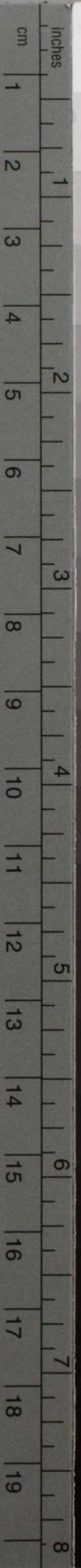
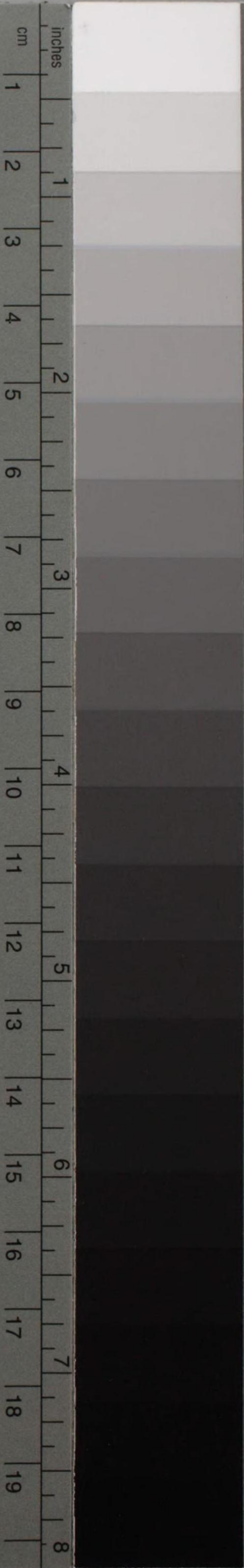


Kodak Gray Scale



© Kodak, 2007 TM: Kodak

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



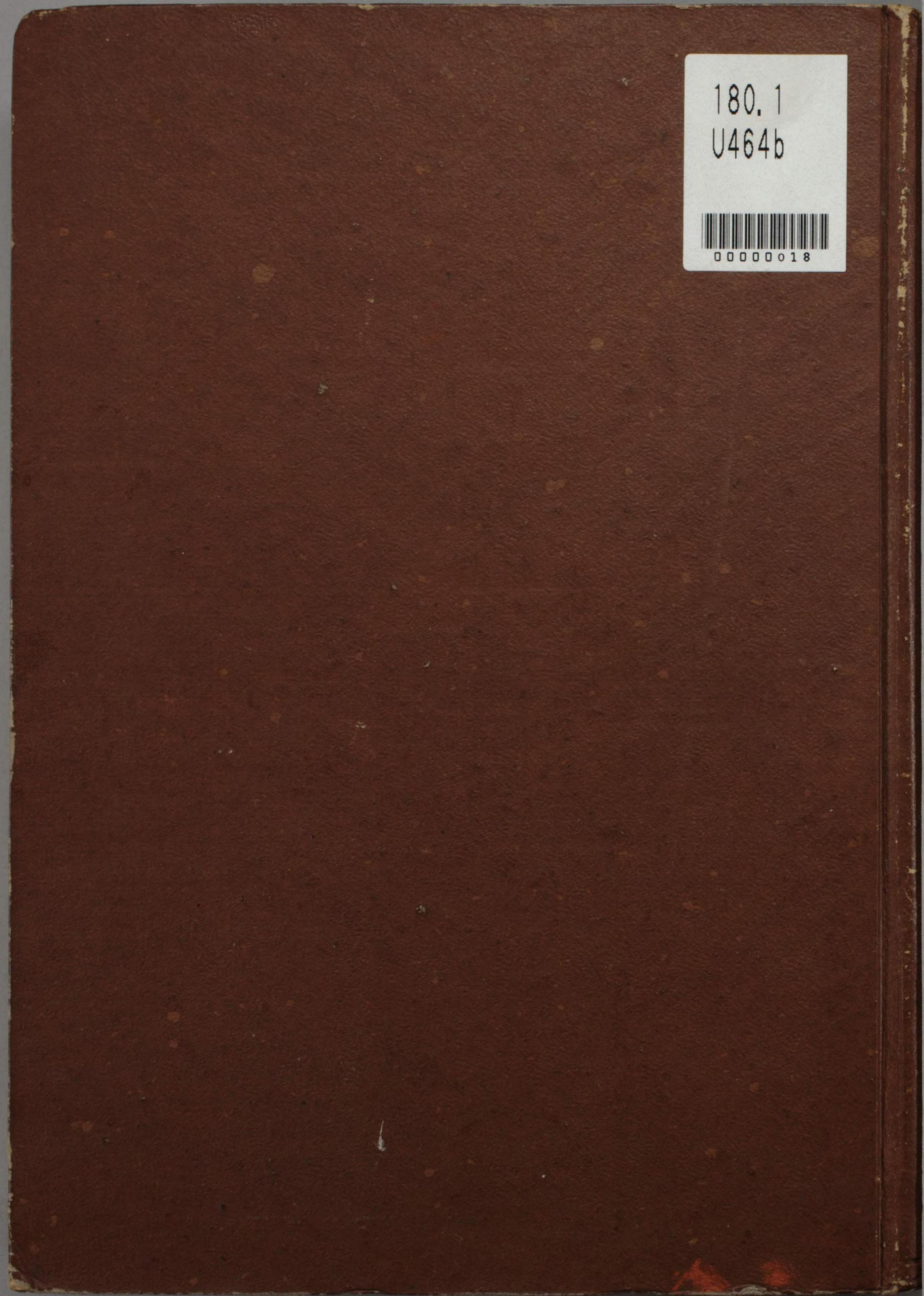
Kodak Color Control Patches

© Kodak, 2007 TM: Kodak



180.1
U464b

00000018



美野大倉山

宇井伯壽著

佛教汎論 上卷

岩波書店刊行

180.14464 b

緒言

佛教に關して一般的に纏めたものを書きたいといふ希望は多年もつて居たので、其方面の資料に注意しつゝあつたが、身邊の繁忙な事情の爲に、遂にそれを果すを得なかつた。昭和十八年三月公職を退いて閑を得て後、漸く筆を執るに至つたが、空からの脅威と罹厄とは意の如くにはならなかつたものの、努めて繼續して、この疎閑地に於て昨年末擱筆するを得た。そして現下公刊の極めて困難な時機、岩波書店の多大な好情に因つて、こゝに上巻を刊行し、下巻も亦續いて公にせられることとなつた。

佛教を概論的に纏めることは蓋し容易なことではないが、然し、我國現下の文化の爲にも、之を企てることは極めて望ましいことであると考へられる。各宗各部門にそれぞれの専門學者があつて、代々心血を濺いで研鑽して居るから、これ等を凡て通習するすら、殆ど不可能事に屬するに、況んやそれ等悉くの要を撮つて、適切に敘述せんとするに於ては猶更である。今、この汎論としては、これ等の中で重要な而も適當な點を選択して、以て全體の理解に資せしめる外には方法がないが、然し、かゝる場合に於ても、凡てを簡單に扱はざるを得ないのは、當然の處理であらう。

廣く佛教の全體を通覽すれば、其弘布する地域に依つて、佛教に對する見方、従つて其扱ひ方も自ら異なつて來

緒言

一



0 18

るべきで、チベット、モウコの佛教としては、印度から此地域に傳播するに至つた徑路に據つて、觀察敘述の歩を進むべきであるし、セイロン、ビルマ、シアムを對象とすれば、印度から、先づ、セイロンに傳來した方向に沿うて、論述すべきであるが、吾々としては、我國の佛教が其總てであるから、印度から出でて支那で發達し、更に我國に移殖せられた思潮を見て、凡てを其線に基づいて纏めるのが必然の仕方である。従つて、この汎論は決してチベット又はセイロン其他に傳はつた佛教に、其まゝ、適用せられ得る方法の上に成つたものではない。此點は、吾々として、實際上、止むを得ないのである。

地域によつて佛教の見方の異なるのは、一は佛教の隨機説法の特質上、それぞれの地域の事情に應じて、それに割切な方便をなしたが爲であらうが、然し、其根本の趣意に於ては、互に一致協調して居ると見なければならぬ。然らば、この根本趣意を逸しない限り、何れの地域のものから進んでも、同一究竟に達し得ると考へられる。吾々としては、吾々に最も親しいものを採つて進むのであるが、事實上、支那、日本に發達した佛教が最も深遠で又複雑な教理を包有して居ると考へられる。

支那、日本の佛教を、今直ちに、解し易く論述することは至難な事業である。從來の術語にしても、説き方にしても、現代的なものとは多分に懸隔する所が極めて多く、それ等を凡て現代的に爲し終ることは、現今の佛教研究の状態では、殆ど不可能である。然し、何時までも、かくして置くべきではなからうから、この汎論に於ては、幾分なりと一般の理解に資することに努力した點があるが、凡てを平易にのみ述べるを得ないのは、主として、今いふ状態に由るのである。此の如き點については、凡て將來の學者の努力に俟つのみである。

思ふに、我國の佛教は徳川幕府によつて保護せられて、安佚を得て居たのであるが、元祿時期以後、我國一般文化の興隆に伴れて、各宗にも學者が輩出し、學問の隆盛を來した。當時の佛教は必ずしも一般の理解を得ることに努力したのではなく、一意、各宗各部門の眞趣旨を發揮せんとするにあつたと考へられる。これがその保護に應へる所以であつたのであらうが、其後、一度明治初期の排佛が行はれてから、續いて歐米新思想の移殖があつて、佛教の凡ての方面に於て其勢は挫折せられ、學問の方面に於ては、殆ど復興もなく、而も今猶、一般的には、新發足の確固たるものが見受け難い状態にあるが如くである。従つて、將來、爲すべきことは多々前途に横はつて居るといふべく、新進學者の雙肩に荷はれて居るが、然し、進むには自ら自己の立つ所を見究めることも缺くべからざることである。今、この汎論はかゝる方面に助力するとか、その進みを促がすとかいふことを以て自任するのではないが、然し、多少の寄與があり得るに至るならば、誠に望外の幸である。

昭和二十一年十月

信州伊那の里にて

宇井伯壽誌

目次

序 說	一
第一篇 佛 陀	七
第一章 釋迦牟尼佛	九
第一節 傳 記	九
第二節 傳記の潤飾	一五
第二章 初期の佛陀觀	一八
第一節 佛陀の超人性	一八
第二節 入滅の解釋	二六
第三章 佛陀觀の發達	三〇
第一節 菩薩觀	三〇
第二節 報身と化身又は應身	三四

目次

第四章 三身説

第一節 報身と法身

第二節 理佛としての法身

第五章 多身説

第一節 十身説

第二節 曼荼羅の三身説

第六章 日本佛教の佛陀觀

第一節 日本佛教の特色

第二節 日本佛教の佛陀

甲 眞言系統

乙 淨土系統

丙 禪系統

第七章 自利と利他 自力と他力

第二篇 教法

第一部 總説

第一章 法の意味

第一節 佛陀の意味

第二節 法の意味

第二章 教育及び倫理としての教法

第一節 三種の教、道

第二節 一乘

第三章 實行實施に據る分宗

第一節 種々なる宗

第二節 宗の分類

第一節 種々なる佛

第二節 自力と他力

第二部 各論

第一章 自利教

第一節 有門の自利教

第一節 學說の綱格

第二節 五位七十五法

第一 色法

第二 心法

第三 心所法

第四 不相應法

第五 無爲法

第三節 三科、三性と因果論

第一 三科の分類

第二 三性

第三 六因、四緣、五果

..... 一三三

..... 一三三

..... 一三三

..... 一三三

..... 一三六

..... 一三六

..... 一三三

..... 一三五

..... 一四三

..... 一四四

..... 一四六

..... 一五〇

..... 一五二

..... 一五五

第四節 輪廻と業、煩惱

第一 有情世間

第二 輪廻

第三 十二因縁

第四 業

第五 煩惱

第五節 業感縁起説

第六節 斷惑證理

第一 十智

第二 十智の行相

第三 定の種類

第四 四靜慮、四無色定

第五 三等至

第六 諸の等持

..... 一四四

..... 一四六

..... 一六二

..... 一七六

..... 一八七

..... 一九四

..... 一九四

..... 一〇〇

..... 一〇〇

..... 一〇四

..... 一〇七

..... 一〇九

..... 一一一

..... 一一三

第七 定の功德……………二三八

第八 四聖諦……………二二三

第九 身器清淨と七加行位……………二三五

第十 四向四果……………二三八

第十一 覺と涅槃……………二五三

第十二 獨覺と佛……………二五六

第二章 有門の自利教の批評……………二六一

第一節 歴史的關係……………二六一

第二節 經部の說……………二六六

第三節 自利教の實踐的意義……………二七〇

第三章 空門の自利教……………二七九

第一節 成實論の性質……………二七九

第二節 空門の自利說の學說一斑……………二八〇

第一 學說の特質……………二八〇

第二 五位八十四法と假法……………二八三

第三 三心と涅槃……………二八五

第四章 空門の自利教の批評……………二九〇

第五章 自利教の地位……………二九六

第二 利他教……………三〇〇

第一章 利他教の特質……………三〇〇

第二章 有門の唯識說……………三〇五

第一節 其歴史的的地位……………三〇九

第二節 五位百法と八人唯識……………三〇八

第三節 八識論……………三二三

第四節 熏習と種子……………三三五

第五節 四分說と三類境……………三三三

第六節 阿頼耶識緣起說……………三三九

目次……………七

第七節 阿頼耶識の所在……………三四五

第八節 二諦と三性三無性……………三四九

第九節 十二因縁……………三五九

第十節 實踐觀修……………三六三

第三章 有門の唯識説の批評……………三七六

第四章 空門の唯識説……………三八五

第一節 空門の唯識説の意義……………三八五

第二節 新舊兩譯の教理上の相違……………三九九

第三節 攝大乘論の内容一斑……………三九七

第一 阿黎耶識……………三九八

第二 三性……………四〇四

第三 萬法唯識……………四一九

第四 唯識觀……………四一九

第五 實踐の果……………四二六

第五章 空門の唯識説の地位……………四四四

第六章 如來藏縁起……………四四八

第一節 如來藏縁起の意味……………四四八

第二節 大乘の實體的解釋……………四五二

第三節 心眞如……………四五四

第四節 阿黎耶識……………四六一

第五節 覺、本覺と始覺……………四六五

第六節 不覺、根本無明と枝末無明……………四七一

第七節 生滅因縁、無明の働き……………四八一

第八節 染淨互熏……………四八八

第九節 義の三大……………四九四

第十節 發趣道相、即ち發心……………四九九

第十一節 信心の修行……………五〇六

第七章 起信論説の批評……………五八

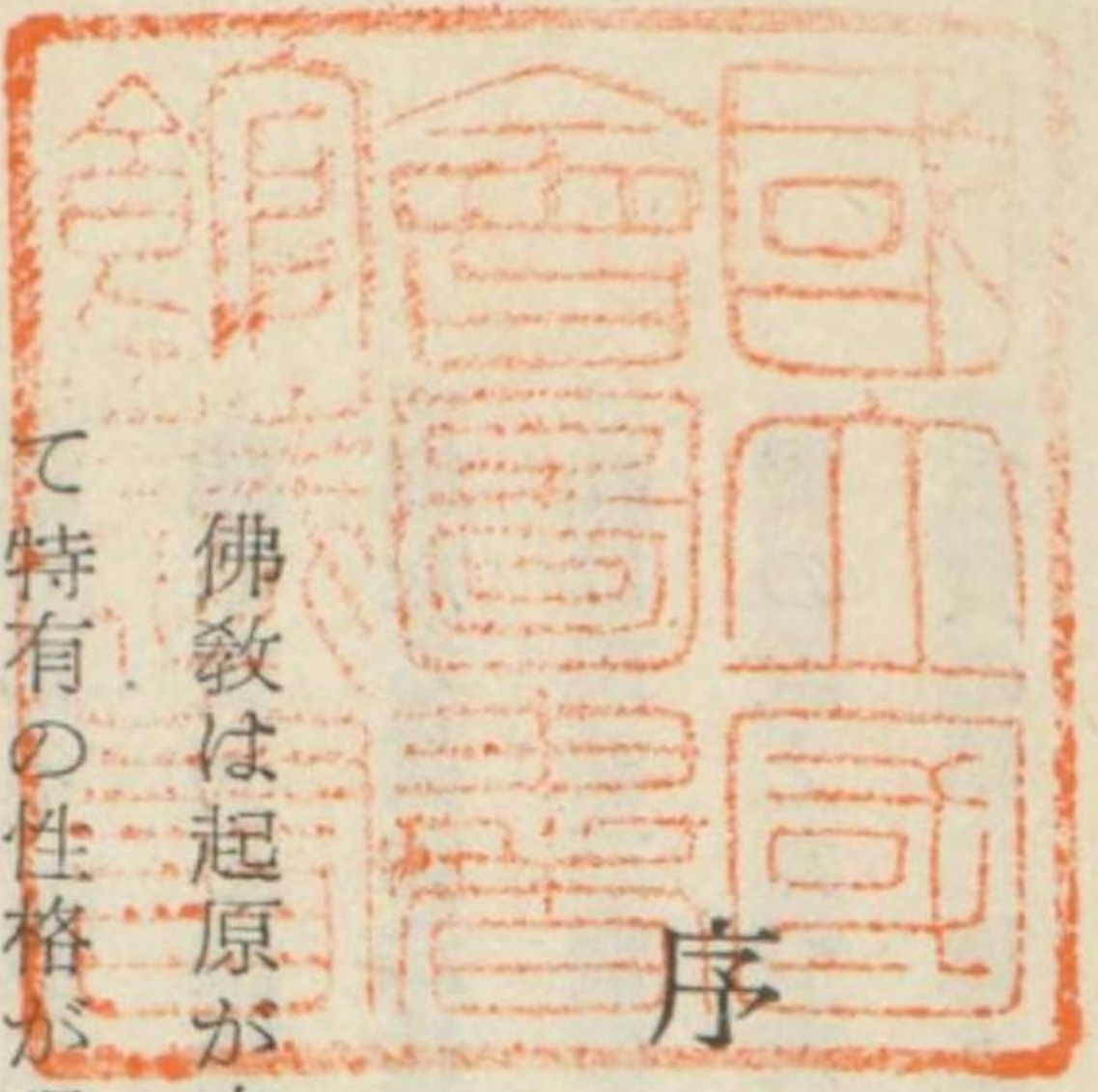
第八章 無得正觀の法門……………五三

 第一節 三論宗の地位……………五三

 第二節 三論宗の教判……………五〇

 第三節 三論宗の教説……………五四

第九章 三論宗の意義……………五五



序

説

佛教は起原が古く、傳播が廣く、従つて種々なる變遷もあり、雑多な部門も存するのみならず、時と處によつて特有の性格が現はれたから、これ等凡てに通じての一般論をなすことは殆ど不可能な程に困難である。然し、苟くも佛教と稱せられて居る限りは、そこに何等かの共通的な性質があつて、以て佛教として認められる所以が存すべき道理である。如何なる點にかゝるものを見付け得るかに關しても、また一問題となるであらうが、内容形式何れの方面から見ても、佛法僧の三寶を之に當てることに於て殆ど異論はないであらう。

三寶は簡單にいへば、佛は教主並びに教主としての佛陀、法はその佛陀の悟り、従つて説かれた教説教法、僧はその教説を實踐躬行する社會の謂ひであるが、抽象的にいへば、佛は覺知の義、法は軌持の義、僧は和合の義である。之を三寶と呼ぶのは三種を各々寶珠に譬へたのであるが、然し單に德號又は尊稱として用ふると見てもよい。三寶は從來の解釋によると、三種、四種又は六種などとせられ、種々の觀點から之を説明する。三種は一體三寶、現前三寶、住持三寶で、一體三寶をまた同體三寶とも同相三寶とも呼び、三寶一一の體に各々また三寶の義の存するを指すのであるが、佛寶の體の上に覺照の義のあるのが佛寶、軌則の義のあるのが法寶、また違諍の過失の無いのが僧寶たる所以、更に、法寶其のものに覺知の義のあるは佛寶、軌持の義のあるは法寶、一味の義のあるは僧寶

序説

一

として解せられるし、進んで僧寶に觀智のある點は佛寶、軌範の義のある所は法寶、協調の義のある面は僧寶に外ならぬとなすから、三寶一で三寶を包括し、又、代表することになる。此解釋は後世の發達した考へに基づくもので、何となく強ひた點の認められることを免れぬが、一應はかくも解せられ得る。現前三寶は第一種に、佛寶としては釋迦牟尼佛、法寶としては其說である四諦十二因緣等、僧寶としては諸弟子信者を指すから、これは釋尊在世の具體的のもので、三寶の最初の意味を保存して居る說である。然し、此說では、釋尊の入滅後になると、佛寶は缺けるから、他の解釋を容れることになつて、現前三寶を別體三寶とも化相又は化儀三寶とも眞實三寶とも呼び、第二種として、佛寶は釋尊並びに大弟子の悟りの進程と悟りとを形式的に纏め、戒、定、慧、解脫、解脫知見を意味する五分法身を指し、法寶は教法の根源たるもので、通常は悟りの對象と見られる滅諦涅槃を指し、僧寶は修行の完成した有學無學、即ち四果、並びに緣覺を指すとなし、進んだ說では、諸佛の法報應三身が佛寶、六度四攝法が法寶、三賢十聖が僧寶であるとなすが、これは既に抽象化せられて居つて、第一種から一體三寶となる過渡的の說である。更に、住持三寶は釋尊の滅後に佛教の存續する間のものをも具體的に見て、木佛畫像等を佛寶、經律論三藏の文句を法寶、剃髮染衣の僧尼を僧寶となす場合である。以上の三種の三寶にまた理體三寶と名づけて、諸法の理たる眞如法性の體の上に覺照と軌範と無違諍との義の存するを三寶となす説を加へて四種の三寶ともなすが、これは現前三寶の第二種が一步進んで、而も一體三寶の法寶のみを取つた如き說であつて、此說が擡げられて一體三寶の說となつたと認め得るものである。また、六種の三寶は同體三寶即ち前の一體三寶と、別相三寶即ち前の現前三寶の第二種と、一乘三寶即ち究竟の法身を佛寶、一乘の教法を法寶、一乘の菩薩衆を僧寶となす勝鬘經並びに法

華經の說と、三乘三寶即ち三乘者に示現する佛の三身を佛寶、三乘の教法を法寶、三乘の修行衆を僧寶となす勝鬘經の中の一說並びに攝大乘論などの說と、眞實三寶即ち佛の三身を佛寶、無漏の教理行果を法寶、見道以上の聖衆を僧寶となす說と、住持三寶即ち前の同名の說とを擧げて言ふのであるが、此の中の一乘、三乘、眞實の三種の三寶は現前三寶の第二種及び理體三寶を、特種な方面より見て、立てたものに過ぎぬと考へられるから、三寶の種類としては、三種若しくは四種のもので十分であるであらう。要するに、三寶は釋尊在世當時に言はれて、これによつて佛教に關する一切のことを包括せしめて居たものであるが、釋尊滅後になつては、佛寶の缺如を來した爲に、此缺如をして缺如たらしめない理論の構成が發達して、遂に常住三寶の說を出し、以て佛教の常住存在を肯定するに至つたのである。故に、三寶の語によつて佛教といふ意味に用ひることもあり、又、單に佛のみを指す場合もあり、法のみ、或は僧のみを意味する用法も行はれて、佛教に關する包括的の稱呼となつて居る。かゝる意味に於て、三寶の備はつて居ることが即ち佛教の行はれて居ることであつて、何れの時代、何れの處所に於ても、更に何れの部門に於ても、凡てを包括するに該當するものである。之に依つて、以下本書の論述に於ても、其全體が佛陀と教法と社會とに分れる。

佛教の特色の一は隨機說法、應病與藥であつて、これが抑々同一佛教中に種々な而も一見互に矛盾する説をなす部門の立つ所以であるが、根本的にいへば、佛教は一の公衆教育、社會教育に外ならないから、對象としての公衆、社會に種々なる異層の存する以上は、部門の分化は當然であるが故である。従つて、異層の各々によつて三寶一の現はれ方、また、見られ方の同一でないのも何等怪しむに足らない。従つて、三寶一は頗る複雑であつて、互

に調和し難いかの如くに見えるものも必ずしも少なくないが、然し決して其中の一のみを取つて、他を捨てて顧みなくともよいといふことにはならないし、又、かくなり来る所以をだに明かにすれば、必ず凡てを整齊調和せねばならぬといふのもあるまい。幼童の世界では、草木鳥獸までが吾々と同じく言語し動作するとせられるが、成人の世界にはかゝることがない。如何なる教育者と雖、此中の一を取つて他を排せしめる要を感ずることもなからうし、有無を均等ならしむるに努力することもあるまい。何れもそれぞれに意義を有するのであるから、却つて其意義を明かにすればよいのである。故に、三寶の一一が如何に複雑多様で、相互に矛盾する如くであつても、何れも、それぞれ教導的の意義を有するから、たとひそれが卑近であるといはれても、必ずしも捨つべきものとはいはれない。學問的の進歩發達としてのみ見れば、低き説は單に發達の一段階となつた點にのみ意義があつて、進歩した眼からは有要視せられることはなからうが、佛教に於ては、決してさうでないのは、畢竟、佛教は單なる學問のみのものではないことを明示して居るといはねばならぬ。そこに應病の興藥たる點が認められるのである。

佛陀は教主として四十五年間佛教を説いた老比丘に過ぎないから、全く八十歳で死滅した人で、唯其説いた教法のみが遺つたとも見られるし、又、この佛陀を信仰するの餘り、老比丘は三十二相八十種好を具足する端麗莊嚴な超人的佛格として拜せられるし、進んでは、全佛教の中心軸核としての教主本尊として全く人間的の凡てを超越せる理法とも考察せられるが、此間の關係は、發達史的に研究すればそれぞれの段層の佛陀を理解し得るであらう。法説については、之を受ける機根の多様なのに應じて雑多な説となり得るが、然し、機は大體依他と自立と教導との三類に分類し盡されるから、凡てを、多くとも、三門として見ることが出来る。實際としては、依他と自立とは

内容を異にしないから、此二門は、教導に對して、一門となつて、全體は二門となるが、二門の中にまた幾多の部門を分つて居ることは言ふまでもない。社會といふのは元來は僧伽サガと呼ばれるが、僧伽は統制組織ある和合團體であるから直に社會といふを得るのであつて、佛陀を中心に其法説の實際に行はれて居る所を指すのである。佛教は人倫の教であり、處世法の倫理を説くものであるから、これが行はれて居る所は即ち是れ眞の人生生存である。故に、古い時代としては、僧伽が眞の社會をなして居たのであるから、現在及び將來の凡ての人々を悉く僧伽の中に容れて、此地上に佛國土を實現することに努力して居たのである。然し思想上の變遷の爲に、漸次それが全く逆になつて、遂には僧伽が世外のものであるが如き状態となり、其後幾多の變遷があつても、此點が今猶復古しない形勢にある。故に、僧伽の變遷を辿れば、過去は却つて將來への指導となるべき方面が知られ得る道理である。然し又僧伽を社會の意味とのみ見ては、社會と指すものが漠然たる點を有するから、實際としては、之を一種の國家と見做し得る點があるとも考へられるのである。然し、中途の變遷の結果、逆の關係になつたのであるから、其點が十分に現はれないし、現代としては、變形的な國家の如きものもなつて居る點が見える。元來は僧伽にはそれ相當な意義があつたのであるから、今は之を正しく解釋するに努めねばならぬのである。此の如くに、三寶の一一の性質、意義、發達並びに變遷を見ることによつて、佛教の一斑が明かになるに至るであらう。

第一編 佛 陀

第一章 釋迦牟尼佛

第一節 傳記

釋迦牟尼(Sakyamuni)の説いた教を佛教と稱するから、釋迦牟尼は佛教の開祖で、之を教祖と稱する。教祖の傳記は、印度一般の慣例の如くに、神話傳説に彩られて、純粹な傳記は殆ど全く知られない。印度は凡て偉人に對しては、之を神の權化と見て、通常人以上の能力を附するから、その人の傳記のことを語る時、それは決して通常人の行動の如くではあり得ない。假令、平凡な行動の如くに現はれて居ても、其内には神の意圖が含まれて居て、必ずしも簡單なものではないとせられる。かゝる傾向のある印度人が、釋尊の如き無比の一大偉人を傳へんとするのであるから、其一言一行の殆ど凡てまでが決して平凡な言行で終つて居るとは認めない。従つて、歴史的な釋尊が既に神祕的な存在とせられるが、其上、佛教としては教祖に對して信仰的並びに哲學的に考察を發達せしめたから、釋尊の傳記は神話傳説に織込まれ、神話傳説に覆はれて不明となるに至つたのである。恐らく、釋尊の滅後間もない時から既にさうであつたであらうから、現今に於て、純粹正確な傳記を闡明せんとしても、それは全く不可能である。然し、大體の概念を得る程度に於て明かにすることは必ずしも出來ないことでもない。

釋尊の生地は、現今のネパールの南部、印度に近い地にあつたカピラヴツツ(迦毘羅衛 Kapilavastu)で、此地

方に住した釋迦(Siddha)族の首府である。釋迦族は十城によつて支配せられたといはれるが、十人の首長があつて、分割的に釋迦族を治め、その十人の中から一人の長を選出し、之を王と稱し、他の九人はこれに統轄せられて居たのである。釋尊の父スットホーダナ(Suddhodana 譯、淨飯)は即ちこの王であつて、迦毘羅衛城に在つて、同族からマヤー(摩耶 Maya)を納れて妃となし、其間に釋尊が生れたが、これは西曆前四六六年である。淨飯王の子であるから、釋尊は王子であり、屢々太子と稱せられる。本名はシッダハッタ(悉達 Siddhatha 譯、義成)であつたといふ。父王の比較的晩年の、而も一子であつたから、寵愛せられたといはれ、三時殿に住する如き生活をなしたと傳へられるが、釋尊は性來冥想に耽る如き性向の人で、田畔樹下などで、坐禪觀想を凝したこともあつたと傳へられる。成年に及んで、ヤソオダハラ(耶輸陀羅 Yasodhara)を娶つて一子ラッフラ(羅睺羅 Rahula)を得たが、その子の生れるや間もなく、二十九歳の時、一夜王宮を出で、出家者としての宗教生活に入つた。

迦毘羅衛城附近は、其當時の印度文化の狀勢から見ると、必ずしも中央圈内に入つて居るとはいへないであらうが、然し、全く邊疆とのみいはずべきでもない。佛教の興起の時期と、ウパニシャッド時代との間は約二百年の間隔があつて、印度全土には所謂十六國が分立し、正統婆羅門系統の勢力よりも一般思想界系統の方が盛大となつて居たが、これは、地理的にいへば、ガンガア河とヤムナア河との合流地點よりも東方一帯の地方が文化圈内に入つたことを意味するのみならず、むしろ此地方が却つて文化を高めるに至つたことを示すのである。此地方としては、當時ガンガア河の南方一帯はマガダ(摩揭陀 Magadha)國で、ラヂャガハ(Rajagaha 譯、王舍)城を首府として、政治經濟其他の中心をなし、之に對してガンガア河の北方一帯はコーサラ(憍薩羅 Kosala)國で、サアヴッディイ

(舍衛 Savatthi)城を首府として北方に於ける中心地であつた。此等以外の小國は此二大國の勢力消長に支配せられる程度であつて、必ずしも獨立的の地歩を占めるまでには至つて居なかつたと考へられる。釋迦族の國は憍薩羅國の勢力範圍にあつたのであるが、然し、釋尊の出家が果してかゝる政治的狀勢と關係があつたか否かについては何等明かな點がない。が、勢力範圍にあつた爲に、文化の方面に於ては憍薩羅文化の影響を受け、又、それに誘導せられた點は決して無かつたとはいへないであらう。憍薩羅の地はウパニシャッド時代のギデェハ(毘提訶 Videha)國の故地に當り、毘提訶國にはヂャナカ(Janaka)王があつて、其宮廷にはヤーヂニャブルキヤ(Yajñavalkya)の如きウパニシャッドに於ける重要な哲學者が出入し、王の保護を受けたと考へられるから、ウパニシャッド文化の遺風は相當に繼承せられ、釋迦族にもそれが幾分か知られて居たに相違ない。阿含經といはれる古い佛教經典の中に佛教の説がウパニシャッドの思想の歸結であるかの如く見る痕迹の幾分が見られるのは、恐らくかゝる關係からであらう。釋尊の出家以前の教養には毘提訶的文化要素があつたと想定するのも必ずしも根據のないことでもあるまい。然し、釋尊の一生を通じて考察すると、佛教として説いたものは、決してこの文化要素のみから發展せしめられたものでは無くして、むしろ出家後の釋尊の自覺自得に據るものである。

出家後には釋尊は摩揭陀地方に往つたと考へられるが、恐らく、當時此地方に有數な宗教行者も居住し、宗教的方面に於て學ぶべきものがあつたのであらうし、同時に故國を遠く離れる必要もあつたのであらう。摩揭陀國に於て、初めにアアラア・カアラアマ(阿邏羅迦羅摩 Alara Kalama)を訪問したが、此人の學説は殆ど傳へられる所なく唯禪定によつて無所有處定(akhiṇcaññayatana-samāpatī)に入るのを涅槃を得たこととなして修行して居た

とのみ言はれる。釋尊は其指示によつて之を修し、涅槃に達するを得たが、然し之に満足するを得ずして其許を去り、次にウツダカ・ラアマプッタ(鬱陀迦羅摩子 Uddaka Rāmaputta)を訪問して教を請うた。此人の學說も傳へられる所がないが、同じく禪定によつて非想非非想處定(Nevasāhānāśāhī; ātana-samāpatti)に達したのが即ち涅槃であるとして實行して居たといはれる。此人の許でも之を修して其究竟に達するを得たが、之にも満足するを得ないので、再びこゝを去り、よつて自ら獨立に苦行を修することになつたのである。禪定を修することには釋尊は既に熟達して居たのであるから、二定に入るにも比較的容易であつたであらうが、苦行を修するのは最初であつたから困難な點もあつたであらう。傳説では六年間修したといはれるが、此間五人の同行者があつて、恐らく諸所で修したのであらう。最後の場所は佛陀伽耶(Buddhagaya)に近く、そこを流れる尼連禪(Nerandīra)河の岸近くであつたが、六年の後、苦行の無効なを知つて、遂に之を廢した。此際五人の同行者は釋尊を捨てて西方に去つた。釋尊は獨りで渡河して佛陀伽耶の一菩提樹下に靜坐し、傳説によれば十二月八日の曉、一見明星して大悟し、等正覺を成じ、涅槃(nibbāna)に達して成道したといはれる。これ釋尊の無師獨悟であつて、まさしく三十五歳の年であり、西紀前四三一年に相當する。此時佛陀即ち覺者となつたのであつて、これが佛教の直接の起原である。

成道後數週間は菩提樹下で法悦に住して居たが、此間が、後世、華嚴經を説いたといはれる時期で、其後鹿野苑へ行つて、苦行時の同行者五人の比丘(dhikhu)に對して、初轉法輪をなし、以て教説の最初の宣示をなしたが、同時に此時が僧伽(sangha)の成立した時である。後世之を鹿野苑での阿含(Agama)の説法となすが、阿含は實際は四十五年間の説法の憶持せられ受持傳承せられて纏つたものを指すのである。鹿野苑では短期の間に六十餘人の

弟子を得て佛陀の名聲は喧傳せられるに至つたが、佛陀は此六十人を各所に派遣して、自らの教法を宣布せしめた。これは正法の宣布であつて、同時に僧伽の擴大包容性を具體化することである。そして佛陀自らは佛陀伽耶の方向に道を取り、其地方で有名な老宗教家迦葉の三人兄弟に説いて弟子となし、三迦葉の有した千人の徒衆までが佛陀の弟子となつた。進んで、これ等と共に摩揭陀の國都王舍城に入り、舍利弗、目蓮並びに其同行二百五十人を弟子とし、國王ビンビサアラ(Bimbisara 頻毘娑羅)を歸依者となし、竹林精舎の寄進を受けた。これ等は凡て成道の翌年の事件であるから、成道後間もなき間に此の如き張目に價する事件があつたのであり、之によつて佛陀の聲譽は國都の内外に擴まり、歸依する信者も、また弟子となる人々も頗る多數であつたから、都人の怨嗟すら多少起つたといはれる。

これより以後の事蹟は年代順には明かにせられないが、其名聲は憍薩羅國にも聞えて、國都舍衛城郊外に、須達長者が祇園精舎を建てて、佛陀の説法處とし、國王パセナディ(Pasenadi 波斯匿)が信者となつた。また、成道八年といはれるが、佛陀は故郷に還つて父王に見えて、同族に其教を説いたといふ。此際釋迦族から出でて佛陀の弟子となつたものも多かつたであらうが、爾來四十餘年の間平和な生涯を送つて、到る所に布教利生し、多數の弟子信者を得て、僧伽も増大し強固となつた。然し、晩年になると、摩揭陀國では、頻毘娑羅王は王子アヂャアタサツツ(Ajatasattu 阿闍世)に幽閉せられて、阿闍世王が即位し、王も後に改悔して佛教信者となり、保護者として佛教の爲に盡くす所があつたが、憍薩羅國でも波斯匿王は王子ギルウダク(Virudhaka 毘瑠璃)に逐はれて、王位は毘瑠璃の得る所となり、而も此王は釋迦族を滅亡せしめたといはれて居る。憍薩羅國は毘瑠璃王以後には衰滅したと

見えて、殆ど傳へられる所がない。毘瑠璃王は單に瑠璃王ともいはれる。

佛陀は入滅の前年には王舍城の北方の靈鷲山に居たが、こゝから巡遊してガンガ河を渡り、毘舍離城を経て北上し、中途に年を越して、クシナアラア(Kushinara 拘尸那羅)といふ一寒村に至り、娑羅(sala)雙樹の間で入滅せられることになつた。佛陀は此時八十歳で、これは西曆前三八六年に相當すると考へられるが、入滅するや、其遺身は荼毘に附せられ、舍利は八分せられて、それぞれ塔が建てられて供養せられ、又、分舍利をなした瓶と荼毘に残つた灰や炭も塔に收められて祀られ、合せて十塔が十地方に興つたといふ。此傳説は確實な事實であつて、疑を挿む餘地のないことは、近代に至つて其中の迦毘羅衛城の塔が發掘せられたことによつて證せられる。拘尸那羅は迦毘羅衛城の東方に當り、餘り遠くなく、ネパール國境に近い所であるが、何故に佛陀がかゝる地に巡遊して、ここで入滅することになつたかについては、何等傳へられる所がない。唯、後世、佛陀が王舍城、舍衛城、其他信者の多數住する地の近くで入滅せずに、かゝる邊地で入滅するに至つた所以について、多少の考察をなしたことはあつたと考へられるが、其解答は全く神話的であつて、解決にはなつて居ない。恐らく、常の如く、教化の巡遊として、かゝる地に到つて遂に入滅することになつたのであらう。

佛陀の教化の一生四十五年間は全く利他の活動であつて、弟子信者の訓育誘導の外は何事もなかつたと考へられるから、弟子信者は甚だ多數に上つたし、巡遊行化の地域も豫想外に廣いから、それだけ佛教は宣揚廣布せられたのである。従つて、最も注意すべき事は弟子信者の多數であつた點であつて、或場合には異地域の諸弟子の間に紛争も起つたといはれるが、それ等は佛陀の大人格の感化によつて靜謐淨掃せられ、僧伽は一般に一味和合に統一せ

られて居つたと見られる。然し、多數の弟子信者の間には機根素質又は教養自調の相違があるが爲に、後世異系統の出づる種子の胚胎せられて居ることも考へられる所である。

第二節 傳記の潤飾

前述した如く、印度人は一般に個人の純粹な傳記を要求することがない性向であるが、殊に大人格者に關しては、凡て一種宗教的の信仰の眼で眺めるから、そこに映し出されるものは、如何に少なくとも、傳説、神話の要素の混入を免れることは出来ない。佛陀の如き人類中無比の大偉人であつて、而も人格的感化の極めて強烈であつた人にしては、親しく其感化を受けた人々から見れば、直に其人格中に人類以上の或ものの存することを信するに至るのは當然であり、又必然である。傳記は凡て弟子信者の方面のみから傳はるものであるから、此信仰的要素が傳記構成に働くことは之を排するを得ないのである。況んや其弟子信者は印度人としての一般性向を有するに於ては猶更である。

何人と雖、生存する以上、傳記を有しないものはあり得ないが、然し、其人が何等か著しい事蹟又は事件をもたなかつたならば、傳記は自然に消滅して、殆ど何等知られる所なきに至るものである。然し多少にても、傳記のこの知られて居る場合には、それは決して事實を如實に語るものではなくして、必ず幾分かは想像化せられ、又理想化せられることを免れることを得ない。之を佛陀の場合で見ると、佛陀の傳記に關して言はれるのは佛陀の直接の弟子からであつて、而もそれは語り草として世継ぎせられ、其後長い間記録せられる如きことがなかつたので

あるから、如何にしても、漸次理想化せられることが必然的に増大して行くのみである。此間の事情は大要以下の如くであつたであらうと考へられる。

佛陀の人格的感化の偉大であつたことは、現今まで遺されて居る阿含經の如き佛教最古の經典等に現はれて居る直接の弟子の心持、態度に於て推定し得られる所である。直接の弟子はあらゆる階級から、又諸種の地方からの出身であるから、極めて複雑であり、弟子となつた事情もすべて異なるのであるが、然し、強制によつて出家したものの如きは殆どなく、或は眞に人生の苦惱に直面して何等解決の途を發見し得ずして弟子となつたもの、或は既に出家して居ながら所期の目的を達成し得ずして佛陀の許に奔つたもの、或は理論上の形而上學的問題に専心して如何ともなすを得ず、爲に教を請うて投歸するに至つたもの、或は一身上の事情で佛陀の救ひを求めて其まゝ留まるに至つたもの、或は最初から佛陀の許で出家得道せんことを望んで來たもの、其他種々なる事情で集まつたものが多かつたのであつたが、何れも佛陀の人格の光に暖められて極めて安んずる生活を得、身心の全體を委ね、生命までも託して佛陀の周圍に生存して居たから、其安んずる感情が詩歌に詠ぜられ、話語に敍べられて傳はつて居るのを見ると、これ等の詩文は元來の作者とはたとひ時代が隔たるまで口傳せられて纏められたものであるにしても、猶且つ佛陀の如何に弟子等に大なる感化を及ぼしたかを想見せしめるに足るものがある。畢竟、佛陀と其弟子とは全く人格的の結合によつて師弟として和合して居たのであるが、佛陀のかゝる人格は一方に於ては佛陀の自信の深かつたことに根柢を有するのであるし、他方に於ては性格の優裕であつたことに由來するのである。自信の深かつたことは其大悟成道が幽且つ支で、極めて勝れたものであつたからであり、これが佛陀をして、一種超人的に弟子に映らしめる根源となり、性格の優裕は種々なる點で互に異なる諸弟子を包擁し盡くした所以である。従つて、弟子から見れば、佛陀は一方に於ては人間以上の存在であり、同時に他方に於ては父母にも勝る親しい人であるのである。抽象的にいへば、佛陀は智慧の具體化、慈悲の聚成者に外ならぬのである。

佛陀の在世に於て、弟子相互が佛陀について語り合ふ場合には、猶未だ佛傳となることはなからうが、入滅後に直接の弟子等が自己の諸弟子、即ち佛陀の孫弟子、及び其他の信者等に語る時には、已に傳説的又神話的になる性質のもので、而もそれが感激を以て語られ、印象深く説かれるから、之を聽く者としては、何處にも人間の形としての佛陀を見ることは出来ないことになり、むしろ抽象的に智慧と慈悲との具現として映じ、語る者よりも一層の感激を以て心象を得ることになる。かく佛傳の成る第一次の場合に既に佛陀の超人性が成立し、傳説、神話と結合するものになる基が見られるのである。即ち、弟子、孫弟子の間には、何等意識的でなくとも、佛陀の人格の感化の結果上、其傳記は必然的に潤飾せられざるを得ないことになるのである。

此の如く傳記の潤飾は意識的になされるのではないが、然し、この潤飾の傾向は、時代の進むに従つて、一層濃厚となると考へられる。通常ならば一般に漸次退色するに至るであらうが、佛陀の場合には、其教が生きて居るのであるし、熱心な求道者の間で語られるのであるから、教祖に對する誠信上、決して薄らぐものではない。薄らぐものは、むしろ、佛傳の歴史的事實の方である。これが即ち漸次理想化の度を増強することであるが、これには同時に他方に於て、三寶の一の缺けたのを補はんとする爲の佛陀觀が發達することになつた點にも資助せられる所が見られるのである。佛陀觀の發達は實に重要な意義を有するものである。

第二章 初期の佛陀觀

第一節 佛陀の超人性

佛陀の一生の中で最も重要なことは、その誕生と成道と初轉法輪と般涅槃とであるとして、それぞれの場所が大靈場と認められて、佛滅後間もなく、巡拜所となつたが、阿育王は又此四箇所に記念塔などを建築し、現今に於ても其遺物が見られる。然し、佛教の教説を知る爲には、誕生よりも出家の方が重要であるといふべきであるが、佛陀觀の發達の考察に關しては、成道と般涅槃、特に後者が直接に重大な意義を有する事件である。

佛陀の成道の内容については、實際としては、考察者が自ら同等の體驗をなすでなくば、到底領會し得べきことではなく、従つて凡ては自内證に關することに屬するが、然し、外面的に表現せられた語としては、佛陀が初轉法輪への道すがら、邪命派のウパカ(Uppaka)に其自信を宣示したとして傳へられる偈頌の中に、我は一切の勝者、一切の知者であるといひ、自ら説法を以て不死の鼓を打つといひ、何人も我と等しい勝者となり得、等というたと傳へられて居るものが最も注意すべきものである。此偈頌は佛陀自身の言となつて居つて、而もこれ弟子等が代々傳へたものであるが、つまり、佛陀の自信を弟子が見て、其見た所をかくも傳へたのである。此中のことを、後世の術語に配當していふと、一切の勝者は煩惱障を斷盡したこと、一切の知者は所知障を除遣したことで、絶對完全者とな

なり、全知全能たるを得たことを指すのであるが、これが佛陀の自信の基づく根柢であると思ねばならぬ。同時にこれ不死を得たと言はれる所であり、其教法が不死の法と稱せられる所以である。不死を文字通りに取れば、佛陀の肉身も般涅槃することなくして然るべきである。たとひ不死は一種の形容詞に過ぎないとしても、佛陀の何處かに眞の不死が發見せらるべきであるから、之を佛陀の智慧と慈悲との渾然として一體をなして居る所に認めるのは極めて自然のことであると許さねばならぬ。即ち佛陀が弟子に一種超人的に映る所以の根據は全くここに存する。

前にいうた如く、佛陀の凡ての弟子は其身心の凡てを捧げ生命の全部をも託して安悦な生活を佛陀の許で送つて居たのである。佛陀が常に巡遊教化の生活をなしつゝあつた關係上、弟子の凡てが何時も佛陀の周圍にのみ在つたのではなく、時には遠く隔つて居ることも決して少なくはなかつたのであるが、然し、佛陀に見えむと欲すれば、僅かに旅行の勞を採るのみで、親しく其溫容に接するを得たのであるし、實際かゝることは屢々あつたと傳へられて居る。従つて如何に長期に互つて遠距離に居たにしても、其間何等の寂寥も、また何等の不安も感ぜられることは無かつたのであるし、吾等の師主は常に吾等を慈しみ給ふと絶對の信賴を寄せて居たのである。而も一種不死的の師主として感恩の喜悅に浸つて居たことは明かに想見し得られる所である。然るに、何ぞや、其師主が僅かに八十歳の命數で入般涅槃して、單に數斛の舍利を遺すのみに至つたのであるから、弟子信者等は未だ曾て經驗したことの無い一大衝動を感じたに相違ないことも、またこれ想見するに餘りあることである。

佛陀の入滅は實に弟子信者とその親しい師主を失うたといふことのみではなくして、三寶の一を失ひ、佛教の中心樞軸を失ひ、佛教の崩壊ともならむとすることに外ならぬのであるから、必然的に佛陀に對する追想と考察とを

促進せしめることにならざるを得ぬ。入滅直後に於ては、諸弟子は冷靜な態度で追想し考察を廻らし得るが如き餘裕を有することはなかつたであらうが、時の経過に従うて、追想は漸次切實となるから、それだけ佛陀の偉人性が理想化せられることになる。追想に浮ぶ佛陀は、追想といふ心理作用の性質上、事實上の偉人以上、むしろ超人とせられるに相違ないが、人にして人にあらざる超人たることは一切の勝者、一切の知者たる佛陀の自信、弟子等が見た點に根據を有したのである。此超人性を具體的に示す説が三十二相、十八不共佛法であつて、身心兩方面に於ける特勝點である。三十二相は元來は婆羅門系統で唱出された説であつて、特別な聖典にも傳へられて居たのであるが、これは印度人が古くから偉人の出現を望み、其偉人は身相に三十二種の特殊相を具すとして數上げたものである。三十二相は、之を生理學的に見れば、到底あり得ないものまでが數へられて居るが、佛教に於て此説を採つて、佛陀が之を實際具備して居たとすのは、即ち是れ一般に期待された偉人は佛陀に外ならないとなしたことをも示して居るのである。故に、佛陀は望まれべき偉人中の偉人であつて、超人たるに價する師であるとなすのであるが、然し、三十二相は外形たる身體上の特相たるに止まるものである。従つて、内容的の心相として十八不共佛法を言はざるを得ないのである。十八不共佛法は十力、四無所畏、三念住、大悲を指し、之を以て佛陀のみが有して他のものに共通しない特法となすのである。十力は知_二是處非處_一智力和知_三三世業報_二智力和知_三至一切處道_二智力和知_三種々界_二智力和知_三衆生意趣_一智力和知_二根上下性_一智力和知_三禪定三昧染淨_二智力和知_三宿命_一智力和知_二依天眼來報_一智力和漏盡智力和であり、四無所畏は一切智無所畏と漏盡無所畏と說障道無所畏と說盡苦道無所畏とであり、三念住は弟子が凡て教説に隨順しなくとも憂戚せずして心不動なると弟子の一部が隨順せず他の一部が隨順するも

憂戚もせず歡喜もせずして心不動なると弟子が凡て隨順するも殊更に歡喜せずして心不動なるとであり、大悲は他のものの慈悲とは比較にならぬ程に廣大無邊なる慈悲心をいふのである。(本來は慈と悲とは必ずしも同一ではない。)この十八不共佛法の中には外學の説を採用したのものも含まれて居るが、同時に佛教特有の説も存し、之によつて實際上一切の勝者、一切の知者たる所以を明かにするのである。この外學の説の採用は重要なことであつて、苟くも既に超人たる以上は、如何なる説でも知らざるが如きもののあるべき道理なく、一切の説に通じて居たでなければならぬのであるが、然らば、何故に、それ等を悉く説示しなかつたかといへば、それは説くべき機會が無く、必要もなかつたし、又故意に差控へたが爲のみであるから、説の正しいものであるならば、凡てこれ佛教の説と見做すも毫も差支ないとなすのである。かく外學の説をも採用することが、更に又、佛陀の超人性を確實たらしめる所以でもあつた。

以上の如く、佛陀は全くこれ超人であると見て、之によつて一度は佛陀に對する追想は満足の効果を得たであらうから、最古の經典たる阿含經に於ても、佛陀について述べる場合、凡て此考を基となさないことはない。従つて佛陀は一方に於ては人間としての言行を爲しつゝも、同時に他方に於ては人間以上の不思議力を有し、人間以上の身口意業を爲すとせられて居るのである。さればこそ佛陀の傳記なるものはや通常人と同一のものとはせられないのみならず、通常人以上となすでなければ、以て其超人たる所以を示すを得ないとせられるのである。阿含經の中、一方に於ては明かに佛傳の一部を述べる趣意をすら有する經、例へば長阿含の中、殊に大般涅槃經(Mahāyānī-parinibhāna-sūtranta)の如きが、忠實に人間的な釋尊を傳へながらも、同時に、其中に人間以上の佛陀を考へつゝ、

傳説、神話を敘し不思議神祕の行迹を述べて居る。これが即ち前述した如く佛陀の傳記を知らしめない所以のものであつて、吾々には、此中から純粹な傳記のみを抽出することは殆ど不可能である。それと共に、かゝる不思議な力があるから釋尊は歴史的人物ではなかつたとか、其傳記のことは凡て神話、物語に過ぎないとか論斷せんとするのは決して正鵠を得たことでなく、かく論斷せんとするのはむしろ何故に神話的であるかの理由根據を洞察し得ない此種の學者の不注意を示して居るものである。

然し、佛陀を超人となすことは、何れの點から見ても、佛陀に對する信仰であつて、而も超自然的なことを信じて居るに過ぎない。かゝる場合、單に信仰であることが必ずしもよくないとか、足らぬ所があるとか考へられるのではないが、佛教は元來合理的傾向が多く神祕的な方面は少ないから、超人の信仰も信仰のみでは終らなかつた。即ちその信仰に教理上の根據を與へて、信仰でありながら、教理に基づく信仰たらしめたから、それだけ佛教者に普遍妥當的になつたのである。當時の考へでは、佛教者に承認せられることは即ち凡ての人々に承認せられ得る所以のことであつたのであるが、然らば、その教理上の根據となつたものは何であつたか。これは佛教の重要な根據となつて居る道德律であつたのである。道德律を道德的因果律ともなすが、善因善果、惡因惡果、正確には善因樂果、惡因苦果、と表現し、又、三世因果とも表現する。三世因果といふのは如何にも古い表現であるが、道德律に外ならぬのである。

佛陀の教の主とする所は吾々の人生、吾々個人の處生法、吾々の身心の問題、吾々の心的修養に關することであつて、決して宇宙又は世界を客觀的に見、形而上學的に解釋せんとする如き方面ではない。環境世界について説く

ことも決して皆無ではないが、これは既に吾々といふ以上は、其住する環境世界を豫想して居るのであるから、その豫想せられる範圍で、之を説かざるを得ないが爲のみである。後世の語でいへば、吾々は正報で、環境世界は依報であるが、正報はまさしき果報、即ち直接的の實の結果、依報は身心の依止する身外の諸物たる果報、即ち吾々の生存の場所、であつて、間接的結果である。故に、依報のみを客觀的に解釋せんとするが如きことは佛陀の爲さない所であるが、既に何れも報と呼ばれて居ることによつて明かな如く、佛教は現世の凡てを悉く結果と見るのであり、その結果には必ず原因が先行するとなして、因に關する説をなすのである。因は必ずしも遠く疎なる過去のもののみではなくして、未來に對しての現在のものでもあるから、親しい。その因といふのも、世界又は資料などに關するものが直接ではないから、身心に關する道德的のものたらざるを得ないのである。殊に、心的修養を主として道德的に見れば、直に善性、惡性が著目注意せられることであつて、果としての現在生存に對する善惡の因が探究の問題となるのは當然である。果としての現在生存は必然的に又將來に對する因たるべきものなることは、日常經驗の事實上明確である。従つて、過去に於ける善惡の因を、現在生存に於けるものに準じて考察するに至るのも決して怪しむに足らぬことであるし、かくなすでなくば、恐らく想像又は推定にのみ終ることになるであらう。現在生存に於ける善惡は身口意の三處に表はれる外には表はれ方はないが、其中、意は意志で、發表は身口であり、身口に表はれずば具體的にはならない。又、身口の善惡は動作言語のそれであつて、即ち業、換言すれば、爲すこと、はたらくことで、即ち廣義の行爲といへるものであるが、細かにいへば、それには善、惡、無記の三性がある。然し、無記は衝動本能の如く意識的でないから、因たり得るものでない。善惡の行爲にしても、性質上決して永續

的のものでなく、これが因として、其果を感じる際には、既に消失して居る。佛教は刹那變遷の無常説を取るから、因の行爲と果とは刹那的にも時間を異にするとす。如何に外見上同時的に見えても、實際としては決して同一時間ではない。因果は連続的でないから、断絶は許されない道理である。更にまた身口の行爲を考察すると、行爲としては消失しても、そこに一種の餘力を遺すものであることを知るに至るから、この餘力も決して行爲と全く別種のものとしては扱へぬものである爲に、行爲と餘力とを合せて業と呼び、而も業としては、多くの場合、餘力の方をむしろ重要視するのである。この善悪業が果を引くことも經驗上明かであるから、現在生存の凡てを果と見る爲には、現在の善悪業を過去の生存にあつたものとして推及ぼして、之を過去の生存に於ける業因又は宿業となすのであり、その果が現在に於ける生存であるとなすのである。この考方は現在から未來への場合にも同じことであらねばならぬから、過現で因果、現未で因果と連続して居る。過現未の各々の範圍は時、日、月、年、若しくは生涯の何れにも配當し得るが、連續不斷を考へる時は、三世因果と見ざるを得ないのである。通常、三世因果といへば、過去生存、現在生存、未來生存で、無限に連續する生涯の中の三生涯のみを取つていふのである。これは既に輪廻説に基づいて居るが爲であるが、輪廻は生存の繰返しを指すに外ならぬ。

此の如き因果について見ると、因と果とは必ず等量たるものである。一見如何にも因の量が少なくて果の量が大きなかの如く、又反對に、因の量が多くて果の量の小さなかの如き場合も存するとも思はれようが、實際としては決してかゝることはない。若し量が均等でないとすれば、それは道德の破壊になつて、日常生活が安定しない。恐らく、何人も機械に依つて之を計量したのでもあるまいし、又計算するを得ないものであらうが、然し、分量の變

更を許さないものであるから、これは一種の要求であつて、避けることの出来ない正義の叫びである。此點を佛陀の超人性に適用すれば、如何になるか。人ならざる人として生存する以上は、過去に於て、現在の超人としてのそれと等量の因がなければならぬことになる。然らば、佛陀には如何にかゝる絶大の因があつたか。之を具體的に示す爲に、こゝに佛陀の本生話が語られることになる。つまり佛陀の前生物語である。印度、殊に中央印度たるガンガア河沿岸の一帶の地方には、古くから童話や寓話が行はれて居て、家庭子女の娛樂訓育の具の一となつて居つた。又前に述べた如く三十二相具足の偉人の出現を期待して居たから、印度が古來殆ど無統一の國であつた關係上、全印度又は四海を統一する一大聖王の出現活動の物語となつて、家庭其他で、互に相語られ、この聖王を轉輪聖王又は轉輪王と稱した。佛陀の前生との結付きは先づこの轉輪聖王であつたと考へられるが、それは轉輪聖王も三十二相を具備し、佛陀も亦三十二相を具したとせられるから、佛陀は既に其誕生時に於て、將來轉輪聖王となつて善政を布いて四海に君臨するか、又は、無上正等覺を成じて一切衆生の救濟主となるか、其何れかであると豫言せられたと傳へられて居る。佛陀が事實上三十二相を具して居たかどうかは今問ふ所ではない。早く既に轉輪聖王の物語と結合した點を取るべきで、此結合は、進んで、今や、佛陀は前生に於て七度も八度も轉輪聖王となつたとせられ、而も之を佛陀の金口の説とまでせられて居るのである。更に、童話、寓話に出づる聖人賢者、飛禽走獸の如きものの善行嘉蹟すら、皆これ佛陀の前生に爲したこととせられて不可量無數の積功累徳があつたとせられるのである。かゝる因に報はれるから、佛陀は超人として出現したのであつて、此點に即ち超人として生存する確固たる根拠があるとすのである。佛陀の超人たることは、此の如くにして、動かすべからざる事實とせられるのであるが、こ

れ即ち三世因果の道德律の根柢の上に立つての超人であつて、決して浮動的とも見える如き單なる信仰のみのものではないのである。

第二節 入滅の解釋

佛陀の超人性は道德律の適用によつて教理上の根據を得た信仰となつたのであるが、之については二の重要な注意すべき點が含まれて居ることを考へねばならぬ。其一は、たとひ超人であつても、因果律の支配を受けて居るといふこと。道德的因果律は人間の中を支配する理法と考へられるものであるが、佛教に於ては、人間には環境世界が不可缺の結合要素として認められて居るから、この因果律は當然世界にまで及ぼされて居るのであるし、其上、人間以上の超人にまで適用せられるから、廣範圍に互る理法である。其二は佛陀は既に歴史以上になつて居ること。超人は吾々の經驗世界にはあり得べからざる存在であつて、歴史的には到底人間の中に住するとは認められないものである。この第一と第二との間には調和すべからざる矛盾も含まれて居るが、然し、佛陀自身の自覺の中にも、また弟子の見た佛陀の中にも、常に人間性と超人間性とが存して居て、理論はともかくとして、實際上並存して居たのである。今、超人性が根據を得ることになつても、人間性が全く離れ去つたのではなくして、最古の經典に於けるが如く、一方に於ては歴史的の釋尊たる所が失はれず存するのである。其中の最も著しいものが、八十歳にしての入滅である。入滅と超人性とは如何にするも其まゝでは調和して居ることではないから、弟子系統に於ては、超人佛陀がどうして入滅するに至つたかについて、深刻な考察が回らされざるを得なかつたのである。何とか之を

解決するでなくば、其超人性が動搖するを免れ得ない

抽象的にいへば、前にいうた如く、佛陀其ものは智慧と慈悲とが人間の形に現はれたものに外ならないから、佛陀の一生は衆生の教化救済のみであつたと認められて居る。客觀的に觀察しても、佛陀四十五年の生涯は全く利他の一途のみであることは否定せられない。然るに教化救済せらるべき衆生は殆ど無數である。後世云ふ所によると、佛陀當時の舍衛城の人口は九億、又は九億戸あつたが、佛陀があれ程祇園精舎に出入しては説法教化に従うても、其中の三億のみが眼に佛陀を見、耳に説法を聞いたのみで、他の三億は佛陀のことを耳でのみ聞かぬ、眼では佛陀を見ず、更に他の三億は全く耳にもせず眼にもしなかつたといふ説がある。九億の人口又は戸數は誇張であり、印度人は大仰山なことを云ふを好むから、右の説は事實を傳へて居るのではないと考へられるが、三分の一のみが親しく佛陀の説法を受け得たのみといふ點を取ればよい。一都市にして既に僅かに三分の一を教化し得たのみである之を印度の全土からいひ、或は人類の全體から見れば、事實上佛陀の教化の及んだ所は極めて小さいといはねばならぬ。然らば、超人ならば、何等かの方法によつても、一層多數に教化を蒙らすべきであつたと期待せられようが、實際八十歳で入滅したとすれば、之を如何に見るべきであるか。前にいうた大般涅槃經には、入滅は化縁完了したからであるといふ趣意を明示して居る。化縁完了は佛陀出世の本懐たる教化の因縁が完成して、もはや住世を要しないから入滅したと解釋することである。然し、事實としては、今云うた如く、極めて僅かの人々を教化したに過ぎないのであつて、教化に與からないものが遙かに多いのであるが、佛陀としては、それ等には凡て教化救済の完全な方法を遺したから、一切は悉くそれによつて教化せられ得ることになつて居つて、必ずしも佛陀を俟

たないとなすのである。かく解釋するから、佛陀の智慧と慈悲とは入滅によつて制限せられることなく、出世の本懐と入滅とは互に相調和し、その超人性も何等妨げられないとなすのである。

然し、八十歳入滅は因果律からいへば、一般には前世からの運命たる性質のものであつて、超人も猶且つ因果の支配を免れないこと、必ずしも不調和とのみはいへないが、他方では歴史性を超越して居る佛陀が、平凡人と全く同様に、運命的の定業に従つて入滅したとしては、如何にも満足が得られない。是に於てか、大般涅槃經に於て、佛陀は全く任意捨命したといふ趣意を以て、この不満足を償ふことになつて居る。佛陀は侍者の阿難に對して、幾度ならず、欲、精進、心、思惟の四神足を行じたものは望によつて長く住世し得るもので、佛陀も之を修したから佛陀には、若し願ふならば、一劫間でも一劫間でも、此世に住することが可能であると告げて、住世を請はしめんとしたが、其都度阿難は魔に魅せられて居て、請ふことがなかつた、此際、又魔が佛前に現はれて、弟子信者が完全に涅槃に達したならば般涅槃(Parinibbāna)すると言つた佛陀の嘗ての約束を、今弟子信者が完成したから、果させ給へと請うて止まぬので、佛陀は今から三月後に自ら命根を捨てて以て般涅槃すると答へたと述べられて居る。即ち、化縁完了したから、自由意志によつて、佛陀は自ら捨命し般涅槃することになつたといふのである。一般に業の關する道德的因果律からいへば、凡ての人々の何時死するかは、其人の前世の業因によつて、先天的に定まつて居るものであつて、そこには何等の偶然性もなく、又如何にするも現在にあつて之を變化せしめることを得ない鐵則となつて居るものであるから、元來は四神足を完修したからというて、住世を自由に延長する如きことは認められて居ないことである。今、こゝで之を可能であるとなすのは極めて特殊な説であるが、これは尙何とか解釋し

得る如き餘地を考察するを得るとしても、魔の請によつて、佛陀が任意捨命したと解釋する點には重大なる意義が存するのである。元來出來得べからざることを、佛陀は此際爲したのであつて、これ即ち因果律の支配を左右したのである。超人としても因果の支配に従うて居たのが、今や因果の支配を超越して因果を支配し得るものとなつたとなすのであるから、これ全く歴史性を超越して居るとなすに外ならぬのである。かく既に入滅が任意捨命であるとなすれば、一生の終りのみが任意であることは不可能であるから、始めも亦當然然るべきで、従つて出生も任意でなければならぬことになる。かくして出生入滅ともに任意であつて、他の何ものにも制せられない自由意志に由るとせられざるを得ない。然らば、其意志とは如何なる性質のものか。これは佛陀の出世の本懐が衆生の教化救済にある點から見て、衆生濟度の願たるものとせられるのが當然である。前生に於てかゝる願を發し、其願の力によつて出生し、利他し、而して入滅するに至つたのであるから、この願を本願とも宿願とも誓願とも悲願とも稱する。

これ即ち佛陀を智慧と俱なる慈悲の聚集と見る考の必然の歸結である。任意捨命の解釋は、以上の如くにして、遂に願を考へねばならぬことになるが、然し、願はそれ自身で存在するものではないとせられねばならぬから、願を發する意志者がなければならぬであらう。其意志者は超人となる本生談の前身と如何に關係するか。又、其意志者は如何なる存在であるか。これ等についての理論は初期の佛陀觀の時代には猶未だ論ぜられるに至つて居ない。初期の佛陀觀としては、以上論述した入滅の解釋が現はれて、超人と入滅とを調和せんとした點までである。然し、此間には佛陀となる以前の菩薩についての觀の發達があり、又、既に多少の過去佛を考へたこともあつて、實際としては一層複雑である。

第三章 佛陀觀の發達

第一節 菩 薩 觀

菩薩は菩提薩埵 (bodhisattva) の古い音譯で、菩薩摩訶薩が具名、従つて、菩提薩埵摩訶薩埵 (mahasattva) が新しい音譯である。菩薩、菩提薩埵は道衆生とも覺有情とも直譯せられ、摩訶薩、摩訶薩埵は大士と譯され、開士、高士などもせられるが、全體は菩提、即ち佛智、を完成せんと努める大心衆生の意味で、菩提を道とも覺とも譯すから、全體を大道心衆生、大覺有情などともいふ。元來は釋尊が出家して以後、成道に至るまでを指して呼んだ名稱であつた。此間はまさしく佛智完成に身心を捧げた人であつたからである。然し、釋尊に關して、其生るゝや轉輪聖王になるか等正覺者になるか、何れかであるとなす時期になると、出家以前の釋尊も亦菩薩と稱せられざるを得ないことになつて、適用が擴大した。更に、佛陀の本生談が語られる時期になれば、佛陀の前生も亦菩薩であるとすべきである。進んで過去佛を考へることになれば、その過去佛についても之と同様の適用が行はれるから、釋尊佛陀に關してのみ菩薩といはれるのではなく、一層廣くすれば、何人と雖苟くも佛智完成に努力するものは悉く菩薩であり、而も佛教からいへば、凡ての人々が日常生活のそれぞれの職務に勤めることがこれ即ち佛智完成の努力に外ならぬのであるから、一切の人々が菩薩であることになる。然し、今こゝでは凡て佛陀の出家以後を指し

ていふ場合を主として見て、釋尊の出生以後に重きを置き、必要な際に前生にも關係せしめる。

釋尊の出生は菩薩の最後身である。後世から見れば、三十五歳の成道は豫定せられて居ることになるから、何れのものが見ても、菩薩としての最後身で、もはや輪廻の生を受けないものたることに於て異論はない。此最後身について、前に佛陀の出生入滅凡てこれ願であるとなした考から見れば、同じく願の力で出生したことになるを得ぬであらうが、かく見るを之を願力所生説と稱する。此説は進んでは前生の何れの菩薩も悉く願力所生となすことになるのであつて、従つて、願を發す意志者は出生入滅以上に存すると考定せざるを得ないであらう。然るに、一般に人の此世への出生は、業の道德的因果律上、業因に據るものであつて、徹頭徹尾、宿命的であつて、業生身であり、而も業は煩惱、即ち惑、によつて起されるから、惑の先行を必須となすものである。菩薩も此世に出生する以上は、此鐵則の例外となるを得ないから、業力所生と解せざるを得ないと考へるのにも當然の道理がある。之を業力所生説と呼ぶが、此業力所生説には惑の先行を認めねばならぬものである。然し、極長期間の修業を経た菩薩が、通常の平凡人と同様な惑業による必然の運命としての果を受けるとしては、如何にも調整的でない點が含まれて居るといはねばならぬ。こゝに於てか、甚だ機械的ではあるが、菩薩は何時にても斷盡し得る惑を、故意に此世に受生する爲に、最少限度斷盡せず伏藏して置いて、それによつて受生し得て、利生し、成道をなすといふ説を立てる。之を伏惑行因と名づけるが、此考の根柢には、菩薩の成道には衆生濟度の利他を必須となすことが含まれて居るのである。菩薩は一般に此の如く利他行のみのものであり、成道も利他行の完成と見做されるのである。社會的生活者としての吾々に當嵌めれば、まさにかくあるべきであることは何人にも考へ及ばれることである。

また願力所生説で見れば、菩薩の長期の修行には、既に惑は全部斷盡せられて居て、其餘習すら遺す所はないと見らるべきで、出生が願力に據る以上は、惑を保有し居る必要は、何れの點から云うても、絶対に無いといはねばならぬ。故に、菩薩は凡てこれ既に斷惑して而も菩薩としての利他の因業を修するのであるとなす點で、かく解するを之を斷惑行因と名づける。斷惑であるならば、所生の身も當然無漏であるべきで、何等惑に拘束せられる所は全くないから、かの業生身が有漏であるのとは全然相異なる。そのみならず、願力によつて生じ得るならば、菩薩の因業を修する慈悲には制限のある道理は無いから、好んで惡趣にも願生し、而も幾代以前の前生の身も凡て無漏身であるとせられねばならぬ。故に、此説でいへば、菩薩には有漏身たる時期は存しないとなさざるを得ないであらう。

業生身としての菩薩には、出生時に既に三十二相を具して居たとは明言しない佛教の系統も存するが、然し、理論的にいへば、業生身でも菩薩の、少なくとも、最後身は三十二相を具備して居るといへるし、八十種好までをも有せねばならぬのである。因業に制限を附する道理なく、あらゆる種類並びに性質の資糧的因業を修して佛陀となつて、無限の大悲を有するのであるから、三十二相の一一を具備すべきそれぞれの特殊の善業を悉く修し畢つたと見ねばならぬから、其報いとして缺けたるものあるべき所以は考へられない。故に、凡ての相好を具して居るとせねばならぬ。此點は願生身に於ても同じであつて、最初から相好具足の身でなければならぬのであるが、然し、願生身の場合には、故意に、具足しないこともあり得る道理である。即ち、一般には具足するとしても、或ものに對して具足しない方が利他の教導上必要ならば、具足せずに現はれることもあり得るからである。

以上の如き菩薩觀の二種は或點では殆ど對立的に相異なつて居るから其系統を異にするものであるが、これは同時に兩系統に於て其佛陀觀を異にし、佛陀觀の發達を一にしないが爲に外ならない。従つて所謂佛傳中の事件に關しても各々其解釋を同じくしない。例へば、佛陀の十宿業又は十難と稱せられる事件が傳へられて居るが、それは一、孫陀利女に誹謗せられたこと、二、奢彌跋に故なくして罵詈せられたこと、三、釋迦族の滅亡の際頭痛を得たこと、四、骨節の煩疼を受けたこと、五、背痛の患のあつたこと、六、木槍で脚を刺したこと、七、提婆の擲石によつて出血したこと、八、旃遮女に汝が爲に妊娠したと妄語せられたこと、九、馬麥を食せしめられたこと、十、一日一麻一米の苦行をなしたことを指し、之を以て、凡てこれ宿業の然らしめた所であつて、従つて佛陀も業生に外ならぬとなし、之と共に、又、無比女が佛に對して愛情を起したこと、央掘利摩羅が瞋恚を生じたこと、優樓頻羅迦葉が高慢を有したことを以て佛陀の有漏身なることを證せんとする説もある。然し、願生無漏身の説を採るものからいへば、既に無漏であるから、かゝる事件があつたとしても、これは決して有漏身たることの證據となるものではないが爲に、他に其意味を有するでなければならぬとなす。即ち、實際はかゝる事件は佛陀が方便として現はし出すに至つたことで、其一一が衆生の教化濟度の意味を有すると解せざるを得ないとなすのである。一一が具體的にどれだけの趣意を有するかはそれぞれの事件の事情、經過等を明かにして解説せねばならぬのであるが、一般的にいうて、この一一が凡てこれ教化の手段たるものであると解するのである。故に、之を全般的にいへば、佛陀の一言一行悉くが此の如き方面に於て有意義となつて居るとせられるのである。

第二節 報身と化身又は應身

前に屢々述べた超人といふ語は實は元來の佛教語ではなく、吾々が考察並びに敘述の便宜上用ひた語たるに過ぎないが、既に教理上の根據を得て、實際に存せねばならぬとせられた佛陀である。然し、願生説をこゝに適用して來ると、願力所生身たる以上は、それによつて教化救濟される衆生と全く異なるが如き身形たるを得ないことにならざるを得ぬ。全く異なるならば、能化と所化との間に親しい關係はあり得ないから、願力所生と矛盾することになる。故に、願力所生身は人間の中にあつては人間のたるべきで、決して人間以外の身形であることは出来ない。此點を更に歴史的の釋尊に當てて見ると、こゝに二身の佛陀が考出されねばならぬことになる。釋尊が即ち願力所生身であつて、超人佛陀の人間的に現はれたものとして、超人とは別の佛陀と考へられるに至るのである。故に釋尊佛陀は垂迹應現であつて、超人佛陀が即ち本地實身であることになる。前者は方便示現の身、後者は眞實根本の身である。身といふも必ずしも肉の身體の意味のみではない。

この實身が如何なるものかといへば、其色身は無邊際で、殆ど凡ての形を超越し、其威力神通も無限で、壽命も勿論無際限であるが、一切は無漏で、衆生濟度の爲に休息することが無い。然し、その濟度の爲に自ら意志的の功用を爲すのではなくして、自然の言語動作が悉く轉法輪教導となつて居るのであるし、勿論その基づく智に於ては一切法に通達して居て無礙自在であるから、つまり一切の勝者、一切の知者の具體的に成つたものである。此の如き佛身は元來が絶大の因行に報はれたものであるから、之を報身と稱するが、報身はそれ自身としては人間の中に

あるのではないから、凡て人間的の逆の言辭で表現敘述せられてもよい道理である。この報身が智慧と慈悲の具現者としての願力を發する意志者で、通常の意志を働かせるのでなくして、而も自然必然に凡てのことが發現して來るのである。これが即ち佛陀其ものであつて、其本質を言ふ時には、絶大の因行が凡て成等正覺の爲であるから修行は智慧の完成の爲と見る點で、之を智となすのであり、智には現はれが必要である爲に其功德莊嚴が結付いて居て、従つて、本質は智慧と功德とであるともせられ、簡單には智とせられ、詳しくは又大定大智大悲ともせられるのである。

報身の神通威力から變現し出されるのが變化身即ち化身であつて、釋尊佛陀に外ならぬが、これは垂迹の影で、而も所化の人間に應じてその如くの身形を取るから、應身とも稱せられるのである。報身の大悲には制限は附せられないから、所化の衆生は人間とのみは限らるべきでなく、若し在るとすれば、地獄、餓鬼、畜生等其他にも及ぶは當然で、従つて、人間とは同一様でない異類身も現するに相違ない。唯吾々としては異類を考へる必要は必ずしもあるとはいへないから、人類のみをいへば十分であることになるのである。然し、これ等までをも考慮に入れて見るとすれば、應身は必ず三十二相八十種好を具足せねばならぬ所以はなく、具すも具せざるも應身の事情に據ると見なければならぬ。應身又は化身としての人類身は既に全知全能の報身の所現であるから、出生、出家、修行、成道、轉法輪、般涅槃の如きはそれ自身として必要な事件ではない道理であつて、身を現する以前に既に完備して居るのであるが、それを殊更に型に示すことを爲すとすれば、これは即ち衆生を教導する爲の方便手段で、何人も此の如くすれば、此の如く成ることを示して、衆生に對する模範となり、又保證となすに外ならぬのである。故に、

一切の事件は悉く方便であつて、隨機說法、應病與藥の手段方法である。従つて、應身又は化身は凡てこれ利物の爲のものである。利物が應身、化身の本質である。物は宇宙間の生類を指す語。又、應身は人類身の佛陀、化身は異類身の佛陀を指すとして區別することもある。化身は神通變化身である。

之に對して業生有漏身となす系統の考へでいへば、業生である限りは、業の繼續の無くなる時期以後は業の束縛から解放せられる爲に、入滅によつて一切は終盡するといはねばならぬ。従つて、色身も壽命も威力も凡て制限的であつて、絶對的たり得ないし、其言行も亦絶對的ではないから、無意味の言を發することもあり、衆生濟度でない身業もあり得る道理である。其他殆ど凡て前説とは反對的に見られるのであるが、かゝる佛身の方が佛陀の實身であつて、此外に本地實身などは考へられて居ない。然し、佛陀が般涅槃によつて一切虚無空漠となつたとしては、其遺つた教法を考へる時は、行過ぎの考へであるし、三寶の存續も圓滑には説明し難いのみならず、如何にしても不満足の感情すら消し得ない。蓋し佛陀の肉身は現前しないとしても、教法は存續し、それを實踐することによつて、そこに佛陀の儼然として在ますことは何人にも認められ得ることであつて、佛陀もかく言はれたとは阿含經の中にも傳へられて居る所である。その教法を根本についていへば、佛陀所證の涅槃であるとせられるが、實踐的に現はされるものとしていへば、五分法身である。五分とは戒、定、慧、解脱、解脱知見を指して云ふが、これは沙門果の得られる道をいふに外ならないのである。一般に人が十號具足の佛陀の出世し說法しつゝあるを聞いて、宗教的向上心、即ち道心、を發し、佛陀の許に往つて出家して比丘となり、佛陀の法に遵つて、戒を持し、定を修し、慧を得る修行に勤しむが、之によつて解脱涅槃を證得して出家の目的を達し、人生の最高理想を實現するのである。

此實現は自ら之を意識するに至らねばならぬから、それを解脱知見と稱する。自ら解脱涅槃に達したことを内證意識すること、之を知見といふとせば、この知見は決して能所相對的に知解見覺することではなくして内證體驗を指していふのである。之によつて、一比丘 (bhikkhu) の能事が終るのであるが、これはそこに佛陀の教法の生きて居ることであり、佛陀の在ますことに外ならぬのであるから、こゝに佛陀を見て、五分を特に法身と呼ぶのである。この法身は直接には教法を佛身と見たものである。教法の解釋理解の如何によつては、尙一層深遠な意義も考へられ得るが、五分法身の場合には、決して左程深遠であるのではない。然し、こゝにも既に佛陀の二身が考出されたのであるが、此際は實身は肉身であつて、死去つたもの、法身は即ちこれ遺つた教法の發揚せられたものを指すのである。

然るに、佛陀に神通力を考へ、而も佛陀は利物を本質となすと考へる場合には、佛陀の教化には神通力に因る變化身の示現が認められねばならぬ。この變化身を略して化身と呼ぶが、實際として人間的の大神、小身である場合もあり、又異類身である場合も存する道理である。故に、報身を考へる系統でも、報身と應身と化身とを區別し得るし、五分法身を考へる系統でも、法身、生身、化身を分つことを得るであらう。此中、前者の應身と後者の生身とは同一、兩者とも化身は同一と見做し得るから、しばらく合せて之をいへば、佛陀の四身が考へられて居ることになるのである。

第四章 三身説

第一節 報身と法身

佛教の修行は種々複雑となつて居るが、其中心を取れば、全智を磨くことである。智は特に無漏智とも出世間智とも呼ばれるが、煩惱雜染を完全に離脱した純眞清淨な智であつて、解脱涅槃の内容をなすもの、佛陀の等正覺は其完全なものである。かゝる智は佛陀以下の者でも、その各階級又は種類に於て、解脱涅槃を得て之を證得し得るが、證得したとすれば、其智はこれ即ち無漏智である。無漏智は何れであつても、必ず禪定に基づき、禪定の根柢の上に發するものでなければならぬ。禪定は戒を持つことを必須となすから、そこで戒定慧の三學に纏めて、前から後へと關係的になつて居るのである。故に、報身の本質を智と徳となし、單に智となす場合の智も此の如くであるから、それを言ひ替へて、大定大智大悲といふ時にも、大智は大定に基づくことを現はして居るのである。三學の學は實踐的の意味を有する語で、單なる研究學解の意味でない。

智たる以上は、たとひ無漏智であらうとも、一般的にいへば、能觀の智で、主觀の方面に存するのであるから、之に對して所觀の境として客觀の分野が考へられるのである。これが通常の認識の場合の智であるが、然し、報身の本質たる智の如きは絶対完全智であるから、既に絶対といはれる如く、通常の認識の能所相對的のものではない

道理である。印度の哲學一般、特に佛教に於ては、知ることとは成ることに外ならぬといふのが重要な考へであつて、前の知見に例すべきが如く、眞に知することは實際其ものに成ること、其ものと合一契當することであると解する。内證體驗は身證とも自知ともいはれるのでも知られる如く、所觀を立てて居ない如くになつたのが、眞に其ものを知ること、従つて絶対の智といへば、能所の對立の無い、能所未分の状態に還り到つた場合である。かゝる智を根本無分別智とも、根本智とも、無差別智とも平等智ともいふが、分別は、此場合には、差別、即ち區別、と同意味で、能所の對立を指す。これが混ずるから平等で、時には平等平等と言を重ねて形容せられる。通常の能所相對の場合に假に基づいて、能觀からいうても平等、所觀からいうても平等であるといふ意味を表はすのである。然し、能所が混ずるといひ、能所未分といふ場合、之を相對的のものに擬して、假に、所觀としては何が考へられて居るかを見るに、智を絶対完全となすとすれば、之に對したと想定し得るものも絶対完全なものでなければならぬ。勿論、絶対完全といふのに二物の存する道理はないが、暫らくかく假想していふとして、所觀としての絶対完全なものは絶対完全な眞理であるわけで、佛教語としては、之を單に理といひ、又、性ともいふから、續けて理性ともいふ。従つて、眞理は佛教語としては眞實不妄の理といふ意味である。理は事に對し、性は相に對し、理性は事相に對する。事も相も事相も共に現象の意味で、互に差別對立し、變遷移動する感覺對象たるものであるから、理も性も理性も本體の意味で、無差別平等であり變化遷移の無いものである。本體は根本的のものといふ意味であるが、之を實體とも稱し、眞實なものの意味となす。體は通常の意味の物其もの意味で、大體、主體などいふに當る意味である。一般のものでいへば、物の屬性、状態が事、相、事相で、その屬性、状態の中心にあつて、それと區別

せられ、それを有する主たるものが體である。然し、本體、實體というても、決して固然たる實在物と見るべきではなくして、理を指すのである。理は主として支那佛教で用ひる語であるが、支那哲學の宋學で用ひるよりも佛教で用ひた方が遙に古いから、宋學などからの影響ではなく、全く逆である。理は何を指すかについては種々に解釋されるが、佛教一般では眞如とも法性とも法界とも一心とも眞心とも、又、涅槃とも般若とも、其他種々なる異名で呼び、それを場合に應じて用ふるのであつて、いはば、宇宙なり、又は吾々に考へられ得る一切なりを、凡て一の全體と見、其中に差別對立を含むと考へずに全く平等と見做す場合を指すといへば、大凡の概念は得られよう。之を收めると、一心に歸著するから、一心とも眞心ともいふが、一心の一は不二の義で、絶對の意味である。かゝる理が、暫らく所觀と想定せられるとすれば、即ちこれ絶對完全智の對象と見做され得るものである。この理と智との一體となつた所が、前からいふ絶對完全智である。本來いへば、かゝるものを智の語で名づけることは出來ないのであるが、然し修行は凡てかゝる智を得ること、かゝる智を完成する爲の漸進手段と考へられて居るから、目的を完成した場合にも、猶且つ、當然、智と呼んで居るに外ならぬのである。従つて、之をまた理智不二とも、不二の理智とも呼ぶ。これ能所未分、又は能所泯滅を指さんとする趣意である。

吾々は凡て修行人であるべきであるから、自然に凡てを修行の方面から眺めることになるが、修の進程經過でいへば、目的に到達するまでは眞如の理は行先の彼方に、對象として見えて居るのは當然である。此場合、智は勿論猶未だ絶對完全ではないが、其智と理とは對立であり、分立差別せられて居る。修行が完成すれば、理と智とが一體となつて、眞如に契當する。これが悟りの状態で、佛陀の等正覺を成じた場合である。これが即ち根本無分別智

など前掲の異名で呼ばれるものであるが、これが佛陀其ものであり、その本地實身である。又、之を眞身と呼ぶが、元來いへば、二つがあつて、次にそれが合して無分別になると考ふべきでなくして、もともと一體であるのが分れたと見るべきである。分れたと見るから、合すると表現するに外ならぬのである。

智一般の性質を考へて見ると、吾々の智で判るやうに、自己の爲のものとして切磋琢磨する場合には、他人に關する事などは考へずに、智を得るから、かゝる智は自己の受用の爲のものである。之を自受用智と稱するが、然し、此智は同時に他人に教へ知らしめる用を爲すものであつて、此場合には、教へられる他人が其智を受用することに、なるから、之を他受用智と名づける。これは決して二箇の智ではないが、同一智に此兩方面が區別せられ得るから、或は二智と稱しても差支はない。此中、自受用智は必ずしも他受用智を豫想しないが、之に反して、他受用智は必ず自受用智を豫想し、自受用智なくば、其根據が無い。之を理智の場合の智に見ても全く同様であるし、利他を考へる時には、それは他受用智であるから、それが自受用智に基づいて居ることは當然であるのみならず、他受用智は自受用智から直に方面を替へたものでなければならぬことが認められ得る。此意味に於て、根本智は自受用智であつて、而も直に他受用智にならねばならぬもので、長く根本智として留まつて居ることは出來ない。自受用根本智が他受用智となつた所を後得智と稱するが、これは根本智の後に得られる智といふ意味である。後得智は利他濟度の爲の智であるから、濟度せらるべきものは種々である點で、後得智は、根本智の平等智なるに反して、差別智である。差別の現象を照らすから、事の智である道理で、根本智を眞諦智といふに對して、俗諦智ともいふ。根本智は、元來は働を有するが、平等無差別智であるから、働を考へなくともよい。後得智は差別不平等智であるから、

必ず働を考へねばならぬ。然らざれば、教化済度は不可能であるからである。今之を報身の本質としての智についていへば、報身は教化済度をなす利他の智であるから、他受用後得智の方面が主で、働を現はして居るものである。従つて、豫想し基づかれる自受用根本智は、豫想せられて居て離れることを得ない點でいへば、報身の中に含ましめても差支なく、又自他は別と見て二智となす點では、報身の中に容れず、別と見てもよいものである。即ち、智の性質を考へると、報身と智の一部とは之を分つて見るを得る點が明かとなるといへる。

更に、智は、一般の考から見れば、それ自身で獨立に、何等他のものに依らずに、存在するとは考へ難い。智一般は主觀的方面に存するもので、客觀的に存するとは見ないのが通念である。従つて、理智不二を智と呼ぶよりも、むしろ智の對象として想定せられる理の名を以て呼ぶ傾向になる。かく理智不二を理と稱し、之を佛陀其ものと見るときには、報身の名を適用せず、法身と稱するのが例である。理も元來は活動性を有するが、根本智に働を考へなくともよい方面がある如く、理にも働を言はなくとも差支ない點が存するから、理智不二の場合には、その理に應じた自受用根本智のみを取つて、働く他受用後得智は之を別と見ることになる。かく理と自受用根本智との不二一體なる所を法身となせば、この法身がまさしく佛陀の本地實身又は眞身であつて、この理智の活動性が現はれて、それで他受用後得智となるとせられるのである。法身の身は、報身のそれと同じく、決して身體の意味となすのではなく、聚の義ともせられ、又、依止の義とも、不破壞なる實の義とも解せられる。漢字としての身には或はかゝる意味はないにしても、もともと梵語の譯語として用ひたのであるから、梵語に其意味がある以上は譯字にそれを含ましめるのも當然である。かくして漢字の意味が豊富にもなり、又、複雑にもなるが、同時に佛語の解釋には傳

統説の不可缺なことも判つて、決して獨りよがりのみの解釋を許さないことも判る。

この法身から他受用智を離して、之を別として考へると、一方に於ては、他受用智を報身と呼ぶと同時に、他方では、報身と呼ばずに、應身と呼ぶ例がある。報身は其起原からいっても因業に報はれた佛陀で、因業は利他行に外ならぬから、報身としての場合には、所化のものに應じて現はれる佛陀たるべきである點で、同じく應身の一種であるともいへるのである。そして、之を應身と呼ぶ時には、應身の範圍は極めて廣くなる。他受用智は殆ど自受用根本智の其まゝであるから、少なくとも一度根本智を得たものでなくば、親しく其教化を受けることが出来ないし、眞の受用をなすことにはならない。故に、此應身に教化せられるものは既に其修行が相當に熟したものであつて、之を術語で、地上の菩薩といふ。菩薩の修行に階段を考へる場合、進んだものは十地に登るのであつて、十地の第一地以後が凡て地上といはれ、第一地に於て一度根本智を得るとせられるのである。然らば、猶この地上まで未だ進まないものを教化する佛陀は之を他の名で呼ぶことになつて、それを通常化身といふ。佛教修行の少しく進んだもの、未だ修行にも入らない一般人、人間以外の者などがこの化身の所化となるのである。此の如くして、以上の説は佛陀を法身、報身、應身の三身とも、また、法身、應身、化身の三身ともなすが、下に述べる三身説との區別を明かにして置く爲に、法應化の名稱を用ひる方が便利である。

以上の説の中、報身を因位の修行に報はれた果位の佛となす考は、因果關係の思想に立つて居ることが判るが、之に對して、報身は根本智が後得智となつた妙用であるとなす考は報身を等流佛となす思想で、因果關係の思想を出過して居るから、法身を説くに於ても亦決して因果關係で見るとではない。此後者の思想はこれより以後に述べ

る佛身觀に於て重要なものであることを注意して居るべきである。

第二節 理佛としての法身

佛身を區別的に見るについて、二身、三身、四身、五身、乃至は十身、無量身などとなすが、此中では三身が通例となつて居る。何故に三の數を慣用するかに關しては特別の説もないが、恐らく單に三の數を好むといふのではなく、三身で佛陀の眞身及び利物としての大體を凡て纏め得るからであらう。前の法應化の三身も其一である。

理智不二は智とも呼ばれ、又、理とも稱するを得るとすれば、理と智とは別のものと見做すことも必ずしも咎むべきではなからう。殊に吾々の通常の場合としては、能觀の智と所觀の理とを能所相對として見るのが慣例であり、又、修行に入つても、最終の目的に達するまでは、常に相對立して居るから、此對立的が其まゝ後まで採用せられるのも決して特殊の例にはならぬ。更に、理を事と相對して考へるのが通常の思惟方法であるから、これ等に基づいて、本來不二一體である理智を二となしても差支ないといへる。即ち、不二の二となすことで、不二なるを強ひて二と見做すのである。かくなした場合には、理のみが法身、即ち佛陀其もので、理を法身の本質となすのである。故に、之を理佛とも稱するが、理の本性上この法身は無色無形とせられ、従つて説法を爲さないとせられる。理は本來活動性を有するから、決して徹頭徹尾寂靜凝然たるものとはせられないが、然し、此點に關しては異説もあつて、理を凝然不作諸法となすと、隨緣作諸法となすとの争がある。蓋し、兩説は全く其立場を異にするのであるから、何處までも全然相違して居るのではなく、教限に忠實ならば、必ずしも調和し難いのではない。而も凝然不作

諸法となすのは佛教中の極めて僅かの一小部分の説であり、初門の説たるを出でないものであるから、他の隨緣作諸法の説、即ち活動性を固有となす説、を取る方が一般的である。然らば、理法身が説法しないとなすのは、そこに不足を含んで居る如くであるが、もと不二而二の一を理としたのであるから、活動性をば、他の一の方に暫らく、譲り賦して居るから、説法するとは言はないのである。無色無形で説法が無いとなすのが理法身についての網格的の概念であつて、それは全く智をして活動し説法せしめる本たるものとなすのである。然らば、理に對する二而不二の他の一たる智は之を報身となすことは當然であつて、此報身は自受用智と他受用智とを含み得る。然し、また、自受用智は他とは關係なく、全く自内證の法樂を受けるの智であるから、他受用智とは別であると考へられ得るし、然らざれば、智の範圍が廣過ぎることになる點で、眞の報身は自受用智を指し、他受用智は之を應身となす方が整齊した説になる。同時に此應身は地上の菩薩に對するものであるから、特に勝應身とし、一般の應身を、之に對して劣應身となすべきである。故に、報身は自受用智を指すと共に、又、勝應身を含み得るし、同時に、應身は勝應身と劣應身とを含む場合と劣應身のみを指す場合とがあることになる。かくして、法身と報身と應身との三身説となる。此三身説を法報應の三身説といふが、これは前の法應化の三身説とは必ずしも同一ではない。法應化の三身説と法報應の三身説とを對當して考へると、前者の法身は、後者の法身から見れば、その法身と報身とを合せたもの、即ち佛陀の眞身を合せて居るから、之を合眞ともいひ、又、佛陀の本地を合せて居る點で、合本とも稱せられるし、後者の法身は前者の法身を開いた一つを指すのであるから、其點で之を開眞とも、開本とも名づける。更に、應身について見ると、前者の應身は化身と分れて居て、後者の應身を開いて居るから、之を開應と

いひ、又、垂迹を開いて居るから、開迹とも稱し、後者の應身は前者の應身と化身とを合せて居るから、其點で之を合應といひ、又、垂迹を合して居るから、合迹ともいふ。故に、法應化の三身説を合眞開應、又は合本開迹の三身説と呼び、法報應の三身説を開眞合應、又は開本合迹の三身説と稱して區別する。此中では、前者の方が歴史的に古く現はれ、後者は後に發達したもので、此後者でまさしく、一應、發達の頂點に達したと認められるのである。開眞合應の三身説には、又、その法身を自性身と名づけ、自受用智と他受用智とを合せて受用身と稱し、應身又は化身を變化身と呼ぶ説もある。何故に、法身が自性身と稱せられるかといへば、法といふ語は梵語のダヘルマ(dharma)の譯語で、ダヘルマの語源の意味は理法といふのであつて、單に理といふのに當り、法其もの意味であるが、其ものことを自體とも自性ともいふから、法の自性を單に自性というたからである。又、開眞合應の三身説を、法身は空理、報身は空智、應身は利物を本質となすとのみ説いて居るものもある。何れにあつても、法其もの、即ち理、が活動して、それが報身、應身又は化身によつて説法せられて、それを佛敎と呼んで居るのであつて、佛敎は全く理の現はれに外ならぬとせられるのである。苟くも生存して居る以上は何人と雖、理に従はないものは全くないから、佛敎は何人にも遵らるべき道であり、佛敎としては他の宗教と相並ぶ一つの宗教たるを以て自ら任じて居るものではない。佛敎を現今自他ともに一般に宗教と稱して居るが、本來の趣意からいへば、單に一宗教などとするべきものではない。又、宗教として認められんことを要求するが如きものでもない。認める認めないは客觀的に見る學者の自由である。佛敎は凡て最清淨法界等流の敎であるとは常に言はれる所であるが、法界は法性、眞如の意味で、理と同じであり、理は全く無漏純淨であるから最清淨と形容せられるのであり、等流は等しき流類、

又は等しい性質をもつて流出したことを意味するから、理から出た敎といふことである。敎は道に外ならぬから、最清淨法界等流の道が佛敎たるのである。即ち、佛敎は理から出で、理に入る道の謂ひに外ならぬ。然し、現代の制度に於ては宗教として扱はれて居るから、此點についてとやかく議論せんとする意志は毛頭ないが、佛敎本來の趣意は没却せらるべきものでなく、現代制度から見ても其趣意までもが規定せらるべきものでないことを注意するに止めるのである。

第五章 多身説

第一節 十身説

佛身の分ち方は三身となすのが最も通常の説であるが、數を整へる方針で諸説を拾ふことになれば、一實性佛のみを立てる一佛説、生身と化身、生身と法身などを認める二身説、三身中の自受用智と他受用智とを別に見て立てる四身説、此中また應身と化身とを別となす五身説、更にそれに生身を加へての六身説など、其他種々考へられ得ようが、然し、これ等は思想的に重要な意味を含んで居るものではないから、注釋家などの好みに任して置いてもよい。故に、多身説が種々存するにしても、前の三身説を以て基點となるものと見て差支ないのである。

三身説の趣意を見れば、理が基となつて、その理の活動が他の二身を展開して、教化濟度の實際の働を爲すことを示し居ると見るを得る。理とは何ぞや。前に、宇宙なり、吾々の考へ得る一切なりを、一全體と見、其中に差別を見ずに全く平等と見做した場合というたが、具體的にいへば、三世因果の働も理の現はれに外ならぬし、卑近な例でいへば、草木などを外面的に草木と見るのは事を見るのであるに對して、草木を凡て因縁所生の法と見る如き場合が理を見るのであつて、因縁所生は縁起といふ術語の古い漢譯語に外ならないから、草木其他一切を縁起と見るは理を見るのであり、縁起が理に外ならないのである。縁起の一つの現はれが三世因果であるといふのである。

縁起は、簡単にいへば、一切が相依相俟の關聯性のものであるといふことを意味するといへる。佛教は無我を根本の説となすが、無我は凡てに對し、勿論古くは吾々を指すが、固定的實體を有しないとすことで、固定的實體の否定である。獨立固然たる實體を否定すれば、凡てのものは相互の關係の上に現はれて居るとせられる外には見方は無いのであるから、かく關係の上に現はれ居るのを縁起と稱する。相縁つて起つて居る、存して居るといふ意味である。理と事とを考へて見てもそこに縁起が考へられるのであるし、而も事といふ現象差別を見ずに、事の凡てを一全體と見れば、これ即ち理を見るのであつて、事は理の中に含まれて居るといへるし、同時に他面から見れば又、理は事の中に含まれて居るといへる。之を三身に當てていへば、三身は理法身のみと見られ得るし、又、報身のみとも、更に應身のみとも見られ得る。かゝる關係を考へると、一切は悉くこれ理法身であるといふも何等差支ないものである。又、この縁起は必ず何處かに中心を有して統一態をなして居なければならぬが、最高次の中心統一は心であるとなすから、其點からいへば、一切は心たるのみといはれ得る。之を三界唯心とも、三界唯一心とも稱する。此場合の心又は一心は理心又は堅實心と稱せられる心で、事心とも縁慮心とも呼ばれる吾々の日常心とは全く同一であるといふのではない。かゝる點からいふと、法身はこの心に外ならぬと見ることが出来るのであるし、一切は法身、即ち心、に收まるといへるのである。佛陀觀の發達は遂にかゝる點にまで至つたのであつて、佛敎一般としては、佛陀は必ずしも釋尊佛陀に限るなどとはせられて居ないのであるし、又、特別なものを指さないことにすら至つて居るのである。

華嚴宗は其基づく華嚴經の所説によつて十身説といふべき佛陀觀を展開するが、一般には、行境の十佛又は十身

と解境の十佛又は十身とを説いて居るとなす。行境の十佛とは解絶修證の境界といはれ、因位に於ける積巧累徳の修行が完成して證得するに至つた圓滿無礙の果上顯現の佛を十佛となすのであつて、修因契果である。故に、これ實際修行による事實上の佛で、それを十種に分つて見たものである。第一は正覺佛又は菩提身で、之を無著佛とも稱するが、正覺も菩提も同じで、絶對の理を覺知し、等正覺を成じた所を指すから、一切の執著衆患を離脱して居る徳の方面で無著とも稱し、第二は願佛又は願身で、利他の大願を本とし、無生智を得て無量の佛事をなす佛、第三は業報佛又は相好莊嚴身で、無量圓滿の相好を具足し莊嚴して居るが、これは因位の萬行に報はれた業報に外ならぬから、一般にいふ報身の上でいふもの、第四は住持佛又は力持身で、果上圓滿の萬徳を、三世を通じて、無窮に力持し住せしめて居る所をいひ、第五は化佛又は化身で、涅槃佛ともいふが、衆生化益の爲に色身を化現し、涅槃を示現する點でいひ、第六は法界佛又は法身で、無礙の法界を佛身となすのであつて智慧光明凡て法界に等しく遍ぜざる所なき佛であるから、佛自内證の法身無漏界を指し、第七は心佛又は威勢身で、勢力身ともいひ、唯心所現の佛、また心を安住せしめ、光明の勢力によつて衆生を攝伏するをいひ、第八は三昧佛又は福德身で、佛が常に三昧禪定に住し、其三昧は無量無邊であり、利他の徳の圓滿した功德心を指し、第九は性佛又は智身で、本性佛ともいひ、如來性たる本有の本覺本性の顯現した所、其覺智の無礙絶對たるを云ひ、第十は如意佛又は意生身で、隨意佛ともいひ、神力自在であつて意の如く大用を現するをいふのである。この十佛の解釋には多少の異なる所もあるが、元來、佛の自境界を十種に見たものであつて、體、相、用などに分つて明かにせんとしたものである。自境界といへば、佛にして初めて知られ得る所で、唯佛與佛の悟境に外ならぬから、即ちこれ性海果分で、即ち鮮絶修證

の境界である。十佛などといへば如何にも十數の佛の如く見えようが、實際はさうではなくして華嚴經の佛たる盧舍那佛が十身を具足して居るのであり、一身上の功德を十數に分つたに外ならぬのである。或は之を周遍法界身とも稱するから、一身とか一佛とか言ひながらも、法界に周遍せる盧舍那佛を考へて居ることが判る。盧舍那は總じて佛果の徳用を顯はす名稱で、光明遍照とも淨滿とも譯し、周遍法界であり、もと宇宙に光の遍滿する太陽にかたどつたものである。これが即ち唯佛與佛の悟境である。然し、かゝる十佛を從來の三身説に配當する一説によると、第一正覺佛、第二願佛、第四住持佛、第五化佛、第十如意佛は化身に當り、第三業報佛、第七心佛、第八三昧佛は報身と化身とに通じ、第六法界佛は法身に當り、第九性佛は三身に通じ又法身と報身とに當るとなすが、然し、他の説では、第一、第二、第四、第五を化身に、第七、第十を他受用報身に、第三、第八を自受用報身に、第九、第六を法身に配當し、第九は同時に三身凡てに通ずるものとなす説もあるし、之に反して、十身は凡て法身で、報身や、化身に局るべきでない論ずる説もある。然し、たとひ凡てを法身と見るにしても、十身の中には、明かに報身として、又、化身應身として現はれる徳によつて立てられて居る所も存するから、三身に配當することにもなるのであるし、決して三身と全く關係がないとはいへぬ。つまり一切を唯佛與佛の悟境に取り入れて、法身たる理の現はれが一切であるとなす意味を現はして居るといへるであらう。即ち一切は佛の悟りの世界であるといふこととなる。此點は更に解境の十佛によつて明かになる。解境とは悟解照了の境といふことで、華嚴圓教の悟解の眼で凡てを見れば、草木國土の凡ての事一が佛ならざるはないことを十佛となしたものである。解境の十佛は衆生身、國土身、業報身、聲聞身、辟支佛身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身である。衆生身は一切の衆生が皆悉く佛

であることをいふもので、衆生世間を佛となすもの、國土身は山川草木一切のものが佛であるとなすのであつて、國土世間を佛となすもの、此二は過去の煩惱と業によつて感得するものであり、現に存する煩惱と業とは又未來に於ける衆生國土の二世間を感得するものであるから、業報身はこの煩惱業を指して之を佛となすもの、然らば以上のは所謂迷界の一切を凡て佛となすものであるが、次の聲聞身と辟支佛身、即ち緣覺身又は獨覺身、と菩薩身とは修行によつて得果した悟界の賢聖を佛となすもの、如來身はまさしく佛陀其もの、智身は佛陀が眞理を契證した智を佛となしたものの、法身はその智と一致した眞實の理其ものを佛と呼んだもので、これも勿論悟界のものである點で、以上の九は本來いへば融即して彼此各別のものでないから、差別的に見えて居ても一體をなし、凡て包容無礙であること、恰も虚空の一切を包攝する如くであるから、其點を示して虚空身としての佛を置くのである。此中、初三は染分、中六は淨分、後一は不二分、即ち染にもあらず淨にもあらずる非二分、であるが、之を三世間に配當して、衆生身は衆生世間、國土身は國土世間、業報身は衆生國土二世間、又は智正覺世間、聲聞身から法身までは凡て智正覺世間であるから、これで三世間となり、最後の虚空身は三世間を融攝するから、融三世間となすが、華嚴宗の説でいへば、衆生世間にも他の二世間を全收し、國土世間も智正覺世間も各々他の二世間を全收するから、全體を融三世間の十佛と稱する。衆生世間は正報で、吾々の身心を指し、國土世間は依報で、器世間、即ち環境世界、を指し、共にこれ釋迦佛陀の教化の對象、智正覺世間は釋迦佛陀が偏邪を離れた大智慧によつて世出世の一切法を覺了する所をいふのであつて、衆生濟度の智慧であるが、つまりは理の現はれである。故に、一切は理の現はれであつて、事でありながら一一が佛に外ならないのである。事は凡て相互に無礙に融通し、重々無盡に係縁融

するから、一身に凡て他の九身を融容して、佛身として現じて居るのである。華嚴宗はかゝる點から進んで法身說法すら肯定して來るが、事の一一が說法しつゝあるとなさんとするのである。然し、法身說法は通途の法身の說法の無いとなす説と異なるから、特別の説であるが、之を主張せんとした時代には、前の開真合應の三身説を取つて三身相即を説く天台宗が盛に其説を述べても、猶未だ法身說法までをば言はなかつたのに對抗して、之を言はんとしたのであり、他方に於ては、既に眞言宗が法身說法を肯定して居たから、これに伴ふ點もあつたのであらう。但し、華嚴宗のいふ法身說法と眞言宗のいふ法身說法とは、其根據に多少の相違があつて、全く同一説とのみならず、其まゝでは、認められ難いが、華嚴宗でかく説かんとするに至つたのは十佛は實際上說法をなすと見得るからである。ともかく、こゝに風響水聲、悉く說法ならざるはないといふ點まで進み得る點のあることは明かに看取し得られるのである。

第二節 曼荼羅の三身説

曼荼羅(mandala)を壇又は道場と譯すのは舊譯で、輪圓具足又は聚集と譯すのは新譯である。元來は印度の婆羅門が祈禱、修法、供養などをなす際、壇を築き、又は圖して區劃し、以て其用に充てたものであつたから、壇といふのが最も適して居るのであらうが、同時に、多少廣く見、中心の一點に對する周圍の關係的になつて居る凡てを指して道場の意味にもなる。佛陀成道の金剛座、即ち菩提場(bodhi-mandala)、を中心に、其周圍の一區劃を菩提道場(bodhi-mandala)といふが如くである。故に、曼荼羅は體からいへば、壇とも道場ともなる。然し、義の方からい

ふと、其内のものが一一、いはば有機的の關聯をなして、統一體をなし、轂、輻、輞などが缺ける所なく集まつて車の圓輪をなすが如くであるから、輪圓具足とも聚集ともなるのであるが、聚集も勿論統一體となつた聚を指す。眞言宗でいへば、曼荼羅の本義は佛陀の悟境即ち菩提正覺を指すとなし、此曼荼羅を體となして無量の佛身を現じ、音聲を發し、意趣を示し、三密の無盡莊嚴藏を現すると解し、壇、道場の義に轉用して佛像を畫き、佛像諸尊其他を安置するをも意味するとすが、これは眞言宗に採用せられてからの解釋で、眞言宗はかく見るのである。而も曼荼羅を四種とし、之を相大となすから四曼相大と呼ぶが、四曼は大曼荼羅、三摩耶 (samaya) 曼荼羅、法曼荼羅、羯磨 (karma) 曼荼羅で、大曼荼羅は諸佛菩薩の相好具足の身を初め、十界の有情非情一切のもの身であり、又、五大の色で形像を彩畫した像までをも云ひ、三摩耶曼荼羅、即ち平等曼荼羅、は佛菩薩の印契、所持物等、又、これ等を圖畫したもの、更に、十界の器世間たる山川國土までをも指し、法曼荼羅は佛菩薩の内證自覺の法門を表示する種子、眞言、陀羅尼から、世間出世間の一切の教法文義までをも云ひ、羯磨曼荼羅、即ち事業曼荼羅、は諸佛菩薩の上に現はれる威儀事業から世出世の一切の事業並びに木金で作つた尊像の相好威儀事業までをも含めて呼ぶのである。故に、一切のものが悉く曼荼羅の中のものとなせられるのである。

曼荼羅は胎藏法と金剛界との兩部曼荼羅とせられるが、兩部は本來不二で、唯一法の表裏の如き關係に過ぎない。然し、既に而二として見る時には、胎藏法は理で平等、衆生に配せられ、金剛界は智で差別、佛に當てられ、一塵一法皆兩部を具し、法の本源には悉く理智が儼存すると言はれる。そして胎藏法曼荼羅は十三大院四百十四尊から成り、中臺八葉院、即ち中央大日如來、東方寶幢如來、南方開敷華王如來、西方無量壽如來、北方天鼓雷音如來に、

普賢、文殊、觀自在、慈氏の四菩薩、合せて九尊を中心にして、上方東に遍知院七尊、右方南に金剛手院三十三尊、下方西に持明院五尊、左方北に觀音院三十七尊があつて、中臺を除いた四院が第一重の内眷屬をなし、其四方周圍に、上方東の釋迦院三十九尊、右方南の除蓋障院九尊、下方西の虛空藏院二十八尊、左方北の地藏院九尊が第二重の大眷屬をなし、又、上方東の釋迦院の外側にある文殊院二十五尊と下方西の虛空藏院の外側の蘇悉地 (susiddhi) 院八尊と外圍の外金剛部院の南側と北側とを第三重となし、同じ外金剛部院の東側と西側とは第四重となすが、これは曼荼羅鈔に據つて記した。此中、中臺、遍知、釋迦、文殊、持明、虛空藏、蘇悉地は佛部、觀音、地藏は蓮華部、金剛手、除蓋障は金剛部である。これ等については異説もあつて、大日經疏の説では、中臺と第一重とは異なるが、第二重としては上方東は文殊院、他の三院は同一、而も上方東となした釋迦院は外金剛部院に代つて居るから、第三重をなし、下方西の蘇悉地院が無く、金剛部衆は四方に在つて釋迦の眷屬となつて居るから、釋迦院の中に一切の二乘八部衆が攝められて居るのである。第一重は第一院ともいはれるが、是れは三德祕藏の内眷屬で、又、是れ如來法身の智徳とせられるし、第二重は第二院ともいはれる、如來の大眷屬で、如來の悲智の二徳であり、第三重は第三院ともいはれ、如來の外用の悲徳で、一切衆生喜見隨類の應身等流身である。故に、三身に配當すると中臺八葉院が法身、第一重と第二重とが合して報身、第三重が應身である。然し、これは豎の三身で、之に對して諸身が各々三身を具して居る所を指す時には之を横の三身となすのである。更に金剛界曼荼羅でいふと、金剛界は九會曼荼羅で、千四百六十一尊があり、第一會は中央に在つて、成身會といひ、大日如來が五相を以て現に等正覺を成じ、成佛の後、金剛三摩地 (samadhi) から三十七尊、乃至、外部の諸衆を現出し衆生を攝化する狀を示したもの、

曼荼羅の根本であるから根本會ともいひ、又、諸尊の活動する作業を示すから羯磨會ともいひ、諸尊の儀式を明すといはれ、四曼中の大曼荼羅である。第二會は下方に降つて東となるが、成身會の諸尊の本誓を示し、其本誓は塔、杵、寶珠等の三摩耶身であるから三摩耶會ともいひ、其作業によつて羯磨會ともいひ、四曼中の三摩耶曼荼羅である。第三會は下段で、第二會の左に在つて、諸尊が各々五智等の微細の徳を標して居るから微細會といひ、諸尊が深く禪定に入るから三摩耶會ともいひ、智用を明すといはれ、四曼中の法曼荼羅である。第四會は第三會の上方で、諸尊が各々寶冠、華鬘等を以て大日如來を供養する作業を述べるから、大供養會といひ、四曼中の羯磨曼荼羅である。第五會は第四會の上方に在つて、第三、第四、第五で南に在ることになるが、四曼を一會に合集して四曼不離を示すから四印會といひ、これ大日如來の五智であるから五智會ともいひ、第六會は其右即ち第一會の上方にあつて、西に當り、大日如來の獨一法身を示し、獨一法身の一智拳印を示すから一印會といひ、諸尊は大日如來に攝入するとなし、他の會が大日如來から諸尊の出生するを示すと相對するし、第七會は金剛薩埵(*gata*)を中臺とし、欲、觸、愛、慢の煩惱を轉じて、欲、觸、愛、慢の四菩薩となす理趣を示すから理趣會といひ、又、金剛薩埵と普賢菩薩とは同體であるから普賢會ともいひ、大日如來の化他の正法輪身であり、第八會は第一會の右にあつて北に當り、大日如來が難化の衆生を摧伏する爲に降三世明玉の忿怒身を現じた所を示すから降三世羯磨會といひ、第九會は其下方で、降三世明玉の三摩耶形を列ねて居るから降三世三摩耶會と名づける。九會の中、第五、第六、第七の三會は特別であるが、他の六會の内院は凡て中央は大日如來で佛部、東方は阿閼佛(*Aksobhya-buddha*)で金剛部、南方は寶生佛で寶部、西方は阿彌陀佛で蓮華部、北方は不空成就佛で羯磨部となつて居つて、大日如來は法界體性智で

常住淨妙法身、阿閼佛は大圓鏡智で自性身、寶生佛は平等性智で自受用身、阿彌陀佛は妙觀察智で他受用身、不空成就佛は成所作智で變化身であるから、三身に當てていふと、大日と阿閼と合して法身又は自性身、寶生と阿彌陀と合して報身又は受用身、不空成就佛は應身又は化身であるが、これは豎の三身であつて、之を更に一が凡て各々三身を具するとなせば横の三身である。

此の如く曼荼羅は、一切のものを、遺す所なく包括して、示すものであるが、それが三身説に當るのであるし、又三身各々に三身が具せられるとなすのであるから、一切のものは悉く佛身ならざるは無いことを現はして居るのであつて、前の華嚴宗の説を一層具體的に示して居るのである。故に、凡て佛ならざるものは無く、又、佛なるものは無いと逆説的のことが言はれ得るのであるが、更に、曼荼羅について見るに、例へば、胎藏法曼荼羅の中臺八葉院は八瓣の蓮華の開敷した形であり、凡夫の肉團心の開敷したものに外ならぬもので、其中央に大日如來があり、周圍に四佛四菩薩があるのであるし、此九尊は肉團心に本來具せられて居る佛性を指すに外ならない。然らば、胎藏法曼荼羅の凡ては衆生心を離れたものでなく、従つて、衆生心に三身は豎横に具せられて居るのである。金剛界曼荼羅についても、金剛は衆生本有の淨菩提心の堅固不壞で而も煩惱無明を摧斷する徳ある點に譬へて呼び、此曼荼羅は衆生の菩提心を表するのであるし、同時にこれ大日如來の智の内容に外ならぬから佛智の實相を示すものである點で、同じく衆生心を離れて居るものでなく、此中に、三身が豎横に具せられて居るを表はすのである。従つて、一切が佛ならざるは無いと見られると共に、それは又衆生心を離れたものではないといはねばならぬ。前には法身は理心に外ならぬといひ、こゝでは肉團心を指すとなすから、理心と事心とで必ずしも同一とは言へない如く

であるが、然し、兩者は又必ずしも別のものと見られるのでもなく、而も華嚴宗の説を経て居れば、眞言宗でも亦かく見るのは當然であるが、事理は相互に交徹融即し、且つ又、事と事とが俱に無盡に圓融することが強調せられて居るから、理心と事心とが各別であるなどと考へて居れるものでない。故に、三身は凡てこれ唯心に外ならないし、一切のものも悉く唯心に過ぎないと言ふを得るのである。一方では佛は一切の一一のもの、同時に他方では、佛は唯心であるとせられて、いはば一種兩極端の如き表現をなし得るのである。

第六章 日本佛教の佛陀觀

第一節 日本佛教の特色

佛教は言ふまでもなく印度に起つて發達し、支那に移つて變遷を経、更に我國に傳はつたから、傳來のものには相違ないが、然し、印度に於ては殆ど亡び、支那に於ても勢力を失うたといへる程であるに、我國のみには盛に流行して居る事實を見ると、これは何としても、我國に適する如くに發達變遷したが爲でなければならぬ。印度支那の佛教其まゝの移植ならば、兩國と同様に亡び又は衰へて居るべきであらう。此點のみから見ても、佛教は我國に於ては我國情に適應して發達したに相違ないと考へねばならぬ。従つて、専門家の間に於ても、我國の佛教の特色が論述せられて居るが、今こゝでは佛陀觀の上に於ける特色の一を考へて見ようと試みるのである。

我國の佛教は欽明天皇の御宇に公傳せられ、用明天皇の三寶御歸依、推古天皇の興隆三寶の詔勅の渙發があつて後、聖德太子によつて完全に國家的に攝受せられた。太子の篤敬三寶の御言葉と三經義疏の御製作とは其大本を御示しなされたものと推察し奉るが、三寶は一體三寶の道理に基づいて、佛寶を主となすとも、又は、法寶を主となすとも見られ得るであらう。世間虚假、唯佛是真の御言葉に照り合はせると、佛寶を主とする方面が窺はれ、何世何人、非實是法の御言葉によれば、法寶が主で、佛教といふのと殆ど同じとなるであらう。更に、僧寶の方面とし

ては、經に常に坐禪を好み、閑處に在つて、其心を修攝せよとあるに對して、常に坐することを好む少乘禪師に親近せざれと御示しになつて、萬善同歸利用厚生的一大乘精神となつて居る。其後を承けて聖武天皇は盧舍那大佛を御造立遊ばされて、誠に三寶の威靈に頼つて、乾坤相泰かに、萬代の福業を修めて、動植咸榮えむことを欲すと宣はせ給うたが、此點には、三寶は佛寶を主とする方面が具體的に現はれて、この方面に於ける我國の佛教の特色の明かになる基が存すると考へられるのである。

盧舍那佛は正確には毘盧舍那佛 (Vairocana-buddha) といふのであつて、これ即ち華嚴經の佛であるが、大佛としては華嚴經の結經であるといはれる梵網經の所説によつて現はされて居るとせられる。此盧舍那佛の淨土は蓮華藏世界、即ち通稱華藏世界、であつて、蓮華の世界である。蓮華は汚泥から出でて極めて清淨無垢で、一點の汚れをも有しないから、佛陀や佛法等と蓮華とは常に相關係せしめられ、譬喩として用ひられて居る。盧舍那大佛の坐する所が即ち蓮華藏世界で、臺座に花瓣があり、花瓣に線畫を以て現はされて居る所は、即ち、蓮華の花瓣が一千葉あり、一千葉の一一に、盧舍那佛が化現したものである一人の釋尊が坐して千釋迦となり、又、其一葉世界の中に一の三千大千世界があつて、一釋迦の教化示導の世界をなし、三千大千世界は百億の世界であるから、一一の世界に又小釋迦が現はれて百億の小釋迦となつて居る。此中、盧舍那佛は華臺上の本佛、千釋迦は葉上の大釋迦、百億の小釋迦は葉中の小釋迦と稱せられるが、三千大千世界といふのは、吾々の住する此宇宙世界を千集めて小千世界といひ、小千世界を千集めて中千世界といひ、中千世界を更に千集めて大千世界といひ、大中小の千が三回言はれて居るから三つの千の意味で三千といひ、大千世界を形容せしめたもので、三千は二千三千四千などの實數をいふ

のではなく、千の三乘などの意味である。千の三乘である大千世界は實際は十億であるが、古い翻譯に於て、億が現今よりも一桁低い位を指した名であつた時期に言はれた百億の言が、其まゝ現今まで用ひられて居るのである。屢々千を加へて千百億ともいふが、この三千大千世界又は千百億の世界といふのは實數を指すと解するよりも、むしろ、あり得べき凡ての世界の意味に見るべきである。佛の教化の範圍には制限のある理由なく、あり得べき一切世界に悉く及ぶとなして、三千大千世界を考出したのである。恐らく、東大寺總國分寺の盧舍那佛の分身が影現して千釋迦となり、更に影現して百億の小釋迦となつたのが全國の國分寺の本尊の丈六釋迦像で、我國の全體が盧舍那佛の蓮華藏世界の淨土となつて、佛化は皇化であることが表徴せられ、政教一致併行の思想となつて居るのであらう。華嚴宗の教理によれば、一草一木、一塵一法悉く性起でないものはなく、一一が凡て皆無盡の緣起をなし、凡て佛に外ならないとせられるのであるが、そこには理性からの現起で、事たる一一が理性に即して居るといふ考が存するのである。然るに、今、總國分寺に統轄せられる國分寺の配置によつて、之を徹見自覺せしめんとするすれば、國民は凡て日常の經驗の事に理を見、佛化即ち皇化の厚きを體得することになるのであつて、理から事の現はれを見るのでなくして、却つて、事の上に其まゝ理を見ることがなるのである。こゝに事理の關係を逆轉せしめて生活に即せしめて居ることが認められるのである。

印度でも支那でも一般に凡て理から事が現はれ、事は理に基づく點で、事として存するとなす趣意を主となすを免れないが、この考は全體から個性を説明せんとするものであつて、吾々の實生活とは逆である理論に過ぎない。吾々の實際は人類一般から、理論から、個性として、實際として、出て居るものではなくして、全く逆に、個性、

實際の中に全體、理論を見出すに過ぎないのである。然し、個性は其性質上國民としての存在で、それが眞の實際であり、現實である。故に、國民たる所が事實であつて、其外の何ものでもない。我國の佛教は此點を明かにした所に其特色が認められるのであつて、事の上に佛陀を見る所に、それが現はれるに至つたのであるが、これは既に盧舍那大佛の御建立に於て現はれたと考へられるのである。これが發達して益々明かになるのであるが、實際として、佛教の眞意義は我國に於て初めて發揮せられたのであり、佛教が諸方面へ受容せられたこと、我國程に廣く且つ深い國は他に例がない。例へば、無我の實踐的意義は我國情の下でなくば、十分には、發揮し得られない。自我觀念を根本となす所、又、易世革命の國では無我の生活は出来るものでない。又、我國の文化は佛教を除いては明確にならない部門もある程であることは學者も已に認めて居る所である。

奈良時代の佛教は何れかといへば、支那佛教の移植が一般傾向と見られるもので、勿論其間に我國の佛教としての獨得の發達があつたには相違ないが、自覺的のものとしては、何となく、それが熾烈であつたとはいへない如き遺憾が存する如くである。然し、此間に醞釀せられて平安時代に入るや、俄然として、殊に最澄、空海によつて日本佛教たらしめられたといへよう。弘法大師空海は新たに眞言宗を傳へたが、眞言密教が一宗として獨立の體系を得たのは空海によつて、我國に於て始めて現はれたことであつて、その内に日本佛教たる點が存するのであるが、傳教大師最澄は圓密禪戒の四宗合一の所謂日本天台を立てて、支那天台と異なるものを明かにした。日本天台は其後慈覺大師圓仁、智證大師圓珍を経て慈慧大師良源に至る間に發達し、慈慧大師の門下、殊に慧心院源信と檀那院覺運とによつて、慧心檀那二流の基が置かれ、平安時代の後半に盛となり、本覺法門によつて注意すべき發展が遂

げられ、之を母胎として鎌倉時代の日本佛教が成立し、それ等が現代に及んで居るのである。

天台宗は法華經を所依の本經となし、天台大師の法華玄義、法華文句、摩訶止觀の三大部によつて一宗としての教觀二門が渾然して整齊して居るのであるが、法華玄義は法華一經の幽玄の義理を明かにして一代佛教を概論したもので、法華文句は一經の文々句々を隨釋して佛意を示したもので、摩訶止觀は天台大師の自己の心中所行の法門を述べたもので、一心三觀の觀法を明かにして居る。玄義と文句とは教相を分別するに努め、止觀は觀心を現はすが、支那天台としては、玄義、文句は一代佛教の組織的論述、法華一部の義理の闡明で、止觀はその理論を實踐の上で説いたものと見、歸する所、三大部は法華經一部の注釋となり、其要旨は諸法實相、三諦圓融の道理にあるとなすのが一般傾向である。然るに中古の日本天台としての慧檀二流の見所は、玄義、文句は法華經の注釋であるから、これ法華宗たるを示すものであるも、止觀は天台大師の自悟を説述したもので、經の注釋よりもむしろ大師已心の注脚で、天台宗たる所を示すものとなして、止觀を重んずる。故に、玄義、文句は迹門始覺法門を示し、止觀は本門本覺法門であるとなす。迹門、本門は、もと法華經一部二十八品の前半十四品を迹門說法となし、本地の佛陀が垂迹して四十五年の化導をなした教理を述べたもので、後半十四品を本門說法となし、佛陀が其本地を明して、今示現して居る佛陀の根本はこれ久遠實成の本佛なることを説いたものとなす所から起つた語であつて、本地垂迹の語の基ともいふべきものである。又、始覺と本覺とは元來起信論に出た語であるが、吾々に本有の自性清淨心を智の名で呼んで本覺といひ、吾々が此本覺に順應し進修して漸々に覺悟の智を生ずるを始覺と名づけたのである。支那天台では、始覺は修生の智、本覺は本有の理であるが、中古の日本天台では迹門始覺法門は諸法實相の理、空假中

三諦の理を説くから、これ不變で、即ち理の三千を明す理の方面のもの、本門本覺法門は本地佛が垂迹佛となることを説くから、これ隨緣で、即ち事の三千を示すことになるのであつて、事の方面のものとなして、相反する説となつた。之と共に所謂四重興廢の説を主張するが、四重興廢は特に慧心流の重んずる所である。先づ法華迹門の大教が興ると、爾前、即ち法華以前、の大教は廢するのであるが、これは即ち爾前の大教は凡て隨機益物で、應病與藥して機を調整し以て法華一乘の化益を蒙るに堪へしめる爲である點で、偏と圓と相隔たり、權と實と異なるとして、修行も不同であらしめたから、法華經に來て、諸法實相によつて唯一乘法と説き、大小權實の隔歴を除き、三權即一乘となすからである。之を開權顯實、諸法皆體と釋すとなすのである。更に、法華本門の大教が興ると、迹門の大教は廢することになるが、これは本門の中心は隨緣で、眞如の活動するを説くから、三千の諸法は本有で、而も事圓常住が明かになる爲に、迹門の不變の理を尊ぶ始覺法門の考が亡びることになるからである。又、觀心の大教が興ると、本門の大教が廢することになるが、これは圓頓の行者、即ち天台圓教の觀心をなす者、は萬法を一心に總べ、衆途を三觀に了して、一念三千の觀で究竟成道に到り得るとなすから、迹門本門、始覺本覺と推移する教相は凡て廢せざるを得ないからである。即ち本門迹門は高遠で、其功德は深廣であるが、もとこれ如來の教法であるから之にのみ據つて居れば、それは他人の實を數へると同じであるに、今、圓頓の行者が事理不二、境智一如と觀達すれば、心外に一法も存せざることになるから、佛陀在世の教相までが廢せられることになる。よつて、行者の内證觀門を基とすれば、一行一切行の三觀の悟を得て、これには經論の典據を要しないとすのである。四重の興廢は爾前と迹門、迹門と本門、本門と觀心の間に興廢があつて、爾前、迹門、本門、觀心の四重になつて居るから

であるが、此の如く所謂法華宗よりも天台宗を取り、觀心を主として、天真獨朗の觀、一心不生の當所を、禪宗の語を借りて、向上一路千聖不傳とまでいふのである。然し、觀心の内容は勿論本門の説であるから、本覺法門で、迹門の明す理に對して、理のみならず事を説き、事を主とし、一切が此まゝで、捨つべき一法もなく、取るべき一法もないとなすから、此本覺法門で見て行くと、現實の一一が其まゝ三千三諦で、即ち佛陀に外ならぬとなすのであり、理圓でなくて、全く事圓であり、吾々が此まゝ法身であることになる。故に、支那天台で本門の本地佛を法身となしても、實際としては塵點久遠劫に成佛したとなす點からは、修成の報身とならざるを得ないが、中古天台でいへば、塵點久遠劫の成佛は本より是れ佛なりといふ意味になつて、法身を指したことになる。解し、本より佛ならば、これ本有無作の法身で、法身が本有無作ならば、三身は相即するから、三身が本有無作で、諸法一一が其まゝ三身であることになる。これ事の上で三千三諦を説くからであつて、決して、逆に理から現はれるから事が三千三諦で、本有無作の三身であるといふのではない。事の内に三千三諦を見るから、事が本有無作の三身であるとなすのである。此點で、俗諦常住まで説く。

無作の三身は天台圓教の三身で、修行によつて顯現せしめられるのでなく、吾々の身口意三業が其まゝ本來無作として三身圓滿の體であり、造作佛でなくして自己の本佛であり、凡夫の外に別に無作の三身があるといふのではないから、娑婆(saha)の外に本地寂光土はない。故に、又三身各々に形と音と義とを説くが、其説を見ると、次の如くである。法身の形としては、萬法本來常住の相を法身の形相といふべく、報身の形としては、萬法が悉く修因感果の因果の道理を備へた相を報身の形相といふべく、應身の形としては、萬法が皆隨緣利物である相を應身の

形相といふべきであるとし、又、法身の音とは、萬法依正の衆音が隔てる所なく周遍法界であるのを總じて法身の一音聲とし、報身の音とは、これも萬法の衆音が依正に互つて宛然たるを報身の梵音聲とし、應身の音とは、萬法が悉く隨緣化他の音聲であるを應身の梵音とし、更に、義とは三身は一體であるも、理と智と慈悲との三が宛然なるを、義を以て分別するから、三身の義が又不同であるとなすが、一海の義に云はく、萬法に於て常同常別、理法性、事法性これあり、而るに萬法の總體にて、未だ何れとも分れざる處の法界の總體はこれ法身の形、これを常同ともいひ、理法性ともいふ、法界の體が各々自己の本位にて、杉は杉、疊は疊と了智が分別し、自體が顯照して居るは是れ事法性、常別の體で、報身の形、其上、杉疊、山河大地の萬法が悉く衆生の依怙と成り、慈悲を施すのは是れ應身の形であるし、次に萬法の總體の聲であつて、必ずしも何の聲とも分たず、總體無分別の聲なるは即ち法身の聲、其上に雀の聲とも鳥の聲とも各々の聲がわかるのが報身の音、又、其上各々の聲が自他の衆生の依怙となるは應身の音であるし、次に、萬法が天然不生である邊は法身の義、了智顯照の邊は報身の義、慈悲利生の邊は應身の義であるから、然らば、則ち萬法の體が悉く三身の形、音、義の體であるとなす。これは慧心流の等海の宗大專口傳抄、即ち等海口傳抄、第十二に存する文意であるが、慧心院源信の孫弟子蓮實房勝範の形音義の口傳の意であるとせられて居る。一海とあるのは慧心流の四流の一である土御門御門跡流の二代松林房一海のことであるから、蓮實房の口傳は右の形、音、義の說の中、主として前半であるとせられるのであらう。然し、一海も其正しき趣意を得て居るから、並べて記されて居るのである。つまり形は相貌、音は法說で、萬法一如の總體は法身の形、松杉等と分れた各々の當體は報身の形、各々の依正の互に依怙依託するのは應身の利益衆生の形であり、又、法界一箇の

音聲の未だ五音と分れないのは法身の音聲、各々自受法樂の說法は五音と分れて居るがこれ報身の說法、この說法を聞いて得益するは應身の音で、鶏の聲、風の音の如きであるといふのである。之によつて見れば、眼前の事一が三身であつて、此外に別に三身があるとはせられて居ないのである。而も三身中でも、應身が最も重んぜられるのであつて、應身が法界に遍するは無作の三身から説かれ、無作の三身は應身に就いて習ふといはれる程である。故に、法身の如きは、本來は無相無說法といはれたのを、無相の相好として、諸法の全體であるとし、說法するとなすことも、深祕の機に對しては、即ち説き示す説であるとなすのである。かゝる無作の三身は、觀心を重んじて心外無別法を主となす點からいへば、吾々凡夫の己心の全體に外ならぬものとなるのであらうから、従つて、直入妙覺までをも説くのである。直入妙覺は禪宗のいふ頓悟で、修行を假らずに、直に佛たる所を指すのである。以上の如き說の要約とも見得べき說に六佛の說がある。それは慧心流の説く所であるが、一、妙因假立佛、天台宗の藏通別圓の化法の四教の中、前三教の教主のことで、因位に於て假に佛名を立てるのをかく呼び、二、色相莊嚴佛、これは凡夫や二乗など修行の進まないものは金色光明等を佛の相と爲すが、眞實には色相の佛でないのを、迷人たる爲にしか見るのであるから、それを色相莊嚴佛とし、三、斷諸迷妄佛、又は斷迷得覺佛、これは貪瞋癡等の煩惱を斷じて、別に覺悟の知見を得たのを佛となすもの、四、法性眞如理佛、又は自性唯理佛、これは事々の諸法は實佛ではなくして、眞如妙理がこれ一體即ち佛であるとなすもの、五、貪即菩提佛、又は妄即菩提佛、これは衆生の當體が其まゝ佛果であるとなすもの、六、非迷非覺佛、又は非妄非覺佛、これは覺悟が相分れず、生佛未分、不思議不可得を強ひて佛と名づけたもの、を云ふのであるが、此中、第一、第二は法華以前の說にあるから爾前のもの

であり、第三は始覺門に在り、第四、第五は本覺門の説で、第六はまさしく觀心門に在るといはれて居る。生佛未分ならば佛の名を適用出来ない道理であるから強ひてといふのであるが、觀心は獨明天眞を指すから、非覺非迷といはれるのである。即ちこれ直入妙覺である。此の如く説くを見ると、如何にも發達した所が認められるのであるが、恐らく他の影響もあらう。中古天台の説には禪宗の影響が存し、禪語を其まゝ採用すること既に前述したが、直入の機は教を聞く處に於て直に本覺不思議事圓常住の心地に住するとする。例へば、如何なるか是れ佛性と問ふ時、庭前の柏樹子と答へるが如く、事々物々の外に別に果海の立行を求めずといふ説があるが、此中の庭前の柏樹子が有名な禪宗の語であるのも、禪語を採つて居るもので、柏樹子とあるべきを柏樹枝となす如き、其他かゝる種類の幾種かの誤を犯して居て、既に此等の語が古くから引かれて、本來の文字を忘れた程に、自宗中に、常識化して、用ひて怪しまぬのである。種々なる口傳書中には、天台宗と眞言宗、法相宗、華嚴宗、三論宗との不同優劣を論じ、禪宗にも及ぶが、禪宗の扱ひは他宗の如くではないのも併せ考ふべきである。

以上の如き中古天台の佛陀觀は頗る大膽な説であつて、印度、支那にも全く無いものといふべく、多少の萌芽は認められるにしても、それぞれ以前からの歴史的背景に制せられて居て、此の如く説くには至らなかつたものである。然るに、我國に於て、平安時代の後半期にかくの如くに發達したのは、前にいうた如く、既に、我國に於ては、佛敎の國家的の受容があつて、而も發達の素地が開拓せられて居たからであると考えられるから、これ即ち我國の國情に基づいて居るものといはざるを得ないのである。従つて、佛敎の眞意義は我國に來つて初めて發揮せられるのであつて、これは印度、支那にないことで、全く國情の賜である。故に、かくして、かゝる佛陀觀に基づいて國民一人一人が佛陀として、各々其道、其職に進み勵んで、そこに佛國土を現出することを得るのであり、此外に別に淨土なるものは無いとなすのである。即ち國民として各々其分を盡くす以外に爲すべきことは無い道理であつて、日常の行住坐臥にそれぞれ理を見て行住坐臥するのが、たとひ意識しなくとも、佛敎に隨從して居るに外ならぬこととなるのである。何れの時期に於てでも、各々が職域奉公をなすことが、佛陀觀の最後に示す唯一の道であるのである。

第二節 日本佛敎の佛陀

中古天台は鎌倉時代の新佛敎の母胎と稱せられる程に、この天台宗から新佛敎が發生したのである。既に教理上其必然の發展に成つた宗もあり、又必ずしも、然らざる宗もあるが、それにも拘らず、直接間接に必ず天台宗と關係し、全く無關係のものはないといへよう。現代の我國に於ては、奈良時代、平安時代の宗も存續しては居るが、實際上、新佛敎といはれるものが勢力を有し、人心を感化して居るのである。宗として立つもの凡てを數へると、十宗以上にもなるが、實際の勢力を主とし、鎌倉時代を目標として分類すれば、天台系統と眞言系統と淨土系統と禪系統との四系統となすを得るであらうと思はれる。學者によつて、種々なる分類も行はれて居るが、今茲では此四種に纏め得ると見做さんとするのである。天台系統は今いふ母胎をなしたものの其後の發展存續であるから、此中には日蓮宗も含まれることになるし、眞言系統は平安時代の發展存續であるし、淨土系統は新たに起つた有力なもので、淨土宗、眞宗、時宗が包括せられ、禪系統は支那から傳はつて我國に應じて發達存續して居るものであ

つて、臨濟宗、曹洞宗、黃蘗宗が之に屬するから、此中には七宗が容れられて居るのである。勿論、此七宗以外を全く排外せんとするのではなく、猶此中に包含せられるものも存するが、今の趣意上、暫らく以上で足るとなさんとするのである。甚だ興味あることは、天台系統は之を母胎として別に見れば、他の三系統は各々自らを基として、全佛教を二分する教判を有することである。眞言系統は佛教を顯教、密教の二となして、自己の密教以外は凡てこれ顯教であるとなし、淨土系統は聖道門と淨土門、又は、難行道と易行道、或は、自力門と他力門との二途に分つて自らと他の凡てとを相分ち、禪系統は、又、教門と禪門との二門となして、自らを禪門とし、教内に對するが如くに、教外となして居る。之によつて見ても、これ等各々はそれぞれの特徴を有するとなすのであることが判ると考へられる。

甲 眞言系統

眞言宗の佛陀觀として、先づ四種の佛身を立てて、唯密不共の説となすが、根本の説であるとせられる。蓋し、一身、二身、三身、五身の説などがあるが、此四身説が主なるものである。四身は自性身、受用身、變化身、等流身で、自性身は諸佛の眞身、理智二徳を具する三世常住の法身、暫らく之を分てば、理法身は阿字本不生、六大體性の理徳を表面とするものであつて、本有本覺の胎藏大日、智法身は理に冥合せる智徳を表面とするもので、始覺修生の金剛界大日、受用身は自受用他受用の二を含み、自受用身は理智相應して萬徳を受用し自ら法樂を受ける身、其體は智法身と異ならないもの、他受用身は十地の菩薩の爲に現じて説法し、十方淨土に有相身を現する諸佛如來

であり、變化身は地前の菩薩、二乘、凡夫に、或は娑婆に於て、小身を變現化作して三乘を説き凡てを攝化する身、等流身は六道の衆生を度する爲に、其性欲に應じて菩薩、二乘、天龍八部等の身を現する身で、佛形を現することもあり得るが、然し、暫現速隱で、八相成道の化儀を取らない身である。かゝる四身は身士大小鹿妙の別があるが、四身一一横の自性自利と豎の利他との兩義を含んで居て相成せしめ、凡て法身の顯はれであるから四種法身と稱する。然し、之を佛陀觀の發達から見れば、合眞開應の三身説に、自性、受用、變化の名を適用し、又、變化身の中に於て異類身を特出したものであつて、根本的に從來のものと異なつて居るのではないといはねばならぬ。故に前の曼荼羅でいふ三身説に、等流身を明説したものと見るべく、決して兩者が相異なるものではない。

法身といふは眞言宗でいへば大日如來で、大日如來は摩訶毘盧遮那 (Mahāvairocana) 如來を譯して云ふのである。摩訶は大、毘盧遮那是華嚴の盧舍那と文字は同じであつて、此點に於て眞言宗が華嚴と極めて密接な關係にあることを示して居るといへるが、眞言宗では、主として、大遍照又は大日と譯し、日の別名であるから、除暗遍明の義と解し、太陽は晝照らして夜は輝かないが、如來の智慧といふ日光は一切處に遍じて大照明を作し、又、太陽が草木等凡てを増長せしめ、世間の業務を爲すを得しめると同じく、智慧の日光が法界を遍照して衆生の善根を開發し、世出世の事業を成辨せしめ、又、太陽は重陰に掩はれても壞滅せず、猛風が吹拂へば顯照し、而もそれは始生でないのと同じく、佛心といふ日も無明の雲に掩はれても滅する所もなく、實相を究竟して圓明無際、増す所もないから、太陽以上に完全であるといふべきであるが、然し明かに其一分はよく共通して居るから、喩として此名を取り、而

も大の字を添へるのであるとなす。故に、大日如來は週遍法界で、諸佛の最極の理智の體である。従つて、此大日如來は諸佛菩薩の能生の本原であり、同時に所歸の果體であるとせられ、實に諸佛諸菩薩凡ての根本であるのみならず、一切諸法に遍ぜざる所がないから、遍法界身と稱せられ、此點に基づいて、又、生佛不二、即事而眞の説が立てられるのである。此中、諸法に遍在して其所依となつて居る理體の方面を胎藏法となし、又、諸佛の能生であり所歸たる智體である方面を金剛界と名づけ、之によつて胎藏大日と金剛界大日とが分つて説かれるのである。胎藏と金剛界とは所謂金胎兩部で、東密、即ち東寺の密教で眞言宗、は金胎の順序とし、台密、即ち天台宗の中の密教、は胎金の次第となして、其間に多少異なりがあるが、今はこれには拘泥しない。又、通常胎藏界と呼ぶが、胎藏は理平等であるから、界と呼ぶは正しくないといふ説によつて、胎藏法又は胎藏と呼ぶ。この胎藏法は從果向因で、本覺下轉の化他門、金剛界は從因向果で、始覺上轉の自利門、従つて兩部曼荼羅で表はす時には、胎藏曼荼羅は、大定大悲大智の三徳に依つて、中臺から三重を流出したものととして、三部に統收せられ、大定門を佛部、大悲門を蓮華部、大智門を金剛部となし、以て凡てを容れ、金剛界曼荼羅は因位の九識を轉じて果上の五智を得た自證の境を示したものととして、佛部、金剛部、寶部、蓮華部、羯磨部の五部となし、以て一切を攝する。故に、曼荼羅は凡て大日如來の徳用を現はしたものであつて、畢竟、此中に包收せられるもの悉くが大日如來に外ならぬことを現はすに至るのであり、包收せられるものは萬有の悉くであつて、第一次的のもののみならず、人爲の加はつた凡てまでが容れられるから、一切は一大日如來であることになる。唯一が大日如來であるといふのみではなくして、同時に凡てが一全體として一大日如來を現はして居ると見るのである。然らば、此世界が其まゝ曼荼羅であり、

大日如來であり、又、大日如來の淨土たる密嚴淨土たるのである。然るに、同時に胎藏曼荼羅は凡夫の肉團心、即ち心臓の開敷したものであつて、肉團心は其色が丹赤で、合蓮華の如く、筋脈があつて、自然に八分となつて居るから、胎藏中臺八葉院は此八分肉團心が開けて八葉の芬荼利(Puṇḍrita 白蓮)華となることを表はしたものであるから、其まゝ凡夫の肉團心に外ならぬとするから、胎藏曼荼羅は吾々の心臓又は心に外ならない。又、金剛界曼荼羅は肉團心に對する通常の質多(citta)心、即ち日常働らく縁慮心、事心、で衆生の菩提心を表はすと同時に佛智の實相を示すものであるが、菩提心には上求と下化との二用がある譯で、上求は佛果の一切智智を志求する誓願心、下化は一切衆生を普ねく化益せんと欲する誓願心を云ふ。従つて、求められるものは佛智で、所求の菩提心、求めるものは誓願心で、能求の菩提心であるが、所具の一切智智も行者たる衆生の本具の心徳佛性に外ならないから、能求、所求共に自己に過ぎない點で、金剛界曼荼羅も衆生の心を出でないといへる。然らば、兩部曼荼羅は凡夫たる衆生の心であつて、此點で大日如來も衆生の心を離れた別の存在ではないと云ひ得る。此の如くに、眞言宗の佛陀觀も其根本に於て中古天台と大體同趣意であると見られ得る點があるから、これも亦日本佛教の特色ある佛陀觀といへるであらう。學者によつては中古天台は眞言宗の影響を受けたともいふ。然し、日本天台の中には密教が存するから、果して眞言宗のみからの影響であるかどうかは考究を要するであらうと思はれる。

學者は時に一切の一一が佛に外ならぬとなす點を主として取つて、これ即ち汎神論に外ならぬとし、以て汎神論の缺點を擧げて非難し、宗教哲學者は、之を佛教の説と明言せず、暗に佛教として攻撃して居るを見受けるが、これは、汎神論といふ術語を用ふるので知られる如く、凡てを西洋哲學の考の型に入れて、自ら、殆ど佛教の考方

を離れて、考へて、非難攻撃をなすものといふべく、正鵠を得て居らぬと考へられる。佛教の考はすべて佛教の考方に據つて考ふべきで、決して他の考の型に入れるべきでなく、従つて、他の考の術語を以て呼ぶのも正確とはいへない。現代の宗教哲學は西洋思想の宗教哲學であつて、我國の宗教の實際には適用せられないもので、全く異國である。これ等の宗教哲學者は佛教をその考の中に入れずして、佛教を宗教とは認めないかの如き態度をすら取つて居る。既に前述した如く、佛教は決して自ら宗教として認められることを要求するのではないが、然し、苟くも宗教哲學者たる以上は、佛教を如何にすべきかは、我國としては十分に考慮するでなくば、宗教哲學者の資格に缺けて居るといはねばならぬ。況んや佛教を理解せず、又、理解することに努めることすらなさずして、進んで之を攻撃非難せんとするに於ては、何の爲であるやすら明かでない。佛教で、一切の一一が佛であるとなすのは、同時に又心が佛であるとなすのであつて、佛教唯心論に基づいて説いて居るもの、その間に一貫した所を認めて居て、決して一一が佛であるといふ一方のみを主張せんとするのではないことを注意すべきである。然し、又、こゝに唯心論の語を用ふると、之を亦哲學の術語、即ち西洋哲學の譯語、の意味に解して、其意味で佛教唯心論は唯心論でないなどといふかも知れぬが、唯心といふ語は元來が佛教のもので、決して譯語を借りて用ふるのではないから、唯心の本來の意味で用ふるのである。現今では、哲學の方が勢力があり、佛教の學問的勢力がそれには及ばないから、哲學の用語を他の意味で用ふるのは差控ふべきであるといふかも知れぬが、然し、佛教としては古くから自ら用ひて居たものを全く捨てることも出来ないし、この語を用ひねばならぬ場合には、古くからの意味で用ふるのも止むを得ぬことである。

乙 淨土系統

淨土系統の佛陀は阿彌陀佛であるが、此佛は天台系統に於て既に重んぜられ、又、眞言系統に於ても常に説かれて居るのであるから、關係する所が廣い。

天台系統は法華經を主となす點では、其佛は釋迦如來であるから、台密に於ても殊に釋迦大日同體説を取つて、密教との調和をなすが、摩訶止觀に於て、修大行の下に四種三昧を説き、此場合の本尊として阿彌陀佛が立てられるから、阿彌陀佛が重大となるのである。四種三昧は常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧である。此中、常坐三昧は飲食便利を除いては、行住臥をなさずに、常に靜室又は空閑地に結跏正坐し、九十日間、須臾も廢することなく修するのであつて、所謂一行三昧である。此常坐三昧の本尊は文殊菩薩である。常行三昧は他人と交はらずに常に行道して、飲食便利の外は、威儀正しく、九十日間、口に阿彌陀佛の名を唱へて休息することなく、歩々、聲々、念々、心が全く阿彌陀佛に在らしめるから、本尊は阿彌陀佛である。これは般舟三昧である。半行半坐三昧は行道をもなし坐禪をもなす修行で、必ずしも、九十日を一期となすといふ如くには、期間を定めるのでなく、効驗の顯はれるまでを一期となすのであるが、本尊は普賢菩薩である。非行非坐三昧は行坐及び一切の事に通ずるから隨意三昧で、意の起るに即ち三昧を修するから、造次顛沛に觀法をなして、行坐に拘らないし、道場も定まつて居ない。従つて到る處が道場であり、擧手投足が行である。本尊は觀世音菩薩である。此四種三昧が日本天台に於ては、叡山の文殊樓を常坐三昧の道場、常行三昧堂を常行三昧の道場、法華三昧堂を半行半坐三昧の道場、叡

山三千坊又は深山聚落凡てを非行非坐三昧の道場として修する。四種は或は別々に修せられ或は各人によつて修せられ或は同一人によつて凡て修せられて、別修と通修とを生じた程であつた。別修ならば、本尊は四種によつて、右の如くに相異なるが、通修では、阿彌陀佛が本尊とせられることになつて居る。何故に阿彌陀佛を通修の本尊となすかといへば、阿彌陀佛は法門の主とせられ、阿彌陀佛が天台觀心の主とせられて居たからである。従つて、文殊、普賢、觀世音はこれ阿彌陀佛の具する各々の一徳を表はす菩薩であると見て、阿彌陀佛に總括し、阿彌陀佛を一本尊となすのである。かく阿彌陀佛に統括して、更に進んでは、本有無作の三身を阿彌陀佛に於て見るに至つて居る。故に、中古天台に於ては念佛が盛に行はれ、殊に慧心院僧都が往生要集などを作つて鼓吹した所に基づく點も多いであらうが、阿彌陀佛を觀心の主とし、觀心に於て一切のものの真相を悟らんとしたが爲でもあらう。

念佛にも種類があるが、それは阿彌陀佛を種々なる方面に於て觀する所から由來するのである。以下、學者の説によつて見ると、先づ阿彌陀佛を觀するに理體と事相と力用との三方面を主となすが、これは一物に對して體相用の三面を見るに據るのである。體相用はもと起信論の説く所であるが、體は凡て物其もの、又は、主體たるものを指し、相は其特質、用は其働き、効用、又は、作用を指す。阿彌陀佛も亦此三方面で考察されるのであるが、之を名を唱へる念佛に關していへば、必然的に理觀念佛と事觀念佛と口稱念佛とに分れることになる。即ち、阿彌陀佛を理體の方面で觀念を凝せば理觀念佛になり、事相に於て觀心をなせば事觀念佛、力用の上でなせば口稱念佛となるのである。一切を阿彌陀佛として其阿彌陀佛の體を觀する法門は理觀念佛、一切の本體を直觀する如きは阿彌陀佛の理體が即ち萬有の本體實相で、三千三諦に外ならぬとなすのであるから、之を觀するには觀する者の心が一心

三觀となつて、境智が一致せねばならぬが、それには日常心の奥の光が現はれて、種々の念想分別が除かれねばならぬ爲に、容易ではない點で、阿彌陀佛の事相を觀することになる。即ち、阿彌陀佛の姿相を觀するのであるが、これは理觀よりも容易であつて、分別を凡て西方極樂の方に向けて觀すればよいのである。故に、理觀に堪へない者は事觀をなすが、事觀をも困難となす者には阿彌陀佛の力に頼り、力に攝せられんとする外に方法がないから、稱名となつて口稱念佛をなすに至るのである。これは易行である。慧心院僧都が既に此三種の念佛を勧めて居るのであるから、それ以後の時期には念佛が頗る盛に行はれることになつたが、これに配當して、後世の淨土系統を見ると、大體、理觀と口稱とが結付いて、良忍上人の融通念佛宗となるのは其一である。融通念佛は一人の念佛が萬人に融通し、萬人の念佛が一人に融通するとなすのであつて、一切が三千三諦の法であつて、事々互融するといふ天台圓教の道理を、口稱の根據に置くから、口稱念佛が凡て相互に融通すると説けるのである。又、口稱と理觀とを結合せしめて一遍上人の時宗の念佛が起る。一遍上人は直接に中古天台から出でたのではなく、淨土宗の一部から出でたのであるが、然し、中古天台に既に其基は存するのである。所謂離三業念佛と稱せられるものがそれであるが、口稱が凝らされると念想分別が止んで無念無想の境地に入り、意識は破れ、身口意三業を離れて、口稱の聲のみとなる。此念佛が時宗の念佛である。更に、口稱のみが發達して淨土宗及び眞宗の念佛となるが、淨土宗は其開祖法然上人が偏依善導といひ、支那の曇鸞、道綽、善導の系統、特に善導に依つて淨土宗を開いた。勿論善導以上に進んだ所があるが、慧心院僧都の往生要集の影響を受けた所もある。更に、又、本有無作の三身を阿彌陀佛となすやうに特殊の名の佛と見るのでなくして、名もなき佛と見、一切は全體として一大現佛となし、他の佛は凡て

其中に攝せられると見る見方も出でて、阿彌陀佛を言はずして、念佛の如き易行を起す系統も出づるに至つた。此系統では佛名を言はずに、之を妙法蓮華經の題目として、それを唱へて、唱題成佛となすが、これは日蓮宗である。修禪寺口訣と通稱せられて傳教大師の著とせられるが實際は慧檀二流の盛になつた頃の作といはれる書に、教行證の三重の一心三觀の中、行門の一心三觀に、三重の一心三觀を述べ、別時と常行と臨終とをそれとなすが、臨終の一心三觀は結局妙法蓮華經を唱へることで、之を唱へると、妙法の法力、佛力、信力に由つて、速かに菩提を成じ、生死輪廻の身を受けざらしめるといふのである。此書は傳教大師が修禪寺道邃和尚から傳へたことを記して居るとなすのであるから、之によるとすれば、支那に於て既に唱題成佛が行はれて居たことになるが、然し、僞作書であるから、其點は明確ではないといはねばならぬとしても、比叡山に於て、中古天台といはれる時期に行はれたことは疑はれないから、日蓮上人はこれからの影響もあつたであらうともいはれる。影響の有無は議論の存する所であらうが、上人は慧心流の學者に學んだのは明かなことであるから、其口傳の殆ど凡てに通じて居たことも疑はれない。然らば、唱題成佛も亦中古天台の佛陀觀から由來して居るといへるであらう。

密教に於て、阿彌陀佛は諸尊の根本たる四佛四菩薩の一とせられ、金剛界曼荼羅では西方の月輪、胎藏曼荼羅では中臺八葉院の西方花葉に位して居るが、大日如來の妙觀察智證菩提の徳を主どり、此智慧によつて、衆生の機類を妙に察し、說法斷疑し、以て衆生をして其本性の清淨無垢なること蓮華の如くなるを知らしめる佛であるとせられる。故に、眞言宗でも阿彌陀佛の信仰は高野山に於て盛に流行した。眞言宗は象徴譬喩の適用を越えて、直に其ものとなすことによつて、大日如來の内證、一般佛教では不可説となす所を、可説となして、有相に於て説くが、

淨土系統の極樂淨土がこの内證の境界に當るとすれば、密教に於て阿彌陀佛の信仰の盛になるのも必然の關係にあるであらう。淨土系統の出現と密教内に於ける阿彌陀佛信仰との間にも何等かの關係があるのではなからうか。又、淨土系統の出現には當時に於ける我國の狀勢と密接な關係があつて、世相の狀態が念佛易行を要求して居たから、其出現は必然的であつたと斯道學者の説であるから、此點も注意すべきものであらう。然し、一部の學者の見たと如く、世相の不安、經濟の壓迫など外部的勢力のみで厭世的となつたことが即ち淨土系統を興したものであるとなすのは決して正當なことではなからう。佛教の内部、即ち教理、狀勢等、の必然の形勢の方が主でなければならぬ關係にあるから、それが外部的に促がされたとなすのが穩當な見方であらうと考へられる。

淨土系統の阿彌陀佛は全く人格佛である。因位に於て法藏菩薩として、衆生が毫末も自力を用ひずして、其まゝで、完全に救濟せんとの大願を發し、そして諸佛の因業と淨土との凡てを見、算數のない程の長期間の修行によつて、其目的を達して、阿彌陀佛となつたのであるが、因位の修行にあらゆる行をなし、爲さなかつた所はないから、衆生救濟の力が成就し、其力は宇宙に遍滿するに至つたのであつて、其願に適へば、其願の力で、衆生自身に願が無くとも、阿彌陀佛の淨土に往生することが出来るのである。全體の表現は全く神話又は物語となつて居るが、つまりは宇宙の慈悲が阿彌陀佛といふ人格佛とせられて居るのであつて、慈悲の現はれを時間的に説くから、因位としての法藏菩薩、果位としての阿彌陀佛を物語つて來たのである。一切のものが一佛であり、全體として佛であるといふのは宇宙を直に人と見、その人を佛となすのであつて、これは必ずしも擬人視するといふのではなくして、直接に佛となす考である。擬人視はなぞらへるのであるから、人ならざるを譬喩的に人となすものであるが、それ

を直に人即ち佛と見れば、智慧と慈悲との一致したものと見るのは、佛陀觀發達上からいうても、必然である。智慧として見る方面は理體に相對するから、淨土系統以外の佛教の關する所、慈悲として見る方面は絕對歸投となるから、淨土系統の阿彌陀佛となるのである。この慈悲を阿彌陀佛の本願とし、その現はれたのを四十八願として説くが、要は第十八願の選擇本願に歸著し、從つて、至心、信樂、欲生我國の念に住して念佛稱名すれば、それか本願に合する所以であるから、阿彌陀佛といふ名號の力で往生極樂となるのである。阿彌陀佛は現に西方十萬億土の極樂世界に在して說法教化しつゝあるが、念佛者の臨終時には來迎する。必ず來迎せねばならぬのである。故に、淨土系統の念佛は自己の力を全く捨てて、絶對の他力に救はれると信じて、絶對の力に合した所の念佛である。絶對の力か口に表はれ、救はれる體を言現はしたのが念佛であるといふことになるが、進んでいへば、必ずしも常に口稱するを要しないし、少なくとも一念のみでもよし、又は稱名しなくとも可なりともいへる。唯聞くのみでも之を信すればよいともいへる。從つて、又、念佛は往生の爲のものではなくして、信する時に已に救はれて居るから報恩の爲のものとなす説ともなるのである。極樂に往生すれば、念佛者は其まゝ報身阿彌陀佛となるのであるから、衆生濟度をなすことになつて、こゝが還相回向となつて來る。然し、往生については、其實義として無生の生と解し、生といふも迷界の輪廻生死の生と異なつて、涅槃に入ること指すに外ならぬから、即ち往生といふのは是れ無生であり、見生の當體是れ無生、無生にして而も生であるから、これ往生であるとなす説もあつて、眞諦説をなし、佛教一般の説をもなすのである。

以上の如き佛陀觀も我國に於ての發達であつて、日本佛教の特色の一をなすものであるといふべきである。聖道一門の諸宗からいへば、己身の彌陀、唯心の淨土と説いて、萬法唯一心であるから、心の外に佛も無く、淨土も無く、彌陀も己が身中の彌陀、淨土も我心内の淨土と主張し、觀經にも汝等心想佛時、是心即是三十二相八十隨形好、是心作佛、是心是佛などともあるが、淨土系統としては、西方に淨土を指し、心外に彌陀を仰ぐ指方立相の説で、淨土門が本爲凡夫の宗であるから、指方立相は宗の極致となるのである。

丙 禪 系 統

禪は元來は靜心凝思で、佛教以外に於て行はれ、欲界散地に屬するものでないが、定地である上二界、即ち色界無色界、に屬するのを借りて、欲界に於て修せば、それだけ欲界の心垢を淨め、それが爲に、色界無色界に生ずるを得となして居たのを、佛教が採用して、専ら智慧を磨く手段となし、禪に基づく無漏智を得るを修行の中心としたものである。禪は定とも思惟修とも譯されるが、思惟修は心を一境に專注して、審かに思慮し修習するの意味、定は心の定まつたことで、此字は屢々三昧の譯語にも用ひられる。禪定と熟字する時は禪と定との併用か、禪と三昧とを結合せしめたかの何れかで、三昧は禪と殆ど同一とも、又は、禪よりも進んだ凝心專念ともせられる。一般に戒定慧として極めて重要視せられるが、然し、禪宗でいふ禪はこれ等と必ずしも直に同一といふのではない。禪を外道禪、小乘禪、大乘禪、如來禪又は如來清淨禪との四種に分つに至つた場合の如來清淨禪と呼ばれるものが禪宗の禪であり、或は最上乘禪とも一行三昧とも眞如三昧ともいふとせられる。如來清淨禪は如來地に入り、自覺證智に樂住して、化他の不思議業を成辨するをいふとなすが、これには教禪一致の考の付著して居る所があるから、後

には又、祖師禪といふ名を出して、達摩所傳の禪は如來禪よりもむしろ祖師禪であるとなすに至つた。然し、如來禪も祖師禪も唯名稱の異なるのみで、禪として異なるものではないとせられる。こゝにいふ禪とは、衆生本具の本覺眞性を悟に顯はすを慧といひ、之を修に顯はすを定といひ、この定慧を通稱して禪と云ふと解せられるものであるが、一方では本覺眞性を直に禪と呼ぶこともあり、本覺眞性に即する悟修を禪と名づけることもある。故に、心の本性が禪の體で、佛性、如來藏、佛、心などと呼ぶのと必ずしも異ならない。心の當體は寂靜で、寂靜な所、靈智、昭々として居るから、定慧均等で、そこが禪と呼ばれ、又、それが悟修に顯はれた所をも禪と名づけるのである。悟といふ語を用ひても、これは心性を對象として覺知するの意味ではなくて、直に心性其ものを契證し、心性其ものに成り、心性全體を顯露せしめるをいふのである。能覺知の心と所覺知の心性とが相對立して居るのではなくして、相對を打破して、能所合一、心心性未分に入つた所を意味するのである。又、修といふのも、心性の悟りを得んが爲の修習を意味するのでなくして、心性の全體に契當した當處に自然必然に現はれ來る修を指すのであつて、これは證上の妙用であり、本證妙修であり、修中の證である。故に、禪とは本覺眞性が、互に融即する慧と定とに發現するを指していふのであつて、無漏智や眞如を得る爲の思惟修のみではない。これが達摩以來の禪宗の特色であつて、従つて禪宗の達者は先づ初めに自己の本性を徹證し、そこから任運無作の行を發揮して來るのである。この自己徹證が即ち頓悟で、之を即心是佛といひ、即心即佛といひ、非心非佛といふ。既に佛であるから、そこには煩惱の斷すべきもなく、菩提の得べきもなく、而も萬德萬行凡て自家の寶藏裡にある。これ即ち一切は本來の面目の全露現成で、捨無く取無く、得も無く失も無いといはれる所である。これが禪宗に於て、佛心を遞代相傳へると

なすものであつて、以心傳心、教外別傳の禪たるものである。

達摩は西天第二十八祖で、同時に東土の初祖であるが、之を慧可、僧璨、道信、弘忍と相承け、弘忍の下に北宗禪の神秀と南宗禪の慧能とが出で、神秀―普寂―道璿―行表―最澄と傳はり、傳教大師最澄が承けたのであるが、其後は殆ど消失した如き形勢である。慧能の下には青原行思と南嶽懷讓と荷澤神會とが出で、荷澤は其系統が消失するが、青原と南嶽とは順次に石頭希遷と馬祖道一とを得て、南宗禪が盛となり、石頭の系統からは曹洞宗と雲門宗と法眼宗と、馬祖の系統からは臨濟宗と滙仰宗とが出で、かくて五家が起り、臨濟宗から出た楊岐宗と黃龍宗とが併せられて五家七宗と稱せられる。我國には道元禪師が曹洞宗を傳へ、榮西禪師が黃龍宗を傳へて臨濟宗と稱し、南浦紹明禪師が楊岐宗を傳へて同じく臨濟宗と稱し、前者の系統は續かないが、後者の系統が今猶繼續する。更に、後世、楊岐宗の一系が隱元禪師によつて傳へられて黃蘗宗となつて居る。我國の禪宗は、支那から傳はつてから、我國特有の發達を遂げて、一應は教禪二門の一たる禪門でありながら、佛教の全體を總括し代表する宗として、二門の一たるを以て甘んじて居るものでないとなすに至つた。禪は佛法の總府で、通常いふ教禪は其中の二門に過ぎないとせられるのであつて、總府としては禪宗と稱することを望まない。

教外別傳、以心傳心の語は恐らく既に達摩の用ひたものであらうと考へられるが、たとひそれが達摩以後に初めて用ひられるに至つたとしても、達摩に明かに此思想があつたから、かく言はれるのであると見ねばならぬ。教外別傳は教禪二門の教門の傳へる文字の葛藤以外に佛心を傳へて居るとなすのであつて、その佛心が即心即佛の心であり、之を心で傳へるから以心傳心である。吾々の心其ものは佛の心其ものと異なる所はなく、従つて、佛とは實

は此心を指すのであつて、決して四八端嚴微妙相などの色相身好が佛であるのではない。然らば、禪系統の佛は心即佛の佛とせられて居るといへる。

心とは何れをいふか。佛教一般としては、心は縁慮心と堅實心、即ち事心と理心とに分たれるから、此中の何れに當ると見るべきであるか。禪系統としても、一應は、堅實心、即ち理心、を指すとすべきであらう。此場合には三界唯一心の一心が理心を指すとして、その唯一心に當ることになる。實際上から見ると、惡を考へがちな縁慮事心が其まゝ佛に外ならぬとしては、何としても、穩當とはいへないことを免れないからである。然し、一歩進めて見ると、事心を捨てて理心を取るとしては、已にそこに取捨分別が加はつて居るから、眞の禪と違反するといはねばならぬ。従つて、根本的には、事心と理心とに分つことに基づくのが既に己に禪と相應しないことである。故に、一方からいへば、事心が即ち佛であるとも言へる道理である。事心、理心の分類は元來が一應の施設假名に過ぎないが、もと未分の當處から二と見て來たに過ぎないから、未分が已分となるのは、未分の必然の經過と考へるならば、理心が即佛であると同じく、又、事心が即佛となすのも決して不當とはいへない。事心は惡とのみは斷ぜらるべきでない。善惡何れの場合にも、その事の内に凡て理を見て行つて、事の事たる所以の筋を明かにするから、事心に佛たる所以が存するのである。然し、更に進んでいへば、心のみを云ふことが既に常識二元觀の型に嵌めての考へ方であり言ひ方であつて、本來いへば、身と心とが相離れたものとはいへないであらう。殊に佛教中の進んだ思想でいへば、身と心というても、それは見方の相違から由來したに過ぎないことで、身即心、心即身であるのを、假に單に心、又は單に身といふに外ならぬとなすから、身と心とは不二の二であるとなすのに基づけば、即心即佛

も不二を二と見ての一の心に外ならぬのであると見ねばならぬ。従つて、即心即佛は即衆生即佛陀の意味で、吾々が全く佛であるといふ意味である。更に又、佛教唯心論でいふ如く、心は同時に一切の一一であり、一切の全體であつて、通常いふ心外の一が凡て心に外ならぬのであるから、即衆生即佛陀は直に即一切即佛陀の意味であるのである。故に、溪聲廣長舌、山色清淨心であるし、柳暗花明悉く佛であるといふのである。即ち、佛ならざる一物もなく、佛たる一物もないといふのである。

禪系統から教門の説を見ると、教の言ふ所が吾々に適切でない所が認められるのである。教一般の言ふ所では、成佛に至るまでに、菩薩は三大阿僧祇劫の修行を要するのであつて、十地の中の初地に至るまでに第一大阿僧祇劫、初地から第七地に進むまでに第二大阿僧祇劫、第八地から第十地に至るまでに第三大阿僧祇劫を経て、等覺、妙覺となるとせられるのである。然るに阿僧祇はアサンキエイヤ (asankhyeya) の音譯で、不可數量の意味である。一方では億、兆よりも數十桁高い一桁の名でもあるが、同時に又數ふべからざるの意味の形容詞でもある。桁の名としても字義に相違はないから、凡て無量無限といふ程の意味となる。劫もカッパ (kappa) の音譯で、無限數を計する單位の名であり、大體、方四十里の大磐石を、天人が百年目毎に羽衣で觸れて磨し、之によつて磐石が消失しても、一劫は猶未だ盡きない程の長期を指すといひ、かく劫の期間を説くを磐石劫といひ、或は方四十里の大倉庫に芥子を充たし、百年毎に一粒づつ取出して、芥子が盡きても、一劫は猶盡きない程の長期とし、かく劫の長さを説明するを芥子劫と稱するが、結局、一劫は無量無限といふ意味になる。印度が張大誇稱なことを言ふのは他國に例がない程で、支那などの及ぶ所でないが、殆ど非常識的に過猶不及であるに、之を其まゝに奉じて阿僧祇劫と名づけ、

更にそれに大を加へ、其上、三と數へたのである。その内容を考へるとき、それが何を意味するか。現代に於てすら、三大阿僧祇劫が佛教學者の間に於てまじめに説かれて居るのを見るのであるが、これは、むしろ、成佛は出来ないという方が率直であると考へられるほどである。古來幾萬の佛教學者が、之を不可能と同じであると洞見したか。何人もかくして成佛し得るとして説くのであるが、不可能を可能として幻影を逐うて居る如きものではあるまいか。傳説としてすら初地に登つたとせられる佛敎者は古往今來、龍樹と無著との二菩薩のみであつて、其外には一人もなく、支那天台の南嶽慧思禪師が六根清淨位、即ち十信位、天台智者大師が其下位の弟子五品位、即ち信前、に至つたと自ら知つて居たといはれるが、十信からでは、十住十行十廻向の三十段を経て初めて十地である。南嶽も天台も、禪系統からも、禪門の達者として扱はれる人である。これ等を事實の證明と見て、全く成佛は不可能とせられても止むを得ないことにならないか。これ皆斷惑證理を以て、惑を斷じて後に、更に理を證して成佛すると解釋するのが根本的の迂遠な考であるからである。實際は斷惑が其まゝ證理でなければならぬのである。否、證理が即ち斷惑であることに思ひを致さねばならぬのである。何時までも方法のみに拘泥するから、目的は達成せられないのである。換言すれば、事を排除して後に理を顯はさんとするから、吾々の日常生活としての事の排除は全く不可能で、従つて、理の顯現は得られないのである。事の上に於て、即ち惑の中に在つて、直に理を見出す、即ち證理すると、そこに正しいものとなつて來る道理が存するのである。禪系統は證理即斷惑となし、頓悟が直に成佛であるとなすのである。従つて直指人心見性成佛で、心に於て其性を見出すのが成佛で、成佛すら佛に成るのではなくして、成つた佛たるのである。故に禪系統は敎の外に別にこの禪を傳へて居るとなすのであり、佛法の總府

たるのである。然らば、此見地から、禪宗は佛心を佛陀以來嫡々相承して居るとせざるを得ないのである點で、西天二十八祖、東土六祖など、更にそれ以下の傳統説が立てられるのが必然的である。傳統説は歴史ではないが、歴史以外に、それによつても、禪系統の立つ所が示されて居るのである。西天二十八祖説を歴史に一致しないとして排するが如き説は、實は、禪宗の趣意に通じない所から由來する見當違ひである。

かゝる禪系統の趣意を以て、之を日本佛敎に見れば、全く致を一にして居ることが見出される。眞言系統は既に即身成佛を説いて、吾々が佛たることを示して居る。即身成佛には理具と加持と顯得との三種を分つから、加持と顯得とには修行によつて漸次に成佛するとなす點があつて、凡夫の吾々が其まゝ佛であるとはせられないが、理具の即身成佛は即ち身成れる佛で、三劫成佛を要しない。中古天台は又凡夫が其まゝ無作の三身で、貪即菩提佛か非迷非覺佛を認める所に吾々の外に佛を立てるのではない趣意があるのである。更に淨土系統でも即得往生であり、信の一念に已に救はれ終つたのであつて、其系統では、たとひ即佛とはいはないにしても、既に即佛の意味になつて居るといへるのである。かくして日本佛敎には全く他にない特色が明かに認められるのである。

然し翻つて考へると、三劫成佛にも決して取るべき點がないといふのではない。吾々の日常生活を反省するに、各自が職域奉公をなしつつ、其業務に勤しむのはそれぞれの理想目的を追究し、それを實現せんとしつつあるに外ならぬのであるが、如何なる目的も、一度それが達成せられた時には、更に一層高次の目的が現はれるから、目的は全く理想となつて、決して其全部が實現せられることはないものである。之を三大阿僧祇劫を経て初めて、成佛し得ると言ひ現はせば、むしろ、全部が實現せられることがないと言ふよりも、却つて適切な點があるといはねば

ならぬ。さればとて、之を幻影追求に過ぎないとして、之を斷念し、夸父の顰に效ふを止めてよいかといへば、決してさうではない。吾々は、たとひそれが實現せられなくとも、眞面目に全力を盡して理想の實現に邁進する所に人生の眞意義を認めるのである。然らざれば、日常生活は不可能である。正しい日常生活を捨てて何が求められるか。何等得る所は絶対にない。然らば、即ち三劫成佛を信じて努力精進することはこれ即ち却つて人生の眞意義を、他の言を以て、語つて居るに外ならぬといはねばならぬのである。故に、三大阿僧祇劫を経て成佛するといふのは決して其まゝに排斥すべき説でなく、むしろ、即身成佛、非迷非覺佛、即心即佛、即得往生に 吾々をして努力精進を缺かしめる點がないかどうかを反省せしめるものであらう。

第七章 自利と利他 自力と他力

第一節 種々なる佛

今まで述べた如く、日本佛教の四系統に於て見ても、其本尊とする所は各々異なつて、天台系統は釋迦牟尼佛、眞言系統は大日如來、淨土系統は阿彌陀佛を本尊とするが、禪系統は獨り特別で、本尊を常に立てて居るのではない。然し、立てるとして見れば、釋迦牟尼佛である。同一の佛教でありながら、かくも異なる本尊を立てるのも一見奇であり、又、これ等本尊に對する考も各々同一でないのも怪しまるべき點も存する。少なくとも、最重要な本尊が一致しないのであるから、佛教として不統一たるを免れるを得ない。かゝる異調を來す根本原因は何處にあるかといへば、恐らく、其一は先づ所依の經論を異にする點に存するといへよう。次には、従つて、各々の宗の教義と歴史との相異なる點に存する。然し、若しかゝる原因を數へ上げるならば、種々なるものが考へられて、或は各宗の開祖の性格、境遇、事情、又、其時代の影響制約、其地方の特殊性、或は、時には何等かの偶然性など多くのことが認められるに至るであらうが、これ等は殆ど凡て所依の經論の決定に至る條件中に含ましめ、又、それぞれの宗の歴史の中に容れることも出来るであらう。

所依の經論としては、天台系統は法華經、大智度論、眞言系統は大日經、金剛頂經の兩部經、菩提心論、淨土系

統としては無量壽經、阿彌陀經、觀無量壽經の三部經、淨土論であるが、禪系統は教外別傳であるから所依の經論をもたない。達摩、慧可などは楞伽經を重要視し、慧能は金剛般若經を重んじたとも言はれるが、然し、それを所依の經となすのではないことは、若し楞伽經が達摩、慧可などに所依の經とせられたのならば、慧能が金剛般若經を其代りなるかの如くになして来る所以はあり得ないことからも判るであらう。禪系統は一種特別であるから、強ひて一般の型に嵌めんとすれば、却つて眞實に遠くなる。禪系統からいへば、凡てが一一本尊でもあり得るのである。これ等の經の中、法華經は釋迦牟尼佛が自らのことを説いたもの、兩部經は大日如來の所説、三部經は釋迦牟尼佛が説いたのではあるが、教主は全く阿彌陀佛である。之によつて、各系統が本尊を異にして來ることになるのである。三部經に於ては釋迦牟尼佛が教主を阿彌陀佛として説いたのであるから、これは釋迦牟尼佛の教としての佛敎として、而も阿彌陀佛を本尊となしても、何等奇異な點はないのであるが、兩部は釋迦牟尼佛の説いたものでなくして、而も佛敎とせられ、本尊も大日如來とせられて居るのは一見奇異に感ぜられる點がないこともないであらう。然し、佛陀觀の發達から見ると、初め釋尊に對する考察から、それが漸次進歩發達して、報身法身を認める如くになり、一方、華嚴經に於ては、盧舍那佛といふ報身を言ふことになつた。盧舍那佛は一般にいへば、報身であるが、華嚴經を所依とする華嚴宗でいへば、法身である。この盧舍那佛の系統から大日如來と稱せられて眞言系統の本尊となつて來たのであるから、大日如來は、いはば、釋迦牟尼佛の法身の一名で、之を佛敎となして毫も差支ないことになる。それと同時に、阿彌陀佛の如きも釋迦牟尼佛の法身とせられる思想によつて立てられたものといふべく、阿彌陀佛としては一般に報身とせられて居るのであつて、諸佛、少なくとも重要な經の教主たる佛、は悉く釋迦牟

尼佛の法身とせられる思想に基づいて居ることが認められることになるのである。此の如く、法身思想から各教主が立てられて來るのであるが、既に教主として説法教化をなすとする時には、たとひ法身の名を有して法身と呼ばれて居たにしても、全く報身たる方面を現はして居なければならぬのである。法華經の佛は法身と呼ばれて居る所もあるし、又經意上、法身たる點の存することは殆ど言ふまでもないが、經の古い部分では法身と呼ばないし、又、經の説主としては報身でなければならぬ如く、眞言系統でも經の説者と見れば、報身たる方面が表面でなければならぬ。眞言宗は、密敎は法身の説法、顯敎は應化身の説法であるとして、之を密敎の顯敎に勝る點の一に數へるから、今かくいへば、密敎としての網格の一を破壊することになつて、密敎としては許すを得ない言であるが、然し佛敎一般として考へる時には、理佛としての法身の説法はあるを得ないとせねばならぬのであつて、理佛としての法身の説法を言へば、佛敎の網格の一を破壊する言であるから、到底許されることとなく、而も眞言宗の大日如來に智の存することを明言して居るから、其法身説法の説は理智不二の法身の智の方面に於て言へることと見なければならぬ點で、むしろ、眞言宗が法身説法と主張するその法身が理佛としての法身か、理智不二を以て法身となすかを明言せずに曖昧のまゝで主張する方に、却つて不足な點があると言はれても仕方があるまい。恐らく、自受用智に説法を認める所に特色があるといふべきであらうと思はれるが、眞言宗を奉ずる者でない方面のものが、佛敎一般の立場から、決して理佛として法身の説法でないとなしても、眞言宗の破壊をなす者とは攻められまいと思はれる。若し、如何にしても、かゝることは許されないとすれば、今こゝではこれを保留して、眞言宗内ではいふ加持身説法の説に従つても一向に差支ない。理法身其まゝが説法教化の教主でないことを言へば足りるのである。阿彌

陀佛の報身たることは、其系統の言ふ所であつて、化身となす説のあつたのを斥けて、報身説を確立した程である。此の如く、教主は如何なる名稱を有するにしても、凡て法身から現はれた報身で、利他の化門に出でた佛である。利他の化門は隨機説法で、應病與藥であるから、種々になつて居るのが當然であつて、決して此間を劃一的に統制するを得るものでなく、又、劃一的に統制するを要するでもない。故に、本尊の異なるは必然のことである。

然し、佛教全體として見る時は、各系統が所依の經論を異にして居ることは、何としても、喜ぶべき事柄には屬しない。勿論、同一系統内では統一せられて居て、何等の異途もないといへるが、しかし、少なくとも、數種の異なつたものになるのであつて、一全體が數分するのであるから、それだけ教化の勢力が殺がれることを免れない道理である。こゝには確かに遺憾な點が存するが、然し、之を本元に還せば、最清淨法界等流の教であるから理の源からの派生であり、之を吾々は各系統の内に理を見付けて、各々其處を得て居ることに注意せねばならぬのである。理は佛心に外ならぬが、これは言語に、其まゝ現はれるのではなく、さればとて、言語を超越して居るとのみ見るべきでもない。現はれた言語教文に即して當體全是に認められるが、こゝに眼を開くのは禪系統の爲さんとする所で、之を見付けたのが禪系統の所依の經ともなり、本尊ともなると見られ得るものであらう。之を經となすことは奇であるかも知れぬが、必ずしもさうでない。中古天台では法華經を根本法華經と隱密法華經と顯說法華經との三種とし、根本法華經は於一佛乘と云ふものであり、隱密法華經は分別説三と云ふのであり、顯說法華經は唯有一乗と云ふのであつて、これ即ち第五時の開會顯本の普通の法華經であるとなして居る。根本法華經は根本法華教ともあるが、これは生佛一如の内證、迷悟未分であり、只一乗の法體たる處を指すのみであつて、生佛未分の上の

自受用法樂の説法、法體法爾の教、所謂、風波の音聲、水邊の言音であるとせられて居る。此の如き説も見出されるのであるから、禪系統の説も立ち得る。然し、これ等は此まゝでいへば、自利となしてよいものである。

第二節 自力と他力

佛教中に自利教と利他教とがあり、又、自力教と他力教とがあり、何れも相對立して居つて、一見調和しない如くであるが、然し、實際としては、兩者の何れについて、如何に之を見るのが、佛教の本來の趣意に適ふのであるかは、考究すべき問題であらうと思はれる。自と他とを、全く相對立し相異なるものとすれば、相對を脱しないのであるし、利他行は事實不可能になる道理である。然し、實際上、さうではないし、又、さうあつてはならないのである。然らば、それは如何に見られ得るか、又、如何に見るべきであるか。

佛教の教理の中で最も重要な説、少なくとも其一の説は、無我説であつて、我、即ち固定的實體、を凡てのものの中に認めないといふことである。常識的には、實體が想定せられて居るのであるが、之を全く排除して無我の考に立つと、凡てのものは悉く相關關聯、相互依存の關係に立つて居ることが知られるのである。相關依存の關係は何等をか主となすことによつて、中心が考へられ、周圍は凡てそれに統一せられることが明かとなるが、その中心は場合によつて何れともなり得る。更互に移動する性質のものであるから、そこが相互となるのである。之を吾々の日常生活に於て見るに、食ふ食物は米屋から之を得るが、米屋は農家から得るのであるし、農家は耕田播種して收穫するから、そこには氣候風土に依る點も認められる如く、食物は天地と人工とに互つて居るのみならず、吾々

が食すればこそ、米屋も生活するを得るのであり、農家も家計が立ち、田畠も耕耘せられて肥田美畑たるを得て居るのである。且つ又、吾々を中心とせず、米屋を中心とするも、また農家を中心とするも、全く同様な關係である。故に、吾々に中心としての獨立無寄の固定的實體があるのでなく、米屋、農家にそれぞれの固定的實體が認められるのでなくして、凡て關係の上に定まつたもの、又、定まつて居る、に外ならぬのである。故に、吾々は中心としての吾々として生存するのみならず、同時に、關係を辿つていへば、米屋も農家も吾々の中に入る關係になるし、廣くは、天地風土までも吾々の中に入る關係も認められるのである。故に、右の如き無實體觀に立てば、自は狭くもあり廣くもあり、何れの場合にも、他は自と對立、異者として存するのではなくして、他は凡て自の中での存在であると思ねばならぬ。従つて、通常言ふ區別的の自と他とは、大なる自の中に包收せられて大なる自の契機となつて居るのである。かゝる自は、之を自と言はずとも、他と言ひ現はしても差支ない點も存する。此場合には、大なる他の中に自他が含まれて居るのである。佛教の生活、即ち修行に於ては自他の關係は此の如くであるが、若し修行として言ふ場合には、修行といふものの性質上、之を自利と呼ぶのが當然であるから、菩薩の修行は自利行といはれる。然し、其自利の自は自他を含むものであるから、自利の内容は全く利他に外ならぬのである。故に、同時に之を利他行と名づけても何等の差支もない。之によつて見るに、自利と利他とは決して矛盾撞著するものでなくして、全く同一であるといへるのである。日常品の生産者でも、自動車運轉者でも、自利が其まゝ利他であり、利他が即ち自利であることは容易に之を認め得る。従つて、利他のみを奉仕しても、決して何等失ふ所はあり得ないのである。

更に、吾々の食ふについての自力と他力とを考察するに、吾々は通常他に依頼せずして自ら食ふとなすのみならず、依頼心なく獨立に生活せねばならぬと常に教へて居るのであるが、然し、米屋の力に待たなければ、食ふことを得ないし、農家の力に頼らなくば食は得られないし、天地風土の恩澤によつて漸くに生活し得るのであつて、此間殆ど凡て他の力のみで、自の力などは、廣大無邊な他力に比すれば、全く比較にもならないものである。此場合の自力は實際上食器と口との二三寸の距離に於て食物を口中に取るのみである。自力は零に等しく、凡ては他力のみであるといふことについては吾々は十分の反省をなすべきである。他の恩恵に頼つてのみ纔かに生活し得るに過ぎないことが明かとなつたならば、自己を主張することなどは思ひもよらぬことであり、こゝに實踐的意味の無我觀が體驗親證せられるに至るのである。此親證が深ければ深い程自己は滅して、それに比例して他力は愈々大となつて來るのであるし、その他力を全くこれ人格佛であると思ざるを得ざるに至るのであつて、従つて自己は全く其中に委ね盡くされて、遣る所なく其中に融没することになるのである。即ち、全く他力によつて救濟せられるのであり、既に救濟せられて居るのであるから報恩の生活ともなるのである。阿彌陀佛を本尊とする系統にはかゝる思想が其根本に存すると見られるのである。

然し、又之を逆に考へると、吾々が食ふによつて、米屋が職業を得て生活するを得るに至るのであり、農家も生計を營み、天地風土も效果あるを致すのであつて、吾々の食ふことなくば、凡て死物の状態となるとも考へられ得る。然らば、吾々の力がそれ等凡てをして其處を得しめるのであつて、全く吾々の力の致す所に外ならぬといへるであらう。吾々の力は即ち自力と言誼はされ得るが、勿論これは通常の自力を全く無となした上の自力であつて、

此自力によつて一切は生々躍動するのであるから、この自力なるものは又實に大なるものであり、他に比較せられるものなく、従つて又之と對立し得る如き他の力は認められない。一切は自力の中に入るから、自力の強化は缺くべからざるものである。自力は、淨土門に對する聖道門の培養する所であるとせられるが、殊に禪系統が自力教の代表であるが如くに扱はれる。實にや、禪系統は自力に頼つて、自ら悟らずんば衆生濟度は成立しないとなすものである。此系統で佛を外に立てない所以は、此自力以外に何ものも認められないからであり、同時に自力の現はれて居る處、佛といへば、凡て佛たるからである。即ち到る處に自力の遍滿するのを見出し得るのである。

自力と他力とは、文字としては、全く相對立し相容れないものであるが、其内容を見れば何れも自他を含めての自であり他である所の自他の考に據つて居るのであるから、互に諍ふべき性質のものでないといはねばならぬ。而もこれ決して空論でなくして、吾々の日常の實生活上當然の事實として經驗し得られる所である。従つて、何れに據つて生活しても何等誤となるべきことではない。そして、其何れを取るかは、取る人の性格、境遇等の種々なる關係に制約せられるのであるから、その何れなるかによつて、佛を考へるにも異なる所あるに至るのである。他力の佛を信じ、自力の佛を覺することによつて、それが日常生活上の力となつて、人としての生活、即ち國民としての生活の正しいものとなり得れば、最清淨法界等流の道に順ずるもの、否、最清淨法界等流の道を發見體得したものに外ならぬのである。人としての生活は實は國民としての生活以外には何ものでもあり得ないもので、人類といふ如きは根柢にのみあるもので、實生活の表面には殆ど出て來ないし、偏狹な個人といふ如きものも實際上存することはない。而も又國民は勿論具體的のものであつて、何處かの國民などとなるものではない。我國民としての確

固明晰な自意識、自覺を喚び起すのが日本佛教の日本佛教たる全體である。

第二編 教法

第一部 總 說

第一章 法の意味

第一節 佛陀の意味

佛教は、通常の解釋によれば、佛の教 (Buddha-dharma, Buddha-Sasana) である。梵語で言ひ現された場合には佛に關するもの (Buddha) で、形容詞形として、佛の教でも、佛の系統でも、佛の弟子でも、廣く指すことになつて居るが、古くは、譯して佛法といひ、現今は一般に、佛教と用ひて居る。この佛は佛陀と音譯せられるのと同じで、決して、佛陀の略稱でなく、佛で完全な音譯である。古來、浮屠、浮陀、佛馱、浮圖、浮頭、步他、勃陀などと音譯せられても居るが、佛、佛陀、浮屠などが比較的によく用ひられる。ほとけといふ訓はこれからの派生に外ならぬものである。ブツドへの原意は目覺めたるの意味、同時に覺悟したるの意味であつて、而も人を指すから、一般に覺者と譯される。覺には覺察、覺悟の兩義があると解釋せられ、覺察は惡事を察知するを云ひ、覺悟は眞實の理を開悟するを云ふ。惡事を察知することは惡事を爲さないことを指すから、惡事を凡て全く脱する意味になるし、而も之を佛でいふのであるから、惡事は通常いふ惡事ではなく、惡の根本たる所謂煩惱を指すことになる爲に、

これは一切の煩惱障を離脱するをいふ。煩惱は心の汚れであり、心の平靜を破る惡徳的の心作用であつて、道に進趣する障礙であるから、煩惱といふ障礙の意味で煩惱障といふ。又、覺悟は眞實の理法に目醒め、理法を悟了するを意味するから、智が明確になつて、知らざる所がないことになる。故に、これは所知障を蟬脱するを指す。所知は知らるべきことの意味で、對象の一切を指し、其根原的なものを眞實の理法となし、之を眞理とも呼ぶ。眞理といふ語は決して現今一般に用ふるやうな唯單にまことなどの意味でない。この一切に知達するでなくば、完全性に於て缺ける所があるから、所知が障礙となる點で、所知の障礙を所知障と名づけるのである。従つて、覺察、覺悟は煩惱障、所知障を完全に脱して、全知全能となつた所を指すに外ならぬ。之を他の語で、一切の勝者、一切の知者 (sabbabhibhu, sabhaviṇ) といふ。此の如く覺察し覺悟したのが即ち佛である。

更に、他の解釋によると、覺者の覺には自覺覺他覺行窮滿の義があるとなす。自覺は自ら覺悟すること、眞理を自ら證知して眞理を體現したこと、通常いふ自覺、自意識とは必ずしも同意味でなく、佛教術語の一である。此自覺は佛陀の場合には、それは絶対に完全なものであるが、通常いふ場合の根本智を得たのに當る。覺他は他を自と同じに覺らしめることで、自覺の智が化他の方面に向つたのを指し、通常いふ後得智に當る。後得智は根本智の後に得られる智で、殊に佛陀の場合には根本智は、必ず、直に後得智となるから、自覺は直後に覺他となる。従つて、覺他も絶対に完全なもので、缺けたる所は無いとせられねばならぬ。故に、覺行窮滿といふ。覺行は自覺と覺他に關する意味で、自覺に絶大の行が先行するから窮滿、即ち窮極圓滿、であり、覺他に絶大の行が隨伴するから又窮滿である。かゝる三義を具した覺を有するのが佛陀であるとせられるのである。一般に智は自ら磨くべきもの

で、他から聞いた結果のものとしても自ら得るものであるから、自ら知ることになる點で自覺であり、自覺は自らそれを得て用ふるから自受用であるが、吾々としても、自ら知るのみで終ることは、吾々の日常生活上、あり得ないことで、何等かの形で他人に傳へることになるし、又、他人に教へ他人を導くことになる。この場合には、その智を他人が享け用ひるのであるから、他受用智であるが、他受用智は自受用智と異なる別の智ではなくして、同一の智が方面を異にしたものに過ぎない。自受用智は必ずしも他受用智となるを豫想するを要しないが、實際上、必ず他受用智となるべきことは吾々の日常生活上、孤立的生存をなすを得ないことで明かである。他受用智は必ず自受用智を豫想し、自受用智に基づくものである。故に、この豫想、基礎がなくなれば、他受用智、覺他は考へられないし、又存在し得ない。而も知ることの窮極は所知の對象と一つになることで、能所未分の状態に入るのであるから、根本智は根本無分別智と呼ばれる程であるが、其内容若しくは當體は他人の窺知を許さない。殊に佛陀の自覺などは吾々の到底知悉するを得るものでないから、佛陀を考へるとしては其覺他の方面に於てなすべきで、而も覺他の現はれた所によつて見る外には見やうはない。従つて、覺他の方面を主となす方が佛陀の特色を明かにするを得るであらう。覺他の働があるのが佛陀で、これなくば眞の佛陀でない。佛陀の自覺を等正覺又は正等覺或は正徧知即ち何れも三藐三菩提 (samyaksambodhi) と呼ぶから、この眞の佛陀を等正覺者とも正覺佛ともいひ、覺他のない佛陀を獨覺即ち辟支佛 (Paccekabuddha) といふのと區別する。獨覺は獨善的覺者の意であるが、獨覺を屢々、緣覺といふ。

第二節 法の意味

覺悟にしても、自覺にしても、そこに對象が考へられ、それを眞實理法、即ち眞理、又は理となすが、廣く一般的にいへば、法と呼ぶ。法は梵語のダヘルマ(dharma)を譯した語で、達摩、達磨と音譯もせられるが、俗語としてのパーリ(Pali)では、ダハンマ(Phamma)で、曇摩、曇の音譯が之に當るのである。此語はパーリ佛典の注釋者の解釋によると、一、徳、即ち善行爲又は善業、二、教説、即ち教、三、聖典、即ち教法を集成した經典、四、物、即ち身體内外の有形無形物、の四種の意味に用ひられるとせられ、又、第二を省いて、因、即ち法無礙解の因に關する智、を入れることもある。法無礙解といふのは即ち教を完全に理解する智をいふに外ならぬが、法無礙解の因は教であり、教の智は、智によつて知られる教が主である。故に、これ等の四種は善業と教と物との三義に纏められ得るであらう。然し、更に、ダヘルマの語源を考へると、これはヅフリ(zuri)が語根で、持する、支へる、維ぐなどの意味で、ヅフリがダハラ(dhara)となり、更にダヘルマとなつたのであるから、語源の意味によつて、此語には維持、定まり、法則、規範などの意味が存し、又、かくも用ひられるし、慣例、理法の意味もある。漢字としての法の字にはかゝる意味はないかも知れぬが、然し、原語としての梵語にかゝる意味があるのであるから、それを含めて譯された此語には、必ず、かゝる意味を含ましめて解せねばならぬのである。然らざれば、翻譯によつて意味を異にして來て、趣意が不曲せられることになる。佛教語には此の如き實例は多數あつて、前にもいふた如く、漢字の意味が豊富ともなり、又、原意が不曲せられたものもある。翻譯の上のみを扱ふには或程度までは、かゝ

る點に注意すべきで、凡てを譯語の上でのみ解釋して、事足りりとのみはなすを得ないものである。かくして、行爲即ち業が法に適うて居れば、それは善行爲又は善業であつて、法に行爲、業の意味があつて之を徳と稱し得るし、佛の説く所は凡て法に合致し、法を現はして居るから、法に教の意味が付き、又、物は凡てあるべきやうにあつて、法に順じて居るから、法は物を指すことになる。故に、法の根源的の意味を取つて、規範、理法とし、凡ての意味がこれから派生し、凡て之に包括せられると見得るのである。この根源の理法が即ち佛の自覺の内容をなすと推定せられるものであつて、佛陀が之を親證體現して覺他の行に出でて、それが教法となり、佛陀觀の發達によつて、遂に佛陀は理法其ものとせられるに至つたのである。故に、佛陀の教法は最清淨法界等流の教であり、道であつて、眞に最清淨法界としての理に通じて居て、決して一の宗教などと踞踏せらるべきものでないといへるのである。即ち天地の公道で、何人も之を信ずるとか信じないとか、遵奉するとかしないとかいふべきものでなく、苟くも人として生じて居る以上は凡てこの教法に規つて居るといはねばならぬものである。

此の如き理法は佛の出世不出世に拘らず儼然として存するのであるから、此點でいへば、法前佛後である。然し、法前佛後では所謂自然的の生活で、人生の意義に對する所謂自覺自意識を伴はない缺點を含んで居る。人生の意義に徹するに於て、理法に意味の存することが明かとなるのであるから、そこに佛陀の成道による自覺が存せねばならぬのである。佛陀の自覺は、つまり、理を理智不二となすことであり、根本無分別智の型に移すことである。理としても固より活動性を含んで居るが、その活動性の實際に現はれた時には、それが吾々に知られることにならざるを得ぬのであり、そこに意味が明かとなる方面が示されるのであるから、そこを智の方面となすのである。その

根本無分別智は理智の分別區別がない所であるが、智の方面は性質上直に後得智たる差別智となるから、他受用智になるのである。故に、かゝる場合でいへば、佛前法後であつて、その法が眞の教、眞の道となり、日常生活の一にこの教、道を見出し得て、それで有意義となるのである。教法の一般性質は實に此の如きものである。

第二章 教育及び倫理としての教法

第一節 三種の教、道

佛敎は其性質から見て、廣い意味の教育といふべきものであり、又、廣義の倫理道德と見るべきものである。即ち教であり、道であるものである。然し、教育というても、一種の公衆教育又は社會教育とでもいふべきであつて、何等特殊の機構又は施設を有しないから、何等かの方法を立てて行かねばならぬ。佛敎一般としては、從來はあまりに教育といふ方面を主としたと考へられるが、教育は被教育者を、如何にも下賤するかの如き態度に陥り易い點で、最も注意警戒を要するから、むしろそれを實踐する方面の倫理たる所を高調して、同行者の態度を取るに努むべきであらう。

教育としては、一般に、學校制度の如きものがあつて、被教育者の年齢、素質等に應じて組織が整へられて居るが、公衆教育、社會教育には、通常、此の如きものがない。佛敎に於ても亦かゝる種類の何ものもないから、従つて、被教育者としての人々の素質、教養等の差異を區別して、それに應じて適切な教を與へ、以て日常實踐遵奉する道を示す要が存する。この隨機說法、應病與藥の爲に、人の素質性能を分つて、聲聞しやうもん、獨覺どくかく、菩薩ぼさつの三種とするのである。素質性能のことを佛敎で根又は根性と稱し、聲聞、獨覺は鈍根、菩薩は利根といはれ、更に、聲聞は鈍

根中の鈍根、獨覺は鈍根中の利根であり、又、かゝる根を有する人々を機といふが、機ははづみのごとで、一度教の力を加へると目的地まで進達するからいひ、屢、機根と熟字する。これ等三種の名稱が現代人には甚だ耳遠い響を與へるが、意味する所は大要下の如くなる。一般に、人には、第一に、素質上自ら獨立には日常生活に入れず、又、道に進むを得ずして、必ず他の導を待ちて初めてそれをなし得るもの、即ち依他のもの、更に、第二に、必ずしも他の教を待たずして、自ら獨立に生活に入り、道を修し得るもの、即ち自立のもの、があるを見るが、これ等は何れも、自己の事の爲に急にして、他人又は社會の爲に盡くす餘裕のないものである。勿論、必ず利己主義とか個人主義とかに立つといふのではなく、むしろ意識的にかゝる立場を取らんとするまでには至つて居ないと認むべきである、よしんば、たとひ進んでかゝる立場を取るとしても、實際上、人は決して孤立的になることを得るものではないから、進んで社會的に目覺めしめるを要することになる。第三として常に社會奉仕的に自己を犠牲としても、他の爲に盡くすを以て任となすもの、即ち教導のもの、もある。經綸家としてはまさに然るべきで、吾々としては理想的には凡てかくあるべきである。人々の境遇上、大小の別はあり得ようが、實生活から見ても、心掛けとしても此の如きでなければならぬものである。此中、第一は聲聞、第二は獨覺、第三は菩薩であつて、人としてはかかる三種で大體を盡くし得るといへるし、佛教としては、これで十分であるとなすのである。

聲聞は原語の字義としては聞く者、即ち教へを説く聲を聞いて、それに隨つて行する者、の意味で、元來は釋尊の弟子を指して云うたのであるから、弟子といふのと同じであつた。従つて、釋尊の教の聲を聞き、それに導かれて道に入つて修行し、人としての眞の生活を爲すものを指したのであつたが、後にこれが術語となつて、一般に他

の教を聞き、其導に俟つて道に入る素質のものを指すに至つたのである。そして其頃になると、釋尊の教の中弟子に對する主なる説は苦集滅道の四諦であつたと見做したから、聲聞は四諦を教へられ、四諦の理を悟り、それを體得する機類とせられるのである。獨覺は屢、緣覺とも、又、音譯を保存して辟支佛びやくしぶつともいはれるが、字義としては單獨佛陀の意味で、獨善的佛陀ともいふべき機類である。覺とあるのが佛陀の譯なることは辟支佛の佛とあるのも判るが、正覺佛にまでは至らないものである。元來は釋尊が佛陀伽耶で成道して後數週間は宴坐冥想し、自ら悟つた法を憶想して法悅に住し法樂を受け、其法は難解であるから、他に説いても理解せられぬと考へて説法を躊躇して居たと傳説される釋尊から起つた名であつて、釋尊はもと他の教を受けず導を俟たずして無師獨悟であつたのであるから、獨覺も自ら道に入つて悟り得る機根のものを指すことになるのであるし、後に術語となつた場合にも此意味を失はない。そして傳説では釋尊は十二因縁の理を觀じて大悟したといはれるから、獨覺も自ら十二因縁を觀じ、飛花落葉によつて其理を開悟するものとせられる。故に、因縁覺とも緣覺とも稱せられるのである、緣覺の方が却つて一般的に用ひられる名稱であるともいへる。かく悟つたにしても、猶未だ覺他利生の方面に向はないから獨善的で、眞の佛陀ではない。同時に、其悟も正覺佛の大悟とは比較にならぬものとせられるのも亦當然のことである。時には獨覺は獨りで覺つた者の意味とも解せられるが、原語 (*praccekha = pratyeka*) の意味は自らの内での、獨自的、自己だけの、などであつて、悟ることが獨りであるといふのではなくして、悟つた後に其悟りが自らの内での悟りのみとなつて居るのをいふのである。又、時には、佛の出世に値うて十二因縁の教を裏けるを緣覺といひ、無佛世に外の因縁を觀じて無師自悟するを獨覺といふとなすこともあるが、かゝる區別は却つて正確な

く、字面から推測した説たるに過ぎぬ。

菩薩は菩提薩埵とも、菩薩摩訶薩、菩提薩埵摩訶薩埵ともいひ、釋尊の前半生、即ち成道以前、を指し、又、前生をも指した名であつたこと前にいうた如くであるが、此間の修行は凡て利他で、たとひ自利の修行と言ひ現はしても、其内容は全く利他であり、而も佛と成る爲の行であつたから、後に菩薩が術語となり、一般の人々を指すに至つても、利他を行するものを指し、獨立に他の爲に犠牲となつて、少しも自己を考へないものを指す。實際として、少しも自利を考へないことが可能であるかどうかと疑はれるかも知れぬが、成佛といふ絶大の果を考へる以上は、その因としての修行も絶大であるべきであるから、利他のみとなさざるを得ないのである。即ち、菩薩は何等他からの勧誘も教導も受けず、自らの衝動上、本能的に利他の大誓願を發し、志を立てて、純粹に他の爲にのみ働くもので、かゝる素質を有するものを云ふのである。そして菩薩としての釋尊の修行は極めて多種多様であつたが、それを凡て施、戒、忍、進、定、慧の六波羅蜜に纏めるから、菩薩の利他行も全く六波羅蜜、即ち六度、とせられ、此中に凡ての行を含ましめるから六度萬行とするのである。かゝる菩薩の生活は實際上あり得ないと考へてはならぬ。吾々としてはかくあるべきであるから、かゝる菩薩階級を認めざるを得ないのであつて、菩薩は全く理想的の型である。之を實現することに努力するのが人生の責務である。

以上の三種は各、其素質機根を異にするものであるから、教を立てるにも、それぞれ異なつたものを立てねばならぬ。決して漫然一様であつてはならない、其教を乗と稱するが、乗は渡船の如きを喩として名づけたもので、乗は運載の義である。人生を海に譬へ、日常生活、道を修することを以て其海を渡ることとし、渡る爲の船は、此岸

から彼岸の理想目的に到達せしめる教で、即ち乗物といはれる。三種の中、聲聞には教が立てられるが、獨覺には必ずしも教の組織を與ふるを要しないし、菩薩も他の教を待つ要を認めぬものであるから、乗はかゝる場合には踏み行く道を意味すると見るべきである。故に、聲聞乗と獨覺乗と菩薩乗との三乗になつて、此三乗で凡てが盡きる。従つて、此點では佛教の凡ては三乗に外ならない。此中、聲聞乗と獨覺乗とを特に二乗と稱するが、これは何れも自利のみの生活修行であることが共通して居るからであつて、其間の差は鈍根と利根との別に據るのであり、以て菩薩乗の純利他で、最利根であるのと相對する。佛教一般としては、從來、二乗を小乗と呼び、菩薩乗を大乘と稱することになつて居る。大小乗の名稱は、自ら奉ずる所を大乘と自稱したものから起つたものであつて、決して自ら奉ずる所を小乗と呼び、それに對して他を大乘と稱したものではない。従つて、大には大多勝の三義、小には小、少、劣の三義があると解釋し、大乘は大なる乗物、多數を乗せる乗物、殊勝な乗物、小乗はこれに反するものの意味となすが、此解釋は、一方に於ては所謂小乗のものを誘引し激勵する意味を表はして居るとはいへ、現代の如く廣く佛教を考へ、南方地域の佛教をも入れて見んとするに際しては、何としても適切なものでないといはねばならぬ。もともと、印度から支那に傳播した佛教の中で此名稱が立てられたのであり、現今の用法としては殆ど褒貶の意味を含んで居ないが、元來は、抑揚の意味で起つたものであるから、現代としてはあまり之を用ひない方がよい。故に、今後は、出來得る限り、此名稱を廢して、むしろ、自利教と利他教との名稱を用ふることにしよう。自利教、利他教の名稱も必ずしもよい名稱でないかも知れぬが、各々の教の内容は自利、利他に基調を有するから、一に其點に基づくのである。或は聲聞乗と菩薩乗との名稱を用ひてもよい。大小乗の名稱よりも恐らく此方が一層

古いものである。かく用ひると、一見、此中には獨覺乘が除かれて居るが、一般に、獨覺乘は教としては組織せられて居ないし、又、十二因縁は聲聞乘中に全く含まれて居るから、聲聞乘で代表せしめても差支ないものであるし、古來、また、それが慣例ともなつて居るから、獨覺乘を言はなくともよいと見られる。然し、聲聞乘、菩薩乘が如何にも耳遠い響を有する點に遺憾が感ぜられるから、強ひて之を用ひる要もない。一般にいへば、大小乗の名稱は、因襲の久しき、諸種の方面に於て、又、諸種の部門に於て、殆ど固有名の如くになつて居るから、今俄かに其凡てを廢するを得ないこともあるのである。

右に述べた中で知られる如く、聲聞乘は四諦説を中心となし、其理を教へられて之を實行するもの、獨覺乘は十二因縁の理を觀するもの、菩薩乘は六度萬行を實行するものであつて、この行する方面でいへば、全くこれ各、倫理道德に外ならぬものである。本來いへば、人は自ら自利的の素質に過ぎないなどとして甘んぜず、進んで利他を以て自任する志を發さねばならぬものであるが、何れかの事情上、自利の道を踏まざるを得ぬにしても、倫理道德の性質上、向上的でなければならぬから、必然的に利他に進趣して理想的の生活に入ることにならざるを得ぬのである。教理の方面に於て、聲聞乘は固定化の一方を辿つて時代を經過し、獨覺乘には何等見るべきものはないが、それに反して、菩薩乘には生々たる發達進歩があつて、凡てを其中に入れねば止まぬ慨があるのである。

第二節 一 乘

佛教といふ名は一方に於ては佛に成る教とも解せられる。然し、聲聞と獨覺、即ち緣覺、と菩薩との三乘、略稱

して聲緣苦の三乘、の中、聲聞乘は其目的に達しても阿羅漢 (arahant) となるのみで、佛となるのではなく、緣覺もたゞ緣覺となるのみで正覺佛に成るのではなく、菩薩のみが佛となるのである。阿羅漢は應供と譯され、供養尊崇に應すべき價ある聖者^{しんじやう}ではあるが、煩惱障を斷じても、所知障を斷ずるまでには至らないから、二障を斷盡した佛には及ばないし、緣覺については前述した如く獨善たるに過ぎないし、又、所知障を斷じて居ない。然らば、これ等は佛教といふ名に相應しないことになる。而も、三乘は此まゝでは各、其道を異にするものであつて、四諦十二因縁の間には共通する處もあるが、それは自利である點に於てであり、教の内容に於てであつて、行じ方は決して同一ではない。かく因としての行も、果としての阿羅漢、緣覺、佛も凡て異なるのであるから、三乘は行因得果各別といはれるのであるが、然し、同じく佛教の中のものとするれば、同一佛教に含まれて居る所以が存せねばならぬのである。

三乘の區分は元來人々の素質機根に基づいたもので、隨機說法の手段方便上の區分である。教は凡て最清淨法界よりの等流のものであるから、従つて、三乘の別は結局其理の現はれの程度の差に根據を有するのである。道としての方面で見れば、理に徹するに深、淺の程度の相違あること、兎馬象の三獸の渡河の譬に於て各、の脚の水底に達すると否との異なるによつて説かれる如くである。故に理の方面に立つて眺める時には、三乘が各、進趣の道を異にしつゝも、歸著する所は唯一理にあるから、従つて、果としても同一とならなければならぬ道理である。即ち、そこに三乘は其まゝ一乘又は一佛乘たる道理があつて、共に佛と成るのである。此點は法華經に於て明説せられる。法華經は其前半に於て理を諸法實相の名で呼び、諸法實相に立つて、法華經以外の經に於て三乘は得果各別で、各、

相異なるとなして居るのは、もともと隨機の權教方便説であつて、眞實には一佛乘あるのみと顯はして居る。故に、此説を開權顯實といひ、又、開三顯一とも會三歸一とも名づける。開は打明ける又は除くの意味で、三乘得果各別と説くは權であり方便であると打明け、又はそれを除いて、一乘が眞實であると顯はし、三乘を會して一乘に歸せしめるの意味である。故に、三乘は一衆に朝宗するものである。權は假の意味で、暫用還廢、即ち暫らく手段として用ひて、後之を廢して眞實に入らしめる爲のもの、であり、方便も同じく手段で、究竟のものでないが、然し、三乘の權方便によつて一乘に入るのだから、權方便は必ずしも全く廢捨すべきもののみならずべきでない點を注意すべきである。若し全く捨廢すべきものならば、吾々の日常生活は成立たない。然らば、即ち權方便といはれる三乘が其まゝで一乘眞實を顯はして居る道理を見ねばならぬのである。三乘の外に別に異なつた一乘があるのではないから、日常生活の治生産業が即ち成佛の道であり、人生の目的達成の爲に、人生の眞意義を開拓しつゝあるのである。此の如く、三乘は權方便といはれながらも、その權方便は眞實と異なる權方便ではなくして、眞實一乘の少しく形を替へた差別に過ぎないから、三乘で十分であり、一乗中の三乘であるといふのである。故に、一乗が即ち佛教といはれるものであるが、三乘も佛教といはれるもので、一乗の説によつて、三乘に眞の根據が與へられたのである。經に、於一佛乘、分別説三とも、唯一乘法、無二亦無三ともある。

然るに、三乗中の菩薩乘は大乘と稱せられ、佛となる道であるから、一乘も佛となる道である點で、此兩者が同か異かの問題が起つて來る。之について同であるとなす説と、決して同一であるとはいへないとなす説とが主張せられて、各々相譲らない。法華經の譬喩の中に、火宅内に遊戯しつゝある諸兒に、其親たる一長者が、燒死を免

れしめんが爲に、門外に羊鹿牛の三車があるから、乗つて遊べと勧めたので、兒等が出て見ると、實際には大白牛車一つのみがあつたといふのがある。火宅は吾々の生存する三界世界を指し、諸兒は吾々、親は佛であり、三車は即ち三乘である。此三車の牛車と大白牛車とが同か異かといふの問題を移して論ずるから、同を主張する方を三車家といひ、異を認める方を四車家と稱する。三車家は牛車と大白牛車を同一となして、以て大乘中に區別を立てないが、四車家は牛車と大白牛車を別とし、又三乗中の大乘と一乘とを別として區別を立て、一乘は即ち圓教に於て眞の意義を發揮するものであるとなすものである。三車家は法相宗、三論宗、四車家は天台宗、華嚴宗で、前者を權大乘又は大乘權教、後者を實大乘又は大乘實教と呼んで、大乘中を二つに分つ。勿論、これも大乘實教を主張する方から起つた區分であり名稱であるに相違ないが、其他の宗はこの問題の論ぜられた時代に遇はなかつた爲と、又此問題に立ち入らなかつた爲とで、三車家、四車家などの名稱で呼ばれることは殆どない。然し何れも實大乘たるものである。更に進んで我國の佛教になると、佛教以外の宗教をも入れて、それ等を佛の自證内のものとなし、又、佛教は凡て一大圓教で、絶待中の差別的顯現に外ならぬとなすに至つた。

權大乘は大乘初門であるが、此中に含まれる法相宗と三論宗との間でいへば、眞の權大乘は法相宗であつて、三論宗は純粹な權大乘ではなく、一分は實大乘に入つて居るといふべきである。法相宗は其名の示す如く諸法の相を所説の對象となす宗であるから事相を立場となす説を立てるが、三論宗はむしろ理性に立場を置いて居る。事相を立場となすのは相宗で、理性を立場となすのは性宗と名づけられる。實大乘は凡て性宗であるから、此點に於て既に三論宗は實大乘に通じて居るといへるのである。然るに又この性宗の名稱は嘗に相宗に對して用ひられるのみ

ならず、空宗、性宗として、相對して用ひられて區別を立てる。此場合、空宗は破相門の説をなすもの、性宗は顯性門の説をなすもので、前者は三論宗、後者は一般の實大乘である。破相は相に滯ふるを破遣することで、遮詮門の説、顯性は直に性を表顯する表詮門の説を指す。遮詮は否定、表詮は肯定の意味であるが、鹽を説いて、淡ならずといへば遮詮であり、涅槃は不生不滅真空寂滅であるといふ如く、空門の言説を用ふる遮情門、表詮は、鹽は鹹なりといふ積極的表現で、涅槃は常樂我淨三德祕藏であるといふ如く、有門の言説をなす表徳門である。空宗は遮のみを主とすが、性宗は遮表を併用するといはれる。故に、性宗の中でも三論宗のみは主として空宗、其他は性宗とせられるのである。更に、實大乘にあつても、天台宗、華嚴宗共に、各々一般の實大乘と自宗の圓教とを分つて、別教と圓教、大乘終教と大乘圓教、になると主張する。これ等は單に自宗の優越を示さんとする企圖とのみ見るべきではなくして、其動機に於ては、實は佛出世の本懷を明示せんとするに存するのである。佛出世の本懷は佛が説いた教の究竟を指し、佛は之を明説するを素懷となして此世に出生したのであるとなすのであつて、佛教全體の眞趣意のこゝにあるを論じて、同時に全佛教を統一せんとする趣意を有するのである。かゝるものに猶、顯密の二教、聖淨の二門、教禪の二門の判釋も入れられるのである。

第三章 實行實施に據る分宗

第一節 種々なる宗

佛陀の在世に於ては僧伽(sangha)は等同一味であつたのではあるが、弟子信者は異なつた地方、異なつた階級の出身で、又、各人其性格傾向を同じくしない爲に、それ等の點からいへば、種々相異なる點が多く、而も、少くとも上層の上座長老と青年進歩的の者との間には相一致しないこともあつたであらうと想像される。佛滅後に至つてもこれ等の點が直ちに表面化するには至らなかつたが、暗流としては存したのであらう。佛滅百餘年に、所謂第二結集を機會としてこれが表面化し、遂に公然上座部、大衆部の二派の根本分裂が起り、其後、二部内にそれぞれ枝末分裂が起つて、宗派的の系統ともなつたといはれる。これ等の分裂を總計して通常二十派となして居るが、これは主として有部一派の傳説に基づいたものであり、而も二十は型の數で、實際としては猶多く現はれた。然し二十派の凡てが各々勢力を得て存続したといふのではない。法顯三藏は其旅行記である高僧法顯傳の中に單に大乘小乘をいふのみで、殆ど部派の名を擧げないが、玄奘三藏は西域記の中に、各所に於て大乘、小乘、小乘正量部、小乘有部、小乘大衆部、小乘說出世部の行はれて居たことをいひ、更に、義淨三藏は諸部流派、生起不同、西國相承、大綱唯四として、大衆部と上座部と根本説一切有部と正量部とを擧げ、大乘としては、中觀派と瑜伽派とを

列して居るから、部派としては、上座部、大衆部、有部、正量部が後世まで勢力のあつたことを示して居るといへるであらう。これ等の中、大衆部の如きは一概に之を小乗とのみいふべきでなくして、佛陀觀發達に於て述べた佛陀の願生無漏身説、報身説の如きは此系統の唱へ出した説であつて、業生有漏身説、五分法身説は有部系統の取つた説、而も此有部が即ち小乗といはれるものであるから、大衆部を小乗と呼ぶのは二十派を小乗二十派と既に常に云ふ慣例に依つたものに過ぎないのである。これ等に對して、又、印度の諸學派が佛教を分類する時には中觀派、瑜伽行派、毘婆沙派、經量派の四派となす。毘婆沙派は有部であるから、有部、經量部、正量部、大衆部などが多く行はれ認められたものであつたといへよう。

支那に於ては東晉の時代までに有部を中心とする關係部派の説が傳はつて毘曇宗があり、續いて三論宗、四論宗、成實宗が起り、これと殆ど同時頃に、涅槃宗が立ち、少し後れて、地論宗、攝論宗が現はれ、律宗も一宗となり、天台宗、華嚴宗の確立から、淨土宗も勢を得、禪宗も流行して、更に法相宗が傳はり、俱舍宗が一系統をなして毘曇宗に代り、合せて十三宗があつたと稱せられて居て、四論宗を一宗と見ない説もある。細かにいへば、これ等の中にも亦種々なる派があり、此外にも猶眞言宗なども數へられるが、大體此の如く見て置けば足りるであらう。印度の中觀派は三論宗に當り、瑜伽(行)派は法相宗に當るとせられるが、瑜伽行派に當るとしては、少なくとも攝論宗をも含めて見るべきであらう。支那に於ける宗派の多いことは、印度とは比較にならぬ程であるが、一には新たに傳はつたものを守ることがあつたのと、一には支那の學者の研究の發達した爲なるとが主なる原因をなすのであらう。これ等は、大體、教を實施し、道を實行せんとした趣意に基づくと考へられるが、然し、研究に成つた宗は、

宗としては立派なものであつても、一般の人々との交渉はむしろ稀薄であつたといふ缺點をもつて居る。後世になると、僅かに禪宗と淨土宗とのみが人心を感化したに過ぎない状態となつた。

我國に於ては、南都の六宗と稱せられる三論宗、成實宗、法相宗、俱舍宗、華嚴宗、律宗は、一般にいへば、支那佛教の移植たるを脱し得なかつたものであるが、平安時代に入るや、天台宗、眞言宗が立つて、著しく日本佛教たる所を出し、臨濟宗、曹洞宗の如き禪宗が傳はつても日本佛教となり、更に融通念佛宗、淨土宗、眞宗、時宗、日蓮宗が起り、眞言律宗も一宗となり、黃檗宗も渡來したから、支那に劣らず複雑である。又、これ等の多くのものには其宗の中に數派を含むものがあり、時には統合せられることもあるが、全く然らざるもあつて、かゝる派を單位として數へると、更に多數となる。

以上の如き多數の宗派の起ることは内因外縁種々なる關係事情の爲なることは言ふまでもないが、一には開祖自らが其經又は其部門に於て相契うて自得する所があつて、之を以て自己の進趣遵奉すべき道となし、従つて之によつて他の凡てを教へ導き、以て完全な域に到らしめんとしたことが重要な因縁であると考へられるのである。即ち、實行、實施によつて一の宗の立つに至ることは見逃がすを得ざる重大事であつて、之について自信が強ければ強いほど、他との妥協を缺くことにもなりがちである。宗派間の争ひにはかゝる事情が存することは諒察せられ得るが、然し、徒らに末に奔り術を弄する如きに至つては固より慎しむべきで、無我の大理に違背することである。

第二節 宗の分類

種々なる宗の分類は古來の教相判釋を指すことになるが、今こゝでは、それを詳述せんとするのではない。唯、此論述に於て取るべき區分法を考へる爲に、少くも必要な點を見んとするのである。

佛教の凡てを聲聞藏と菩薩藏との二類になす教判は、既に前述した所から見て、適當なものとも認められるが、然し、此二となしたのみでは、あまりに大綱にのみ奔つて、實際上役に立たない。藏は蘊積包含の義で、經が文義の多くを蘊み含んで居る點で經を指し、同時に經の詮はす教を指すと見るべきである。従つて、聲聞經、菩薩經となつて、實際は分類とはならない。又、三類に分つものは、佛教凡てを佛一代の教と見、一代中、初期に阿含經等の有教、中期に般若經等の空教、後期に深密經等の中道教の説があつたとなすのであるが、凡てを三類になすことが無理で、之を主張する内部に既に解釋の變遷が起つた程である。故に、凡て時間的に見ることは、一方に於ては、戒心すべきであることが、之によつて注意せしめられる。更に、これ等よりも流行した説は頓漸二教に大別し、漸教を三乘別教又は有相教、三乘通教又は無相教、抑揚教、同歸教、常住教となすものであるが、恐らくこれに範を取り若しくは影響せられて、天台宗の華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時の五時の教判と、化儀の四法たる頓、漸、祕密、不定と化法の四教たる藏、通、別、圓の四教とを併せた八教のそれとが立てられ、其巧妙なことに於て著名である。然し、五時は一代教を時間的に見るものであるから、支那でいはれる傳説に基づいて居て、現今の歴史的研究から見れば、此まゝには奉ぜられない點が存する。化儀の四教は教化説法の方法の上でいふので

あるから、隨機説法となす考によつて四種を認めたもので、これも現今としては直には採用せられ難い。化法の四教は教法の内容上の區分であるから、大に参考に價する。この化法の四教に基づいたといへるであらうが、華嚴宗は愚法小乘教、大乘始教、大乘終教、大乘頓教、大乘圓教の五教の教判を立てた。大體として、愚法小乘教は藏教に、大乘始教は通教に、大乘終教は別教に、大乘圓教は圓教に相當するとして配せられるとなすが、大乘頓教だけが、大乘始教は通教に、大乘終教は別教に、大乘圓教は圓教に相當するとして配せられるといふが、三藏の整頓して居るのは所謂小乗であつて、大乘にも勿論三藏が存するも、經論は甚だ夥多であるのに、律は極めて少なく、全く均衡が取れないから、三藏は所謂小乗の特色ともいへる點から見ても、三藏教の名が用ひられ得るし、所謂小乗中に既に此名が用ひられて居るといふのである。愚法は法空に愚なる點でいふが、既に大乘から貶斥して名となすというて居るから、たとひ經の中に此意味のものを用ひて居るにしても、今は考へ直すべきである。華嚴宗は又十宗の教判をもなすが、それは五教を内容的に詳しくしたものである。

以上の外にも多數の教判が存するが、今は右にいうた如きものを參考として、前述の三種の教、道と一乘とに基づいて、自利教、利他教の名稱を用ひ、本書敘述の順序を定めようと思ふ。大體を第一自利教、第二利他教とし、自利教を有門と空門とに分つて、有門に有部の説、空門に成實論の説を當て、利他教にも先づ有門と空門と亦有亦無門又は有無鏘融門と非有非空門とを立てて、成唯識論の説と攝大乘論の説と起信論の説と三論宗の説とを配當し、進んで、眞の一乘に屬すべき天台、華嚴、眞言、禪、淨土等を述べて、之によつて遂に日本佛教の一斑を説述することになるとなさんとするのであらう。

第二部 各論

第一 自利教

第一章 有門の自利教

第一節 學說の綱格

自利教は所謂小乘佛教を指すが、小乘佛教の名稱はよく用ひられるも、其正體は甚だ不明確なものである。印度、支那、日本を通じて、從來は、説一切有部、即ち略稱有部、を指し、少なくとも有部を以て其代表者となすが、然し、空門の成實論の如きも亦小乘佛教とせられるのみならず、猶一層廣くは二十派全體を指すこともあり、現今としては南方佛教も此中に入れられるとなすから、廣狹一定しない名稱となつて居る。故に、これ等の代りに自利教の名を用ひれば、自利を主とする部門のものを包括し得るであらう。自利は實際生活上、客觀的には全く不可能で、たとひ自らは意識的にしか考へて居ても、其生活の本質上、利他、少なくとも對他の關係を離脱するを得ないから、唯單なる名稱たるに止まる如くであるが、然し、それは心掛けの如何によつて自利として通り得るのである。自利

は、こゝでは、決して極端な、又、然らずとするも大體の、個人主義の如き排すべき意味に用ふるのではなくして、唯自己の爲の修養調達を主とすることを指すから、それが同時に利他的關係をもつのを拒むのではない。かく廣く自利教として此中に多くを含ましめるとしても、今こゝに論述するに當つては、全體に關説することは不可能であるから、其中の代表的なものとして俱舍論と成實論との大綱を取ることにする。

俱舍論を研究する系統が俱舍宗と稱せられ、支那に於ては古い毘曇宗に代つたことは既に指摘した所である。毘曇宗は阿毘曇(ābhidhamma, abhidharma)宗の支那的略稱で、阿毘曇は三藏の一たる論の名であるから、小乘論の説く凡ての説を指す如くであるが、然し、論藏を所依とする部派は有部である點で、有部を指すことになる。有部は印度に於て、支那にそれ等の論の傳はる以前に既に、迦濕彌羅(Kaśmīra)系の傳承保守的な傾向のものと、健駄羅(Gandhāra)系の自由進歩的な傾向のものとが、一種對立的に又は系統的に存して居た。毘曇宗となつたのは、何れかといへば、健駄羅系の方が主であつた。迦濕彌羅系の方が有部の正系を以て誇るから、其點からいへば、毘曇宗は純粹な正系ではない。俱舍論も亦健駄羅系に立つて、迦濕彌羅系の説を批評的に見、理長爲宗の主義によつて論述した書といはれて居るから、これも同じく正系のものではない。然し、論述の文面には取捨が明確に表現せられて居ない爲に、古來其著者の眞意の闡明には殆ど何等の努力が拂はれずに、唯記載面を其まゝ述べて、それを有部の説とする傾向になつて居る。俱舍論研究としては、かゝる方法は、理長爲宗に矛盾することであるが、今こゝでは、之によつて自利教有門の説一般を見、其間に多少の批評を加へることになすであらう。

教理學説の綱格は有情世間と器世間とを構成する諸法の解釋と、有情の生存を明す輪廻相續の説明と、悟りに入る斷惑證理の指示とにあるといへよう。有情は情識あるもの、一種の感覺知覺を有するものの意味で、廣く動物を指すが、人間を中心としてのみ見るべきである。吾々は人間以外の斷惑證理などに關係する暇はないものである。有情は直譯的で、舊譯には衆生といふ。世間の世は遷流、即ち無常變遷、の義、破壞の義、覆眞、即ち眞理を隠す、の義、間の中、即ち墮する、の義、入つて雜じるの意味。吾々の身心を有情世間といふ。器は物を盛る容器に喩へていふもので、器世間は即ち環境世界を指す。これ等凡てを構成する諸法は有門の自利教では五位七十五法とせられる。前にも云うた如く、佛教は凡て吾々の生存を中心問題となす説を立て、決して宇宙、世界などを客觀的に見て、一種形而上學的に、解釋する如きことは全くなかつた。形而上學の如きは、佛陀が其教法の出發點となすことではなく、捨てたものであつた。然るに、人としての性情に於て、思惟の發達上、自然に宇宙、世界の問題に興味を有するに至るものであるから、佛教に於ても、時代の經過と共に、此方面の説が多分に弄ばれることになつた。今こゝに論ずるのも確かにその現はれであるから、初期の考とは異なる所が見受けられる。それにも拘らず、有情世間を主とし、之に對して如何なる状態にあるかを見んとなす趣意を有するから、人生論的たる所に、猶初期の傾向を保存して居るといへる。更に、諸法の解釋をなすのは、畢竟、吾々の生存し居る場所並びに其状態を明かに知らしめる爲の説となすから、其點にも、之を以て目的となすのでなく、單なる手段となすことを示して、初期の趣意を必ずしも失うて居ないことを現はして居るといへよう。

五位は色、心、心所、不相應、無爲で、七十五法を大別したもので、七十五法は五位の細分である。色は色法で、これに十一種が含まれ、心は心法又は心王で、唯一つのみ、心所は心所有法の通稱で、心の働、作用を實體視した

もの、四十六種を數へ、それを六種に大別するが、心王心所を含めて心法と呼ぶこともある。其際は精神的ものといふ程の意味になる。不相應は不相應行法で、色法とも相應せず、心法とも相應しなくて、行、即ち無常遷流のもの、といはれ、諸種の關係、屬性、状態などを實體視したもの、これに十四種が含まれる。以上の四は有爲法で、凡て因縁を待つて生じて無常差別のものであるが、之に對して無爲は無爲法で、他によつて生ぜられず、自存して滅しないもの、之に三種ある。よつて合して七十五法となる。五位の順序は法相生起の次第に據つたもので、色本心末の見方、即ち色があつて心が起る、となす考等によつて色が最初となるのである。これ等によつて二世間が成つて居るとなすから、これ即ち分析觀によつて、七十五法を數へ擧げたもので、七十五法は全く觀念的のものである。有部の説では七十五法を以て實有となし、法體として恆有であるとなすから、凡て觀念的でないとせられるが、然し、實際としては全く觀念的であり、實物として存在するとはいへないものが多いのである。七十五法一一は決して獨立孤存することのないもののみで、分析思惟の要求上立てたものに過ぎないのであつて、これ等が法と稱せられるが、實は法體、即ち法たるもの、とせられるのである。法とは、前に述べた法の四義でいへば、物の意味であるが、一般には、能持自相、又は任持自性、軌生物解の義と解釋せられる。能持自相は任持自性と同じで、物が自體を持つて居ることであるが、自體は物を實體視した場合の實體を指していひ、又、固定的の實體でなくとも、一種固まり纏まつた中心を指すのであつて、吾々が事物の概念を作り、其概念に對應する一種の實在物が其物の中に存すると考へる場合の實在物を指すと見ればよいであらう。その實在物は全く實體であることもあるし、實體とまではならなくとも、一種固まつて纏まつたものとなつて居る。七十五法の一について考へて見れば、この兩者

がよく判るであらう。軌生物解といふは、其物が軌範標準となつて、其物としての理解を起し、其物と知らしめる所を指して云ふのである。この定義は廣く凡ての物に適用せられる如くで、こゝにいふ法體には適切でない如くであるが、こゝでは必ず七十五法の法を指して云ふのである。決して、此外の一切のものを指さんとするのではない。此七十五法を恆有であるとなすのであり、恆有は過去にも現在にも未來にも存するとなす意味で、従つて三世實有、法體恆有といふ。簡単に法有ともいふ。そして佛教としては無我説で、人我の空無であることを考へて居るから、有部でもこれが奉ぜられ、よつて我空法有といふ。これが即ち有部の根本思想である。

三世實有、法體恆有の句は、無反省にも、屢々三世は實有、法體は恆有なりの如くに讀まれ、且つ、かく解せられて、獨立の二句なるかの如く説かれるが、佛教は如何なる系統でも、何處の説にあつても、時間を實體とは考へて居ないし、時間なるものの獨立の存在を認めないから、三世は實有であるといはれない。時には別體はなく、法に依つて立つもので、法が三世に變移する上に過去、現在、未來を分つのであり、過去、現在、未來の三世が時であるから、時は獨立ではない。故に、三世實有は三世に於て、又は、三世に、實有なれば、と讀むべきで、これは全く、法體は恆有なりの條件句である。法體恆有が主文章で、法體が全體の主語、恆有が述語である。故に、三世に於て實有なれば、法體は恆有なりと讀むべく、法體は、凡て、三世に於て實有なれば、恆有であるといふ意味である。七十五の法體は過去に於てもあつた、現在に於てもある、未來に於てもまたあるのであるから、即ちこれ恆有であるといひ、全くこれ實有であるといふ意味で、之を簡単に法有ともいふのである。此點に於て、我空は説くが、法空を説かず、従つて法空に無知であるとして、愚法といはれるのである。然し、これも一つの考へ方で、決して、

法空を知らないというて、直に排斥すべきものではない。人々の機根の中には、此考でなくば適合満足せられないものも存するから、我空法空でなくば取るべからずとはいへない。即ち、隨機說法で、應病與藥によるから、此機根のものは之を道として實踐するのである。かゝる點で明かに判るやうに、佛教の教法は、或は他から卑近の説といはれたにしても、決して捨てらるべきものではないことである。同一人でいへば、思想の進歩に伴うて、少年時に適切であつたのが、成人期には不必要となるから捨て去ることにもなり得ようが、然し、多人數の存することを考へるならば、甲には不必要となつても、乙には適切であるのであるから、其乙には捨てらるべきではない。故に、卑近と高尚とは全く相對的で、甲に卑近でも、乙には高尚であり、乙に卑近でも、甲には高尚であるものであつて、決して、一方的に定めらるべきものでない。如何なる教法も、道を示す點に於ては全く同一であつて、それを説くにそれぞれ程度の相違があるのである。これ即ち其教法が生きて居る所以であるから、此點は常に注意して居るべきである。

第二節 五位七十五法

第一色 法

色は變壞、質礙の義と解せられる。變壞は變化破壞の意、質礙は形質があり互に障礙する義で、互に同一時に同一場所を占めないこと、かゝるものを色といふのであるが、此の色に五根と五境と無表色との十一種を含める。五根は眼耳鼻舌身、五境は色聲香味觸であるが、無表色は一種特別である。五根の根は機根の根と直ちに同一意味ではない。むしろ五官の機能を指すのである。

これ等の色法の中で、有形的のものは凡て極微から成るとなすが、極微は最極微細なものの意で、現今いふ原子である。極微は凡て形狀方分がなく、又變礙の義もなく、不可見であるとせられるが、これは分析觀上、分析の極限に、もはや分析すべからざるものを想定した結果であつて、全く觀念的存在に過ぎないが、然し、實有とせられるのである。此極微は通常は各々獨立に存することはなく、必ず聚合して存する。聚合するには一極微を中心として、其四方上下の六方に一極微づつ集まる仕方によるから、之を六方中心の七極微といふが、これは平面的ではなくして、全く立體的であることを現はすのである。この六方中心のものを單に微とも一微集とも稱するが、これに於て變礙の義も表はれ、方分長短もあることになる。元來無であつたものが、如何に集まればとて、どうして有となるかについては何等解釋の得られるものでないから、これが極微論の缺點の一である。もともと、極微なるものが分析思惟の要請の上に立てられた純觀念的のものであるが爲であつて、而も分析觀の進んで行つた方向を逆にして、物が極微より成ると説明解釋に移す點で、此缺點を免れ得ないのである。然し、既に説明解釋となすから、七極微は更に七つ集まつて金塵となり、順次に七づつ集まつて、水塵、兔毛塵、羊毛塵、隙遊塵の大きさとなり、十一萬七千六百四十九個の極微を含み、更に七隙遊塵が一蟻、七蟻が一蝨、七蝨が一麩麥、七麩麥が一指節となり、三指節が一指で、かくして山岳などまでが成ると機械的に説くに至るのである。

極微には各々堅、濕、煖、動の性、即ち本質、が存し、順次に持、攝、熱、長の業、即ち用、を有する。この堅濕煖動を實の四大、又は實の四大種、とも性の四大とも性の四大種とも稱するが、大は遍、種は依の義、萬物に周遍

し、其勢力が大なるのみならず、一一の極微は皆之を所依となすからである。かく四性を有するが、事情によつて、其中の一性が増勝して、他の三が潜勢的となり、或は、二、三大が増勝して、他の二、一大が潜勢的となるものであつて、之によつて有形物の相狀性質の互に異なるを説明せんとするのである。然し四大種は能造で、一切の色法は所造であり、四大種から成つて居る。能造の四大は所造の色法に對して、生因、依因、立因、持因、養因の關係を有するが、生因は能造が所造を生ずると見る場合で、實際としては成るの意であるし、依因は所造が能造に依つて存し、所造の中に能造の在ること、立因は能造が所造を建立すること、持因は任持維持すること、養因は増長養育することであるが、因は時間的原因の意味と解すべきではない。この四大種を地水火風とも稱するが、これは實の四大種としてであつて、通常の地水火風は所造であるから、假の四大、又は假の四大種、とも、事の四大、又は事の四大種、とも稱せられて區別する。この所造の色法は單に四大種のみから成るのでなくして、四大種と色香味觸の四塵との聚集であるのが原則で、聲と根との加はるのは特別である。故に、聲と根とを除いて、原則としていへば、八事俱生といはれ、八の中の一も缺けることはない。この色味香觸も亦極微から成つて居るものであつて、従つて、一一が七極微の聚合をもとなし、この四大種と四塵との合成したものが八事俱生で、事は體の意味といはれ、法體として各別である。然し、身根のある色聚である場合には九事俱生となるし、それに眼根等の中の一のある場合には、十事俱生になる。身根の上に眼根等の何れか一つが存するから、身根と眼根等の何れか一とを數へるが、然し、眼根等は二つが同處にあることはないから、十事俱生以上にはならない。更に又、聲のある聚である場合には、聲が加はるから、八事は九事に、九事は十事に、十事は十一事となるのであつて、これ以上のことは無い。然

し、所造の四塵には各、能造の四大種を具して居るから、細かにいへば、十六種となり、所造の四を併せて二十となる道理である。故に、八事俱生は實際は二十俱生となり、其他も之に準ずることになるのである。然るに又之を極微の數で見ると、前述の如く七極微が六方中心に集まるのであるから、二十に七を乗じて百四十極微となる。如何なる極少の色聚にも必ずこれだけの極微を有し、これより少ないものはないとせられるのである。

此の如くにして、成るものを十一種となすのであるが、其中、先づ五根を説明せんに、根は最勝の自在、光顯の義を指して云ふと釋せられる。然し、これは五根のみではなくして、凡てで二十二根を數へる場合についていふのであつて、五根の根でいへば、能力といふ程の意味と見て置けばよいであらう。決して、五官といふ如く、機關のみ指すのではなくして、むしろ機能の方を指していふのである。故に、根を發識取境といひ、外界の境、即ち對象、を取覺して、識を生ぜしめる働きのものである。五根には勝義根と扶塵根とがあつて、勝義根は機關の内部にあつて、現見するを得ないが、發識取境するものであるから、これが第一義的の意味の根である。故に、これがまさしく根であるが、扶塵根は之を扶ける五塵所成のものであつて、眼で見得る機關である。五根はそれぞれ其起す識の所依となつて、それぞれ別の境を取るものであつて、之について、極微所成で而も極微の並び方、離中知と合中知、一つであると二であると、根見と識見など、種々繁雜なことが説かれて居る。かくして、五根は、勝義根としていへば、視力、聽力、嗅力、味力、觸力を各、實體視した如きものである。

五境の境は分齊、境域分界の意とせられるが、對象の意。五つをいふのは五根が各、異なつて其對象となすからである。色は眼に取られ、感覺知覺せられるものである。色には廣狹二義があつて、五位の第一としては廣義、眼

の境としては狹義である。この色境には顯色と形色との二種があるが、顯色は顯了に見られる色法で、本色としての青、黄、赤、白の四と差別色としての雲、煙、塵、霧、影、光、明、闇の八種と、合せて十二種をいひ、形色は形質があつて觸知せられるもので、長、短、方、圓、高、下、正、不正の八種をいふから、色境は凡てで二十種を含む。之によつて、色を決しているを訓ぜず、常に必ず、しきと讀む所以も解せられるであらう。いろと訓讀しては本色以外を含まない。色境は大體は主として色彩と形状とであるというてもよいであらうか。聲は耳根に感覺せられるもので、之を八種に分つが、それは單に、音聲と音響とを考へ、快と不快とを感ぜしめる點などに基づいた區別であつて、客觀的分類でない。香は鼻根に取られるもので、四種に分つが、これも主觀的な點を含んで居る。味は舌根の所取で、苦、酢、鹹、辛、甘、淡の六種、之を六味といふが、印度人は味覺に敏であるから、かゝる區別が判然するのであらう。觸は身根の對象で、能造の觸たる地、水、火、風の四大種と所造の觸たる滑性、澁性、重性、輕性、冷、饑、渴との十一種である。能造の四大は潛勢の場合であつてはならぬが、水火の勢力の盛んで柔順なのが滑、地風の勢力の盛んで龜強なのが澁、地水の勢力の盛んで秤量し得るのが重、火風の勢力が盛んで秤量し得られないのが輕、次の三は微細で、其相が認知せられないから、この三の觸に因つて生ずる感覺を以て呼ぶのであつて、順次に煖欲の因、食欲の因、飲欲の因に名づけたものである。四大種でいへば、順次に、水風が盛んで身を刺戟し、風火が盛んで刺戟し、火火が盛んで刺戟するから、水風増の觸、風火増の觸、火火増の觸は因であるが、それによつて起る果たる冷覺、饑覺、渴覺の名を因に附して呼ぶのである。吾々の感覺を主として見ると、環境世界は色聲香味觸のみで、地水火風の如きは知られるものでない。故に、以上の五根と五境とで全體を盡

くすのであつて、其他は凡て推知の世界である。吾々は樹木を見るといふも、樹の色彩形状を見るのみであり、而もそれは平面的であるに過ぎない。一種の香も觸も感覺せられるが、又、聲と味とも亦或方法によつては感覺せられるであらうが、吾々が通常觸と考へて居るものは感覺的環境世界にのみ屬するものではない。故に、五根と五境とのみを擧げては決して不足であるとはいへない。更に、無表色は元來は無表業で、行爲の餘力を實體視して而も分類する場所に窮して色法の中に置いたものであつて、極微でもなく、變礙でもなく、唯四大から起り四大に依止するといふのみのものであるから、詳しくは業の下で説くべきである。

以上の色法を通常精神に對する物質である如くに言ふが、實は物質よりも一層廣義であるといふべきである。佛教では、物質と精神との二に分つ考はあまり行はれて居ないといはねばならぬ。もとは二元觀であつた時期もあるが、後に漸次複雑に考へられて二元觀以上となつたのである。

第二 心 法

心王と心所とを合せて心法とも稱するが、又、五位の第二としての心王のみを心法とも稱する。心王といふのは心を王に譬へていうたもので、心のみが起ることなく、起るには必ずそれぞれの心所、即ち心作用、を伴ふから、王が獨り出づることなく、出づるには必ず侍臣を隨へる點に似て居るといふのであるが、又、恐らく中心の主たる所が王に似て居ると解してもよいであらう。心所は心作用であるから、作用はそれを有する主たる體がなければならぬと考へられる點で、其主たる體を心といふのであつて、これも思惟の要求上認められたものである。實際とし

ては、心所を離れて心なる主體は存在しないといへる。吾々は通常恰も心なる中心主體があつて、心所を起らしめる如くに考へるのであるが、吾々の經驗では、實體でない心作用のみである。此の如く心王も全く觀念的のものであるから、かく心王といはれる實體を想定して、之を心とも意とも識とも稱し、心所を起し身口意の三業を發するものとなすのである。心は集起の義で、樹心が枝葉華果の中心となつて、それ等を引起すが如く心所、業を發するもの、意は思量の義、所縁の境を思惟量度するからであり、又、他の爲に所依止となる義によつて意と稱するが、六識が過去に落謝した時には、區別なく、意と稱し、次刹那の六識の起る爲の依止となるをいふのである。故に六識と意とを合せて七心界とも稱する。識は了別の義で、分別、識別、辨別などと同意味であるから、主語と述語とを具へた判断をなすことである。この了別の起るのは眼耳鼻舌身意の六處によるのであるから、起る場所からいうて、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識の六識となす。眼識は眼根に依るの識、乃至、意識は主として意根に依つて起る識、即ち了別の意味で、色境を了別し、乃至、法境を了別するものである。心王は境の總相、即ち一般性、を取り、心所は總相と別相、即ち特殊性、とを取るといはれるから、概括的の働をなすのであるが、然し、前五識は無分別で、第六識は有分別である。分別には自性分別、隨念分別、計度分別の三分別があり、自性分別は現在法を有りのまゝに直覺すること、判断がないから、無分別である。之をしも分別といふのは自語撞著であるが、他の二を分別といふから、それに準じたのみである。了別も實は前五識には存しない。隨念分別は過去の事を追想する作用、計度分別は過現未三世に互り廣く境を辨別推理する作用であるが、第六識は三分別を有するとせられるから、總相を取るのみとは必ずしも一致しない。前五識はそれぞれ五根に依止して起るが、第六意識は意根に依止し

て起つて、法境を緣じ、又、五境を識別することもあるから廣縁の識である。法境とは心所、不相應、無爲、無表色を含めて、法といふ一般的名を、特殊名となして呼んだものである。凡てで六十四法を含めて居るが、五境をも緣するといへば、廣汎に互ることが判る。故に、分別も其三の凡てを有するのであるし、前五識にも必ず伴うて起つて居るものである。此の如く、六識を數へるが、然し、體としては之を一と數へる。後世、我國に於て初めて六識は體一か體別かの問題が起つたが、これは印度、支那にはなかつたことであるから、それだけ我國での研究が盛んになつたことを示すものである。けれども、體別説のうちには唯識説の影響が存するのであらう。

第三 心所法

心所有法といふのを略稱して心所とも心所法ともいふのであるが、殆ど通稱である。心所有法は心王の所有の法の意味で、心王に有せられ、心王に屬するものとなすのである。原語でいへば、心的のもの、心に屬するもの意味であるから、心所有と譯するのが已に實體視しての譯である。古くは心數法と譯したが、此方が譯としては優つて居るといふべきである。元來作用屬性に過ぎないが、それを實體視したものであつて、作用を實體視して、更に作用を出すとす如き考となつて居る。實際經驗としては、吾々の精神的の世界は作用のみで、其都度働くに過ぎないものである。例へば、瞋でいへば、瞋つた時は瞋の作用のみで、凡てが盡きるのであつて、其際他の心王とか心作用とかはあるものでない。強い瞋を考へて見れば此ことはよく判る。然し、瞋は常起不斷ではなく、種々なる時間、種々なる場合に起り、其強度、性質等相異なるものが、反省する時、通常いふ意識に上るから、これ等を通じ

て 吾々は瞋といふ概念を得ることになるものである。そこに瞋といはれる一種のものを考へることになる。印度的には、概念にはそれに對應する一種の實在物を考へて來るのが慣例であるが、よし對應の實在物を考へぬまでも、一種のものとしてそれを考へるのは吾々の思惟生活上、思惟經濟として常に何人にも自然に行はれることである。かくしてこの習慣に基づいて、心作用が一種のものに考へられて實體視せられるに至るが、已に實體視したとしても、もともと作用であるから、用に對する體を考へざるを得ない點で、心王を想定するのであるし、又、實體としての心作用に更に作用を考へて、實體たる心所が場合に應じて作用を現はす如くに見做すに至るのである。かゝる心理的經過はよく理解し得られるが、説としては奇なもので、甚だしく機械的であり、觀念的である。

心所と心王とは、もともと、二のものではないのを二となすのであるから、其間に同一的の方面を云うて置かねばならぬ。兩者を相應法と稱するが、結合隨伴などの意であつて、共に所依の根に託するから有所依、所縁の境を取るから有所縁、種々の品類に差別して居る所縁の境を縁するに、等しく行相を起すから有行相と名づけ、相應といふのには、心王が眼根によつて起れば心所も亦眼根に依つて起る如く所依を同一にし、心王心所共に色境を縁する如く所縁を同一にし、共に赤色の行解の相貌を起す如く行相を同一にし、又、共に同一刹那に起つて働く如く時を同一にし、更に、共に體が一つで二個の働をなさない如く事を同一にするといふ五義の平等があるのである。

心所は四十六種であるが、之を大地法十種、大善地法十種、大煩惱地法六種、大不善地法二種、小煩惱地法十種、不定地法八種に大別する。

大地法といふのは、大は周遍、地は所行處、一切の心の起るに遍ねく俱起し、所行處たる心王に屬するものの意味で、善、惡、無記の三性に通ずる。十種は受、想、思、觸、作意、欲、慧、念、勝解、三摩地で、受は領納の義、苦、樂、捨の三を受入れるもの、想は取像の義、表象が腦裡で形を取るもの、思は造作の義、三性の業を起す一種の意志的の働をなすもの、觸は觸對の義、根境識の三事が和合して生ずるもので、又、和合せしめるもの、生じて境に對觸するもの、作意は驚覺の義、心心所を刺戟し働かしめるもの、留意といふも略々同じ、欲は希求の義、所作の事業を爲さんと希望して所縁の境に心心所を趣かしめるもの、慧は簡擇の義、所縁の正邪、善惡を判別するもの、念は明記不忘の義、曾て經驗した事柄を公明に記憶維持して後時の不忘失の因となるもの、唯過去の境を想起するのみではない、勝解は印可の義、所縁の境相をこれこれと審決判定するもの、三摩地(samadhi)は心一境性の義、心心所を一境に專注して事を成辨せしめるもの、等持と譯すが、定心、散心に通じ、有心位に起る。を指していふのである。これ等の十種は凡て同一刹那に和合して一切の心と俱起するとせられるが、微細相の場合には明確に知られるものでなく、又、これ等が強いならば、他の心所は起らないことにもなるであらうから、殆ど潛勢的に見ねばならぬものもある。殊に後の五種の如きは通常いふ意識的のもので、判然として居ると見らるべきであらう。前の五種も殆ど通常いふ意識に上らないものとなさねばならぬものである。畢竟、心の起るにはかゝる素地があるといふ程の意味に見ればよいと考へられる。

大善地法は遍ねく一切の善性の心品と相應俱起するもので、善性の心所であり、信、不放逸、輕安、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、勤の十種をいふ。信とは澄淨の義、自ら澄淨であるのみならず、他の同時相應の心所を澄淨ならしめるもの、清き水を聯想して居るが、又、忍許の義で、四諦、三寶、業及び果報に對して現前に忍許するもの。

不放逸とは專注して善法を修するもの、又、心を守護するもの、恐らく、反對の放逸を重く見たから不放逸と否定的に呼んだのであらう。輕安は身心の輕利安適の義で、身心の善法に堪任なもの。捨とは心が平等で、驚覺の性のないもの、平衡を失はないのを云ふ。慚は自ら省みて恥を知るもの。愧は他に對して恥を知るもの。又、戒や定の功德、師長の有徳を崇敬して從屬するが慚、惡業を恐怖して爲さないのが愧であるともいふ。無貪は境に對して愛染の貪のないもの、已得未得の資財を壓離するをいふ。無瞋は有情非情を恚害することのないもの、即ち哀憐するもの。不害は他を損惱することのないもの、心を柔順賢善ならしめる。勤は善事に對して心を勇悍ならしめるもので、惡を斷じ善を修して退失しないもの、不放逸よりも積極的であるのを指して云ふのである。これ等の中に、無貪、無瞋と共に無癡を擧げないのは、無癡は慧を性となし、既にその慧をば大地法中に入れたから、大善地法に入らない爲である。然し、不放逸、無貪、無瞋、不害の如き消極的に呼ばれて居るものは、反面の積極的な所をいはないとすれば、實際上、奇なものである。例へば、不害といふ心作用というたとて、殆どその内容が規定せられず、從つて作用として見るに十全ではない如くである。之と殆ど同じく、輕安、捨の如きも、心所として數へるに足るか否か、そこに問題もあるであらう。然し、心所の全體は古くから種々に説かれて居たものを纏めたもので、新たに考出して分類したのではないから、そこに一見奇なものも存するのであつて、歴史的背景を負うて居ることを考へねばならぬものである。

大煩惱地法は遍ねく染汚心に存する心所であるが、染汚は煩惱の汚れのあるをいふのである。詳しくは、遍ねく不善と有覆無記とに通じ、一切の煩惱と俱起するといはれる。無記は善とも惡とも區別し定めることの出来ないも

ので、善でもなく惡でもないもの、有覆は其性が染汚で、聖道の智、即ち無漏智、を覆障し、淨心を隱蔽するをいふ。之に、癡、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉の六種がある。癡は愚癡で、無明とも無智とも無顯ともいふが、無明は所縁の境相を照曜しないをいひ、無智は明了に決擇しないをいひ、無顯は微細に彰了しないをいふ。故に、昏昧で決斷心を缺いて居るのが癡で、無癡に反するから、大地法の慧の無いもの。放逸は善を修しないもの、不放逸と相反するもの。懈怠は心の勇悍でないもので、勤に反するもの。不信は心の不澄淨で、信に反するもの。惛沈は身心の沈鬱で、善を修するに堪任でないもの。掉舉は心をして靜ならざらしめるもので、輕躁をいふから、これは惛沈と共に前の捨に反するものとせられるが、惛沈は輕安に反する點もある。かくしてこの大煩惱地法は大善地法に反し、大善地法によつて對治せられるもの六種を擧げたことになるが、多くは消極的であるから、これ等に心所としての作用があるとは見るには實際上適切でない點も見受けられる。此の如き點を考へると、心所有法は心作用のみでなくして、心的状態をも、實體視して居ると見るべきである。從つて、心所は廣く作用屬性を實體視したものといへばよいであらう。

大不善地法の不善は如何にも善の矛盾概念たるを示すが如くであるが、實際としては、單に反對概念を示すのみ語であるから、惡といふに同じで、從つて、前には惡とも用ひて置いた。大不善地法は遍ねく一切の不善性の心に相應俱起するものを指し、無慚と無愧との二のみをいふである。前に慚愧についていうたのと相反するものであるが、惡としては此二が最も重視すべきものであることを表はすといへる。此二も大善地法に反するものである。小煩惱地法は不善と有覆無記とに通ずる點で、煩惱といはれるが、無明相應の意識分別に順ひ、所縁の事相に迷

ひ、各別に生起する點で、小といはれるのであつて、忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍の十種を含む。忿は瞋と同種類で、憤發の意、短氣といふ程のものであるから、刀杖などを執ることもなるもの。覆は隱覆の義で、自己の罪過を發露せざらしめるもの、貪や無明の同種類。慳は吝惜で、聖教や財を惜しむもの、貪と同種類。嫉は妬忌の義、他の榮達を妬むもの、瞋の同種類。惱は執罪の義で、諸の罪業を執して非違を遂げんとし、諫誨を容れずして自ら苦悶するもの。害は逼迫の義、他を損せんと欲して打撃罵詈をなすもの、瞋の同種類で、大善地法の不善と反する。恨は結怨不捨の意で、忿に次いで起り、忿の對象を求めて怨を結ぶもの、瞋の同種類。諂は心曲のことで、本心を顯はさずに従順を粧ひ、他を籠絡せんとするもの、捨に反する。誑は惑他で、有徳を粧ひ、上品に擬して、他をして顛倒の解を生ぜしめんとするもの、詐偽であつて貪と同種類。矯は傲逸で、自己の戒行、智慧、身分、財産などに染著自負して、他を凌がんとするもの、貪と同種類である。これ等の十種も作用のみではなく、而も雜多で、區別も交錯的な所のあるを免れぬもの如くである。

不定地法は其性類も作用も他の五類に攝せられないもので、而も個々別々に起つて、その各別の特性を有するをいひ、惡作、眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑の八種である。惡作は追悔の義で、過去に於て爲したことを、爲さなかつたことを追想して悔むもの、あくさと讀み、唯識でをさと讀むのに異なる。をさは慣例讀みに反する。眠は闇略の義で、心心所を闇昧狹略ならしめるもの、明瞭に境を取らしめないもの。尋は尋求で、魚淺な分別推求の作用。伺は伺察で、細深な分別推求の作用。此一は程度の相違の如きもので、實體としては、互に異なる所以は明確を缺いて居る。貪は貪求で、身體、財寶等に染著し、已得を守り、未得を求めもの。瞋は瞋恚で、深く我我所に執著し、

他を嫌憎侵害せんとするもの。此二は大善地法の無貪、無瞋に反する。慢は擧恃の義で、自他を對比して自負凌儀するもの、慢、過慢、慢過慢、我慢、増上慢、卑慢、邪慢の七種、また九種に分つが、慢は劣に對して勝と爲し、等に對して等と思ふもの、境に稱ふが心が高擧して居るから慢といひ、過慢は等に對して勝と爲し、勝に對して等と思ふもの、慢過慢は勝に對し自ら更に勝と思ふもの、我慢は我我所ありと執して高擧ならしめるもの、増上慢は未だ聖道を得ないのに已得たと思ふもの、卑慢は他が多分に自らよりも勝るのに自らは少分のみ劣ると思ふもの、邪慢は惡業を成就し惡を恃んで高擧ならしめるものをいひ、九慢は我勝慢、我等慢、我劣慢、有勝我慢、有等我慢、有劣我慢、無勝我慢、無等我慢、無劣我慢で、慢、過慢、卑慢を三種づつに分つて分類したものに過ぎぬから、七種の方が却つて詳しいものである。慢は各自が反省して見ればよく判るやうに、何人にも根強く存するものであるから、かく種類を分つのは適切である。最後に疑は猶豫性のもので、四諦の理、因果の眞に對する懷疑であるから、人生生存に意義を認めないもの、かの遠くに杭を見て人か杭かを疑うて決しない如き無覆無記性の邪行智とは性質を異にして居る。これ等八種の中、尋、伺、眠は善惡無記の三性に通じ、惡作は善惡に、貪慢疑は惡と有覆無記に通ずるものである。

以上の四十六種は凡て第六意識に相應するもので、従つて第六意識が最も廣く且つ中心たるものであることを示して居るが、前五識には、小煩惱地法の十種と不定地法の睡眠、惡作、慢、疑の四種とを省いた、他の三十二種が相應するといはれる。然し、時により處によつて、多少不定であり、決してこれ等凡てが必ず隨起するといふのではない。これ等の點は凡て自ら反省して考察すべきである。

今これ等四十六種を通覽すると、其中には生理的のもの、心理的のもの、認識的のもの、感情的のもの、意志的のもの、道德的のもの、宗教的のものなど、殆ど雜然たるものであつて、此間を一方では心理作用的に、一方では道德宗教的に分類してあつて、各々の分岐點の明確でないものも見受けられる。而もかゝる四十六種が實體を有して恆有として存在するのであるから、存在するとしては一種潜在的であらうが、機會があれば、何れかが顯勢的に出て働くのであるし、働き終つても、もとの實體は無となるとはいへない。働は一刹那一刹那であるから、其都度消失して行く道理であるが、繼續の場合には、もとの實體から繼起すると見ねばならぬ。同一のものが多刹那存續して働いて居ることは許されないことであるし、又實體が其まゝ働いたとしたら、實體は無となるを考へざるを得ないからである。此點に於ては、後世熏習の考によつて、實體たるものが凡て出て働いたにしても、同時に習氣を遣して、それが種子として、更に出て働くと言明せられることになる契機を含んで居ると思はれるが、今の場合には、それまでは考へられて居ない。従つて、一一を實體と見做すことが機械的な考方であるといふことになる。最も古い佛陀時代でいへば、例へば瞋ることは善くないといふ如く、瞋の働きを、其都度指して、誠しめて居たものであるが、それが瞋はよくないと名詞的に取扱はれるに及んで、名詞に對して概念が構成せられることになり、佛滅後には、教説の凡てを固定化し、教説の流動推移、従つて變化改廢となることを防止するに努めたから、遂に實體視して確定せしめる傾向となつたのである。かくして後、以上の如くに四十六種等に纏められることになつたのを、現今に於て、其まゝ佛教心理學として考察すれば、それは頗る機械的な、而も實際經驗と必ずしも一致しない觀念的の心理學となる外にはなり方はないであらう。従つて、かくなり來つた由來變遷を考察し、それを追ひつ

つ考究して進まねば、當を得たものになることは不可能である。

更に、以上の分類考究の如きは、之を實踐的方面から見ると、此まゝでは、殆ど用をなさないこと、後に根本煩惱、枝末煩惱を説明する所で明かになる如くであつて、根本煩惱といはれるものが、以上の分類考究では何等重きをなして居ないのである。従つて、以上の分類考究と根本枝末煩惱の分類とは元來は系統を異にするもので、一方は純實踐的の見方、一方は理論的見方を志しつゝ、そこに實踐的見方をも交へたものといへるものであらう。然し、兩方面に於て、その實踐的の見方は必ずしも全く同一でないのは注目し置くべきであらう。

第四 不相應法

詳しくは不相應行法で、心にも色にも相應しなくて、そして獨立の一種の實體ある實在物を指し、行といふ點で無爲とも異なるものを謂ひ、従つて非心非物であるが、色心に附帶して初めて其力を顯はすものである。凡て力や關係などを實在視し而も實體視したものである。これに十四種を數へるが、得、非得、同分、命根、無想果、無想定、滅盡定、生、住、異、滅、名、句、文、がそれである。

得は到ると譯される原語の譯字で、非得はそれに相反する。此二は表裏の關係をなすもので、而も有情法に限つて云ふから、非情法には通じない。有情の自相續法、即ち自己の身心、に攝める有爲法と、三無爲中の擇滅無爲、非擇滅無爲の二とにのみ在るもので、これ等が自相續に到り合して、持たれる結合關係を實在視し實體視して得といひ、之に反して離れ失ふ分離關係を實在視し實體視して非得といふのである。有爲法といふのは、こゝでは、善

惡無記の色心等と有爲無漏の諸法とであつて、他人の身心に屬するもの、虚空無爲、非情法については得、非得をいふことはない。他人の身心は自己に屬しないから、之に得、非得をいへば、五道の身心、業が區別を失ひ、自他が雜亂し、又非情物についていへば、有情と非情との區別がなくなるし、虚空無爲は無障礙であるから得非得はない。自己に屬するものでも、自己と屬するものとは異なるものであるから、其間に結合關係、分離關係が認められる點で、得非得を考出したものであつて、凡夫が善心を起す場合の如き、凡夫と善との間に得があるとなし、善心を失ふ時には、そこに非得を見るのである。實例として、屢々吾々が金錢を儲ける時、吾々と金錢との結合關係を得に擬して説明するが、金錢は非情法であるから、こゝには眞の得を見るのではなくも、吾々と金錢との二つのものの結合關係といふ一事のみを例とせんとすれば多少はかくいへる點が存するのである。譬喩は必ず少分の恰當な所のみを取つていふもので、全分の譬喩などはあり得ないから、易解の爲には多少の無理は之を忍び、其點を明示して置けばよいのである。然し、得をかく一種機械的に認めると、更にその得を得するものを要すると考へざるを得ないことになつて、三法俱起するとなすに至つて居る。三法俱起とは本法と法の得と得の得との三法が同一時に起るとなすのである。有情自身の身心の中に法の得が起ると、その身心自體たる本法と得得とが起り、得得が起るから、法の得が完成するとなすのであつて、法の得を大得、得得を小得とも呼ぶ。得を得するのは得得、即ち小得、であつて、この小得を得するのは本得の同時的の働であるとなし、小得に更に他の得を要しないと成して、無窮の過失を免れるとなすのである。非得については此點は同じであつて、かゝる考方は他の場合にも存する。得と非得とは複雑に説かれて居るが、此説は實在論としての特色を明示するもので、單なる關係までをも實在となすものである。

これは色でもなく色の種類でもなく、又心でもなく心の種類でもないから非色非心不相應である。佛教以外の印度の邪命派の説にも得非得に似たものがあつたし、勝論派にも亦見出される。次に同分は衆同分といふものであつて、衆は集合とか群とかの意味であるから、集合の多數の群の中で、相互に等同の部分のあるのを、實在視し實體視したものである。有情が凡て有情として類同であるのは同分を有するからである。之に無差別と有差別とがあるが、無差別同分は有情と有情とが差別なく互に類同となつて居る場合でいひ、有差別同分は、其中で、一類相互が類同して居る場合でいふ。前者は有情ならば有情の全部、後者は有情中の或範圍内のものの全部であつて、自の範圍では類同で、他の範圍とは區別のある場合である。人類全體又は動物全體と人類中の種々なる人種や、動物中の人、牛、馬などに例すべきである。これ等は有情同分であるが、人類は如何なる人類であつても人類としての形を有し、他のものと混同せられないのは即ち衆同分が其中に在するからである。之に對して又法同分をいふが、法同分は有情を構成する諸法の中で類同たる場合でいふ。衆同分は何れの場合でも有情に限るのであつて、非情物についてはいはない。命根は壽を體となすといはれるから、壽命といふ實在物で、實體である。これは煥と識とを持するもので、體溫と心識とは壽命のあるに依つて存するものである。壽と煥と識とが相續すれば、何時までも存續する如く思はれるかも知れぬが、實際はさうではなく、過去の業に隨つて、繼續し得られる間のみ、命根が煥と識とを任持して居るのである。無想果は無想定を修するによつて、無想有情天、即ち無想天、に生れると、五百大劫の間、心所をして起らしめない實在物があつて、江河を堰止める如くに、堰止めるとなして、之れを實體視するのである。無想天に生れた時は有想で、それから無想になり、果報盡きると有想となつて、其天から死去して欲界に生れるの

であるが、無想天は色界の廣果天の一部分に在るとせられる。然し、他の部派では獨立の一天となして居る。無想の想は心所の一であるが、今の場合には、心所の代表となすと解せられる。無想天などは元來は實在ではなく、印度神話であつたものが佛教中に入つて、輪廻説上、實在であるかの如く見られて居るに過ぎないものであるから、かゝるものに重きを置く要はない。次に無想定といふのも元來佛教以外の宗教家が心所の續起を厭ひ、之を止滅するのが出離解脱であると考へて修し、入定中心心所を滅止するとなして居たものであるから、滅止するにはそれを堰止める一種の實在物があるとして、それを實體視したものである。滅盡定も亦心心所を滅止する定で、聖者が此定の寂靜にして涅槃に似て居るのを見て、止息想の作意を以て修するものであるが、無色界の非想非想處に相當する點で此定に入れば色心が斷滅すると怖れて、佛教以外の宗教家は、之を修しないといふ。滅盡定は單に滅定とも、滅受想定ともいひ、受想で心心所を代表して居ると考へられるが、古くは、此定に入ると死と甚だよく似たものとなし、壽煥がある點で、死の壽煥識の無いのと異なるのみとせられる。次に生住異滅は有爲の四相といはれ、之を有すれば有爲法、これと相違すれば無爲法とせられるもの。生は諸法を起すをいひ、住は諸法を安んずるをいひ、異は能く衰へしめるに名づけ、滅はよく壞せしめるに名づけるが、生住異滅なる實在物があつて、それが凡て實體であるとなすのである。然し、四相も勿論有爲法であるから、之を生たり住たり異たり滅たらしめる他の有爲相がなければならぬと考へて、此四相を本相とし、之を生たらしめ、乃至、滅たらしめる有爲相を生住、住住、異異、滅滅とし、四隨相と名づける。然るに隨相にも亦他の有爲相を要して、従つて遂に無窮の過あるに至るのではないかといふに、然し、決して然らず。それは四本相は一が八法に於て用があるに、四隨相は各一法に於て用が

あるからである。即ち、法が生ずるとすれば、そこには九法が俱起するが、それは、本相の中の生相はそれ自らを除いて、生ずる本法と、他の住異滅の三相と、四隨相との八法を生ぜしめるから、八法となるのであり、四隨相は各々本相のそれに相當する一相に用を及ぼすに過ぎないから、隨相は本相に依るが爲である。然らば、有爲法は凡てそれ自身に生滅變遷すべき素地を有するものであるが、それを現起せしめるのは四本相の用に由るのであることが明かに判るのである。然し、かく四相の實在性、實體性を認めると、因縁との關係は明確になすを得ない點を生ずるのであるが、それにも拘らず、有部の説に於ては、凡てこれ等を認めて説いて居るのである。最後に、名句文中、名とは物の名で、色、聲、香などである。この名を言ふと、聞くものはその想を作るから、作想が名であるといふ。想は取像の義であるから、想を作るといふのは、結局、その概念を得ることである。句は諸行は無常なるの如く章を成すもので、名詞、形容詞を、時に應じて、區別して詮表する。故に名詮自性、句詮差別といふ。文は文章ではなく、あやの意で、音韻の屈曲であり、書下さない單音である。そして二名、二句、二文を名身、句身、文身といひ、三名、三句、三文以上を多身等と呼ぶ。これは、梵語では、二は兩數で、複數でなく、複數は三以上であるからである。身は積聚の意味。此の如き名句文を考へると、甚だ特殊のものであることが判る。文は書いたものではなくして、ア、イ等が實體を有して存在し、又、色、香或は松、杉などの名が實體として存し、更に諸行は無常なり、松は青しなどが實體を有して存するといふのであつて、而も恆有であるから、これ等が其の都度、文字言語を俟つて顯れるとなすのである。實在論も遂にかゝるもの實在を認めるにまで至つたのである。松は青しなどといふ句が實有であるといふのは甚だ興味あることではないか。松は白ならずといふのも實有の句ではないと

いへるかどうか。松は青しに對して、松は白ならずは獨立ではないといへば、然らば、松は青しの句には殆ど無限の否定的意味が含まれて居ることにならう。之を佛敎術語について考へると、甚だ興味あることにならう。

不相應法は關係、狀態、過程、觀念などを實在とし實體となしたもので、非心非物とはせられるが、心の凡てを省いて、果してこれ等が何と見られ得ようか。凡てが全く觀念的に考へられたもので、實在性を附するのは固定化の傾向の結果であるに外ならぬのである。實際としては、かほどに觀念的のものは少ないといふべく、これ等を實有となして學説を立てる有部は全く觀念的傾向の部派であるといはねばならぬ。有部は事實に重きを置くとか、經驗に即するとかいふのは、果して然るか、大に考究すべき點である。

第五 無爲法

無爲法は有爲法に反し、前來述べた七十二法と其點で異なつて居るし、而も又無漏法たるものである。虚空と擇滅と非擇滅との三種を數へる。虚空、非擇滅の二無爲は無記性、擇滅無爲は善性である。

虚空無爲は無礙を性となし、無障であるから、色が其中に於て存し動く。即ち虚空は一切のものを包含して、自在に活動せしめ、成立破壊に障礙をなさず、又物の存すると否とに拘らず一切處に遍滿し、他に障礙せられないものである。吾々の考へ得る太陽系の一切を他に移したと想像する時、そのあとに残る空虚な場所を實體としての無爲法となしたものである。通常いふ空間即ち物と物との間の空の場所は此無爲法としての虚空ではない。擇滅無爲は擇力所得の滅といふ無爲法で、擇は揀擇、簡擇で、無漏智の用、之によつて得る滅、即ち涅槃、の理を實在視し

實體視したものである。離繫を性となすから、煩惱の繫縛を離脱し、本來恆常寂靜で、清淨な無爲である。滅理を實體視したのではあるが、空寂で、何物も無いから、これを實體視するのは他の場合とは少しく異なる所がある。

心所の中の否定的表現のものと比較すると興味が多い。この擇滅は體としては有漏法の數量に等しく多數あつて、例へば、貪の煩惱を擇力で斷滅すれば、そこに貪の空無が遺つて顯はれるのであるから、つまり、其空無を得ることになるのが擇滅で、無爲法である。非擇滅無爲の非擇滅は擇滅に非ざるの意味であるから、擇力に依るものでなく、能く永く未來法の生ずるを礙へて滅を得ること、緣闕不生といはれる。因縁を闕けば、生すべき法も永く未來に住まつて、現在に生起し來ることが全くないから、畢竟不生となる所に非擇滅無爲が得せられるのである。例へば、眼識が起つて一色を緣する時は、同一時の二識併起を許さないから、他の耳識等の同時に起るべきであつたものは、生起するを得ない爲に、畢竟不生の法となるのである。故に、永く未來可生法の生を礙へて、之をして畢竟不生ならしめるのが非擇滅無爲法で、反面には他の法を現在に活動繼續せしめて居る點も存するのである。

無爲法は空無を主となしたもので、そこには何物もなく、何等働き出す點もないから、頑空無作用と稱せられるが、空無も一種の實體とせられて居る。恰も、消極的の名の心所と似た點のあるもので、實在論として、此の如き無のものをも考へて來たのである。

以上の七十五法で一切諸法の成つて居る要素的のものを盡くすとなすのであるが、然し、自利教は個人的を主となすから、七十五法は主として個人と其環境とを分析的に見て數へたものであつて、之を以て一切法となして居るのである。勿論、個人的に立場を置けば、個人に關すること一切を盡くすとなし得るのであり、他のことは問題

とはならぬのである。

第三節 三科、三性と因果論

第一 三科の分類

五蘊十二處十八界の蘊處界を三科と稱するが、これは古い時代から用ひられて居たもので、勿論七十五法の分類の出でたよりも以前のものであつて、殆ど傳統的となつて居るから、七十五法をこれ等に配當することを試みるに至るのである。

五蘊は色受想行識で、蘊は積集の義、同類の法の聚りを指す。古くは五陰と譯し、陰は陰覆の義で、眞性を隱覆する意味となす。新譯家は直に之を誤譯となすが、語源的にいへば、必ずしも誤とのみいはるべきでない。積集といふは、法に三世、内外、麤細、勝劣、遠近等の別があるのを一聚となすからであるが、無爲法にはこれ等が無いから、無爲法は五蘊の中に攝せられない。色蘊は前に説いた色法と同じく十一種を含み、受蘊、想蘊は心所中のも、行蘊の行は造作遷流の義で、受想を除いた心所四十四、不相應法十四を含み、識蘊は六識心王である。何故に、特に受想のみを別出するかについて、種々に解釋するが、それは皆後より見て考へたことで、附會説たるに過ぎない。古くから五蘊といふ説があつて、それは決して七十五法を豫想して居たのではない。古くは色は四大種及び四大種所造の色を指すとせられたのが殆ど通説の如くであつたし、猶古くは色は現はれといふ程の意味であつたであらうと考へられるのである。後に五蘊を名色と同じに見る説もあつて、凡て變遷した説であり、其後に、七十五法

の説が出たのであるから、七十五法の説が出でてから、五蘊との關係を考へて、それによつて種々なる解釋が提出せられるに至つたに外ならぬのである。附會説となるのは當然である。

十二處の處は生長門の義で、心心所の生長する門、即ち場所、としていふものであるが、古くは十二入と譯し、入は來入の義で、心心所の來入するを指すとなした。十二は六根六境で、前者は五根に意根を加へ、後者は五境に法境を加へたもの、法境に無表色、心心所、不相應、無爲を含めるから、此十二で一切を包括する。前にもいふ如く、感覺的又は認識的に見れば、この十二で凡てを盡く包含し得るのである。然し十二處としては、眼根といふ名稱は特に眼根處又は眼處といひ、他も之に準じ、境も色處、乃至、法處と呼ぶのである。

十八界は十二處中の六根の中の意根から更に六識を開いたものであるから、六境六根六識を指すが、界は種族の義で、一の山中に多くの金屬の族の在るを多界と名づけるが如く、一身中に十八の法の種族あるを十八界といふと解釋せられる。十八界の場合にも、これで凡てを包含し盡くすのであるが、此場合には一一を眼根界、色界、眼識界などの如くに呼ぶ。

何故に、三科の分類を立てるかについて、教化せらるべき有情に三類があるからであるとなすが、これも後からの解釋で、歴史的にいへば、五蘊の分類が最も古く、最初はこれのみで、處界の分類はなかつたのであるが、後に五蘊を諸法の分類と見做すに至つて、其不適當な點が認められて、處界の分類が起つたと思はれるから、所化の有情の爲に三科を同一時に立てたとはいはれないものである。佛教の各部門又は各方面に、此の如く後世からの解釋の存することが屢々見受けられ、而もそれ等が殆ど何等怪しまれて居ないが、これは恐らく傳統を重んじ、傳統に

權威を認めたが爲であらう。傳統を尊ぶことは甚だよいことであるが、時には發達を拒み理解を妨げる弊も生ずる。附會説の如きは既に其一である。

第二三 性

善惡無記を三性と稱する。善とは安穩の業を善となす、よく可愛の異熟と涅槃とを得て暫と永との二時に衆苦を濟ふから、又反對に不安穩の業を不善となす、能く非愛の異熟を招き、安穩の業と相違するから、といふ定義に従へば結果から判じたもので、無記は前二業でないものとせられる。注釋者は、善が増上で、讚じて白品の中に置くべきものが善、惡が増上で、毀して黒品の中に置くべきものが惡、讚毀すべきに非ずして二品に收めず、體が分んでないのが無記である、となすが、白と黒とは善と惡とを指すに外ならぬから、これでは定義とはならない遺憾がある。一般に、他に於ても、此教説では結果から判ずることが多いから、今も亦結果から見た定義を取る外には仕方がないが、佛教全體は元來結果論ではなくして、むしろ動機論であるから、此點で相違して居るが、固定化の後になつては、結果が却つて見易い爲に、結果から論ずることが多くなつたのである。安穩は安穩の果を指し、之を招く業を安穩の業といひ、可愛は人天に生れた場合のものを指し、異熟は果報をいふ。暫は可愛の異熟は期限があるから暫時といひ、永は涅槃の常恆を指す。かゝる三性で七十五法を分別すると、唯善性のみのものは大善地法の十種の心所と無想定と滅盡定と擇滅無爲との十三、唯不善のみのものは大不善地法の二種と小煩惱地法の前七種と不定地法中の瞋との十、唯無記のみのものは色法中の色、聲、無表色を除いた八種と不相應法中の非得、同分、命

根、無想果、名、句、文の七種と三無爲中の虚空無爲、非擇滅無爲の二種との十七である。又善と惡とに通じて無記に通じないものは色法中の無表色と不定地法中の惡作との二、不善と無記とに通じて善に通じないものは大煩惱地法の六種と小煩惱地法の後三と不定地法の貪、慢、疑の三種との十二、更に廣く三性に通ずるものは色法中の色、聲の二種と心法の一と大地法の十種と不定地法中の眠、尋、伺の三種と不相應法中の得、四相の五種との二十一である。然し、これは三性に次の種類を考へると、多少異なるに至る點があることを注意し置くべきである。善と不善とは各々四種を區別する。勝義と自性と相應と等起とである。勝義善は世俗以上の善で、涅槃法を指すが、これ最極安穩であり、衆苦永寂の故で、無病の如くである。自性善はそれ自身善なるもので、慚と愧と無貪と無瞋と無癡との五法をいひ、良藥の如くであり、他を俟つて善といふのでなく、獨立的である。相應善はそれ自身としては善ではないが、自性善と相應するから善となるもので、恰も藥に雜へた水の如くであり、自性善の五法と相應する心所を云ふ。等起善は自性善、相應善によつて起されたもので、身語二業と不相應法中の得と無想定と滅盡定とを指し、良藥の汁の生ずる乳液の如きものである。又、勝義不善は痼疾の如くで、有漏生死の法であるが、それは苦諦に屬し極めて不安穩であるからである。自性不善は毒藥の如くで、無慚と無愧と三毒 即ち貪と瞋と癡とである。相應不善は毒に雜へた水の如くで、自性不善の五種を除いた他の心所である。又等起不善は自性と相應との不善によつて起された身語二業と不相應法中の十一種で、毒藥の汁の生ずる乳の如きものである。之に反して、無記には勝義無記として虚空、非擇滅の二無爲法のみがあつて、其他はない。自性無記をいふこともあるが、之に當るものがないから、用をなさない。勝義無記のことを無爲無記とも稱するが、無爲無記といへば、

有爲無記に對し、有爲無記には異熟、威儀、工巧、通果、自性の五種がある。異熟無記は前生の善惡業に報はれた異熟果で、命根、同分、無想果、心所の或ものなどをいひ、威儀無記は習慣によつて、行住坐臥の作法が自然に禮儀に合ひ法式に順する時の心所等を指し、工巧無記は熟練するによつて自然に規矩に契ひ律呂に應じて彫刻、詠歌を爲す心所等を指し、通果無記は變化無記ともいひ、定の力によつて通力を起す時の心所等であり、自性無記は非情數の色、香、味、觸であるが、何れも果を生ずることはない。然るに、この有爲無記と無爲無記とを無覆無記といひ、之に對して有覆無記がある。つまり、無記を有覆と無覆とに分ち、無覆を更に無爲と有爲とに分ち、無爲に二種、有爲に五種となすのである。有覆は前述したとほりの意味、無覆は有覆に反するものである。

又、更に、善の七種を説くが、善を有漏、無漏に分ち、有漏善に生得と加行を、無漏善に有爲、無爲を分つて、其中の加行有漏善に聞と思と修との三種、無漏有爲善に有學と無學との二種があるから、有漏生得善、聞思修の加行有漏善、有學無學の無漏無爲善、無漏無爲善の七種になるのである。有漏善は見道に上らない場合の凡夫の起す善、無漏善は見道以上の聖者の起す善、又、有漏中の生得善は生れながら有して一種先天的に起る善、加行善は修行によつて後天的に起す善、そして聞によつて成ずるのを聞慧、思惟によつて成ずるのを思慧、定を修するによつて成ずるのを修慧といひ、無漏有爲善は有爲無漏で、生滅のある無漏のものであつて、有學位と無學位とに起す善、有學位は尙修行すべきものを有する聖者の位、無學位は修行が完了して、もはや修行すべきもののない阿羅漢位である。無漏無爲善は無爲無漏で、勝義善たる涅槃を指す。これは便宜の説であるから、注釋者の説によつて、こゝに附加するのである。

第三 六因、四緣、五果

分析觀によつて七十五法に分つたとすれば、これ等が凡てを構成し、又構成して居るのを明かにする爲に、因果關係が説かれることにならざるを得ない。それが能作因、俱有因、同類因、相應因、遍行因、異熟因の六因と、因緣、等無間緣、所緣緣、増上緣の四緣と、増上果、士用果、等流果、異熟果、離繫果の五果とであるが、因果となすときには俱有因、相應因に對して士用果、これは空間的因果、同類因、遍行因に對して等流果、これは時間的因果、異熟因には異熟果、これは隔時の因果、能作因に増上果、これは何れにも通じ、離繫果は擇滅無爲をいふのであるから因はなく、唯智力所得である點で果と呼ぶのみである。又、四緣の中、増上緣は有力と無力との能作因に當り、等無間緣、所緣緣は有力の能作因に入り、因緣は他の五因に當るものである。因果といひながら、空間的同一時の上でいふのは殆ど實在論の特色ともいはるべきものである。

一六 因

能作因は其果たる物自體を除いた他の一切の法を指していふ。これ其果の生ずる時に障へることなくして住するからである。即ち、果に對して親しい關係のない因で、親しい關係のあるのは他の五因である。能作は親辨自果の意味で、即ち因を指し、従つて能作因は能作といふ因を助ける緣といふ意味になる。この能作因に有力と無力とがある。有力は積極的に力を與へるもの、無力は消極的に妨障をなさないものであるが、積極的でも勿論間接的の場合である。能作因は例へば、奴婢を損害しない主人に對し、奴隸が吾々は主人に因つて安樂を得て居るといふ如く

であるとせられ、有力の能作因は眼根と色境とが共に力を與へて眼識を生ぜしめ、飲食や種子が身や芽に於けるが如しと例解せられ、無力の能作因は涅槃と未來不生法とが法の生ずるを障へない如しと説かれる。無力の能作因は過廣的の如くであるが、一切法の生ずるには障のないことを要するから、其點を見たのであつて、一切法は凡て互に關係的のものであることを表はして居るのである。

俱有因は、一、多法が俱に作用あるを俱有といひ、俱有法、即ち果法、の因となると、二、因と果と同時に在るを俱有といひ、俱有法の因となるとであつて、一は同一果俱有因、二は互爲果俱有因と呼ばれるものである。互爲果俱有因は三杖の上部を交叉して立て、其一を因とすれば、他二は果となり、又、他の一を因とすれば、其他の二が果となる如く、互に因となり互に果となる二個以上のもの間でいひ、同一果俱有因はかく交叉して立つ三杖が其上に一鍋を支持する如き場合の三杖が俱有因といはれるのである。かゝる空間的で同時存在のもの間の因果をいふ時には、原因、結果の正確な意味ではなくして、むしろ主たるもの副たるもの、中心たるもの隨伴たるものなどの意味である。然し、實際上、空間的・時間的の因果の中では空間的の方が廣く、時間的のは其中の一の場合に當るともいはれ得よう。

同類因の同類とは因果相似をいふから、相似の法が相似の法のために因となるのをいふ。相似は善惡無記の三性についていふのであつて、善の五蘊は後利那の善の五蘊の因となり、染汚は染汚のために、無記は無記のために同類因となり、色心何れについてもこの因を認めるから、麥稻などについても同じことになるのである。故に、これ一般に原因結果といふ場合の因である。勿論、一切の相似の法が悉く同類因となるといふのではない。部類が異な

り、場所が異なり、時間が隔つたりしては同類因とはならない。此因に對しては果を等流果と稱するが、果が因に似て、等しき流類である點で等流といふのであるから、この同類因、等流果の因果が自然科学的の因果である。元來、佛教としては、古くは、かゝる因果を説くことはなかつたのであるが、廣く外界を客觀的に見る傾向となり、經驗的のことを觀察推考するに及んで、この因果を認めざるを得ないやうになつたのである。かくして、因果が完全な説明解釋を得たといへる。

相應因は俱有因の一部で、相應法のために因となるもの、前に述べた五義平等の相應俱起の心心所が互に因となる場合であり、従つて、同時に又果ともなる場合のみを指していふのである。俱有因は互に果となる點で立て、相應因は共に相應する義で立てるので區別があるといふ。例へば、隊商が旅をなす時、其組中の一人一人が互に力となつて相依るのは俱有因の例、これが相依つて居て食事や專業を同じく受け同じく作すのは相應因の例であり、其中の一を缺いても相應しないから、つまり相應因は互に因となる義で立てるのである。

遍行因は同類因と相異なるものではないが、同類因は一切の有爲法に通ずるに、遍行因は唯染汚法のみ限り、同類因中の煩惱の關係を説明する爲に特出したものである。遍行とは過去と現在とに於て已生の遍行の煩惱を指すが、其遍行の煩惱は四諦の苦諦の理に迷ふ十惑中の身見、邊執見、邪見、見取見、戒禁取見、疑、癡(無明)の七種、集諦の理に迷ふ七惑中の邪見、見取見、疑、癡(無明)の四種、合せて十一を指し、この十一の煩惱は七見二疑二無明といはれ、苦諦と集諦とに限らず、滅諦と道諦との煩惱、何れもこれ等は見惑であるが、更に修惑といはれる煩惱をも生ずる因であるから遍行といはれるのである。従つて、此遍行因は煩惱中の有力なものに於て、實踐的意義

が重いものである。

異熟因は有漏善と惡との業因を指し、無記と無漏とは異熟果を感じないから指さない。異熟は果報といふことであるが、因と果とが性質を異にして熟すると因の勢力の強弱に應じて果に長短の分限を異にして熟すると、異熟といふのであり、生じた果は異熟生、異熟果である。故に異熟因は異熟の因で、異熟は果を指すとも、又は、異熟即因で、異熟は因を指すとも解釋せられるのである。故に、因は善惡、果は無記といひ、業の上での隔時の因果を指すのである。即ち前生の業と後生の果との間でいふのであるが、現在生の上でいふとしても、如何に少なくとも、三利那を要するのである。因の利那の次利那に果が結ぶのではなくして、異類となる爲に先づ變異し、そして第三利那で果を結ぶのである。これ等にて隔時といふ。従つて、異熟因、異熟果は業の因果律で、善業の因によつて人天の生を受け、惡業の因によつて三惡道の果を受ける道德律であるが、果は凡て其まゝは無記である。此因果律が佛教に於て古くから認められたもので、此外には因果律をいはずなかつたものである。然し、因果といふ以上は、因果は同性であることが經驗上明かであるから、客觀的に經驗的事物を観察すれば、此因果のみでは不足である。而も此因果で身心環境世界凡てを説明解釋して居たのであるから、此中から、同類因、等流果を開いて明説するに至るのは必然である。故に、後者は前者から開かれたものとなすのである。

二四 緣

四緣の中の因緣は六因中の能作因を除いて他の五因に當るものであるから、凡て直接の因たるものを指すことになる點で、因緣は因即緣の意味である。即ち、こゝでは因を緣と稱したのである。等無間緣は舊譯では次第緣とい

ひ、心心所の起るに際し、前利那の一聚の心心所が後利那の一聚のために開導引導する所に名づけたもので、色法には適用しない。等無間緣の等は前後の心心所の體が同一であるをいひ、無間は前利那の心心所に直接に後利那のものが起つて、其間に隔りがない點でいひ、直にの意味を直譯したものである。現在一利那に働いて居る心心所の一聚は次利那には滅するが、等同の心心所が後利那にも働くとするれば、前利那のものが、道を開けて、直に後利那のものの起るための導きをなすことになるから、そこが緣で、従つて等無間緣、又は次第緣と名づけるのである。故に、同一感覺、知覺又は認識、觀念の繼續して居る場合を指す。此際、未來雜亂住の中に其利那に生じ得べき法があつても、生ずる緣が缺けると畢竟不生法となるのである。二識併起を認めないのは原則である。所緣緣は舊譯では緣緣といふが、所緣は境、即ち對象で、心心所は凡て境が在つて、境に託して起るから、境が緣となるのである。所緣に對して、能對の心心所を能緣と稱し、兩者の關係には、例へば眼識及び其相應法は唯色のみを緣じて、聲を緣じない如く、根境一定して居るといふ處定と、又眼識及び相應法は一事を別緣し又は二事等を合緣する如く、所緣の事が應に隨つて決定して居るといふ事定と、更に、別緣する時、合緣する利那に起るべき諸法は、因緣合せば起り、合しなれば起らない如くに、利那が定まつて居る利那定との三定がある。従つて、所緣の境は能緣の心心所が緣じなくとも、所緣の中に攝められ、以て所緣と稱せられる。最後に、増上緣は増上即緣であり、又、増上、即ち造作の法、の緣で、増上は不障の所に名づけたのである。之に親疎の別を立てるから、能作因と同じく、有力の増上緣、無力の増上緣といふ。故に、増上緣は能作因と同じで、等無間緣と所緣緣とは有力の能作因に當るのである。

四縁は古くから説かれたものであつて、六因よりも以前の説である。六因は確かに迦多衍尼子の發智論に於て初めて認められたもので、此系統では、後世、六因説はもと佛説で、増一阿含經の六集の所に説かれて居たのが、佛滅後其部分が散逸したから、今の増一阿含經に見出されないに過ぎぬなどと論ずるが、此議論が明かに發智論が初めて説いたことを認めたことで、唯それを掩はんとした言に過ぎないのである。故に、六因から四縁が起つたかの如くに見て配當するのは全く誤で、六因説が四縁に配當せられると見ねばならぬものである。然し、四縁説が如何に古いかは明確でなく、阿含經中には見出されないから、確かに論藏家の發明であると考へられる。恐らく、心法が所縁に託し、所縁の刺戟によつて起る點を見、之を考察研究して所縁縁を考へ、刹那無常の考へ、等無間縁を考へ、更に異熟因、異熟果から同類因、等流果を分出説明しなければならなくなつたことを考へた頃、因縁が認められ、同時に増上縁が説かれねばならぬことになつて四縁が整ひ、其順序も一定して説明解釋せられることになつたのであらうと思はれる。心法に關するものが多い點で、心法觀察に起原を有することは争はれないであらう。

三五 果

増上果は能作因に對するが、増上とは能作因の用に名づけるとも、又は、能作因は障をなさないから、他の法の果が生ずるを得る點を指していふとも解する。因の増上の果であるから、増上果と呼ぶのである。土用果の土用は譬に由る名で、土は人をいひ、人の作用によつて諸の事業の成ずるが如くに、俱有因、相應因の作用によつて成ずる果であるから、かく呼ぶといはれる。土用果を廣く見る時は、之を通別の二となし、通としては増上果以外は凡て土用果と名づけ得るが、別としては俱有因、相應因の果にのみ名づけると説かれるから、今は別としての場合を

いうて居るのである。増上果との區別は、土用果は作用ある作者のみに對していふに、増上果は廣く作者以外にも對する點にある。例へば、造像は作者に對すれば土用果でもあり増上果でもあるが、他の非作者に對しては増上果といふを得るのみである如くである。等流果の等流は果が因と同等の流類といふ意味で、果を指して等流といふと見るべきである。果が因と似た所を等、因から生ずる所を流といふとも解するが、等流の原語は流れるの意であつて、一物から他物が流れ出る所を見て呼んだものであるが、流れの意味であるから、流の字を譯語の中に有するのであり、流れ出れば同性質のものに相違ないから等を加へたのである。等流果は同類因、遍行因の果を指していふが、兩者の間には廣狭の別のあることは勿論である。異熟果は異熟因に對する果で、其性は必ず無覆無記で、而も有情に限るのである。器世間の如き非情數のものは、業から生ずるには相違ないが、共業所感であるから、異熟果とは呼ばない。甲の爲した業の果は甲が受用し、他の者が共に受用するといふことはない。異熟果は事實上無記であるとせられるが、然し、無記でなければならぬ理由をも擧げて居る。若し異熟果が善若しくは惡である場合には、善惡は果を生ずるから、業因が何時までも受盡の期がなくなるといふのである。又、若し異熟果が善若しくは惡なるときは、惡若しくは善をなすに至らないからとの理由をも附加する。此無記の上に樂と苦とを受けるのであるから、善因樂果、惡因苦果といふのであるし、善因善果、惡因惡果とはいへないのである。ともかく、この異熟果が異熟因に對して因果をなすのはこれは業の上でいふのであるから、此因果は業の道德的因果律で、所謂三世因果の理を示すもの、吾々の日常生活の據つて立つて居る基であり、正義心の存する所以の基礎であるから、之を疑ふ疑の心所などが全く許されないものである。最後に、離繫果は慧に由つて盡くす法で、滅の故に盡と名づけ、擇の

故に慧と名づけるのであり、これ擇滅無爲を指していふに外ならぬのである。煩惱の繫縛を全く離脱して居る點で、かく名づける。元來これは不生不滅のものであるから六因四縁で生ずるものではないが、煩惱に掩はれて居たのを、無漏聖道の智力を以て證得する果である爲に、離繫果といふのみである點で、これには通常の因は存しない。然し、離繫果も因としては能作因の一種であるともいはれるが、それは能作因が他のものの生ずるを障へないといふ點のみを指してのことであるから、その果であるといふのではない。本來は因果の外のものであるのを、能作因の意味上、強ひて其中の一として見た如きものである。

以上、六因四縁五果の中、六因について、取果と與果とを説くが、取果とは因が果を取る可能性をいひ、與果とは其可能性が果を生ずるに力を與へて實際上果を生ぜしめるをいふのであるから、之によつて、能作因は無爲と未來不生法とを除いて、現在に於て取果し、又不障として存するから三世に於て與果し、其他の五因の取果は現在のみで、過去、未來ではなく、與果に關しては、俱有因、相應因は現在に於てし、同類因、遍行因は過去、未來に通じ、異熟因は唯過去にのみ於てする。俱有相應二因は果と同一時中に存するから、取果と與果とも亦俱時であるべく、同類遍行二因は、因は過去、果は現在、又は因は現在、果は未來に在るから、同一時であるを得ないし、異熟因は因と果とは少なくとも中間時の一刹那を有するから、過去に限ることになるのである。又、四縁でいへば、因縁の取果、與果は五因と同じであるが、他の三縁の與果については、等無間縁は法の生ずる位に與果の作用を興し、所縁縁は能縁の滅する位に與果の用を興し、増上縁は他の法の生滅に無障であるから法の正生と正滅との位に通じて與果の作用を興すのである。

更に、七十五法について見るに、無爲法は因果に關係がないとして、他の四位七十二法の中、色法の十一種は因縁と増上縁の二縁に由り、心王心所法の四十七種は四縁凡てに由り、不相應法の中無想定、滅盡定は所縁縁を除いた三縁に由り、他の不相應法の十二種は因縁、増上縁の二縁に由つて生ずるといはれる。又、六因でいへば、色法中、能造の四大種は俱有因、同類因、能作因となり、能造の四大種を所造の色に對すると能作因のみであり、所造の色には俱有因、同類因、能作因、異熟因があり、更に、所造の色を能造の大種に對していふと、異熟因、能作因である。心心所は六因を具して居る。不相應法中、無想定、滅盡定は能作因、俱有因、同類因となり、他の十二種の中、命根、無想果、同分は能作因、俱有因、同類因、異熟因の四因、得と生、住、異、滅とは俱有因、同類因、遍行因、能作因の五因、非得、名、句、文は能作因、俱有因、同類因の三因であるが、然し、異熟でない同分は異熟因を除き、又心心所でないから所縁縁、等無間縁を缺き、更に、得、生、住、異、滅の異熟でないものは異熟因を缺き、染汚でないものは遍行因を除くことになる。此の如く、凡て因縁に由るから、大自在天の如き一因などから萬物の生ずることを拒むのである。

佛教は凡て現在のものを果と見る説であるから、その因縁を求めることになるのであるが、果と見るといふのは三世因果の理を重んずる所以であつて、又、業を重要視する所以である。一切は業力所感、即ち業所感、又は業感であつて、業に關係のないものなどは認められないのである。所謂自然界などは佛教の考の中には存しない。あるかの如く見るのは、無意識的になりと、道德的宗教的色彩を除いて、見たものに過ぎないのである。純粹な自然界を認めることは宗教的には考へられないことであるし、考へるのは宗教的觀念の極めて稀薄なことを自示する外

の何ものでもないから、宗教を研究する者がかく考へるの見受けると、如何に其考の缺陷の多いかが窺はれるのである。

第四節 輪廻と業、煩惱

第一 有情世間

七十五法が因果律によつて結合集積し、互に相關係し合つて成つて居るのが器世間と有情世間とであるが、七十五法は觀念的に分析した要素に過ぎないから、實際には、かゝるものが獨立に存在するといふのではない。凡てが現實に成立して居るのを見て、種々に考へた結果、要素を考へて來たのであつて、要素から世間の成立するのを経験したといふのではない。此點は常に留意して居なければならぬのであるが、分析觀に凝るが爲に屢々忘れがちで、却つてそれを逆に考へて居ることが多い。逆の考が即ち迷であつて、佛教で一般にいふ迷なるものは、必ずしも誤を指すではなく、指すのは誤である。故に、正しく考へれば、二世間の現實のまゝに現はれて居るのが事實である。此中、器世間は依報、有情世間は正報と稱せられるが、これが現在を凡て果と見る見方に因つて居るのである。吾々の業を因としての果と見るのであつて、此外の何ものでもないとなすが、器世間は即ち環境世界で、吾々に關係する範圍で考へるのが正當である。然し、之を詳しくする爲に、遂に客觀的觀察となつて、一種の宇宙論の如きものが生ずるに至るのである。従つて、器世間は古くは神話としての欲、色、無色の三界説と結び、後に更にそれが須彌山説の如き印度神話と結付いて、細かに説かれ、六道説などと離れることが出來ないことになつたのである。

三界説の如きは明かに佛教興起以前又は興起頃に、佛教以外で説かれて居たものであつて、其中の或ものはチャイナの説と共通するものも存するが、決して同じ説をなすのではないから、三界説などは印度一般のものではない。又六道説は地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上の六道の存在、状態を明かにするものであるが、この有門の自利教といふ部門では、阿修羅道を獨立と認めないから、五道説になつて居る。五道説にしても六道説にしても、現今は勿論、古くも之を實在と認めては居ないから、時には精神的に解釋して、その存在を許さんとするにもなつて居る。然し、元來は決して精神的に解釋せられたものではないから、精神的解釋をなすことが、明かに、此説に對する不信を表白したものである。それにも拘らず、教義を説く場合には、之を捨つるを得ずして、其まゝに説いて居るのである。信仰ならば、ともかくとして、理論を説く學者としては、態度甚だ不徹底である。事實上、阿修羅道なるものがあるならば、之を數へると數へないとの異説のあるべき道理はないから、此點でも、これが既に事實に基づくものでないことが判るが、實際吾々が今生に於て眞摯な求道心を發すならば、天上の世界などといふ來世に至つて初めて知つて修行すれば宜しきことを、殊更今生に於て考究する必要などは存しないのに、之をしも、今生と同じく論じ、又知らねばならぬとなすのは、これ即ち今生に於ける實踐に弛緩のある證據で、證理に怠つて居るからである。今生の實踐には、さほどの暇はなかるべきである。然し、更に考へると、天界や地獄などのことは、もともと、吾々の實際經驗に現はれることではなく、少なくとも推論又は想像の範圍を脱するものではないが、推論は根據の取り方で結論は同一たり得ないし、想像も無法なことの出來るものでなくして、其時代の文化の進歩程度に制約せられる。故に、此點からいへば、三界説、須彌山説も必ずしも一概に之を排斥し得ない點も考へ得る

といへる。従つて、人智の進歩が擴大かによつて、或は如何様にも考へられ得ることもなり得るが、以下に於ては、現今の程度から見て、古來の説に取捨を加へることを敢てして、古來のまゝのみには論述しない。少なくとも天上の世界のことは實際上あまり論及することは之を避けるであらう。

有情即ち衆生は卵生、胎生、濕生、化生の四生に分たれるが、卵生は鳥類など、胎生は人類、動物の大部分など、濕生は下等動物を指し、濕氣より生ずるとなすが、これは現今としては理由がなく、化生は所託なくして忽ち生ずるものといはれ、地獄や天上で生れる時既に幼児の形で、母胎其他を要せず、忽然として現はれるものを指すから、吾々に關係のない神話的のものである。故に、四生は卵胎の二生で十分であるが、卵生を説く要もないから、胎生のみで差支ないし、それも人間についていへば足りるのである。

人間を説くにも四有をいふが、有は存在生存の意味が原意で、状態をも意味する。四有は生有、本有、死有、中有である。生有は託生の初刹那で、其性は染、本有は其以後から死有までの一生で、善惡無記に通じ、死有は命終の刹那で、三性に通じ、中有は死有から次の生有までの間で、これも三性に通ずる。中有は佛教中の或部派によつては之を認めない説もあるから、一種の要求に過ぎない。この中有には一定の期間がないともいひ、又、長くとも七七四十九日間で、單に七日間となす説もあるが、實際は少時とせられる。元來想像信仰であるから、神話と結分く外には方法がなく、従つて印度古代の健達縛(*gandharva*)の神話に據つて香を食とし、本有の場合と同じ形で、大さは五六歳の小兒の如く、六根を具備し、其六根は淨色から成るから、吾々の肉眼には見えなくて、而も同類は互に相見るし、自由に諸所に動き、何物にも遮せられず、常に生縁を求め、生處に到れば、父母に對して、其中の

異性を愛し、同性を憎み、この二種の倒心で、中有を没して母胎に託生することになるから生有となるのであるといふ。かゝる説が實際として我國の一般生活の中にも入つて居て、人の死後中陰の忌日に佛事を營むことになつて、現代に於ても一般的の慣例となり、其意味は全く忘却せられて居る。七日目に生處を得るのが通常であるし、若し初七日目に其生處を得なければ、二七日目、乃至、七七日目となり、七七日までには必ず生處を得るといはれるから、七七日が満中陰であり、それ以後の忌日は、印度佛教としては、典據はない。一年三年七年は支那の風習に據り、七年忌以後は全く我國獨得の追想供養の誠意を致す美風である。中有を中陰ともいふのであるが、中間に陰身を受けるからである。

生有から死有までに胎内五位と胎外五位とを分つ。胎内五位は母胎に於ける間を五期に分つたもので、第一は託胎初刹那から七日間で、此間を羯邏藍(*kalala*)といひ、凝結又は凝滑と譯す。カラランとすれば、最後のンは中性單數主格の格を具して居るから、單語としては語幹を引くべきである點で、舊譯の柯羅邏の音譯の方が正確である。雜穢とも和合とも譯すことがあるが、譯に困るから音譯を存したのであつて、凝乳などを想像すればよからう。第二の七日間を頰部曇(*arbudana*)といふが、これも頰部陀などの方がよい。胞と譯し、えなを考へて居るのである。第三の七日間を閉尸(*pañca*)といひ、血肉と譯すから、血肉の現はれる時期である。第四の七日間を鍵南(*śannanā*)といふが、これも舊譯の伽那の方がよい。堅肉と譯すから、肉の堅くなる期間となすのである。第五は第四の終以後出産までの三十四の七日間で、之を鉢羅奢佉(*trishala*)といひ、支節と譯すから、肢節が整ひ、凡てが完備する時期である。かく胎内五位は三十八週間で、二百六十六日になるが、これは標準日數で、此外に多少の異動もあら

う。かゝることは印度の古代醫學の説いて居たものを採用したに相違なく、決して佛教内で考出すとか、改良説を出すとかなしたのではあるまいが、現今に傳はる印度の醫書には此五位説が此まゝには述べられて居ない如くである。勿論五位の一一の名は獨立に、又、一二が結合して用ひられて居るが、五字が關係して用ひられて居ないから、印度一般では失はれた説であることを示すものである。印度の醫學は既に紀元前五、六世紀には解剖をなして、實證的に講じて居た程に進歩し、内科、外科が専門的に分科して居たから、發達の程度が高かつた點で見ると、かゝる説も恐らく單なる想像のみではなかつたのであらう。其後、宗教的に屍體を傷けることを不可となすに至つて、醫學はむしろ退歩し、進歩はなかつたのである。

胎外五位は、出産以後六歳までを嬰孩、十五歳までを童子、三十歳までを少年、四十歳までを盛年、其以後を老年となす五期を指すのであるが、大體五十歳を標準となす考であるといへよう。現今としては不適當な點もあるが、印度人としてはかく見たのである。佛教の比丘の標準でいへば、盛年は既に上座とも長老とも稱せられる年輩で、尊敬せられる時期である。従つて、少年時の二十歳の時で完全な一比丘となることにせられて居るが、これはむしろ青年又は壯年といふべき時期である。老年期の最後が勿論死有に當るのである。

第二輪 廻

四有をいへば既に輪廻轉生を考へて居ることが判る。一般的の考でいへば、吾々には實體我があつて四有を經廻るとせられることになるが、佛教としては無我説であるから、我體の存在を認めない。従つて、凡て煩惱と業とに

よつて五蘊が相續するとなすのみである。五蘊は刹那に生滅して相續するが、業の爲に期間に長短が起るのである。然し、生有と死有とは一刹那で、長短はなく、中有と本有とのみが期間を有するのである。然し、中有には異説も多く、期間の確定せられない所もあるから、従つて本有に期間がいはれるのみである。此間に又煩惱、業があるから、輪轉息まないことになる。輪廻は元來は流れといふ文字の譯であるが、流轉と譯すこともある。今生の如き生存の流れを續けることを指すに外ならぬのである。

輪廻説は印度一般の信仰で、他國にも無いとはいへないが、印度程に一般的で又其實生活に浸潤して居る處は何處にもない。印度でも古くは原始的の靈魂信仰から發達して取入れられたものであるが、輪廻説の根據は道德的宗教的の要請で、吾々の正義心、道德的感情の要求、養成でもある。本有の間を見渡すと、善人必ずしも榮えず、惡人必ずしも衰へず、逆に善人が困難し、惡人が安樂であることも決して稀らしくない。善人惡人の別についても、吾々は善人となすには寛大で、惡人となすには嚴格である。何等惡を爲さないならば、其人を直ちに善人となすが、善をなさないのである。惡人とは呼ばずして、必ず積極的に何等かの惡事をなすから惡人と呼びなすが、吾々の日常の慣例である。善事はかくも爲し難いものであるに、この善事をなす者が却つて困しみ、惡人が何事もなくして生活するとしては吾々は單なる傍觀者のみではあり得ない。そこに正義心が動かざるを得ないのである。これ即ち良心の命令である。決して功利心ではなくして、何時かは正當に善人が榮え、惡人が亡びることがあると要求せざるを得ない。然らざれば、吾々自身の日常生活が安全には營めないのであるし、人生の任務を果すを得ないのであるから、人生の意義が失はれることにならざるを得ない。また、宗教修行に於て、眞摯に一代の心血を注いで努め

るに、其望む所を實現し得ない場合、これは止むを得ぬとなさるべきでなくして、何時かはそれを實現し、他の人にも安全感を與へるに到ると期待し得ずば、進趣の途がない。故に、かゝる要求希望が切實であれば切實であるだけ、此生存と同種の生存を要請せざるを得ない。之を信ずることによつて、吾々の正義心、良心の命令が満足せられ得るに至るのである。故に、來世の生存を以て、なければならぬとなして來るのであつて、印度としては、その最後點を大自在天の如き最高神に關係せしめることはない。最高神は全知全能であつても、人間の業の關する因果については干渉することなく、又、それを左右するを得ないとせられるのが印度一般の考へ方である。故に、業は凡て其作者の責任であつて、如何にするも、それを免れることを得ない。従つて、何時かは必ず其報を受くべきで、これについては何等の例外もない。報を受けるには業を爲した時と同様の生存状態であるべきであるから、同種の生存が要求せられるのである。然し、實際の場合、吾々はなければならぬといふことでは生活は營めなから、直にそれはあるとなつて來るのである。學者は冷かに見て、なければならぬといふのがあるとなしたのでは、そこに論理の飛躍がある、兩者は全く性質を異にするとなすであらうが、實生活は論理ではなく、力であるから、論理の飛躍などは力の前には實力はない。又、宗教的信仰としては事實であるでなくば架空で力がなく、實效が湧いて來ない。故に、來世の生存は實際存するとせられるのであり、此生存と同種の生存を繰返すとすのである。こゝに輪廻説が成立する。而も輪廻は業と報とでいふのであるから、之を追窮すれば、無始無終とならざるを得ないものであり、従つて、吾々の此生存は輪廻の中の一斷面である。輪廻は結局吾々の日常生活のことで、佛教では屢々之を單に生死の語で表現する。蓋し、報を常に考へて居ることは極めて重要なことであつて、佛教の三世因果

の趣意に一致することであり、それが輪廻説ともなつて來るのである。日常の經驗を凡て報として反省する時、そこに道德的生活が營まれるのであり、一切のことが偶然性のものでないことになつて、其世界は凡て道德的、宗教的になるものである。

然るに、輪廻をしてこれあらしめるものは煩惱、業で、これには實際上種々雑多の性質、種類、其他の相互に著しく異なるものがある。報を考へる時、それを單純なものとしたのでは因と果とが相當するとはいへないことになる。従つて、來世の生存は種類なり場所なりが多數であることを要する。こゝに六道説又は五道説が結合して來る根據が存するのである。それは又三界説とも須彌山説とも結合するに至るべきもので、これ等が全く神話説で、決して印度一般に言はれて居たことでもなく、單に一部分で説かれて居たことであるにも拘らず、佛教に入つて後は、今以て説かれて居る程、存続した所以でもある。六道説の中、畜生道は動物であるから、日常經驗上確實なものであるし、天上世界などは人類一般の信仰の中にあるから、他の四道又は三道までもが實在すると考へられるに至るのである。

輪廻説は此の如き性質のものであり、此の如き意味を有するのであるから、必ずしも之を俗信として排斥にのみ勉むべきものではない。蓋し、一般の人々は何と考へて居るであらうか。苟くも人生問題を眞面目に考察する者には、これ等の種類の問題について、何等かの反省があるべきであるが、その點まで進まないものは、之を問題ともしないものであるから、一般の人々には恐らく問題ともならず、又經驗的に來世が知られるのではないから、格別差迫つた問題と見られることが起らないのであらう。従つて、之を問題となすものと、之を問題ともなさないもの

との間には相當な間隔があるから、後者から濫りに前者を罵り又は排すべきではないであらう。かゝることは個人的の傾向にもよるし、又、境遇其他の條件によつて制約せられて、一樣にはならないから、一樣視せんとするのが、いはば、誤、少なくとも、行過ぎである。教を立て、又は、共に道に進まんとするものには、適切な問題となつて來るに相違ない點を注意すべきである。人生は醉生夢死で甘んずべきものではなく、日々の事業に勤しむのみで満足し得れば、それで差支ないが、一度沈思して、五十年の努力が、其以後何となるかに考へ及ぶものには、それだけの異なつた境地が開けることになつて、人生の眞意義に徹せんとするに至るのであるから、徒らに他からの強制は痛切にはならないであらう。

第三 十二因縁

輪廻の無始無終で、無限に繼續することを明かにするのは十二因縁説である。元來は、十二因縁は決して輪廻の進程を示す説ではなく、人生生存の相狀を明かにする説であり、十二因縁の名も古い名ではなかつたのであるが、學說教理を固定化する時代に、十二の一一の支を具體的事象に配當したから、實際上の事件の其まゝを指すとせられることになり、十二の一一の支が順序通りに時間的の次第前後の地位を有すると見られ、更に前なるものは後なるもの因であり、後なるものは前なるもの果であるとせられて、因果的にも解せられ、且つ、又、實際上の事件を指す以上は、人の一生涯を中心とする前の過去と後の未來とに跨らざるを得ないから、四生、胎内五位、胎外五位とも結付くに至つたのである。従つて、此間には極めて牽強附會の解釋も加はつて居るのである。從來は、

十二因縁説はかゝる趣意の説とのみせられて居て、附會の丕説すら全く看過せられて居たのであるが、最近になつて、學界では、それが原意でないことが殆ど論定せられるに至つたのである。以下の解釋に於ても、多少は其點を明かにしつゝ論述するであらう。

十二因縁は十二縁起と譯するのが新譯の取る所であるが、舊譯の方が却つて一般に知られて居る程である。十二支から成るので十二因縁であるが、十二支は無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死である。

無明は煩惱の代表として擧げられて居ると見るのであつて、前生の惑、即ち煩惱、を指し、今の果の熟するに至るまでをいふ。勿論其前生には其場合の五蘊が存するのであるが、無明が其際強勝であるから之を擧げるのであると解する。これが既に附會説であるが、かく解釋するでなくば、無明が最初に擧げられて居る所以が判らないのである。行は前生に於ける福、非福、不動の業をなす身心を指し、行は業の意味であるとせられる。行は直に業ではなく、業となる基たる意志の發動などを指すが、廣くは業と同一と見てもよい。この無明、即ち惑、によつて業が起り、業が果を引くのである。識は現在生存の最初の刹那、即ち託胎の初刹那、の五蘊を指す。故に羯邏藍の最初の刹那に當る。此際五蘊があるに、特に識と呼ぶのは、心識のみが偏に勝れて居て、前五識は未だないからであると解釋するのであるが、これは牽強附會の甚だしい解釋である。識は如何なる場合にも了別の義であるが、託胎初刹那に了別などの勝れて居る如きことは全くないから、事實にも相違して居る。恐らく、かく解釋する人も事實相違を認めて居るであらうが、十二因縁としては第三支は識といふ名に定まつて居るから、之を變更するを得ない爲に、かゝる曲解をも敢てして、其まゝにして居るのである。名色は託胎の第二刹那から四週間をいひ、胎内五位の

第二、第三、第四に當つて、未だ六根の完備しない位、名は色を除いた四蘊、色は色蘊であるが、六根がまだ無いから唯五蘊ありといふのみである。六處は舊譯に六入といひ、六根が完備した所を指すが、未だ根境識の三事が和合するに至らない位で、鉢羅奢怯に當る。觸は三事と合するをいふが、然し猶未だ苦樂捨の三受の因を明了には知らない位で、出産後二、三歳までの間をいふ。受は三受の因の差別を了し得るが、未だ姪食を起さない位で、十三、四歳までを指す。愛は衣服、資具を貪り、姪愛の現行する位で、十七、八歳まで頃である。以上の解釋も附會である。取は種々上妙の資具を得んが爲に、遍ねく馳走する位で、少年盛年期を指す。この愛と取との二は現在生存に於て一切の煩惱を起し、勞苦に疲れる時期であつて、過去の無明に當るとせられるのである。取は煩惱のことであるから、かく解するも無理はないかも知れぬが、取を普通に解するのは稍異なる。有は未來の果を引く業を積集する位で、有を未來の果を有する意とも解するが、有は原語からいへば、有するの意味をもたぬから、正確でない。有は存在生存の意味であるから、生存中に業をなすこと、即ち業をなすことが生存することを示す意味とすればよからう。生は來世の生存に入ること、此前に死有と中有とがあつた道理である。生は第三の識に當る。老死は來世に於ける老と死とで、生から、現在の生存でいふ受の位までに當る間をいふ。

以上の中、無明と行とは過去世に於ける二因であり、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有は現在に於けるもので、此中、識、名色、六處、觸、受は現在の五果、愛取と有とは現在の二因であり、生、老死は未來に於ける二果であるから、過去の二因と現在の五果との間に過現の因果の一重があり、現在の二因と未來の二果との間に現未の因果の一重があり、三世に互つて居るから、三世兩重の因果となつて居る。よつて、十二因縁をかく解釋するのを

三世兩重の因果の解釋となすが、愛取で過去の無明に當つて居て惑であり、有は過去の行に當つて居て業であり、未來の生は識、老死は名色、六處、觸、受に當るから、當然其次に愛、取、有、生、老死があるに至つて、その愛取は未來に對して、また過去の無明、有は行に當るから、更に識以下を起し、未來無窮まで及ぶことになるのである。之を更に逆に過去に遡つて見ると、現在の五果中、識は過去世から見た未來の生であり、名色、六處、觸、受は老死に當るから、それ以前に愛取と有とがあり、それは當然、識、名色、六處、觸、受のあることを知らしめ、更に又、無明、行がなければならぬ點で、過去無際に至るのである。故に、輪廻は過去無際に、未來無窮に及び、全く無始無終であるといはねばならぬ。無明は惑、行は業で、現在の五果は苦といはれるから、之を惑業苦の三道といひ、これにて輪廻を意味せしめるのが通常である。此の如く、十二因縁を三世兩重因果で解釋するのが後世に於て一般的であつて、時には之を自利教のみの説で、利他教は之と異なつて、二世一重因果で解し、其點で區別があるともいはれるが、決してさうでない。二世一重因果の解釋は唯識家たる護法の説、従つて法相宗のみのもので、何等一般的承認のあるものでない。護法の説の基づく書、即ち瑜伽論、すら其解釋を取つて居らぬ。それに反して三世兩重因果の解釋は重要な諸論師も皆取つて居るものである。

以上の解釋は、十二因縁を刹那と連縛と分位と遠續との四種に解する場合の分位縁起の解釋である。刹那縁起は一刹那に十二因縁の具はつて居ることをいふ解釋で、例へば、殺生でいふと、一刹那の間に食に由つて殺を行する時、心が癡であるのは無明、貪と相應する思心所は行、心に境を了別するは識、識と俱なる色の一部と想の全部と行の一部との三蘊は名色、名色に在る五根は六處を滿するから六處、六處が境と識と和合するが觸、其觸を領納す

るが受、前の貪は愛、貪と相應する無慚、無愧、昏沈、掉擧等が取、貪と刹那に等起する身業と語業との表無表業が有、此の如き諸法の起るのが生、熟變するのが老、滅壞するのが死であるとなす。一刹那に十二支が具せられるとなすのは一説で、吾々の心所の働が一事件に於て完成するまでを分析して見たものであつて、殺生に限らず、有漏心で行ずる場合には、凡てかく見られ得るとなすのである。連縛縁起は十二支を十二刹那に配當して連續として解釋するもの、遠縛縁起は多生を隔てて因果を見る解釋で、遠き過去の無明、行が今生の識等を引き、今生の有が遠き未來の生、老死を招くとなす場合である。業には今世で果を結ぶもの、直後の來世で結ぶもの、生を隔てて結ぶものが區別せられるから、かゝる幾種かの解釋が説かれるに至つたのであらうが、分位縁起が通常いはれる解釋である。刹那縁起は時間の考を排して居る點には取るべき點があるとも考へられるが、實は分位縁起を知つて居て、如何にも強ひて一刹那の上でそれを解釋せんとした説の如くで、機械的のものであることを免れない。時間的の考が入つて居らぬといふのは決して一刹那の上にあるといふことの意味ではない。

第四業

輪廻は日常生存であり、それは業、煩惱に由つて存することになるのであるから、業と煩惱とは極めて重大な意義を有する。業は通常の行爲に相當するものではあるが、行爲よりも一層廣義であり、行爲について問題とせられない點までをも問題となして居る。殊に佛教は凡て倫理道德に外ならぬと見れば、業は最も重要視せられねばならぬものである。

業は梵語カルマン(Karman)の譯で、カルマンの最後の鼻音が落ちて、それを羯磨などと音譯するが、元來爲すことの意味であるから、造作の義といはれ、儀式などでいへば、作法の意味になる。行爲の方面でいへば、業は思の心所で、思は意志的の動きである。既に動きであるから、思は外的に發動する點で、之を合せて、思及び思の所作といひ、又、思業及び思已業といふ。故に、此場合には二業となる。思業は其まゝ意業であるが、思已業は發表としては必ず身體と口舌とに現はれるから、身業と口業となる。故に合せて身口意三業になる。業は凡て實體視せられて居るから、業といふ物である。この業は其所依、即ち依り處たる身體、からいへば、三業は身業の一となり、業其もの、即ち働である所、からいへば、口業の一となり、意から等起することからいへば、意業の一となる。但し、思は意其ものではないが、近い點で意業と呼ぶのである。かく三通りになるが、通常思と思已業によつて身口意三業となすのである。然るに又、業は善惡無記の三性に通ずるが、此中、善惡の身業と口業とは各々表業と無表業とを分つ。表業は現はれて他に表示する業、無表業は他に表示せられない業であつて、表業によつて引起されたものである。身表業は形色を體とし、口表業は聲を體となすから、色法所成で、従つて表業無表業の義が備はるが、意業は非色法所成であるから、表業無表業の義の備はることが無い。故に、意業、身表業、身無表業、口表業、口無表業で五業になる。無表業は、身口二業が起る時には能發動の善惡心に緊張があつて起るから、表業からそこに一種の力が遺るのを無表業と呼ぶのである。故に又無表業は必ず善惡の二である。無記の場合には、本能的無意識中性的で勢力が弱いものであるから、緊張は無く、従つて、無表業は遺らない。この無表業をも實體視するから、體を有するとせられるが、それは何かと言ふ時、無表業が色たる身口の二から起り、身體に依つて存する爲

に、之を色法の一種として扱ふことになつて、無表色と名を代へて、色法十一種の一とせられるのである。現今の考でいへば、業をなすと、そこに満足不満足の感情が遺るが、この感情を單なる感情とのみは見ず、猶強いものと見て、無表業となすのであるといへる。緊張状態が弛緩状態となるのであるから、如何にも弱い如く思はれるが、然し一種の慣性たるもので、習、性と成るといふ點から見ると、決して弱いとのみ見るべきものでなく、却つて強いと見なければならぬものである。此點に道德的、宗教的意義が存するのである。

無表業は心と表業と大種によつて成立し、亂心、不亂心、有心、無心の四位に相續し、犯戒の過を堰遏し、又、淨戒を障へる。つまり妨惡妨善、防非止惡の機能を有するのである。之に、詳しくいへば、三種がある。律儀と不律儀と非律儀非不律儀とである。律儀を法律儀式と解するが、これは譯語の上での解釋で、原語の意味では、制御といふ程の意、行儀がよいなどいふにも當る。舊譯に護などと譯される。故に律儀は惡戒の相續を能く遮し能く滅するから名づけるといはれるのである。律儀無表は別解脫と靜慮より生ずると道より生ずるとの三律儀となる。別解脫は波羅提木叉 (pātimokkha, pātimokkha) の譯で、波羅提木叉は元來比丘の二百五十戒、比丘尼の五百戒を纏めたものをいひ、又、之を箇條書にした書をもいふたものである。之を廣く見て、こゝでは他の戒の關するものをも含めて、八種を含ましめる。以下、新譯の譯語は却つて耳慣れないから、一般によく言はれる名でいひ、新譯を括弧内に入れて擧げると、八種は比丘 (bhikkhu, bhikkhu) の二百五十戒、比丘尼 (bhikkhuni, bhikkhuni) の五百戒、式叉摩那 (sikkhamānā, sikkhamānā) の六戒、沙彌 (sāmaṇera, sāmaṇera) の十戒、沙彌尼 (sāmaṇerī, sāmaṇerī) の十戒、優婆塞 (upāsaka) 近事男) の五戒、優婆夷 (upāsikā) 近事女) の五戒、優婆

婆沙 (ujjvessa) 近住) の八戒をいひ、これ等は一一師から授けられ、受ける時誓ふことによつて、無表業を得るのであるが、この無表業の實體視せられたものが戒體と稱せられるものである。八種の中、最後を除いて通常七衆戒と稱せられるが、優婆塞、優婆夷は在家の信士、信女で、三寶歸依と同じ五戒を持つことによるもの、この外は凡て出家者であるが、沙彌、沙彌尼は二十歳以下のもので、同じ十戒を持つが、一人前のものではなく、式叉摩那は特に沙彌尼が比丘尼となる二年間特別に六法を持する場合、比丘、比丘尼は何れも二十歳となつて具足戒を受け、それで一人前となつたものであり、此中でも比丘が優れて居るとせられる。優婆婆沙は在家の男女で、一晝夜戒、即ち八戒、を持つものである。靜慮生律儀無表は靜慮律儀無表ともいひ、色界の靜慮、即ち禪、を修すると、自ら惡事を作さず、自然に律儀に契うて防非止惡の機能が起るからそれをいふのであつて、之を定共戒とも呼び、道生律儀無表は無漏心が起ると、自ら律儀に契ひ防非止惡の機能が起るからそれをいふのであつて、無漏律儀とも道共戒ともいひ、聖者のみが成就するものである。然し、此二律儀無表は定心無漏心が起つた時にのみ隨つて起るもので、定心無漏心が滅すると、無表業も隨つて止むから、之を隨心轉の無表業といふ。之に對すると、別解脫無表業は前にいうた亂心、不亂心、有心、無心の四位に相續し、心に隨つて轉することはないから、不隨心轉の無表業といふ。亂心は異性の心品で、善心所發の無表業でいへば、不善心、無記心を指し、之に反して、善心に善心が相續すれば不亂心である。無心は無想定、滅盡定に入つた場合をいひ、有心は此二定以外の一切の有心位である。

不律儀無表業は律儀無表業に反し、盡壽を要期し、究竟して壞善するの意樂に基づいて之を行ふ時得するもので、惡戒である。盡壽云々は主として殺生をいふのである。この無表業を得するに、作と誓受との二因に依ると説