多いのであつて、かゝる六十種の功德も、全然根據のないことではないのである。斯く釋尊が尊い釋迦種から出て、而も刹帝利で且つ太子の地位を抛つたといふことは、能く時勢の要求に應ずる一大偉人の資格を證明したものだと言はなければならぬ。

釋尊の完全な傳記は、今日に存して居ない、随つて其の歴史的事實を明にすることは頗る困難である、現存する佛傳は、多くは後世の想像的記事か加はつて居る、然しまた之によつて、其の間から事實の窺知せらるゝに足るものがないでもない、今之に基いて釋尊の傳を述ぶるにつき、釋尊一代の傳記は、大凡之を三大段に分けることか出來ると思ふ、第一は降誕以後出家以前で、即ち在家時代である、第二は出家以後成道以前で、即ち苦行時代である、第三は成道以後入滅まで、化他傳道時代である。思ふに從來一般に佛教とし言へば、何か極めて物寂しい様な苦行とか厭世とかいふ思想に伴はれて、樂天的な愉快な觀念とは一致しない様になつて來て居るのであるが、然し之を釋尊一代の事蹟に徴するに決してさういふものではない、何となれば、釋尊一代の間に於ても、其の傳記が第一期は表面上寧ろ愉快な描寫に満ちて居る、それから第二期は寂しい方で第三期は此の二つの思想の調和を主題として居るのである。故に

若し第一期を樂行時代とするならば、第二期は苦行時代、第三期は苦樂調和時代である。故に肉慾、物質的快樂を強ち賤めるのではない、唯眞の人生の正道は理性と慾望の一致にあるといふ調和を目的として居るに過ぎないのである。之によつて考ふるに、これは單に佛の傳記に就いてのみの話してはない、恐くは佛教其のもの、主義の上に此の二方面と其の調和の一方面とを具備して居るのである、何となれば佛の大道證悟の經歷は、これ取りもなほさず求道者の精神の進行路程を示して居るからである。

釋尊の降誕の時日に就いては、印度古代の曆と今の太陰曆太陽曆との比較をした上の研究に俟つのであつて、之と歴史的に考證することは今の必要とするところではない、兎も角もこれまで普通に言ひ傳へられて居るところによれば、四月の八日、降誕の聖日といふことになつて居つて、多くの經論にも此のことが出て居るのである。其の降誕の場所は實母摩耶の生母で、拘利(同じ釋種の一小國で迦毘羅と直ちに境を接して居る)の善覺王の妃、亂毘尼の別莊の亂毘尼園の邸宅であるといふことである。今から想像して見るのに、百花其の美を競つて、地には毛氈を布いた様な、空には幔幕を引いた様な、それに淙々として流るゝ小河の水、底まで透き通るみ池の水、樂を奏で

る様な鳥の聲、四圍の光景はさながら夢の様な其の中で、玉の如き男の兒が迦毘羅の國民の平安の希望を充たすべく、老ひたる淨飯王の寶位相續の遺囑を受くべく、多くの侍妃彩女の間、圍まれて此の世に生を降した時の目出度さ、父母の喜悅、國の喜悅、やがては天地の喜悅となつて、不思議の奇蹟が現はれたといふのも、後代詩人の景仰の念、抑ゆべからざるに出でた、已むなき形容であつたのであらう、釋尊の幼名薩婆悉多(頌吉と譯す)とつけたといふのも、蓋し偶然ではない。

傳説によれば、釋尊降誕の時、右手天を指し、左手地を指し、「天上天下唯我獨尊」と唱へたといふが、其の事實の有無は姑らく論せず、何れにしても、佛陀が此の世界に降生して始めて擧げた呱呱の第一聲は、「天上天下唯我獨尊」の叫びで、後の天地の神秘を洞觀して、其の說法度生の聲が十方に響き渡つた、其の大師子吼は、已に最初の呱呱の第一聲の中に存して居たのである。宜なる哉、人相を能く見たといふ阿私陀仙なるものが、釋尊の幼顔を相して、此の兒他日天下統一の相がある、若し政治上に於て天下を統一せずんば、精神上に於て天下を統一せん、即ち轉輪聖王とならずんば、一切種智者(佛陀)とならんと言へること。

釋尊の父、淨飯は太子を愛すること實に非常であつたことは言ふまでもないが、之に

加ふるに太子の幼時の傾向は、父王の望みや國民の願ひに副ひて、所謂政治的統一者となるよりは、却て反對に阿私陀の豫言に、所謂一切種智者たるべき傾向が多かつたので、父王は益之を念ふことが切で、之を迦毘羅の相續者として、政治上の元首たらしめんため、有らゆる手段を盡くして、宗教的傾向を喰ひ止めんとしたのである。時に太子は、其の少時に於て、文學武藝の總べてに卓抜で、將來迦毘羅の國王として、釋種の勢力を全印度に振ふに至らんことは、また迦毘羅國民の輿望で、太子の世俗生活を逐れんとするを恐れたのは、獨り父王ばかりではない、實に迦毘羅全國民も同感であつたのである。父王が太子のために耶輸陀羅を納れて妃としたのも、三時殿と言つて冬は暖ならしむるための暖殿、夏は清冷ならしむるための涼殿、春秋二季は寒熱調適の溫殿を造つて太子を居らしめたのも、其の他迦毘羅國王の力の能ふ限りの方法を盡して太子を慰めんとしたのも、皆之がために外ならなかつたのであつたが、然しそれは一も其の効がなくて、太子は此の樂行の第一期に於て、此の人生の肉體的快樂以上になほ進んで求むべきものあることを認め、終に二十九歳(一説十)の夜半、從者車匿を伴つて、迦毘羅の王城を脱出し、國王の愛念も國民の希望も終に此の求道の一心を抑止することが出来なかつたのである。以上が釋尊傳の第一期である。

太子は一たび迦毘羅を出で、羅摩林に入つた。此の林は、多くの婆羅門教の修行者が衆まつて、種々の苦行を爲して居たところである。太子は從者車匿を迦毘羅に還らしめ、太子の行方不明の爲め、上を下への城中の騒動の所へ、太子の出家を報道せしめた。迦毘羅では、此の報に接し、太子を再び迦毘羅に呼び戻さんとして、王師及び大臣等をして追跡せしめた。其の羅摩林に到着した時は、太子は既に此の苦行者の主なる跋迦婆仙人の説に十分服することが出来ず、南の方摩迦陀に向ひ、當時の婆羅門の大學者なる阿羅邏仙人を訪はんとて立ち去つた後であつた。大臣等はそこでなほ釋尊の跡を追うたが、幸にして途にて追ひ及んだは及んだが、然し一たび決心した釋尊求道の熱情は奪ふべくもあらず、到底迦毘羅へ伴ひ還るなご、は思ひもよらぬことであつたので、王師大臣等は落膽して去るに臨み、五人の王の血族のものを留めて釋尊に侍せしむることにした。其の所謂五人とは阿若憍陳如、摩訶男、婆沙波、阿説示、跋提といふので、これが即ち釋尊成道後に、其の最初の教化を受けた五比丘と稱するところのものである。

釋尊は五人を伴ひ、當時の摩迦陀の首府王舍城を通過し、釋種の王子出家求道すと聞き、之を止めんとて來りし此の大國の王頻婆娑羅に面し、其言葉をも斥けて、進んで阿

羅邏の下に至りて其の教を聴いた。阿羅邏は數論派(僧徒)の人であるから、其の深遠なる數論の哲理と實行とを以て釋尊に説いたが、釋尊は遂になほ未だ其の説に服することが來なかつたので、また去つて他の大仙憍陀羅仙を訪うたが、これも數論派の大仙であつたといふ、然し不幸にして此の時憍陀羅は既に死んで居なかつたので、其の子によつて憍陀羅派の説を問うたが、これも固より感服が出來ず、終に恒河の支流なる尼連禪河の邊、前正覺山と後に名の就いた山中で、無師獨悟の修行を始めたのである。これから此の山中に於ける苦行は實に非常なもので、凡そ釋尊の出家から此の前正覺山の苦行を終るまでの間は、六年出家十九歳の説によれば十二年で、其の最後には、苦行は眞に眞理を求むるの道ではないといふことを悟り、一切の苦行を抛棄し、其の山を下りて、尼連禪河の水に身を清め、迦耶の畢波羅樹の下に於て成道せられたのであるといふ。之を菩提樹下成正覺といふので、此の時左右に侍して居つた五人のものごもは釋尊最初の決心の牢固であつたにも似ず、苦行を捨てたのは、中途精神の挫折したものであると想ひ、皆失望して釋尊をおとに残し、去つて波羅捺斯といふ國に行つて別に修行を始めたのである。斯くて釋尊の成道せられたのは實に釋尊三十五歳十九歳出家六年苦行の説によるならば三十成道の二月八日であつた

といふことである。

釋尊が成道せられたといふ其の道、即ち大覺の心内の深秘は如何なるものであつたらうか、蓋し人生と宇宙の最深奥なる問題、一切の問題の根本的解決であつたので、其の眞趣の如何なるものであるかは、恐らくは所謂「唯佛與佛乃能究盡」で佛に至つたものでなければ、佛の眞境は解らんのであらう。故に一方では言外に眞趣を傳ふるに、いふ以心傳心の系統が起り、一方には出來るだけ之を常人の心狀に訴へて、之を了得せしめんとして、言詮を便りとする教内の諸派が始まつたのである。それであるから、釋尊自證の大覺は如何なるものであるかといふ佛の精神内部の疑問が、佛教の發展の出立點であつて、其の大覺を證得した佛陀とは如何なるものであるかといふ佛陀の身體、即ち外部から起つた問題が、佛身論の起原であると言つてもよいであらう。前編で述べた目的論は、其の内面考察に始まつた理論の發展史であり、本編で述べんとする佛身論は、乃ち外部考察に始まつた佛陀其のもの、本體に關する思想の發展史である。以上で釋尊傳の第二期が終つた。

釋尊は、今の佛陀伽耶、即ち伽耶の菩提樹下に於て端座成道の後、其の自覺の妙趣をば先づ誰人に向つて説かんかと考へて、第一に自己受教の師であつた阿羅邏に對して、

即ち當時外道學者中第一流の阿羅邏、且つは印度哲學中第一位に置かるゝ數論派の教義を相手にせんとせられしものか、釋尊の胸に浮んだものは此の阿羅邏仙であつたといふのである。然し此の時は不幸にも阿羅邏仙は既に死んでしまつたといふことがわかつたので、更に波羅捺斯に去つた五人のものを度せんとして同地に向つて進んだが、途中に於て提謂、婆利佈等五百人の商人に會合し、彼等に三歸戒を授けた、此の時釋尊が説かれたのは轉迷開悟の出世の大道ではなくして、所謂五戒十善で、世間一般普通の道德談であつたので、所謂佛教で人天教と呼んで居る部類に屬するところのものである。『提謂波利經』と云ふのは之を示したものである。之より進み進んで五比丘の居るところの波羅捺斯の鹿野園といふ所に到達をしたが、此の時五人の比丘等は、一旦釋尊の志の中途にして屈したことを卑しんで、遠く釋尊の來るを望み、互に相誡めて假令釋尊が眼の前に來ても、決して之に尊敬の意を表する莫れと言つて約束をして居つたのであるが、斯くて釋尊の漸く近くを見るに及んでは、其の眞理を徹見し平和圓滿の相好態度に、何となく頭を下がるのを覺え、知らず識らず、一人立ち、二人立ちて釋尊の前に來り、各其の罪を謝して、其の説法を聽くことゝなつたのである。此の時釋尊が、五比丘に向つて説かれたのが所謂四諦八正道であつて、四諦は苦諦、集

諦、滅諦、道諦である。つまり此の苦痛の世界を脱却せんとするには、かゝる世界を招感する根本の惑を斷除せざるべからず、惑即ち煩惱を斷除する方法は、八正道であるといふのである。八正道とは正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定で、此の八正道の實行は、世俗の所謂肉慾的物質的快樂主義の實行とは大に徑庭があるのみならず、さればとてまた決して彼の婆羅門教徒が苦行を眞の求道の方法と考へて居るのとも頗る相違がある、これ之を中道といふのであると説いて、こゝで既に樂行苦行の調和を示されて居るのである。之を名けて佛の初轉法輪と稱して居るのである。初轉法輪以後、釋尊は主として中天竺の土地を巡教せられたが、今佛傳によりて知られて居るだけの、其の毎年の夏安居の場所及び毎年の事蹟の大要を擧げると大凡左の如くである。夏安居といふのは、夏時の雨期の間は、佛及び其の弟子等は外出をせぬことになつて居るので、釋尊も諸國巡教中、其の土地で雨期に會すれば、すぐにそこで弟子等と共に安居をして、安居中は戒法を説いたり、各自の懺悔をしたりして雨期を過ごすことになつて居るので、夏安居、又は雨安居ともいふて居るのである。先づ第一の安居は波羅捺斯であつた、それから漸々弟子も増加し、鹿野園に來てから三ヶ月目には既に六十人位の弟子があつて、此等の人々をば、始めて諸方に分遣して

其の教を説かしめられたといふことである。それから釋尊は波羅捺斯から摩迦陀に向つたが、途で事火外道と言つて、火神(阿祈尼)の崇拜者なる優樓頻螺迦葉、那提迦葉、伽耶迦葉の三人の兄弟を説伏して之を弟子とし、伴つて摩迦陀の首府王舍城に達した。此の時には三迦葉の名聲は當時王舍城中に高かつたものであるから、今釋尊が其の三迦葉を弟子として伴つて來たのを見て、皆大に此の新弘教者に對して驚嘆せぬものはなかつたといふことである。釋尊は此の後摩迦陀の國王頻婆娑羅の保護を受け、始めて竹林精舍(迦蘭陀の竹園に建つ)を營みてこゝに居ることとなり、第二第三の安居は此の地に過ごされたのであつた。後に釋尊の弟子中で、左右の上足と言はるゝ舍利弗、目連の二人及び佛滅後の法相續者と稱せらるゝ大迦葉は、即ち此の王舍城に於て、此の時に佛弟子となつたものである。又此の間に於て、一たび故郷迦毘羅に還り、父王を省したが、此の時多くの釋種の王族が出家して佛弟子となつたといふことである。例へば阿難、阿菟樓陀、羅睺羅を始めとし、提婆達多、並びに王族ではないが優波離等の如き皆これである。

第四安居は吠舍離の大林精舍で過し、第五年目は憍賞彌國、第六年目はまた王舍城に歸り、第七年は舍衛の祇園精舍、第八年は迦毘羅附近のサンヌマラー岩で安居し、第九

年には教團中に目連のために起つた小紛擾があつたので、釋尊は避けてパーリッレヤカといふ所へ行つたといふ。第十年目の安居はこゝで過ごし、教團の和合が成つてまた舍衛に還り、第十一年の安居は王舍城で、安居の後憍薩羅に行き、第十二年目には憍薩羅の一市で安居を終り、波羅捺斯、吠舍離、憍薩羅等を巡教し、十三年の安居は、舍衛附近のチャールヤに於てせられ、また舍衛に還り、十四年に迦毘羅に行つた、第十五安居は同所の尼拘婁陀園で過ごし、舍衛に還り、十六年にアーラウーといふ所に行き、第十七年の安居は王舍城、第十八年の安居はまたチャールヤ、十九年も王舍城の安居終りて舍衛に行く、二十年には舍衛城の安居終り、又チャールヤの森に行つた。之より後のことは詳ではないが、第四十四年目の安居は舍衛の祇園精舍で、費されたので、それから摩迦陀に來て、靈鷲山に入つたが、此の時恰も摩迦陀の王、頻婆娑羅は既に死んだ後の話して、其の子阿闍世が隣國跋耆と戦端を開かんとして居つたので、釋尊は之に説くに非戰の利を以てし、終つて弟子等と靈鷲山を出て吠舍離に向つた、これが實に釋尊最後の旅行となつたのである。

釋尊は阿難以下の諸弟子と共に吠舍離に向はれたが、中途に於て病に罹られた、しかも病を推して吠舍離に入り、此の地の大林精舍の重閣講堂に於て説法をせられ、それ

から西北の方鳩尸那城に進まれた行く病が愈重くなる、特に波婆城といふところで、金工の純陀といふ人の供養を受けられたのが病勢をして一層劇烈ならしめ、漸くに鳩尸那に達し、城外跋提河の邊り、沙羅雙樹の下に横はり、訪ひ來りし鳩尸那の國王を始とし、多くの人々に教誡を垂れ、最後に釋尊を慕ひ、老軀を以て一たび其の親教を受けんと熱望して居つたのが、今始めて其の機を得たと言つて、わざ／＼尋ねて來た一百二十歳の老婆羅門須跋陀羅に法を示し、諸弟子に對する遺教も極めて懇切で、言々皆慈悲の溢るゝばかりの訓戒であつた、其の要領は『大般涅槃經』小乗部のものや『遺教經』等によりて之を窺ふことを得るのである。佛入滅の年壽並びに月日に就いては多少の異論は免れないが、然し一般に知られて居るところによれば、其の入滅の年壽は八十歳で、其の月日は十二月十五日といふのである。これで佛陀傳の第三期の要領は終つた。

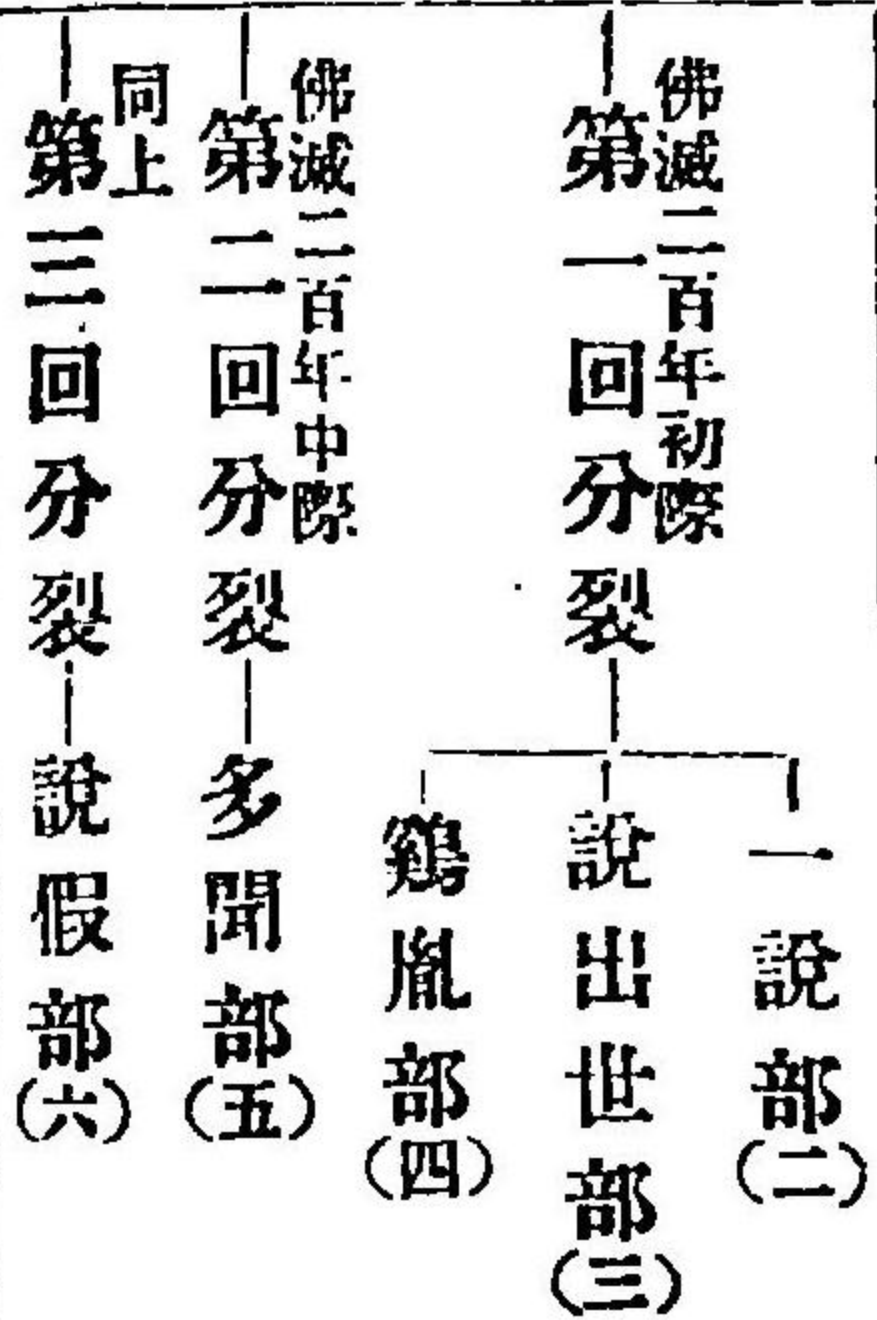
以上は歴史的佛陀の八十年間の事蹟の要領である、釋尊の出世を紀元前六世紀とすれば、印度人の祖先が始めて印度に來て、印度河附近に住居を定めた所謂吠陀時代以來、漸々發達して來て、印度人の一種の國民宗教となつた婆羅門教は、釋尊出世以前から既に千年以上、印度人の思想に浸透して居つたのである。釋尊は此の大勢力と情性を有して居る婆羅門教の聖權たる吠陀聖典に對抗し、能く宗教改革の大業を成就し、こゝに印度歴史上に佛教時代といふ一時期を劃するに至つたといふことは、此の大偉人の力と感化とが如何に盛な者であつたかが推想せらるゝので、隨て佛陀の滅が、其の四圍に與へた哀嘆と追慕の念とが、また如何に熱烈であつたかも大凡考へらるゝのである。彼の佛體を荼毘した後に、其の遺骨(舍利)の葬り場所に就いて、八國兵を動して之を争はんとするに至りしため、之を八國に分葬するといふは、其の遺骨分配に使用した餅と、荼毘所の灰燼とを收めて、終に十ヶ所に塔を建てたといひ、佛所持の鐵鉢が、後の佛教徒の間に轉傳せられて、之を得たるものは、傳法の證だといはれて居るの類、其他佛陀の遺物遺品の尊重崇拜の事蹟は、皆佛陀入滅後の遺弟末孫の教祖に對する景仰の念を示さぬ者はないのである。斯くて佛陀に對する考は、實に歴史的佛陀傳から理想的佛陀に轉ずるとなつたので、其理想的佛陀論の各宗の見解と、其の發達の脈絡とは、次下に説述せんとする所の者である。

(三) 小乗教の佛身論

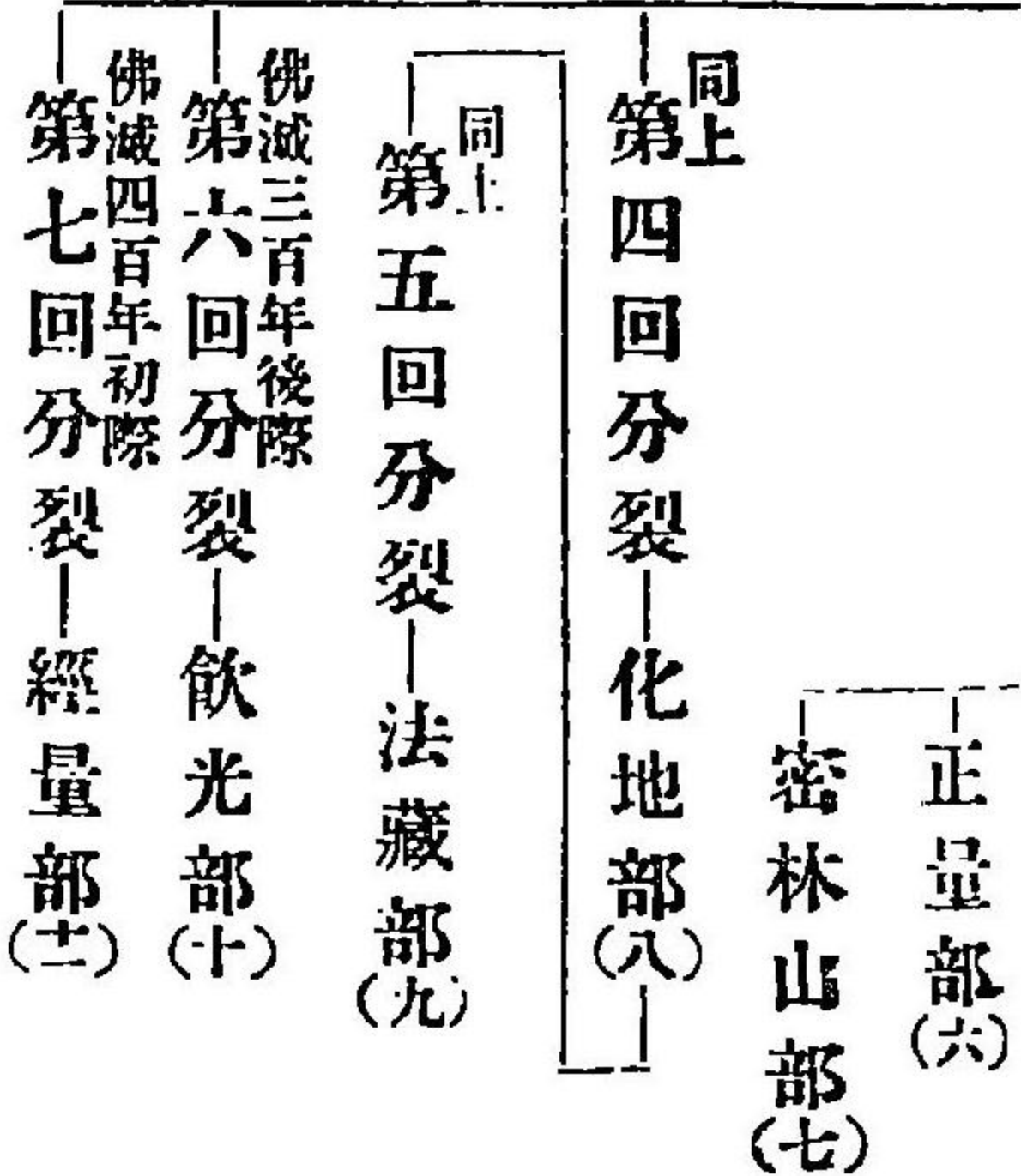
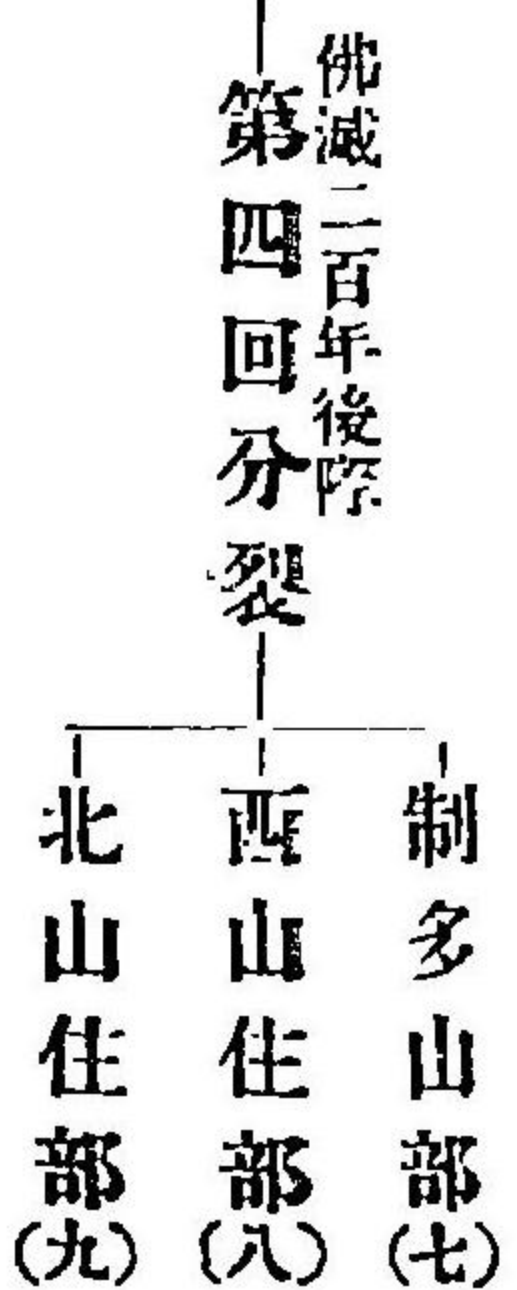
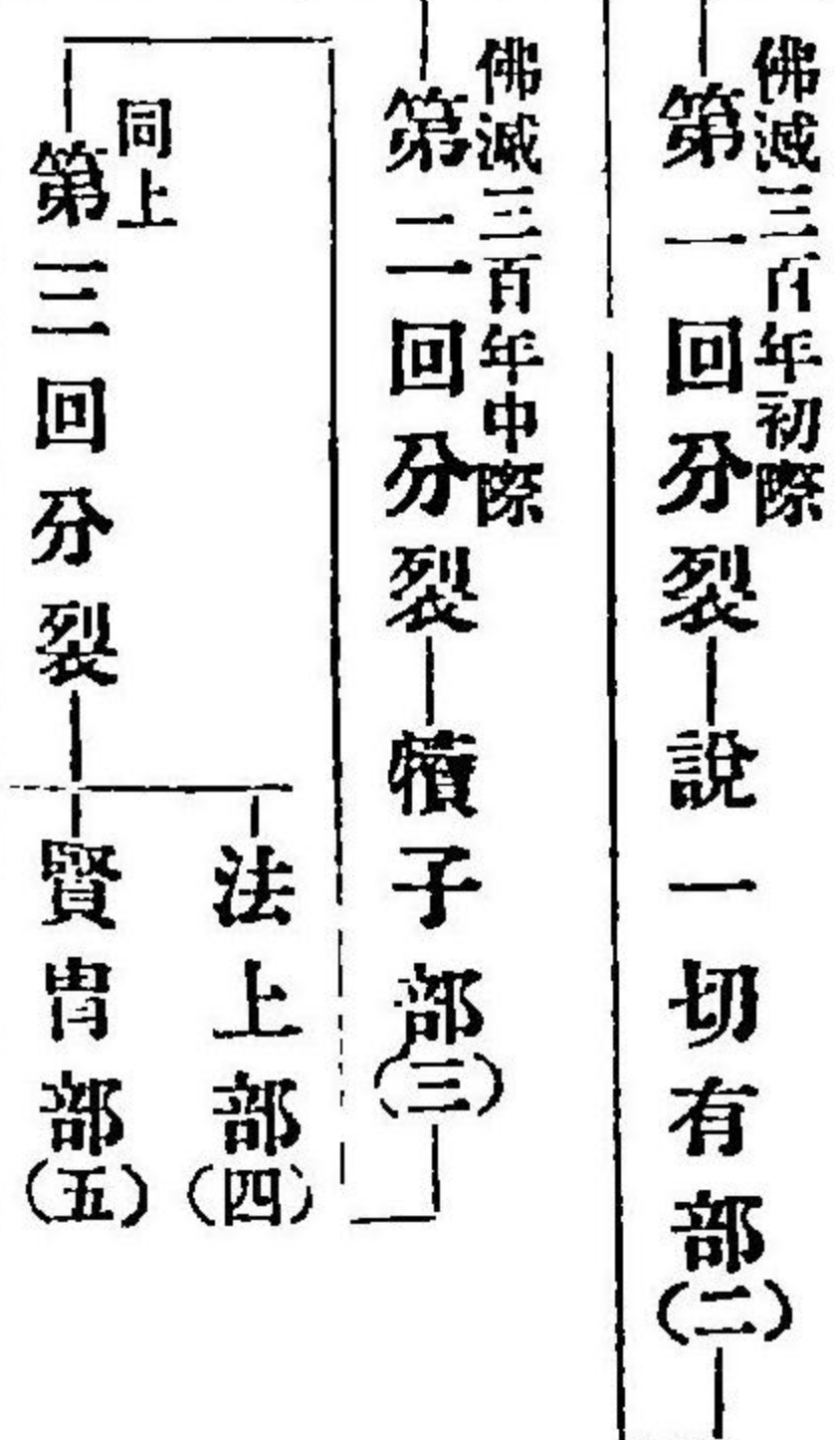
小乗佛教と言へば、毘曇有部、俱舍、成實の三は勿論なほ此の三宗以外でも、支那や日本

に傳はつて來ない小乘諸派は、其の數極めて多いことである。蓋し釋尊入滅以後、凡そ二百餘年を過ぎて、摩訶提婆(大天)なるもの世に出で、釋尊の傳統を嗣いだ大迦葉、阿難、商那和修、優婆翅多等と傳はつて來た教團統率の上座傳承の教義を否認し、異説を唱へた爲めに、こゝに大に論争を惹起することとなり、始めて上座弟子部、畧して上座部と、これに對する提婆の大衆部と二派に分裂し、之より上座部は上座部でまた異議を生じ、大衆部は大衆部でまた異議を生じ、結局佛滅後四百年頃までの間に、終に大小二十の分派を見るに至つた、之を小乘二十部と名けるといふのが、今日まで傳へられて居る普通の説である。其の所謂小乘二十派とは其の名稱を擧ぐれば左の如くである。

根本大衆部(一)



根本上座部(一)



之によりて見れば、一切有部宗は即ち上座部から第一回目分裂して別立したもので、俱舍宗は即ち此の有部宗から更に後になつて脱化したものである。成實宗も亦有部宗の變化したもので、これは遙に後に出たものであるから、圖には示してない。要するに、小乘佛教は、根本に於て大衆部、上座部の二大派になるので、随つて此の二大派は殊に其の佛身論に於て著しき見解の相違をなして居るのである。上座と大衆と二部が最初に分裂對峙する様になつた原因に就いては、未だ明瞭に之を説明することは出来ぬが、從來一般に説くところに隨へば、摩訶提婆が、上座傳統の所説に反對をして、五種の異論を唱へたるに起因するといふので、所謂上座部の方で、

大天五事の妄言と言つて排斥して居るところのものである。五事の妄言とは、餘に誘はるゝと(一)無知と(二)猶豫と(三)他をして入らしむると(四)道は聲に因るが故に起ると(五)是を眞の佛教と名づく(和譯)

といふのがこれである。『異部宗輪論』は、此等の二部から分裂した諸派の説の大體を述べたものであるが、今此の書によつて見るならば、大衆部から分れた九部の諸派は、皆此の五事を主張して居るところを見れば、尤も上座部に屬するものでも、後には大衆部の説を取つたものもないではない、例へば根本の大衆部が、雪山の方に遷つてからは雪山部と呼ばれて居るが、此の雪山部の如きは、却て大天の五事を取つて居る。成程此の五事は、大天一派の共通の主張點であつた様ではあるが、然しこれまで支那や日本で、有部宗(上座部の一派なる)の學者によつて傳へられた説の如く、此の五事は果して妄言と指斥し、惡見として嫌ふべきものであるか、又此の五事のみが主因となつて、二大部分裂の端緒となつたものであるかは、甚だ疑はしいのである。兎も角此の二大部の間に於ける相異は、教義觀と佛身觀との二つに分けて見ることが出来るのであるが、思ふに此の佛身觀についての二派議論の衝突點の如きも、恐くは二派の相分れた一つの原因であつたのではあるまいか。

上座部も大衆部も、大乘小乗と分けられれば無論小乗部に屬するのであるから、多佛の同時存在を許さないで、唯釋迦一佛を説くのみである。(但し釋迦以前に所謂過去の佛があつたこと、又未來に彌勒佛の存在などのことは之を許す)隨つて菩薩も亦大乘教では佛と同じく多く存在することを説くのであるけれども、此の二部の小乗教では、唯一菩薩を説くに過ぎない、何となれば、菩薩とは佛になるまでの間の佛の前半生を指すに過ぎないからである。故に釋迦佛が菩提樹下で成道するまでの間を菩薩といひ、菩薩が成道して佛と呼ばれる丈のことであるから、畢竟小乗教は釋迦一菩薩一佛を立つるに過ぎぬといふことになるのである。斯く大乘教に對すれば、二部共に同様に見ゆるけれ共、然しながら又此の二部を比較するならば、菩薩に就いても、佛に就いても、其の見解が大に相違して居るのであつて、特に大衆部の所説は、後の大乘佛教の佛身觀發達の端を開いたものだといふことは大に注目すべき點であらう。蓋し大乘佛教教義の歴史的發達を拒否するといはゞそれまで、ある、苟くも其の歴史的發達を認めざるを得ぬといふならば、其の佛身論の如きも、小乗佛教と所謂發達の關係を有して居ることは否むことが出来ないであらう。而して今此の大衆上座二部の中に於て、大衆部の佛身説は、頗る大乘佛教の所傳に近いので、或は小乗佛教の

佛身觀は單に有部所傳の如きものだとのみ想つて居つた從來の學者の眼から見たならば、これが果して小乘佛教であらうかと疑はるゝほどのものがあるであらう、これ全く大衆部創唱の摩訶提婆は、反對の上座部有部も其の中で、目して大惡人と言ひふらしたゞけ、それだけ從來上座の傳説を排斥して、斬新の意見を立て、鋭い攻撃を上座等に加へた爲めであらうといふことが想像せらるゝので、此の少壯の提婆等の斬新の意見は、こゝに佛教史上に一期限を劃することゝなり、これが一轉して大乘佛教々義の發達を促したものに疑がないと考へらるゝのである。

然らば大衆部と上座部と、其の佛身觀に就いて如何に相違して居るかといふに、簡單に言へば、上座部の佛身觀は佛陀を以て歴史的の釋迦と比較的甚だ近い、即ち佛は歴史上の偉大な人であつた様に見て居るし、大衆部は、釋迦を以て遙に歴史的人格以上のものと見做し、即ち大に理想的佛陀論の方に進んで居る傾向があるのである。今之を彼の『異部宗輪論』に徴して見るのに、大衆部の重なる諸派に於て説く佛身論は左の如くであると言つて居る。

諸佛世尊は皆是出世なり一切如來は有漏の法なし(一)諸の如來の語は皆法輪を轉じ給ふなり佛は一音を以て一切法を説く世尊の所説には不如義なし(二)如來の色

身は實に邊際なし如來の威力も亦邊際なし諸佛の壽量も亦邊際なし佛の衆生を化して淨信を生せしむるに厭足の心なし(三)佛に睡夢なし如來は問に答ふるに思惟を待ち給はず佛は一切の時に名等を説かず常に定に在るが故に然かも諸の有情は名等を説き給ふと謂ひて歡喜踊躍す(四)一刹那の心一切の法を了し一刹那の心般若に相應して一切の法を知り給ふ(五)諸佛世尊は盡智と無生智と恒常に隨轉して乃涅槃に至る(六)

一切の菩薩は母胎の中に入るに皆羯刺藍、頰部曇、閉戸、鍵南を執受して自體となさず(一)一切の菩薩は母胎に入る時白象の形を作り一切菩薩は母胎を出づる時、皆右脇より生ず(二)一切の菩薩は欲想、恚想、害想を起さず菩薩、有情を饒益せんと欲するが爲めに願して惡趣に生れ意のまゝに能く往く(三)一刹那の現觀邊智を以て遍く四諦諸相の差別を知る(四)和譯

以上は甚だ簡単な文であつて、しかも解し難い點が少くないから、其の大體の意味を言ふならば、初めの一段は佛に就いて言ひ、後の方は菩薩に就いて言ふのである。先づ佛について、如來の身體(こゝに諸佛といひ、或は諸菩薩といふのは、多佛多菩薩の同時存在を許すのではない、過去や未來のどんな佛菩薩もといふ意味である)は、普通の

人類と同一罪惡の結果として現はれたものではない、世間の迷妄煩惱を超脱したる無漏身であつて、身體既に然るが故に、精神も、其の他身口意三業、皆有漏なるものはないといふ、これ全く大乘と同じ説なので、上座部では許さぬ所のものである。『婆娑論』には、佛の生身は既に是れ有漏にして無漏法にあらずと言つて居る(一)。次に佛の言語に就いて、苟くも佛の口より出づる言語は、一として衆生を救済する利他の説法ならぬものはない、偶然之を聞く時は、無記語、所謂善惡に關せざるものゝ如きも、佛語には必ず深意がある。且つ佛の説法は、一音にて一事を説き給ふものゝ如しと雖、之を聽くものは皆自己の機に隨つて種々に解了し、即ち佛の方より言へば、佛は一音にて一時に、萬機に應じて種々のことを説ひて居らるゝのである、そうして佛の言ふ所には、勿論眞理に契當せざるものは一としてあることがないといふのである、隨つて後の方に、佛所説の經は皆是了義なりと言つてある。以上の説も上座部の方では全く反對なのであつて、同じ『異部宗輪論』の有部宗の下には、八支聖道は是れ正法輪なり、如來の語皆轉法輪なるにあらずとあつて、八聖道以外は、如來の言語でも決して轉法輪ではないといひ、又佛一音を以て一切の法を説き給ふにあらず、世尊も亦不如義の言あり、佛所説の經皆了義なるにあらず、佛自ら不了義經ありと説き給へりと言つて

居る。但しこゝで不了議といふのは、非眞理といふ意味ではない、轉法輪でない無記の語もあるといふことである(二)。第三段が佛身論に取りて最も緊要なところで佛の眞實身、化身及び佛の壽命、神通力等に關する説の相違である、即ち大衆部では佛の眞實身を以て宇宙に遍滿せるものとなし、丈六の釋迦佛の如きは唯機に應じて假りに其の體を現じた所謂化身である、化身は衆生濟度の爲めに現するものであるから、苟くも衆生の盡きざる限りは、佛の大慈悲より十方世界に顯現して止むことがない故に衆生の盡きざる限り、佛の壽命は無量で、大慈悲心は須臾も止まず、所謂厭足のやがない、斯くて十方世界に、一刹那の中に無作意にして、即ち意を用ひずして月の水に映するが如く、任運に其の體を現する神通力は實に測るべからざるものがある、此の神通力を如來の威力といふのである。此の考も全く大乘教に同じくして、上座部とは反對である、何となれば、上座部では、佛の實身は丈六の釋迦佛で、此の丈六身が、神通力によつて或は大身或は小身の化身を現するものとするからである、加之、其の神通力に就ても、若し作意せざれば、唯一三千大千世界(須彌山を中心とした一系統、恰も一太陽系と言つた様な者を單位とし、之を一千系統で小千世界とし、大千世界を一千で中千世界とし、大千世界を又一千で大千世界とし、此大千世界を一三千大千世界といひ、一つの大神統と見做して居るので、蓋し之印度の古説である)に其の身を現することを得るに過ぎないとするし、それから其の壽命に就いても、