

道遠に遇ふて、叡山の傳教大師が傳へたのであるが、實は重華師の言へる如く、天台以後の佛教家は、叛く者も順ふ者も、皆な天台の法華思想を汲まざるはなく、支那日本の實大乘の佛教宗は、幾宗幾派に分れたり雖も、大なり小なり天台思想の影響を蒙らざるは無いのである。

扱て此の天台の興起と共に支那佛教史上に一偉觀を添へたものは、華嚴宗の興起である。華嚴經の支那譯は、姚秦の弘始十年、佛馱跋陀羅ぶたぼたらの翻譯に始まるので、爾來この經の研究は盛んであつたけれども、未だ一宗を組織するに至らなかつたが、之を組織的に大成したものは、唐の初めに出た杜順禪師である。杜順は唐の太宗皇帝に頗る歸依を受け、帝心尊者と號を賜はつた程の人物で、此の門下に智儼あり、智儼の後を承けて華嚴學を大成したる賢首大師あり、以て大いに天台宗と併行的に發達したのである。夫れから此の後に玄奘三藏の思想を承けて法相宗を傳へた慈恩大師あり。猶また戒律を以て宗の要旨とする道

宣律師の如き人物現はれ、持律の君子を以て大いに世に賞讃せられ、大元の頃までは此の宗もまた可なり盛んであつたのである。處が是等の宗教と趣きを異にして現はれたものが、真言の秘密佛教である。真言宗は言ふ迄もなく大日經を根本として宗門を開いたもので、これは他宗を目して顯教とし、自らの宗を密教と稱して、佛教の極意は獨り我が宗に有ると言ふのである。真言は素と龍樹の門下龍智によりて傳はり、その弟子の善無畏・金剛智・不空の三人が共に支那に持來りて弘通したものである。而して此の密教は唐の末から宋にかけて一時隆盛であつたとは言ふもの、密教の大成は寧ろ日本にあつたと言ふべきで、此の後に喇嘛教らまが西藏ちやくつこから侵入し、之が又一時に勢力を得た時期もあつて、その後は種々なる事情のもとに、佛教は新しく運動を興す者なく、終に佛教の精華は我が日本へと傳播され、日本に於いて更に又大發展を見たのである。

二十八 天台大師の佛身觀

以上は支那佛教史の大體であるが、實は本篇の目的から云ふと、佛教史などは何うでも宜いのであつたが、論旨をよく領解して頂く上に、多少必要の點があると思はれたので、至極簡單にその大體を述べたのである。で先づ支那に於ける實大乘の佛身觀は、一體何宗の所説を以て中心としたらいか、思ふに之は天台大師の佛身觀を以て中心とするが、最も妥當のやうに考へられるのである。勿論、華嚴・眞言等の佛身觀も一應引證はするけれども、支那及び日本諸宗の佛身觀は、概ね天台大師の所説を依用したもので、表面の説方は幾分違つて居ても、根本に大差は無いやうである。重華師の所謂「叛く者も之を用ひ、兒戲の如きも之に依る」と言ひし如く、實大乘の根本思想は、殆んど天台大師の卓見に依らざるはないので、日蓮上人が御書ごしょの到る所に、天台以後の諸宗は、

皆な天台の思想を盗用したものであると、批評せられたのも一應無理からぬ事と思はれる。現に天台宗自ら三論・法相宗の如きを呼ぶに菩薩乘の名を以てし、我宗を佛乘と命ずるを以て見るも、天台大師の佛身觀が如何に徹底して居るか、想像に難く無いのである。

然らば天台大師の佛身觀は、印度の馬鳴・龍樹或は無着・世親等の佛身觀に比べて、如何なる差異を有するであらうか、則ち教理的開展に於て幾何の進化を見られるか、先づ天台一家の特質とすべき佛身論を述べて見よう。讀者は曩に法相宗を開いた無着・世親の佛身觀を述べた時に、佛身の解釋に法身・報身・應身の三身論があると申した事を、記憶されて居ると思ふが、彼等の三身説は、小乗及び中觀學者の佛身觀に、一步を進めたことは事實であるけれども、未だ三身即一の融合論を説かない點に於いて、一大缺陷があつたのである。然るに天台に至りては、三身即一の融合を説いて、愈々以つて佛身論を徹底させたので

ある。姑く之を分類するならば、權大乘諸家の佛身論は三身差別門であり、天台のそれは三身融合門である。で三身即一とは如何なる事を指すかと云ふに、三身なる見方は一佛の三面觀であるから、姑く法身を擧ぐれば、報・應の二身は、自らその中に存在して缺減せず、報身を擧ぐれば、法・應の二身は自らその中に歴然として具足し、また應身を擧ぐれば、法・報の二身は自らその中に圓滿して存在すること、恰も明珠に萬像の寫影し來れるが如きである。故に三身即一身にして而も又一身即三身であり、随つて三身なりと思ふも偏見なれば、また一身なりと云ふも謬見である。

蓋し此の融合説の由りて來れる本源は、天台宗教理の骨子たる三諦論にあるので、即ち天台宗は眞理の何たるやを説明するに當り、空・假・中の三諦論を以てするのである。三諦とは哲學上の現象即實在論を説いたもので、初めの空諦とは現象界の差別相を離れた邊を云ふのであつて、現實の世界は有といふ觀

察から行けば、森々羅々として悉く差別に存立して居るが、併しこは皆な因縁によりて存在して居るので、若し因縁を離して見る時は、萬物は畢竟空なものである。古人が「引き寄せて結べば柴の庵なり、とくればもとの野原なりけり」と歌つた如く、因縁假和合であるが故に、因縁を離れば我といふ者は無くなつてくる。次の假諦とは今いふやうに空と觀れば一切空であるが、然し因縁結合の上より觀れば、現實の諸相は宛然として差別の儘に存立して居るが故に、この各別にして宛然たる邊を觀れば、空でなく有であるから、之を名づけて假諦と云ふのである。終りの中諦とは前の二方面から觀て、因縁結合の上からは有であり、因縁を離した邊からは空である。故に空とも言へば有とも言へぬ、そこで有にも非ず空にも非ざる中諦なるものが生れ、茲に三諦論が成立するのである。而も此の三諦は別個の存在でなく、互に圓融無礙であるから、空諦を擧ぐれば假・中の二諦を具足し、假諦を擧ぐれば空・中の二諦を具足すると云ふ

風に、三諦は何時も不離の關係を有つて居るので、是れ即ち天台の三諦圓融の法門である。今之を佛陀の三身論に配當して見ると、中諦は法身であり、空諦は報身であり、假諦は應身である。故に此の三身中孰れに偏するも間違ひであつて、必ずや一身即三身の圓融を忘れてはならぬ。然らば天台が此の三身融合論をなす所以は、果して何が爲であるかと云ふに、要は釋尊を以て最高無上の者と視んが爲めで、他に根本的理由は無いのである。若しそれ法・報・應の三身を差別して瞥見せんか、釋尊は單にその應身に過ぎずして、釋尊以上の處に法・報の二身がある事となり、未だ釋尊は最高無上の方でない事となる。然るに一たび三身を融合せんか、釋尊は應身なりと雖も、また報・法の二身を具して居るが故に、釋尊以上の所に報・法の二身が存在する事なく、應身の史的釋尊は、直ちに三身圓滿の絕對佛と成るのである。村上博士は天台の佛身觀を讚歎して、

然れどもその法身及び報身を釋尊以上の處に於て承認せずして、之を釋尊の一身中に洞觀することを得たり。是に於てか吾人が釋尊に對する敬重の信念は、愈々益々滾々して迸發し來れるを覺ゆるなり。豈に愉絶快絶ならずや、豈に愉絶快絶ならずや。(佛陀論)
と言はれたが、實に然りと**言はざるを得ないのである。**

猶ほ天台の佛身觀として今一つの特長は、彼の有名な本地垂迹説である。本地垂迹とは、印度出現の史的釋尊をして、今番はじめて娑婆に出現せられたものと見ず、最大久遠の往古にありて、既に成道せる者であるが、衆生救濟の必要上、この世界に人類として降臨し來り、八相成道の儀式をとこなへ、以て衆生教化を遊ばしたのであるから、應身の史的釋尊は普通の人間なりと雖も、實は久遠實成の絕對佛であると言つて、伽耶に於ける釋尊を垂迹となし、往古の成佛を本地と言ふのである。是れ恰も劇場に於ける俳優と、舞臺に現はれたる

藝人との如きもので、本地の佛陀を離れて伽耶の佛陀なく、伽耶の佛陀を離れて本地の佛陀なく、たゞ新舊の異同に依りて、或は本地といひ或は垂迹と云ふので、實は全く一佛の化用けゆうに非ざるはないのである。即ち天台の語をかりて言へば、『本迹殊なりと雖も不思議一なり』である。尤もこの本地垂迹説は、天台宗から言へば、自家獨得の創見の如くいふけれ共、前にも述べし如く、權大乘の諸宗に於いても、既にこの意義に至りては、之と同様の觀察は持つて居たのであるが、解釋上に於いて天台の如く徹底せず、また本地垂迹なる語は用ゐなかつたのである。故に三身圓融の佛陀論と言ひ、本地垂迹と言ひ、全く天台の創見とは申されないもので、謂はゞ權大乘の佛身觀を進化させたものである。然らば此の先人の未だ稱へざりし佛身論は、抑も如何なる根據に基ゐて創見したか、こは言ふ迄もなく、法華經に依つたのである。法華經の佛身觀は、既に私が「法華經講話」に於いて詳説して居るから、再び紹介する必要も無いやうで

あるが、今参考の爲に要文を引いて見ると、

汝等諦あきらかに聽け、如來秘密神通の力を、一切世間天人、及び阿修羅は皆な今の釋迦牟尼佛は、釋氏の宮を出でて迦耶城を去ること遠からず、道場に坐して、阿耨多羅三藐三菩提を得たまへりと謂いへり。然るに善男子、我れ實に成佛してより己來このかた、無量無邊百千萬億那由佉劫なり。譬へば五百千萬億那由佉阿僧祇の三千大千世界を、假使人有りて、抹して微塵と爲して、東方五百千萬億那由佉阿僧祇の國を過ぎて、乃ち一塵を下し、是の如く東に行きて是の微塵を盡さんが如き、諸の善男子、意に於いて云何。是の諸の世界は、思惟し校計けいけいして、其の數を知ることを得べしや。否や

彌勒菩薩等、俱に佛に白して言さく、世尊、是の諸の世界は、無量無邊にして、算數の知る所に非ず。亦心力の及ぶ所に非ず。一切の聲聞、辟支佛、無漏智を以ても、思惟して其の限數を知ること能はじ。我等阿惟越致地に住す

れども、是の事の中に於いては、亦達せざる所なり。世尊、是の如き諸の世界無量無邊なり。

爾の時に佛、大菩薩衆に告げたまはく、諸の善男子、今當に分明に汝等に宣語すべし。是の諸の世界の、若は微塵を著き、及び著かざる者を、盡く以て塵と爲して一塵を一劫とせん。我れ成佛してより已來、復此に過ぎたること、百千萬億那由佗阿僧祇劫なり。是より來、我れ常に此の娑婆世界に在りて說法教化す。(如來壽量品)

とあるが、本地垂迹説はこの經文によりて明かである。村上博士は更に經文を意釋して、「姑く釋尊に三回の成佛ありと假定すべし、一は最古の成佛、二に中古の成佛、三に最近の成佛是れなり。この三回の成佛の中に於いて小乗の如きは、第三回の成佛を知りて未だ前二回の成佛を知らざる者なり。天台以前の各大乗家即ち「法華經」以外の經典を奉ずる者は、後二回の成佛を知りて、未

だ一回の成佛を知らざる者なり、獨り天台家は「法華經」に依りて前後三回の成佛を悉く觀破せるものなり」と言はれたが、天台以前の各大乗家にありては、釋尊は今初めて成佛せるものでなく、嘗て往古に成佛した者であると、言つた事は言つたのであるが、未だその本源の成佛を知らなかつたのである。然るに天台に於いては最古の成佛を闡明したのであるから、彼れ獨得の佛身觀といふは至當である。然し天台は上述の如く最古の成佛を説いて、各大乗家の佛身觀に一步を進めたとは言ふものゝ、まだ五百塵點の數量を限りあるものと見て、若し是れ以上の古佛があれば、其の方がまだ古いと云ふ風に説いたのであるが、日蓮上人に於いては、經文の譬喩は一應限りある數量の如くあつても、こは非數を表はすに數を以つてしたので、その本旨は無始であると見られたのである。それは「觀心本尊鈔」に、

五百塵點乃至所顯の三身にして無始の古佛なり。

とあるを拜して瞭然たるものであるが、是れ日蓮上人の創見とも言ふべきである。併し天台大師の解釋と雖も、三身融合の佛身觀であるが故に、その元意から言へば、勿論、無始の古佛となるべき筈である。

二十九 華嚴宗の佛身觀

天台の佛身觀に就ては、此の外に猶ほ四教四佛說の如き教義もあるが、大體は前述の三身即一の融合論と本地垂迹說との二大特長に於いて、最早盡きて居る譯である。否な天台の佛身觀が盡きた許りでなく、實大乘諸家の佛身觀も、畧ぼ之で盡きて居ると言つてもよい程である。勿論、華嚴・真言・禪・淨土等の佛身論が、天台の所說と全く揆を一にすると言ふのではない。が併し靜かに考へて見ると、たゞ説明を異にするのみで、根本に大差はないのみか、同じ絶對佛に對して異つた觀察をもち、而もそれを全く異れるものゝ如く解して、無

益の義論をして居るのでないかと、私は思ふのであるけれ共、併し各宗が一派を成してゐる以上は、其處に幾分の差異があり、また特長もある譯であるから、天台以外の佛身觀を紹介するも、強ち無用の業わざではないのである。で先づ第一に述べて見たいのは、華嚴宗の佛身觀であるが、之は自ら許すに圓教の名を以てし、又自ら命するに一乘の稱を以てする位であるから、天台の所說と教義の内容に於いて大差はなくとも、説明の様式に進んだ點は慥にあるので、前にも一言した如く、教理とその教祖とは、併行的に發達するが故に、教義の異つて居るだけ、その佛身論も亦異つて來るのである。今華嚴宗の教義を大觀するに、天台宗の一念三千論も立派な佛教哲學であるが、華嚴宗の事々無礙法界論じじむびけの如きは、天台宗に一步を越ゆるの大哲學である。私は嘗て華嚴學者龜谷聖馨氏の著書を一讀して已來、華嚴宗の教義を見る度に、その感じを有つて居たものである。事々無礙法界論の如きは、公平に見て天台に一步を進めたもので、實に

佛教哲學の精華である。然し今は問題外である爲め、四法界の事は説明しないけれども、天台宗が現象即實在論を以て教義の骨子とすれば、華嚴宗は現象即現象論を以て教義の根柢として居るので、これ恰も日蓮宗が天台の理の一念三千論を説くに對し、事の一念三千論を高調すると同様の感がある。故に此の教義が佛身論に運用せられると、徹底した萬有神教となるのである、即ち總該萬有心とは當に之を指すのである。勿論、實大乘の各宗は一括して萬有神教と言へるのであるが、併し之を明かに示したものは華嚴宗であつて、彼の華嚴經の「十地品」「離世間品」の如きは、佛陀を説くに當り、十身又は十佛なるものを舉げて居るが、華嚴經を一たび緋んか、何れもその詳細を盡して居るに驚くであらう。第一に華嚴經と稱する題目そのものが、既に華嚴經所説の佛身論を盡して居るのである。華嚴經は具に之を「大方廣佛華嚴經」と云ふのであるが、その所謂「大」とは時間的に考ふるも無限であり、空間的に考ふるも無限であ

つて、過去を窮め未來を盡し、又十方を横斷して到らざる處なく、在らざる處なき絶對者を指すのである。次の「方」とは方式を意味するもので、森羅萬象の秩序整然たる方式は、古今を窮め十方に亙りて、一系亂れざるものであるが、その嚴然たるは大なる佛陀の顯現であるが故である。夫から「廣」とは周遍を意味する言葉で、即ち大と方との分量を示したものである。要するに此の三字は、華嚴聖典の絶對を表はさんとしたもので、「佛」とは言ふ迄もなく、覺者の意味であるから、大方廣佛といふ時は、絶對を覺れる者、即ち世界萬有に一致するの謂ひである。故に華嚴經所説の佛陀論は、萬有即佛陀・佛陀即萬有となるのである。最後の「華嚴」とは佛徳を讚歎する譬喩であつて、今いふ様に大方廣と一致せる佛陀は、善を盡し美を極めた者であるから、譬喩に托して華嚴と言つたのである。此の華嚴宗の佛身觀は、時間的に無始無終であり、空間的に十方遍在であるが、併し何れかと言へば、時間的に無限を説いたと言はん

より、寧ろ空間的に佛陀の無礙を説いたもので、法華經の久遠無始説と相俟つて見ると、非常に趣味ある問題である。勿論二經共に時空二間孰れにも亘つては居るが、姑く比較して見る時にその感じがするのである。現に華嚴宗の教義中には、釋迦成佛の新古に就いて論せず、寧ろ不問に付して居る所を見ても、華嚴宗が空間的の説明に重きを置いて居るか判るのである。猶ほ詳しい事は本典を研究せらるゝがよいとして、要は華嚴宗も亦天台宗と同じく、史的釋尊の絶對を高調せんとするに在りて、實に釋尊を本位とする佛陀論は、華嚴經の所説に於いて極致に達したと云ふべきであらう。が併し惜しむべきは、華嚴經は釋尊の絶對を空間的に顯揚せんとした爲に、殆んど釋尊の名稱は消滅し去りて、文相は法身佛の説明となつて居るが、此の點は天台大師の所説に劣るものと見ねばならぬ。

三十 眞言宗の佛身觀

處で此の華嚴經所説の萬有的佛陀を、更に人格的名稱を以て顯はした者は密教である。絶對佛は前にも言ひし如く、人格佛を實在に一如せしめた上の談道で、換言すれば、實在の擬人化であるが、此の實在を立派なる人格者と視たるは、實に密教の創見である。即ち密教は史的釋尊の名稱を用ゐず、直ちに法身（實在）を以つて大日如來としたのである。密教は印度の龍樹に源を發し、龍智に依りて大成したものと雖も、印度の歴史は詳に知る事は能きないので、確實なる密教の起原は、唐朝の中葉に善無畏・金剛智・不空の三師ありて之を傳へ、我國では空海・圓仁等によりて傳へられたものであるが、此の宗旨は自餘の佛教を概括して顯教と稱し、自家の大日經を獨り密教とし、以つて顯教を排斥するのである。依經たる大日經は即ち大日如來の説明書で、是又法身佛の説明に

於いて至れり盡せりである。大日如來とは毘盧遮那法身びるしゃなほつしんのことで、譯して遍一切處と言ふのであるが、結り實在を擬人化したもので、その實在界の顯はれが天地萬物であるから、茲に於いて現實の自然界は、皆な是れ大日如來の現はれである。故に弘法大師の語に『乾坤經籍箱』とある如く、法界萬有は大日如來の顯現であり、大日如來の說法であると、此く萬有即如來の汎神論を説くのである。而して大日如來と諸佛諸天善神との關係を説くに當り、一門の佛と普門の佛との二種に分類し、大日如來を普門の佛とし、諸天善神を一門の佛として、本地垂迹の混同を避けるのである。眞言宗に六大・四曼・三密の三大教義の有ることは、世間周知の事であるが、此の三大教義たるや、眞言宗の世界觀であり、佛身觀であつて、之を詳説する時に、密教の教義は盡きるのである。されど今はさうした解釋は姑く除くとして、兎に角眞言宗では如來即法界、法界即如來と汎神論を説き、而も曩に言し如く普門と一門との分類に基き、大日如來

此の統一佛の
汎神論を
以て

を以て萬物の根源とし、一門の方面で諸天善神を許容し、茲に統一的佛陀論を成立させたのである。これ恰も日蓮主義者が久遠本佛の統一本尊を高調すると相似たるもので、前の天台・華嚴の佛身觀に一步を進めたるは、此の統一的佛陀論の主張に非ざるか。勿論その内容に於いては、前二者の絶対佛と更に異りはないので、たゞ顯教に於ける絶対佛が、密教に來りてその名を變じ、大日如來と變つたものに過ぎないけれ共、説明の上に統一が有りさうに見ゆるのは、儘かに密教の一特長とせぬばなるまい。

村上博士は釋迦如來と大日如來との同佛たる理由に就いて、三問題を提供して解決されたが、こは既に密教徒の先輩の喝破せることで、敢て珍説では無いのである。勿論教義に顯密を簡明する必要上、一應は釋迦と大日との優劣を論じはするが、再應は二佛同體を肯定するので、是れ日蓮宗の本迹一致説と同様である。然らば釋迦と大日は同佛なるに關はらず、何の必要ありて別名を用ひ

しか。こは依經其物の相違にあるは言ふを俟たないが、佛陀論の教理的開展から言へば、當然この變化を來すのである。則ち天台・華嚴等の顯教に屬する宗派は、もと佛陀を認むるに生身の釋尊を以てその起點とし、漸く進みて三身具足の圓佛となつたのであるが、併し靜かに考へて見ると、人格佛は素と超人格の絶對佛の顯はれであるから、本末を争ふ時は、本佛を優とし迹佛を劣とせねばならぬ。茲に於いて顯教所説の人格佛が既に窮極に達したる以上、今度はその本佛を呼ぶに別名を以てせねば、他に佛陀論の教理的開展の方法はないのである。そこで密教は生身の釋尊を離れて、直ちに法身（實在）にその起點を置き、以て釋尊及び諸天善神を分身と見たのである。村上博士の言を借りて言へば、顯教が向上的佛身觀であるに反し、密教は向下的佛身觀となるのである。要するに顯教は釋尊の外形より進みて、その内容を考察せる結果として、終に人格的釋尊をして、自ら非人格的釋尊としたものであり、密教は直ちに世界の

根本原理、即ち超人格者に立脚して、現實の人格佛を見たのである。故に法身佛に立脚したる佛陀觀は、本末の順序から言へば、妥當のやうであるけれども、佛教の元祖釋尊を輕んずる點に於いて寧ろ顯教に劣るもので、日蓮上人が痛く嘆かれたのは、實にこの釋尊を輕んじた點である。古來「過ぎたるは猶ほ及ばざるが如し」といふが、實際かの密教徒が天台の佛陀以外に、更に大日如來を立つるが如きは、佛教の大義名分上大いに失敗である。殊に大日經は大日如來の説法だなどと思にもつかぬ嚙語たはこみを吐いて、得意然たるは寧ろ笑止千萬である。但し日蓮教徒がいふ様に、眞言宗の大日如來は、單なる法身佛でなく、矢張り天台と同様三身具足中の法身であることは、記憶に止めて置かねばならぬ。また常識から考へて見ても、天台以後に興れる宗派にして、法華圓融の思想を知らざる筈はない以上、三身不融の法身佛を以て本尊とする道理がないのである。

三十一 淨土門の佛身觀

釋尊を中心とせる教理的開展の佛陀論は、天台・華嚴(日蓮宗は姑く除く)の二宗を以てその絶頂に達し、遂には密教の如く、釋迦以上の大日如來を認めるに至り、却て釋尊を輕んずるの傾向を生んだが、更に又之と同じく釋迦以上の所に阿彌陀如來の存在を認容し、自力の外に他力本願を高調したものは彼の淨土教である。いま淨土教徒の阿彌陀如來を信認する態度を見るに、恰も密教徒が大日如來を觀ると同様の感があつて、釋尊の如きは寧ろ彌陀の末佛となつて居るのである。淨土教はもと龍樹菩薩の「十住毘婆娑論」に源を發し、次に支那の曇鸞・道綽等を経て、日本の法然・親鸞に至り、以て愈々その完成を見たのであるが、併し根本は三部經に有るのであるから、阿彌陀如來の正體を知らんには、三部經を一讀するに限ると思ふが、今は煩瑣なる經典の引證を避けて、至極簡單に述

べて見ようと思ふ。阿彌陀佛は一體經典の文上から推すと、西方極樂世界の一隅に居住し、僅かに其の土の衆生を濟度するの教主に過ぎないやうであるが、淨土教徒の解釋に依れば、決して斯る劣等の佛陀でなく、實大乘諸家の佛陀と同様、矢張り絶大無限の佛陀と成つてゐる。既に阿彌陀なる名號がその意を表して居るので、梵語の阿彌陀を漢譯すれば、無量壽無碍光佛となるが、無量壽とは量りなき壽命の事であり、無碍光とは空間にみてる光明であるから、詰り時間空間何れよりするも、絶對の實在者である。現に觀無量壽經の如きは、彌陀の分量を説きて、「六十萬億那由佗恒河沙由旬」と言ひ、世親論師の如きは「盡十方無礙光如來」と言ひ、大に阿彌陀佛の絶對性を高調して居るのである。いま惠心僧都の「往生要集」を引けば、

三世十方、諸佛三身、普門塵教、無量法門、佛衆法界、圓融壽德、凡そ無盡法界、備へて彌陀の一身に在り、縦ならず横ならず、亦一にあらず異にあら

ず、實にあらず虚にあらず、亦有無にあらず、本性清淨にして心言路絶す。
とあり、親鸞上人は世親論師の盡十方無礙光如來を辯じて、

盡十方無礙光如來と申すは、即ち阿彌陀如來なり。此の如來は即ち不可思議
光佛と申す、此の如來は智慧の相なり。十方微塵刹土に満ちたまへるとなる
べし。(尊號眞像銘文)

と言ひ又は

この如來を方便法身とは申すなり。方便と申すは形を現はし、御名を示して、
衆生に知らしめ給ふを申すなり。即ち阿彌陀なり。この如來は光明なり。光
明は智慧なり。智慧は光のかたちなり。智慧また形なければ不可思議光佛と
申すなり。この如來十方微塵世界にみち満ち給へるが故に無邊光佛と申す。

然れば世親菩薩は盡十方無礙光如來と名け奉り給へり。(一念多證文)

と言つて居るが、此の遺文を見る者は、何人も彌陀の絶對を信認するであらう。

否な假へ正體は絶對でなくとも、彼等が絶對視して居るは事實である。而して
親鸞は彌陀と釋尊との關係を論じて

彌陀成佛のこのかたは、今に十劫と説きたれど、塵點久遠劫よりも、久しき
佛とみわたまふ。久遠實成の阿彌陀佛、五濁の凡愚をあはれみて、釋迦牟尼
と示してぞ、伽耶城には應現する(淨土和讃)

と言ひ、更に諸佛と彌陀の三身に就いて、

(覺連)和尚の御釋にあはすれば、最初海徳以來の佛々も、皆な久遠正覺の彌
陀の化身たる條、道理文證必然なり。一字一句加減すべからず。また「般
舟經」にのたまはく、三世諸佛念彌陀三昧成等正覺とも説けり。諸佛自利利
他の願行、彌陀をもて主として、分身遣化の利生方便をめぐらすこと著し。
之に由りて久遠實成の彌陀をもて、報身如來の本體と定めて、之より應迹を
垂るる諸佛通總の法・報・應等の三身は、みな彌陀の化用たりといふ事を知

るべきものなり。然れば報身と云ふ名言は、久遠實成の彌陀に屬して、常住法身の體たるべし。通總の三身は彼れより開き出す所の淺近せんこんの機にをもむくところの作用なり。(口傳鈔)

と説いて居るが、此の解釋から行くと、明かに彌陀が本地となりて、釋尊及び其外の諸佛は垂迹の末佛となつてゐる。が然し此處で一寸と考へねばならぬことは、上述の如き阿彌陀佛の解釋が、果して三部經に現はれた事實であらうか。經典に依りて之を觀れば、彌陀は明かに十劫正覺の佛陀であり、また西方淨土の教主であるから、假へ久遠實成といふも、そは十劫を指せる久遠であり、また十方遍在といふも、西方淨土の一隅に限る遍在である。然るに淨土教徒殊に親鸞に至りては、十劫正覺の彌陀を無限的の久遠とし、西方淨土を十方法界と見做して、時空二間何れより見るも、絶大無限の彌陀としたのであるが、こは教理的開展の佛陀論から言へば、當然の結果であつて、何等不思議とするに足

らぬが、依經其物から解釋すると、不穩當極まる説き方である。然らば親鸞は如何なる經典によりて、斯かる絶對的の解釋をするに至つたか、蓋し之は法華經を以て彌陀を解釋したからである。則ち親鸞の遺文を瞥見するに「教行信證」の如き根本をなす教義に於いても、猶ほ一言もせざりし久遠實成説が、晩年の建長・再治の述作にかゝる「淨土和讃」に於いて、始めて之を公言したのである。而もそれは何の爲に説きしかと言へば、日蓮上人の「念佛無間論」に動かされて、その對抗策を講じたのである。こは私の憶説でなく、既に前田博士の「佛教古今變一班」なる著書に公言せる所であり、また村上博士も「佛陀論」に於いて、彌陀の久遠説は法華經思想の影響であるとの、意味を洩らされてゐるので、史的研究から調べると、否定すべからざる事實である。猶ほ此の消息に就いて詳しく知りたい方は、清水梁山氏の名著「淨土眞宗論」を一讀せらるれば、徹底的に領解することが出来るのである。

何は兎もあれ、親鸞上人が十劫正覺の彌陀を、法華經の久遠本佛と一緒に見て、之を絶大無限の佛陀にしあげたことは、彼れの一大創見と言はねばなるまい。が然し、悲しいかな、竹に木をついだ様な牽強附會であるから、到る所に不合理矛盾があつて、宗學上の議論から行くとは大失敗である。清水梁山氏の如きは「淨土眞宗論」に於いて、三十箇條の難點を擧げて、淨土教の迷妄を誠めてゐるが、淨土教に對する批評としては、恐らく該書の右に出づるは無からう。勿論今日の自由信仰から見れば、教權に囚はれ過ぎた、陳腐な箇所も多少はあるが、何にしても不朽の大論文である。されど私共の如き何宗にも偏せざる者、或はまた宗教の進化を肯定する者から見ると、親鸞の卓見は寧ろ賞讃すべきもので、依經其物に根據が無いからとて、それを進化向上さすことが、必ずしも悪いと云ふ筈はない。現に大乘教は小乗教の進化であり、實大乘教は權大乘教の進化と云ふでないか。猶ほ如何なる思想と雖も、全くその人の創造でなく、

必ず先輩の思想に學ぶ所がある以上、單に依經其物に無いといふ理由を以て、不要の所まで攻撃するは、何うかと思はれるのである。

さて淨土教の彌陀が如何なるものであるかは、如上の説明に於て畧ぼその要領を得たやうに思ふが、然らばその彌陀と釋尊とは、一體なるや二體なるや、これも一應辯じて置く必要がある。申す迄もなく經典上の説相から言へば、十劫正覺の彌陀と、法華經所顯の久遠本佛とは、直ちに一體だとは言へないのである。何となれば、法華經「如來壽量品」の佛陀は、如何なる點から見ても、彌陀の本地を顯はせるものでなく、明かに史的釋尊の本地を顯はせるもので、淨土教徒の言へる如く、彌陀を以て本佛とは斷じて説いてないのである。故に「壽量品」中心の本佛論からは、久遠實成の釋尊が本地であつて、彌陀・大日等の諸佛が、寧ろ垂迹の末佛となつて居るのである。則ち「壽量品」には、然も我れ實に成佛してより已來、久遠なること斯くの如し。但だ方便を以て、

觀念に捕はれたる或る種の人達には、或は御叱りを蒙るかも知れないが、事實は事實であるから仕方がない。

三十二 禪宗の佛身觀

佛教を難易の二道又は自他の二方に分ちて、假へ釋尊の所説なりと雖も、自力の難行道を奉ずる者は、皆な悉く方便教として之を除外し、更に釋尊以上の所に阿彌陀佛を信認して、専ら他力本願の易行道を高調したものは淨土教であつたが、之と殆んど正反對の見地に立ちて、純自力の見性成佛を鼓吹したものは禪宗である。所で禪宗は古來「以心傳心教外別傳」と言つて、經典に據らず、直ちに心を以て心に傳へると言ひ、また「不立文字」と稱して、文字言説に拘らぬのであるから、禪宗に於ける佛陀論を講ずることは、禪宗本來の面目にも背く事になり、また特に佛陀論としての教義も無いわけであるが、併しこは一

應の解釋であつて、禪宗と雖も一宗として存在する以上、將又成佛を目的とする以上、佛陀論を最要の問題とせざる筈はない、否な現に禪家の語録中「如何んが是れ佛」の問話が到る所に有るを見ても、佛陀論が重要な問題となつて居ることは明かである。

但し禪家に佛陀觀を説く所以は、他教のその如く、教主とし或は本尊としてなく、宇宙の實在即ち法身佛を以て萬物の根源主體と見做し、その絶大なる法身佛を自己の肉團内に徹見して、凡佛一體の悟境に達するを目的とするのである。故に釋尊に對する信仰の如きは、單なる教主又は傳燈者として崇敬するに止まり、歸依佛としてはないのである。眞言宗が宇宙の實在を以て直ちに大日如來とし、之を客觀的に信仰對照として認め、其處に即身成佛を論ずると同様、禪宗は宇宙の實在を吾人の主觀に認め、之を實修參禪によりて徹見する所から、見性成佛を説くのである。見性成佛とは、實在を佛身化して見た時

その現はれである一切衆生は、悉く佛性を有する事になるから、肉團の胸中に佛性を徹見した者は、禪の謂はゆる見性成佛である。蓋し見性の性とは單なる心でなく、物心不二の中の心であるから、意義に於いては即身成佛と毫も異りないのである。故に禪宗の語録中に收めてある佛陀論は、概ね生身の釋迦を説けるものでなく、宇宙の實在即ち法身佛を説けるもので、而もその法身佛と我れとは一體不二なるが故に、主觀的に言へば、我れの説明であり、客觀的に言へば、法身佛の説明である。随つて釋尊も亦法身佛の現はれである以上、生身の釋尊の説明であると言つてもよいのである。禪宗の佛陀論は先づ大要の如き性質を有つたものであるから、以下に紹介せんとする佛陀論は、此の意味に於て諒解を得たいのである。

如上の説明は禪家の佛陀觀に對する用意であるが、然らば禪家は如何に佛陀を觀てゐるか、昔し樂山和尚なる者ありて、坐禪をして居ると、圖らずも一僧

來りて、「兀々在に何地を思量するや」と問ふ、和尚之に答へ、「不思議底を思量す」と言へり、一僧更に問ひを設けて、「不思議底如何が思量せん」と言へば、和尚之に答へて「非思量」と言へり。是れ有名なる問話にして、爾來禪家の唯一教訓となつて居るが、抑も此の問話は何事を語れるものであらうか。思ふに之は宇宙の眞理或は實在といふが如きものは、思慮を超越したる不思議底のものなる事、即ち法身佛の絶對を語れるものであり、此く法身佛は絶對者なるが故に、悟道の窮極は直觀となるのであるが、併し「不思議」「不可説」など言つた計りでは、取りつく島も無くなるわけであるから、茲に可説の法門が必要を生じて來るのである。然らば禪家の可説にかゝる佛陀觀は果して如何ん。今試みに「臨濟錄」所説の教へに依らんか、

汝等祖師と別ならざるを要すべし、若し祖師と別ならず、同居せんと欲せば、外に求むること莫れ、汝が一念心上の清淨光は是れ汝が屋裏の法身佛なり、

汝が一念心上の無分別光は是れ汝が屋裏の報身佛なり、汝が一念心上の無差別光は是れ汝が屋裏の化身佛なり、此の三佛の身は是れ汝が即今目前聽底の人なり、祇外部に向ひて馳求せざるがゆへ、此の功用あるなり、故に切に望む外部に向ひて求めざるを（「佛陀論」より引續）

とあり、更に榮西禪師の「興禪護國論」には

大なる哉、心や、天の高きも極むべからざるなり、心は天の上に出づ、地の厚きも測るべからざるなり、心は地の下に出づ、日月の光も踰ゆべからざるなり、心は日月光明の表に出づ、大千沙界も窮むべからざるなり、心は大千沙界の外に出づ、其れ太虚か其れ元氣か、心は則ち大虚を包んで、元氣を孕む者なり、天地我を待ちて覆載し、日月我を待ちて運行し、四時我を待ちて變化し、萬物我を待ちて發生す、大なる哉心や、吾れ已むを得ずして強ひて之を名づく。是れ最上乘と名づく。

とあるが、文中の「心」とは單なる心でなく、天地の根源たる眞如の月を指せるもので、即ち法身佛に相當するものである。夫れから鹿門覺禪師は、現實の世界を佛陀の顯現と見て、

盡大地是れ學人が一卷の經、盡乾坤これ學人が一隻の眼、這個の眼を以て如是の經を讀むこと百千萬劫常に間斷なし。

と言ひ、大智禪師は「無情の說法」なる偈に、

無常の說法有情聽く、風寒林を攪して葉庭に滿つ、墻壁人なきも却つて耳あり、燈籠露柱且らく底聲。

と言ひ、承陽大師の歌にも、「峰のいろ谿の響きもみな、がら我が釋迦牟尼の聲と姿と」あるが、要するに是等の文は、法界の諸現象を法身佛の顯はれと見たもので、前にも屢々のべし如く、こは既に實大乘諸家の説ける所であつて、何等珍しい事ではないのである。「碧巖錄」などを見るに、佛を解いて「庭前

の柏樹はくじゆ』とか、「麻三斤」とか、まるで常識に外れた問答をやつて居るが、是等がやはり法身佛の十方遍在を認容した上の観察で、涅槃經の「一切衆生悉有佛性」と同じ談道である。されど禪家には多くの場合、實在を法身佛と言はず、「心性」なる語を用ゐて解くが故に、法身の中心は何處に求めてよいのか、殆んど捕捉に苦むのであるが、併し如上の引文によりて鑑みれば、禪家の佛身觀は、結局、絶對無限の法身佛を説いて居るので、而も之を淨土教の如き客觀界に認めず、自己の主觀界に持ち來つて、見性成佛するのであるから、純然たる汎神教である。因に村上博士の高教を引いて置かう。

禪家の傳燈は生身の釋迦如來に就きて之を談せるも、坐禪の時に於ける見佛は、決して生身の釋迦如來を見んとするにあらず、否な生身の釋迦如來に就きて、法身の釋迦如來を見んとするものなり。(中略) 設ひ生身の釋尊を見んと欲するも、肉の釋尊に依らず、寧ろ心の釋尊に就きて之を尋ね、之を究む

れば釋迦即ち實相なり、釋迦即ち眞如なり、釋迦即ち眞如なり。之に依りて盡天盡地一として實相眞如ならざるものあることなし。隨ひて又佛身ならざるものあることなし。體露堂々として全世界は即ち如來の全身なりと觀破するは、蓋し坐禪の床上にありて見るところの佛陀なり。語を改むれば、全世界の大精神、盡天地の秘密、是れ禪家の佛陀觀なりといふべし。云々

三十三 日蓮宗の佛身觀

史的釋尊を中心となせる佛陀論は、天台・華嚴の二宗に於いてその絶頂に達したが、此の行詰りは終に一轉して、大日や彌陀の中心説を生むに至り、却て本家本元の釋尊を輕んずるの弊を生み、佛教は殆んど非釋迦宗となつたが、之を痛く慨嘆して再び釋尊中心の佛教を高調した者は、彼の迫害多難を以て名の知れた日蓮上人である。上人は今を去る七百年前、貞應元年二月十六日、東海

安房國小湊の漁村に呱呱の聲を擧げ、後年出家して蓮長と呼び、更に日蓮と名乗つて、建長五年四月二十八日に開宗を宣言し、爾來三十年間孤軍奮闘して、宗教の革新を絶叫した傑僧である。上人は天台宗と同じく、釋尊一代の教法を五時八教に區別し、その第五時の法華經を以て釋尊の本懷とし、例の「四十餘年未顯眞實」を振かざして、縦横無盡に他宗諸門を駁撃し、更に進んでは天台宗までを未得道教と蹴落し、以て本門法華の實義を宣揚された方である。併し上人が最後に天台宗までを排斥したからと言つても、教義の大部分は天台の思想をくめるもので、餘り大きな聲で天台を攻撃する程のことも無いと思ふ。現に上人自ら「顯佛未來記」に於いて、

天台大師は釋迦に信順し、法華宗を助けて震且に敷揚し、叡山の一家は天台に相承し、法華經を助けて日本に弘通す。安州の日蓮は恐らく三師に相承し、法華宗を助けて末法に流通す。三に一を加へて三國四師となづく。

と言はれた如く、教系は明かに天台に屬するもので、天台の教義をぬきにして、日蓮上人の思想を知る事はできない。勿論、當家一流の内相承から言へば、釋尊・上行・日蓮といふ法脈になるが、然しこは信仰上の見方であるから、史實上の取扱としては、天台の教義學說に依られたものとするが、最も妥當の見解であり、隨つて佛身論の如きも、天台の佛身論を知りて後、上人の佛身論を拜する時、一目瞭然として分るのである。それゆゑ分り易く説かうと思へば、今一應天台の佛身論を概説して、次に日蓮上人の所見に移れば可いのであるが、天台のそれは既に紹介した事であるから、今は直ちに上人の佛身論に就いて述べる事にしよう。

其處で上人の佛身觀を知らんとする者は、先づその前に上人の本尊には、人法の二種があると云ふことを、豫め知つて置かねばならぬ。勿論、人法の二種があると言つても、此の二つが獨立的存在だと云ふのでなく、人法一如の者では

あるが、解釋上おのづから二種となつて居るのである。で人本尊とは史的釋尊の名稱を以て表はしたものであり、法本尊とは眞理の名稱を以て表はしたものである。即ち上人の遺文中に南無久遠實成釋迦牟尼佛とあるは前者であり、南無妙法蓮華經とあるは後者であつて、而も此の二名が同一意義に用ゐられて居るが、時には釋尊を述佛とし、妙法を本佛として、本末的に解釋された所もあるから、此の點は誤解の無きやう注意せねばならぬが、併し上人の根本思想から見ると、妙法を以て本佛の理想的稱號とされて居るので、彼の上人が閻浮統一の本尊として圖顯あそばした、十界圓具の大曼荼羅を見るに、中央に南無妙法蓮華經と大書し、左右に釋迦多寶の二佛を始め、以下九界の衆生を羅列してあるが、是れましまさく妙法五字の名稱を以て本佛の寶號とされた確證である。夫から「諸法實相鈔」には

釋迦多寶の二佛も用の佛なり、妙法蓮華經こそ本佛にて御座候へ。經に云く

如來秘密神通之力是れなり。如來秘密は體の三身にして本佛なり。神通之力とは用の三身にして述佛ぞかし。

と言ひ、猶ほ他の御書には「無作三身の寶號を南無妙法蓮華經と云ふなり」ともあつて、本佛の稱號を明かに妙法とされてあるが、一體經典の文上から見ても、また宗教的情操から言つても、南無釋迦牟尼佛とされたほうが、餘程有難味があつて、而も適切であるに拘らず、なにゆるゑ上人は妙法の名を以て本佛を表はされたのであらうか。思ふに之は絶對の超人格佛を現はすに、述名である釋迦牟尼佛を以てしたのでは、阿彌陀佛や、藥師如來や、大日如來と同様の相對的の尊號となつて、絶對の佛陀を現はすに不適當であるから、其處に上人は鑑みられる所ありて、絶對價値を表現するに、最も相應しい妙法を以てせられたもので、こは上人の一大卓見と云ふべきであらう。猶ほ之を専門的の語でいふと、教門の文上佛は釋迦牟尼佛であり、觀門の文底佛は妙法蓮華經であるか

ら、本覺に重きを置かれた上人としては、南無妙法蓮華經と絶對的の尊號を取られる筈である。されど前にも言ふ通り、此の二佛は異名同體であるが故に、別個の存在と思つてはならぬ。随つて南無妙法蓮華經と唱へることを、單なる理法に歸依して居ると思ふことは、甚だしい誤解であつて、要するに之は一佛に對する二名であるから、古來の學者が人本尊であるとか、法本尊であるとか言つたやうに、一方に偏するは穩當でないのである。因に此處で里見岸雄氏の本佛論を引いて参考に供して置かう。

凡そ總ゆる者の根本的靈體は妙法蓮華經の五字であつて、本佛は宇宙の實相の眞理と其の體の同じきものである。靈妙なる宇宙を妙法蓮華經と名づけ、この妙法蓮華經に法・報・應の三身ある事を示したものが本佛である。妙法蓮華經は宇宙本體の眞理的名稱であり、本佛はそれの人格的名稱である。従つて題目は森羅三千の總てあると共に、一層深く言へば本佛の名であり、

釋尊は又斯かる妙法本佛の現實的發現である。故に或は釋尊といひ、或は多寶佛といふも、畢竟唯一根本的なる本佛を顯はさんがためであつて、本佛本法の外何物も有り得ないのである(日蓮主義の新研究)

と。然らば上人の高調された唯一本佛とは、如何なる内容の者であらうか。こゝに既に引證せし御遺文によりて、將また天台の佛身觀によりて、畧ぼその要領は得て居るわけであるが、今一應詳しく紹介して見ると、根本は三身即一の本覺佛にあるので、遺文には可なり多くの佛身論が載せられてあるけれ共、結局は此の佛身論を出でないのである。故に上人の佛身觀を知らんには、矢張り天台のそれと同じく、三身即一論を知るにしくはないので、三身とは前に屢々のべし如く、法・報・應の三身如來で、而も之が三身不融でなく、圓融互具であるから、三身即一の如來と云ふので、三人の如來が在るのではない。それで第一の法身如來とは、佛陀の實體を指した名稱であつて、日蓮上人の遺文に依れば

本覺の如來は十方法界を身體となし、十方法界を心性しんしやうとなし、十方法界を相好となす(三世諸佛總勸文鈔)

とあつて、本佛の實體は法界の全體がそれなのである。これ恰も虚空の境界が虚空の全體であると同様、この本佛の身は法界に徧在して、無餘無缺なのである。夫故この場合の如來の「來」は、不來の來と申して、此れに來り給ふ時も、彼れを去り給ふのでなく、彼れに去り給ふ時も、此れに滅し給ふのではない、そこで之を専門的に不來の來と云ふのである。第二の報身とは本佛の智慧を指したもので、此の場合の如來の「如」の字は、「カナフ」と云ふ事に解すべきで、何に「カナフ」のであるかと云へば、佛陀の覺りは眞如の理體に「カナフ」て居り、その「カナフ」方が恰度左右の兩手を合せて、少しも長短厚狹がないやうに、佛陀の智慧が眞理に一如して居るのである。故に法身が廣大無邊であると共に、同じく智慧の光明が無邊であり、また法身が三世常住であると共に、

同じく智身も壽命無量なのである。法華經の「如來壽量品」に、
慧光照すこと無量にして壽命無數劫なり。

とあるが、即ち如來の智身を讚美せる文である。猶ほ此の報身如來を分けると二つになる。それは自受用と他自用身とであつて、自受用身といふのは、佛陀が眞理を自覺せられた其儘を指したものであり、他受用身とは此の内證自覺の智慧が、他に向つて光を與へ給ふ時の働きを指すのである。故にこの時の「來」は、佛陀の智慧が普く十方に往來して、不斷に我等を救ひ給ふ所から「如來」と云ふので、若し之を方面をかへて眞如を本位に言へば、佛智が眞如に歸來(合致)したのであるから「如去きょ」とも言ひ得るので、その「如去」なる智慧が人に向つて活動する時「如來」となるので、併し「如去」も「如來」も共に見地を異にした丈で、内容は一つの佛智に過ぎないのである。第三の應身如來とは、佛陀の大慈悲を指したもので、應とは相應と熟語する字で、佛陀は吾々の身分に

相應し、個性に相應し、また我等人類計りでなく、犬猫木石に至るまで相應して、教へ導き給ふが故に、應身如來と云ふのである。而も此の應身のはたらきは、今眼前に現はれたからとて、始めて應身されたと云ふわけではなく、三世常住に相應し給ふのである。故に法華經には、

我れ時に衆生に語る、常に此に在りて滅せず方便力を以ての故に、滅不滅有りて現す(如來壽量品)

とあつて、無始の過去より無終の未來に至るまで、三世常恒なのである。猶ほ又時間的に此く三世常住である計りでなく、空間的にも萬物に應現せらるゝ事を説いて、同じく法華經に

或は己身を説き、或は佗身を説き、或は己身を示し、或は佗身を示し、或は己事を示し、或は佗事を示す、諸の言説する所は、皆な實にして虚(虚)しからず(如來壽量品)

とあるが、これ恰も天の一月がその影を萬川に映すと同様、佛陀は諸佛諸天善神の姿を現はすは勿論、人畜草木の類に至る迄も、残らず姿を現はすのである。日蓮上人は「草木成佛口決鈔」に

草木にも成り給へる壽量品の釋尊なり、法界は釋迦如來の御身に非すと云ふ事なし。

と言はれたが、要は山河草木・一塵一法・一時一刻、皆これ本佛の顯現に非らなすと云ふのである。今この三身を分り易く譬を以て示し見ると、此處に一つの月が有るとすれば、その月の實體は法身であり、光りは報身であり、影は應身である。更に之を私達の一身に當て箴めて見ると、男女・美醜・大小等の相貌は應身であり、その内に包藏せる智慮分別は報身であり、この形相と心性との二つを以て全體としてあるものが法身である。故に此の三身とは必ずしも佛陀のみに限ることではなく、吾々にも勿論そなはつて居るのであるが、不幸に吾

々の三身は圓滿で無いから、之を修養して完全にするのが、所謂「成佛」といふ佛道修行なのである。

偕て如上の説明により三身如來の本覺佛が、果して如何なる者であるかは、要領を得た事と思ふのであるが、日蓮上人の見解では、此の三身即一の如來は獨り法華經の所談で、他經には斷じて之を明してない。假りに他宗開祖が之を説くと雖も、それは法華經の思想を盗用せるもので、依經其物には斷然ないと云ふのが、畢生の主張であつたのである。彼の有名な「壽量品を知らざる諸宗の學者は畜生に同じ」との、一大痛棒の如きは、當に壽量品中心の佛身論から出たもので、要するに上人の主張目的は、壽量品所顯の久遠本佛を以て、諸佛諸菩薩乃至森羅萬物の中心主體と見做し、之を各宗の正式本尊として歸依渴仰することが、眞に佛教を知れる者であり、また此く宣傳する者こそ眞の佛弟子であるとせられたのである。

此くて上人は一面壽量品所顯の本佛を高調すると同時に、他面諸宗が此の久遠實成の釋尊を知らざる事、否な知らざるのみか、却つて之を排斥し、輕賤することを彈劾して、佛教の大義名分即ち正系を論じられた事も、亦大いに注目すべき特長である。四箇格言の如きも、主として之が根本となつてゐるが、吾等佛教徒は此點に反省する所がなくてはならぬ。今試みに遺文の二三を引證して見ると、

淨土宗には現在の父たる教主釋尊を捨て、佗人たる阿彌陀佛を信するが故に、五逆罪の咎に依つて必ず無間大城に墮すべきなり。(中略) 教主釋尊は娑婆世界の衆生には主・師・親の三徳を備へて大恩の佛にておはします。然るに此の佛を捨て、佗方の佛を信じ、彌陀・藥師・大日等を憑み奉る人は二十逆罪の咎に依りて、惡道に墮すべきなり。(念佛無間地獄鈔)

(禪宗に對しては)即身即佛なる道理を立よと責むべし。其の道理をたてず

して無理に只だ即身即佛と云へば、例の天魔の義なりと責むべし。(中畧)譬へば民の身として國王と名乗らん者の如くなり。如何に國王と云ふとも言には障りなし、己が舌の和かなるまゝに云ふとも、其の身は即ち土民の卑しく嫌はれたる身なり。また瓦礫を玉と云ふ者の如し。石瓦を玉と云ひたりとも、曾て石は玉にならず、汝が云ふ所の即身即佛の名目も、此くの如く有名無實なり、不便なり不便なり。(諸宗問答鈔)

(禪宗)は愚癡無懺の心を以て即身即佛を立つ、豈に未得謂得未證謂證の人に非ずや。(中畧)禪宗は理性の佛を尊びて己れ佛に均しと思ひ増上慢に墮つ、定んで罪人なり。(中畧)夫れ佛は一切衆生に於いて主・師・三親の徳を有す、若し恩徳廣き慈父を踢まんは、不孝逆罪の大愚人大惡人なり。(禪宗問答鈔)

眞言宗は法華經より外大日如來の所説なり云々。若し爾れば大日如來の出世成道説法利生は、釋尊より前か後か如何。對機説法の佛は八相作佛す、父

母は誰ぞ名字は如何。娑婆世界の佛と云は、世に二佛無く國に二主無きは、聖教の通判なり。涅槃經の三十五の卷を見るべし。若し他土の佛なりと云は、何ぞ我が主・師・親の釋尊を蔑にして、他方疎遠の佛を崇むるや、不忠なり不孝なり、逆路伽耶陀なり。(眞言見聞)

とあるが、要するに是等の文は、佛教の正系たる釋尊を忘れ、便方假設の彌陀・大日・藥師等を信じ、或は禪宗の如き即身即佛の高慢に陥り、總て釋尊を輕賤する非を折伏せられたものであるが、一體佛教は他宗が何と言つても、史的事から見て釋尊の外一佛も存在しないのであるから、釋尊を輕賤する諸宗に對して、上人が四箇格言の爆彈を投せられたるは、忠實な佛弟子として當然の態度である。故に私は單に之を私的感情から出た諸宗攻撃と見たり、或は宗旨を開く方便と見たりしたくないのである。

凡そ宗教の本尊は超人格の者、或は絶對的の者であると雖も、信仰の對象と

なる場合は、必ず人格的屬性を帯びねば成らぬが、此の時に當りて諸宗教は、何等地上に縁なき佛名を以てその絶対佛を現はし、而も直接の有縁佛を歿し去らんとしたるは、日蓮上人の彈劾を俟つ迄もなく、一般的常識から考へて見ても、決して正鵠を得た事ではない。然るに上人は絶対本佛を高調し乍らも、史釋尊を忘却する事なく、血あり涙ある迹佛を透して久遠本佛を打出し、以て閻浮統一の本尊を定められし事は、慥かに上人獨特の卓見と言はねばならぬ。村上博士は之を讚美して、

日蓮宗が釋迦如來の名目を保存して動かざるところ、又大いに稱揚するに足るべきもの有りと言はざるべからず。凡そ名目は辯別を意味すといふ考へよりして、思想の發展と共に、その名目を改むれば、終にその根柢を忘却するに至るの弊風あるを免れざるなり。是れ吾人が敢て密教及び淨土教に傾かざる所以にして、而も又日蓮宗が長く釋迦如來の名を存續せるところに、大い

に同感を寄する者なり。(佛陀論)

と言はれたが、流石に公平な觀察であつて、吾人の大いに意を強くする所である。

三十四 異名同體の一佛論

然し翻つて考へて見るに、上人が史的釋尊の名目を失はずして、其處に久遠本佛を打出したことは、上人の卓見であると言ふものゝ、それは名目の上に於ける特長で、内容本質に於いては、大乘諸家の佛身論と大差は無いやうである。勿論、解釋上の巧拙精粗、或は圖顯の方法、又は修行の形式等に就いて異なる點はあるけれ共、私が上に縷々述べ來りし、天台・華嚴・眞言・淨土・禪宗の佛身論と、その内容本質に於いて果して幾何の差異を見出すことが出來ようか。一宗一派に捕はれたる偏見學者は、「大いに異れり」と我見を張らんも、不幸

にして私の見解は、違目の發見に苦むものである。試みに他宗教と異ならざる二三の一致點を示せば、日蓮上人は無始本有の久遠本佛を高調すれども、密教にありては大日如來の無始本有を説き、而もこの如來を森羅萬象の創造主體とし、弘法大師は「乾坤經籍箱」と喝破し、猶ほ一行上人の如きは、

大日經は妙法蓮華經の最深秘處を説くものにして、教主大日如來は、即ち法華經壽量品の釋迦是れなり。

と言つて居るが、是れ全く異名同體を説けるものである。日蓮教徒は大日如來を排撃する時、單なる理法身はつしんだと言ひ、無修行の佛だと云ふけれ共、彼等は決して三身不融の法身佛を説けるものでなく、明かに三身圓具の法身を説けるもので、たゞ其の三身中に法身を表とするか、報・應二身を表とするかの、相違を認むるのみである。夫れから大日如來の無修行に對して、「我れ本と菩薩の道どうを行じて成せし所の壽命、今猶ほ未だ盡きず、復上の數に倍せり」との、壽

量品を引證して攻めるが、大日經にも「我れ昔、道場に坐して四魔を降伏す」とあるから、折角の攻撃も用を成さないのである。一體絶對の本覺佛に、修行などあらう筈はないが、一面に右の如き經文あるは、迹佛と本佛とを分ける上に必要な言葉で、本覺論に於いては必要がないのである。現に日蓮上人が「御義口傳」に、

此の品の所詮は久遠實成なり。久遠とははたらかかず、つくろはず。もとの儘と云ふ義なり。無作の三身なれば、初めて成せず、是れ働かざるなり。三十二相八十種好を具せず、是れ繕はざるなり。本有常住の佛なれば本の儘なり。是れを久遠と云ふなり。久遠とは南無妙法蓮華經なり。

と仰せられた如きは、明かに哲學上の所謂實在を其儘に本佛とせられたものでないか。故に他の御書ごしょには「凡夫は體の三身にして本佛ぞかし、佛は用の三身にして迹佛なり」ともあるが、是等を見ても瞭然たるものである。

次に淨土教の阿彌陀如來と壽量品所顯の本佛とは、固より天地霄壤の差異ありと雖も、是又先きの「淨土教佛身觀」に述べし如く、内容本質に於いては異名同體である。十劫正覺の彌陀と、五百塵點の釋尊とは、數量に於いては勿論比較でないけれ共、文上の字義的解釋から見ても、長短の差異があるのみで、兩者とも有限は矢張り有限である。それゆゑ天台の如きは、若し五百塵點以上の數量を説ける經典があれば、其の方が舊いと言つたのである、然るに日蓮上人はこの五百塵點なる文を、非數を現はすに數量を以てしたものと活釋し、無始の古佛を打出したのである。されば親鸞上人が十劫正覺の彌陀を、假ひ對日蓮の防禦策に考へ出した事にもせよ、久遠の彌陀と言つたことは、親鸞上人の卓見であり、隨つて亦毫も差支へない筈である。殊に大谷光瑞氏が紹介せられた宋譯の「大無量壽經」を見ると、阿難尊者が釋尊に彌陀の存在を尋ねて居るが、釋尊はその答へとして次のやうに説かれてある。

彼の佛如來は、來るに來る所なく、去るに去る所なく、生無く滅なく、過現未來に非ず。但だ願に酬ひ衆生を度するを以て西方に現在せり。閻浮提を去ること百千俱胝那由佗の佛刹にして世界あり、名づけて極樂と曰ふ。佛を無量壽と名づく。成佛より已來今に於いて十劫なり。(「極樂莊嚴」より引證)

今此の經文を見るに、阿彌陀如來の本體は、時間的に無始無終であり、空間的に十方遍在であることが、瞭然として分明するではないか。而もその絶對佛が衆生濟度の爲めに、西方淨土に在ると云ふのであるから、愈々以て壽量品の本地垂迹説と相似たる者である。勿論この經文は淨土の七高祖達は、知らなかつたものと思はれるが、若し彼等が當時既に之を知つて居たならば、彌陀の久遠常住を説く場合に、唯一の證文として引いたであらうが不幸にも古來の祖師は知らなかつたのであらう。が併し彼等は假へ之を知らずとも、疾の昔に彌陀の三身常住を説いて居り、且つ又釋・彌一體論に至りては、親鸞上人が「淨土和

讚」に

彌陀成佛のこのかたは、今に十劫と説きたれど、塵點久遠佛よりも久しき佛と見わたまふ。久遠實成の阿彌陀佛、五劫の凡愚をあはれみて、釋迦牟尼と示してぞ、伽耶城には應現する。

と言ひしを以て益々あきらかである。勿論かく言へば或る人は言ふであらう。「それは彼等が勝手に久遠だの、三身即一だのと言つて居る丈りで、名は同様でも、實體が違ふのである」と。成る程一應その様にも考へられるが、實は私の想像を以て言はしむれば、實體に差異があると思ふのは、人間の信仰意識に長い間つぎ込まれた餘勢が、然らしめて居る丈けの話で、絶對の佛陀は唯一實在の者であるから、獨立的に多くの佛が有らう筈はない。若し有りとするれば、それは現世界に應現した迹佛であるが、その迹佛は斷じて絶對性の者でないから、絶對の佛陀を肯定する以上、絶對は必らず唯一實在の者であつて、必ず二三在

るを許さないのである。而もその唯一實在とは、名義上人格佛の如く思へるだけ共、それは毎度いふやうに應身を法身に一如せしめた上の談道で、應身がたび入滅せらるゝや、應身の實體は法身に還歸するのであるから、三身常住なごと言つても、事實は名義上に止まる話で、人格的三身が常住するのではなく、唯一實在に三身圓滿の佛名を付したものであるので、結局はスピノーザの所謂「神即自然」の汎神論に墮ちるのである。即ち甲州の鈴木玄孝氏が「宗學雜誌」上に於いて

日蓮上人の第一正意の本尊は汎神觀にして、無始無終の絶對無限の相好を具せず、また人格を備へず、天地を以て直ちにその體・相・用となせる無作三身即一の法身なり。この本體を救濟的圓慈の佛陀とて寫象せんには、定限ある相好を付與するを要し。茲に於いて各人の意樂によりて百千の佛相を描くのであるが、無作三身の超人格佛は、名稱は人格的なりと雖も、その實在は

假裝のものであつて、現代の智識階級は假裝などに欺かれはしない。押さへ處のない無邊際の宇宙、無作意識の法界、如何に之が靈妙なりとも、何で人格實在と呼ぶことが出来よう。(取意)

と喝破した如くである。併しそれでは信仰的對象の客體として、中心を捉へる事が不可能であるのみならず、宗教的實踐道徳を行ふ上に、標準が成立しない事となり。随つて宗教は終に一個の哲學となり、或は又普通の倫理となるから、此處に於いてか唯一實在に一種の人格的名稱を付與して、大日とか彌陀とか本佛とか言つて居るので、之を基督教的の熟語で言へば、神人同形論を運用したものに過ぎないのであるから、名稱は各宗とも異つて居るけれ共、結局、異名同體論となるのである。若しそれ之を妥當の見解とすれば、日蓮上人獨創の感ある佛身論も、上に述べし實大乘諸家の佛身論と、大差なきを認むると同時に、碌でもない議論をして居ることが、無益の業わざである事に氣づくであらう。但し

佛身論の淺深勝劣は、懸て人生及び宇宙觀の問題となつて、現在の實生活に運用した時、甚だしい相違を生じて來るから、此の意味ならば大いに論陣を張りて闘ふもよいが、今は別途の方面から無益の業わざだと云ふのである。

猶ほ此の異名同體論に就ては、門外漢の諸名説も可なり多くあるが、今僅かにその一例を引いて見ると、高楠順次郎博士はその著「佛教國民の理想」に於いて、

釋迦の色身が涅槃に歸した時には、此の涅槃の真相に就いて、滅無論と常住論との二派があり、大衆部は佛の色身無邊際、威力無邊際、壽量無邊際を信じて居たのであるが、此の系統を引いたものは、間もなく法身常住の思想を生むに至り、法身佛は時空を離れ心言を絶した者、即ち絶對無限と觀たのである。之は佛の現身を觀じて涅槃の思索が進歩した結果、この點に達したのである。斯く第一義の法身思想に到達すれば、之を何かの方法に依つて成

るべく完全に書き出さんとする。即ち法身の儘を完全に寫し出したものが阿彌陀佛である。實に阿彌陀に依りて法身の悲智の両面は、最も完全に書き出されたのである。謂はゞ釋迦に缺けた慈悲の色彩を充分に發揮したものである。釋迦自身も大悲の發現は、恒に之を阿彌陀に譲つて居るので、法身の理想を寫し出さんとした經説は種々あるが、法身の理想を文殊菩薩で寫し出さんとしたのが大般若經である。夫から法身の理想を同じ釋迦如來で顯はしたものが法華經である。併し之は慈悲の方面に缺けた所があるので、之を補ふに觀音經を加へたかと思ふ。法身の理想を大毘盧舍那佛びるしやに求めたのが華嚴經である。法身の理想を智慧の白地に慈悲の極彩色で書き出したのが大無量壽經である。即ち大慈悲の内容は彼の四十八願である。(取意)

と言はれたが、此の解釋の當否は姑く別として、兎に角こは異名同體を語れるもので、而もその絶對佛とは何ぞやと言へば、法性眞如を指せるもので、哲學

の所謂「實在」に外ならぬ。随つて名稱は人格的であるけれ共、その實は非人格的な一理體である。富士川博士の語をかりて言へば、「絶對眞理の人格化」が即ち大乘教所説の佛陀なのである。

三十五 法華經の汎神論

處が日蓮宗の人達は、壽量品所顯の本佛は、單なる理法身でなく、人格實在の絶對佛であるとか、統一神教であるとか、汎神に即する一神教であるとか、色々の解釋をして、理法身から遁れようと努めるが、幾ら巧妙に説明しても、結局は解釋上に於ける人格佛で、正體は依然として實在に佛名を付與したものに過ぎない。元來法華經なるものは、大自然の實在を佛陀に托して、藝術的に描寫したものであるから、人格的信念を頭にもつて讀んだのでは、その眞諦を知る事は出来ないのである。日蓮教徒が本佛論に何時も行詰るのは、文上ぶんじやうの人

格佛を頭から放さないで、文底の本佛を観るからである。私は敢て斷言して置くが、法華經の根本に流れてゐる精神を捉へんには、文上に現はれたる多くの人格的の諸佛諸菩薩を、一度頭から全く取去つて、然るのち靜かに考へた時、初めて眞諦を掴むことが能きるのである。或る學者は「法華經は世界唯一の藝術だ」といふが、若しそれ法華經を一つの藝術と見れば、經典文上に現はれたる人物は、皆な假裝せる一時的俳優であるから、俳優其物を法華藝術の主體と思つてはならぬ。是れと同様に法華經を宗教的に観る時も、文上の諸佛諸菩薩を實在と見てはならぬ。宗教に假裝の人格佛を要するは、先にも述べし如くであるが、併しその假裝の人格佛、又は偶像なるものは、藝術の俳優に當るものであるから、愈々の骨髓を掴まんとするには、假裝の偶像佛を離れて、その裏に潜める者、即ち文底の秘奥ほんいを握らねばならぬ。

然るに一般の佛教學者を見るに、本覺法身を高調し、或は絶對無限を力説し

ながら、又しても偶像佛に未戀を残して、二者を同様に論じようとするが、夫では徹底的の解釋が出来よう筈がない。勿論、始覺即本覺であるから、或る場合は不二論を應用してもよいが、絶對佛を高調する時は、迹佛はあつさり離縁した上で、解決せねば所詮矛盾なき説明は出来ないのである。前引の鈴木玄孝氏の本佛論に對して、前日蓮宗大學の教授、高田惠忍氏は、

三身常住の一大圓佛は、元と人格的なる史上の釋迦を延長して、五百塵點實成の佛陀に達し、更に五百塵點實成の有始うしの佛陀より、無始久遠くせんの三身常住に達したのであるから、矢張り人格的であるべきである。(宗學雜誌)

と答へてゐるが、要するに是等が文上の人格佛に未戀を残した苦しい解釋で、一旦入滅を取られた釋迦佛は、法身即ち實在に還つたのであるから、人格的だと云ふ事は斷然言へないのである。

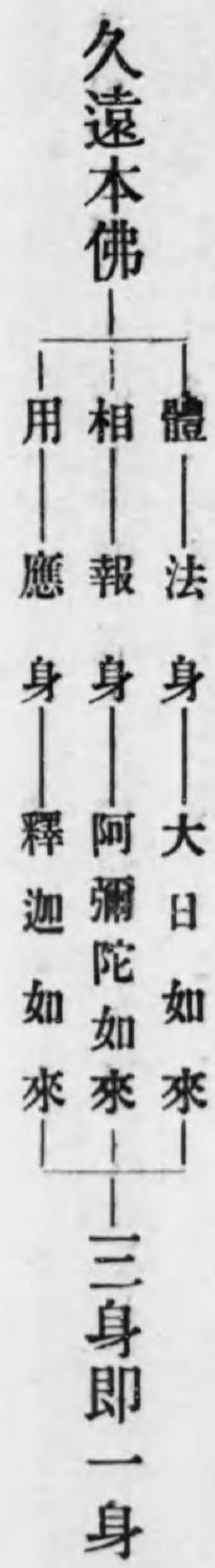
尤も高田惠忍氏は西田幾太郎博士の所説を引いて、絶對者は人格的だと辯明

して居られるが、その人格的とは一體何處に頭があり、足があるのであらうか。畢意之も實在は一つの大活物だといふ代名詞に、人格的であるとの名稱を與へたものに過ぎない。故に大乘教所説の佛身論は、宗團の何たるを問はず、將又佛名の何たるを論せず、本尊の正體を一言に盡せば、大自然の實在に三身即一の佛名を付與したもので、明かに非人格的存在である。世界唯一の厭世哲學者たりしシヨペンハウエル氏は「汎神論とは、無神論を美麗に言つた丈けのもので、神と宇宙との二元的對立を破壊し、この宇宙が一種の内在的の力によりて成立し、又存在して居るものと證明したのが、汎神論の眞價である」と言つたが、大乘教所説の佛身論は、慥かに人格的の神佛を否定した、十界互具の萬有神教なのである。夫故強ひて人格的佛陀を認めようとすれば、文上に現はれた諸佛の個體輪廻を認めるか、或は基督教の如き世界外に存在する造物主を認めるか、何れかの迷信に陥らねば解決は着かないのである。

此處で序に一寸と言つて置くが、釋尊は最初に詳述した如く、明かに無神論者であつたが、その無神論を唱へた釋尊は、人格が偉大なりし爲め、生身に佛格を成じ、それが宗派の發展すると共に向上の上にも向上して、遂に上來述べし如き絶對佛となつたが、然らば大乘の極説たる萬有神教と、原始佛教の無神論と如何なる關係をもつかと云ふに、内容に於て一致するの奇現象を來すのである。小乗と大乘との佛身論は、一見甚だしい差異があるけれ共、既にシヨペンハウエル氏が喝破した如く、汎神論は無神論となり、無神論は汎神論を含有して居るわけで、釋尊が無神論を唱へながら、生身に佛格を現じたことは、明かに汎神論を語るもので、彼の「百川海に朝すれば、同一鹹味となり、四姓出家すれば、同一釋子となる」の主張は、純然たる汎神教である。是に於てか小乗の人格的佛陀は、大乘の超人格的佛陀となりしと雖も、本質的研究から行くと、小乗と大乘との佛身論は、二にして不二の原理を有する事となるので、實

に面白い現象でないか。私が目下抱いて居る確信から云ふと、此の正反對の感ある無神論と汎神論との中に、宗教の極致を見出すのが、現代の新機運であると思ふと同時に、釋尊は正にこの先覺者であると信する一人である。が併し之は今の問題でないから、後に至つて詳述する事にしよう。

私の觀たる大乘教所説の佛身論は、先づ大體に於て如上の通りであるが、若し之を妥當の見解とすれば、各宗の本尊は説明上に於てこそ、その差異を認め得るけれ共、内容本質に於ては、毫もかはりのない同一佛であると同時に、決して異同を争ふべき性質のものでないと思ふ。で異名同體の佛身に對する論争の、愚なる事に就ては後章に譲るとして、今この大日・彌陀・釋迦の三佛が一體なる事を、分り易くする爲め圖解を以て示せば



となるが、此の三身中で大日を中心に本佛論を説いたものは眞言宗であり、彌陀を中心に本佛論を説いたものは淨土及び眞宗であり、釋迦を中心に本佛論を説いたものは天台及び日蓮宗である。

故に眞言宗に於ては大日如來を以て本佛となし、其他一切の佛菩薩は、皆な大日一佛の垂迹と觀るのであり、淨土教に於ては阿彌陀如來を以て本佛となし、其他一切の佛菩薩は、大日にあれ藥師にあれ、釋迦にあれ、皆な彌陀一佛の垂迹と觀るのであり、法華宗に於ては釋迦如來を以て本佛となし、其他一切の佛菩薩諸天善神等は、皆な釋迦一佛の顯現と觀るのである。而も此の三佛は異名同體であるが故に、各教團に依りて本末體用の説方を異にすると雖も、畢竟そは解釋上に於ける相違であつて、内容に於ては毫も異りの無いものである。猶また各教團が上述の如く絶對本佛を高調する所以は、果して何が爲めであるかと言へば、伽耶近成の釋迦佛をして、絶大無限の佛陀たらしめんとする結果、

佛教々理の發展が遂に此くならしめたもので、之をその本源に遡つて見ると、文上の釋迦一佛を除くの外は、大日にあれ、彌陀にあれ、將又樂師にあれ、皆な悉く理想佛であつて、要は釋迦佛の絶大を描寫せんとする道具に用ゐられた、假裝の偶像佛に過ぎないのである。

三十六 向上向下の佛身論

扱て上來縷々述べ來りし佛身論は、伽耶成道の人格的釋迦佛が如何なる徑路を辿つて、大乘教所説の如き超人格的絶對佛となりしか、と云ふ順序を宗派的發展に基ゐて述べた譯であるが、讀者は如上の拙論を精讀さるゝならば、佛教の佛身觀は小乗たると大乘たるとを問はず、一目瞭然として判明すると同時に、原始佛教の佛身觀即ち史上の釋迦佛と、大乘諸家の佛身觀即ち超人格の釋迦佛との間に、天地霄壤の差異ある事に驚かれたであらう。私は基督教の神觀を述

べ終りし際も、神觀に進化ある事を一言して置いたが、佛教の佛身觀も之と同様に、長い間に非常な進化を見たのである。初心な佛教徒は今日一般に説かれつゝある佛身觀が、釋迦の直説であるかの如く考へてゐるが、豈に圖らんや、こは大した間違である。勿論、基督教の神觀と佛教の佛身觀とは、その出發點を異にして居るから、同じく進化したとは言ふものゝ、一樣には論じられないけれ共、兎に角進化したと云ふだけは同様の事實である。

村上博士は此の佛身觀の發展に就て、向上的佛陀論と向下的佛陀論との二方面から説明して居られるが、今参考の爲めに之を紹介して見るとかうである。初めに上坐部と大衆部との二派が出來て、佛陀論の相違を生じた時は、佛陀と稱し菩薩と號せる者は、孰れも史上の釋迦一佛に限られて、未だ釋迦以外に佛陀の存在して居ることは、認容せなかつたのであるが、龍樹・提婆の二論師の出づるに至りて、爰に初めて歴史以上の佛陀を認容するの機運を生じ、多佛の

存在を主張すると共に、又一佛多身説の端緒を開き、臆て生身の外に法身の實在を信するに至り、更に進んで馬鳴・無著・世親の現はれるに及んでは、三身又は四身の佛陀論を生んだのであるが、併し印度で發達した大乘佛教は、歴史以上の佛陀論を説いたとは言ふものゝ、未だ歴史上の佛陀と歴史以上の佛陀とを、徹底的に融合調和するの點に於て不十分であり、随つて有限なる釋迦を以て直ちに無限なる釋尊と看做すが如き、佛陀論は少しも無かつたのである。然るに之が支那に移りて天台・華嚴の二宗起るや、印度で完成を見なかつた歴史上の佛陀と歴史以上の佛陀との圓融説が完全に整ひ、有限なる釋迦は直ちに以て時間的に無始無終であり、空間的に十方遍在だと看做すに至つて、史上の釋迦を起點とせる佛陀論は、殆んどその絶頂に達したのである。その詳しい事は上に述べた如くであるが、之を村上博士は「向上的佛陀論」と言はれたので、今圖解して見ると、

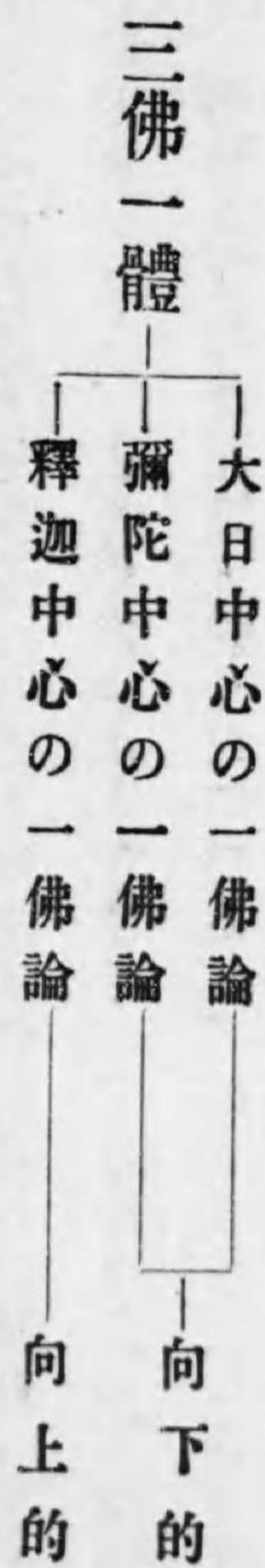
法身▲——報身▲——生身

と史上の釋迦は宇宙の實在に一如して絶對となり、之が三身即一の圓融論となりては、三身中何れを見ても絶對となつたのである。

然るに此の向上的佛陀論の極致は、最早釋迦なる佛名を以て佛陀の絶對價値を現はすに行詰りを生じ、ここに向上的佛陀論は急轉直下して、天台の本地垂迹論を初めとし、密教の大日如來を生み、又は淨土教の阿彌陀如來を生むに至り、終に向下的佛陀論と變つたのである。即ち天台宗に於ては、法華經所顯の佛身論に本迹の二門を立て、迹門及び史上の釋迦は、本門の久遠本佛の幻影であるとし。密教に於ては大日如來を以て本佛と看做して、森羅萬象は皆この大日の顯現であるとし。淨土教に於ては阿彌陀如來を以て本佛と看做して、他の佛菩薩は皆この應現であるとし、此くて天台の所謂「天月水月」の關係となり、茲に向下的佛陀論となつたのである。即ち之を圖示すれば

法身——報身——應身

となるが、是れ佛陀論の教理的開展としては、當然の成り行きである。要するに大乘佛教の佛身觀には、釋迦中心の一佛論と、大日中心の一佛論と、彌陀中心の一佛論との三種ありて、釋迦中心の佛陀論は向上的となり、大日・彌陀中心の佛陀論は向下的となるが、今この關係を圖示すると



となるが、併し再應考へて見ると、天台・日蓮の釋迦中心論に至りては、向上的と向下的との二面に涉るのである。即ち史的釋迦佛の向上は法華宗に於いてその絶頂に達し、これが本地垂迹の向下論を生むの一原因となつたのであるから、両面に涉ると言はねばならぬ。

三十七 絶對本佛の正體

然らば此の向上的と向下的との佛身論に於いて、現代の佛教各派は何れを取つて居るかと言へば、勿論、向下的佛身論即ち法身本位の佛陀であり、而も此の法身佛を取る所以は、佛陀の絶對價値を説くに當り、法身に非ざれば成立しないからである。時間的に無始無終といひ、空間的に十方遍在といふも、皆これ法身佛を基礎とするもので、報身・應身の二佛を取りては、絶對の價値なるものは、斷然成立しないのである。是に於てか本尊の絶對を説かんに、宗派の何たるを問はず、必ず法身佛をその主體とするのである。單に法身佛と言へば、佛教専有の如くあるけれ共、實は法身佛とは實在を擬人化したものなるが故に、宗派を超越し、國家を超越し、民族を超越したものであり、随つて此の法身佛を離れて萬物は存在しないのである。眞如といひ、法性といひ、第一義

といひ、天帝といひ、梵天といひ、大我といひ、宇宙精神といひ、大靈と云ひ、大極といひ、ゴロスと言ひ、皆この法身佛を指せるもので、實に法身佛は總ての創造主體であり、有らゆる價値の根源であり、宇宙間の一切萬物を包む風呂敷である。曹洞宗大學の教授忽滑快天氏は、神(佛)の内容を説いて、

神は第一義諦である。自存者である。造物者である。時間的に無限の存在である。不生不滅である。常在恒存である。空間的に無限の存在である。宇宙に遍滿せる實在である。大勢力者である。成就一切者である。全智全能である。唯一者である。無上者である。最勝者である。(達人達觀)

と言はれたが、是れ當に法身佛を説けるものである。夫から富士川博士は眞宗の教義に精通した人で、本職は醫者であるが、博士の佛身觀を見るに、

涅槃の元來の意義は不生不死で、即ち眞如の理を指すのである。眞如の理は改易なく、皆な軌則とすべきが故に、これを法性と名づけ、常住不動にして

變することなきを以て、これを法身と稱し、無染無淨にして、過を離れ非を絶するが故に、これを佛性といひ、又これを破壊すべからざるが故に、實相と名け。斯くの如く眞如には、種々の稱呼が附せられて居るが、その本態は如何といへば、十方を通じ三世を貫きて、平等・常恒・絶對・完全・無限・圓滿なるものである。即ち佛教にありては、眞如を以て宇宙の本態とするのである。(眞宗)

と述べてあるが、是又法身佛を解けるもので、實に至れり盡せりである。猶また博士は「眞實の宗教」に於て、法然上人の「法爾自然」なる語を、現代の自然科學に一致せしめて、至極合理的に説いてあるが、今その要點を示して見ると、自然科學の所謂「物質不滅の法則」と「勢力恒存の法則」とを、宇宙の根本法則とし、更に「進化の法則」なるものを加へて、宇宙の大法と名づけ、法然上人の「法爾自然」とは、即ち此の法則に外ならぬと言ひ、また「佛智の不

思議」といふも、この宇宙の大法を指せるものであるとし、而も吾々が此の大法に支配されて居ること、即ち佛智に包擁されて居ることを説いて

宇宙の大法は、宇宙及び人生の事實の上に、普遍なる一切の法則の總和に外ならぬが、それが即ち自然法爾である。我々の言説を超越し、名字の形相を離れ、常住不變にして、破壊すべからざる廣大無邊の力よりして、現はれたる宇宙の大法は、素より我々の思慮し得る所ではない。佛教にては、此の如き宇宙の根本の力をば、「眞如」と名けてゐるが、その意味は「虚妄を離れたる眞實」と云ふ事であるから、これと同一の意味にて、宇宙の大法が眞實であると、言つても差支のない事である。實際我々は「宇宙の大なる力」に包擁せられて生活してゐる。我々の肉體及び精神は、宇宙の一部分として、宇宙の大法に支配せられてゐる。之を他の方面より見るときは、我々の周圍には「眞實」が遍く充ちて居ると云ふてよろしい。この「眞實」は即ち宇宙

の大法である。「宇宙の大なる力」の活動である。佛教で云ふ所の眞如の理である

と言はれて居るが、是等が要するに法身佛の活動、則ち眞如の活動する原理を、科學的に説明したものである。夫から眞宗の傑僧大谷光瑞氏は、「科學智識」なる雜誌に於て、佛教と科學との一致を論じたる中に、

佛教はその理論を分つて二とし、一を第一義諦と云ひ、二を世諦と云ふ。第一義諦とは最高の道理の義なり。世諦とは近接の道理の義にして、最高に到達すべき中間を云ふ。第一義諦を實相と云ひ、世諦を假相と云ふ。實相とは空なり。而して空の本體は不生不滅にして、決して變化せず實在せり。故に實相と云ふ。實相は無相にして形相ぎやうさうを有せず。形相を有せざるが故に、無量相の變化を生ず。この無量相の變化形狀を指して假相と云ふ。是れ吾人の日常目撃せる形狀なり。

不變化の本體は絶對なるを以て、既に空間時間の如き比較相對の文字を使用する能はざるなり。故に實相と云ふ。實相とは眞實の相なり。眞實の相とは吾人の智識の範圍内に於けるが如き、狭少の形相を指せるに非らず。絶對に非ざれば實と云ふべからず。實相は無相なるを以て、吾人の眼是れを見る能はず、耳是れを聞く能はず、鼻是れを嗅ぐ能はず、舌是れを嘗むる能はず、身是れを觸る、能はず、心是れを知る能はず。吾人の五官六識の範圍を超越した境に至らざれば、實相を見るべからず。是れを實相の智慧と云ふ。佛陀とは覺者の義にして、智慧を有し、一切知らざるなきを指せり。故に佛教と云ふ。即ち是の實相の智慧を教授せるものなり。

と言はれたが、是れ又富士川博士と同様の見方である。今之を日蓮上人の見解に従へば、眞如は久遠本佛であり、宇宙の大法は佛智たる妙法五字であり、此の妙法なる眞理を離れて、萬物の活動は無いと云ふのである。「當體義鈔」に

至理に名無し、聖人、理を觀じて萬物に名を付する時、因果俱時、不思議の一法之れ有り、之を名づけて妙法蓮華となす、この妙法蓮華經の一法に十界三千の諸法を具足して闕減なし。

とあるが如きは、まさに宇宙の大法を指せるもので、佛道修行とは之を體驗する事であり、科學哲學乃至一切の文化現象は、之を研究し之を應用する事である。日蓮上人が「法華を識る者は世法を得べきか」と言はれたのも、恐らく此邊の消息を語られたものと思ふ。何は偕て措き、大乘教所説の絶對佛なるものは、その人その宗派によりて、解釋上の巧拙精粗、或は表式の方法等の差異は、幾種類あらうとも、結局、宇宙の實在なる者に三身圓滿の佛名を付與したもので、是れ以上の見方は無いのである。其處で私は佛身觀の項を終るに臨み、上來述べ來りし各宗各派の佛陀論、乃至學者諸名士の卓説を綜合して見る時、先づ大體に於て左の如く纏める事ができると思ふ。

- 一、佛は宇宙の本體である。
- 二、佛は宇宙の大法則である。
- 三、佛は宇宙の大勢力である。
- 四、佛は宇宙の主宰者である。
- 五、佛は萬物の能造者である。
- 六、佛は功德の根源である。
- 七、佛は最勝者である。
- 八、佛は一切の父母である。
- 九、佛は慈悲の結晶である。

三十八 宗教 一味論

扱て私が上に述べし佛身觀に於いて、各宗各派の説ける佛陀論に缺くる所な

しとせば、是に於て私達の知らねばならぬ事は、異名同體論を講せし場合にも一言せし如く、佛教の各宗各派が本尊の正體に就いて、兎角の議論をすることが無益の業であると同様、佛教と他教との間に於ても、亦本尊の正邪を争ふ必要なき事を知らねばならぬ。勿論、宗教は至極保守的のものなるが故、現代社會と雖も可なり淫祀邪教もあるから、害毒のある者は大いに排斥せねばならぬが、併し現代政府に公認された程の宗教であれば、概ね科學哲學の洗禮を受けて、著しい不合理な事は説かざるのみならず、本尊の正體は宛ら申合せたかの如く、宇宙の實在即ち佛教の所謂「法身佛」を正體とし、それに色々の化粧を施して居るのであるから、人爲的粉飾を剝取つて見ると、皆な同一體の者である。基督教の神と佛教の本佛とが一體であることは、既に前篇に述べし事で瞭然たるものであるが、更に眼を轉じて他教の神觀を見るも、正體は殆んど一致してゐるの感がある。例へば回教の如きは基佛二教に劣ること數等であるが、

その回教にして「神は唯一なり、神は無窮なり、神は生まれず、神に比すべきなし」と、コーラン教に説いて居るが、之を今日から觀れば絶対神を語れるものである。夫から印度教の精華とも言ふべき、烏波尼娑度ウパニシャツドの如きは、熾んに梵天の絶対を説き、また梵我一如を以て宗教の極意として居るが、印度の詩聖タゴールは該教の崇拜者で、彼が著はせる書籍を見ると、到る所に烏波尼娑度を引證して、梵天を讚美し、又は梵我一如を鼓吹して居るのであるが、今「森林生哲學の實現」なる一書から引けば、

吾は火の中に又水の中に居たまふ神、全世界を貫いて居ましたまふ神、年々收穫する穀物、四時の木立に居ましたまふ神を、幾度も拜す。(三浦關造氏譯)

凡ての物の光と生命いづちなる正氣の衷うちにある實在、世界を意識する者を梵天と云ふ。(全上)

とあるが、是れまさに梵天の絶対性を語れるものである。

處でかやうな問題を論じて居ると、際涯はてしの無い事であるけれ共、現に天理教の如き幼稚卑俗の宗教ですら、神の正體を絶対と看做し、同教が世界を統一するなどと、法螺を吹いてゐる程である。私は本篇を書きつゝある際、偶たままた英智院日宣上人の「神代評撰記」なる古書を見ると、全卷五冊に於て盛んに神儒佛の一致を説いて居たので、古人も亦各教の融合を望んでゐたかと、心竊かに喜んだ譯であるが、兎に角現代の科學哲學の洗禮を受けた宗教は、全く本尊の正體を一にして居るので、眞に各宗教の本尊に徹するならば、何人も愚見が不當でない事に氣付かれるであらう。或る種の人達は拙論に對して、通佛教であると評するが、失禮ながらかやうな人達は、宗教と宗教の本體とを混同して、教義の何處かに引掛つてゐる連中か、然らずんば宗派の擒とらとなつてゐる憐れな人達である。私は人が何と評しても、宗教の本尊は徹底が上にも徹底して行くと、必ず同一の者を掴むに相違ないと確信する一人である。

尤もかく言ふと、宗教上に於ける破邪顯正は、全く必要は無いかといふ事になるが、決して然ういふ暴論を吐くのではない。然らば如何なる理由の下に破邪顯正は必要であるか。それは私の見解を以てすれば、宗教の本尊は各宗共に同體の者であつても、之を説く教義に於いて、不完全であつたり、或は實踐道徳を説く場合に、不健全であつたりすると、その影響が現實の生活に及ぼして、人世を悲觀したり、又は逃避したり、或は又侵畧的となつたりして、大いに社會に害毒を流し、人類の幸福増進を妨げる事になるから、其の爲に教義の破邪顯正が必要となるのである。今之を日蓮宗的に言へば、觀門の極致は教門の文相を透して知るのであるから、若し教門の解釋が淺劣であれば、随つて觀門が淺劣となるので、是に教義の選擇が意義をもつて來るのである。教門は眼鏡の如き物であるから、その眼鏡の硝子が青いときは、世界の事物が總て青く見え、また硝子が赤ければ、世界の事物が赤く見ねると同様である。故に宗教間に於

ける破邪顯正も、此の意味ならば大いにその價値を認容する譯であるが、併し宗派根性の爲めに論戰をやるが如きは、私の斷然排斥する所であると同時に、また宗教界の爲にも決して喜ばしい現象ではない。處で曩にも屢々のべし如く、宗教の本尊問題から見ると、各宗各派が解釋を殆んど一にして居るのみならず、その正體に到りては全く同體であるが故に、根本に徹して見ると、本尊上の争ひは無益の業わざだと云ふのである。而して又かりに本尊の正體が「あゝだかうだ」と言つて見た所で、畢竟絶對の實在界を摸索するのであるから、有限智の人間に判らう筈はない。柳宗悅氏は神の存在を論じて、

神を證明し得る證明もなく、證明によつて證明され得る神もあらぬ。神を肯定し得る肯定もなく、又彼を否定し得る否定もあらぬ。究竟な神は判斷の二に現はるゝ事を許さぬ。分別は神を二に裂くが、二に裂かるゝ一としての神はあらぬ。(宗教の理解)

と言つて居るが、流石に神秘論者だけありて、神の絶対性を能く現はしてゐる。兎に角實在界は絶対の存在であるから、根本的に異同を論ずることは、所詮不可能の事に屬するもので、人智の進歩に隨ひて徐々に摸索を深めて行くの外はない。故に宗教間の破邪顯正は、寧ろ本尊の問題に非ずして、成佛とか、成神とか、往生とかいふ、修行方面しゆぎやうに於ける教義に就て、取捨判断の鋒先を向けるべきで、却つて其處に實際問題の價値がある。既成の宗教家が宗教の善惡を論ずる態度を見ると、第一に本尊問題で争ふやうであるが、私の見解はさうした事が少々滑稽に見るので、宗教家が得意然と論じてゐる本尊問題は、失敬乍らそは本尊の正體を論じて居るのでなく、本尊を人爲的に粉飾した、その化粧の善惡を論じて居るに過ぎないのである。併しそれで本尊の正體を論じて居るが如き確信を以て、口角泡を飛ばして居るのだから、お芽出度と申さねばならぬ。

筆は少し脱線したが、古來一面の觀察を以て全體なりと思ふ誤解に對して、よく盲人が象を見た事を以て評するが、本尊の正體に於ける各宗の争論も、亦之と同様の愚論ではあるまいか。而も雜僧連が之を演ずるのならば、まだ同情すべき點もあるが、堂々たる一宗の開山祖師、或は學者名僧にして、猶ほ此の愚を演ずるのだから、私には不思議で堪たまらないのである。之に就て面白い逸話があるから一つ引いて置かう。

昔し或る山奥の農夫が始めて東京見物に行つて、日本橋區の一旅館に投宿した。すると隣間ごなりまに伊豆七島の海邊に住める一漁夫が泊つてゐて、偶然一夕の雜談を交へる事となり、各自の故郷談やら、東京見物の感想談やら、色々の話をする事になつた。處が不圖した事から話題が太陽のことに及び、農夫の曰く「太陽は山から出て山に入るものである」と。之を聞いた漁夫は「いや太陽は海から出て海に入るものである」と言つた。處が農夫はそれを聞くや、そんな事

はない「儘に太陽は山から出て山に入るものである」と。斯うなると漁夫も敗けぬ氣になつて、「なあに俺は毎日海に出て仕事をして居るが、ついで太陽が山から出て山に入られた事はない、お前が山奥に住んで居るから知らないのだ」と。終に此の農夫と漁夫との二人の間に、太陽の出没は山か海かと云ふ問題に就いて、大論戦が開始されたのである。帳場の方で家事を手傳つてゐた旅館の丁稚は、その荒々しい口論を聞いて何事ならんと、早速二階へ上つて来て、論戦の理由を尋ねると、二人は簡様／＼のわけで口論をして居ると答へた。處が之を聞いた丁稚はすかさず、物知り顔に皆それは間違つてゐる、「太陽は決して山から出て山に入るものでなく、また海から出て海に入るものでもない。吾々市内に住んで居る者から見ると、太陽は何時も東の屋根から出て西の屋根に入られる」と、得意満面たる態度で答へたと云ふのであるが、實に本問題に相應しい物語でないか。

四十一 諸種の邪惡と神の問題

如上の開陳によりて基佛二教の神佛觀を紹介し終ると同時に、宗教の徹底は必ず異名同體の本尊に歸着する事を述べ終つたから、是より愈々本篇の主眼たる絶對の神の疑問に就て愚見を發表して見ようと思ふのである。論旨の要點は序説にも一言せし如く、既成宗教の所謂「絶對の神」なるものが、果して宗教本尊としての内容を具備するや否やと云ふことを、各方面より考察して見たいのであるが、何分問題が宗教の根本に屬する事であり、また或る意味に於ては人間の判斷を超越した問題でもあるから、淺學な私の頭には少し重荷でないかの躊躇もあるが、私自身は設ひ重荷である爲め不徹底に終らうとも、是非一度は社會に發表して、識者の考慮を煩して置きたいのである。

そこで先づ第一に述べて見たいと思ふことは、神を道徳的に完全無缺の者と

視る時、則ち之を佛教式に功德果滿の絶對者と視る時、眼前に現はれたる諸種の邪惡をどう片附けるかと云ふ問題である。神を絶對と看做す所以の根據は、上に於て縷々述べし如く、宇宙の實在を人格化して、それに宗教的名稱を附した事によりて成立するのであるが、實在とは言ふ迄もなく世界萬物の根源であり、社會現象の創造主體であるから、實在を以て直ちに神と看做す以上は、諸種の邪惡も亦神の顯現と見ねばならぬ。若しそれ邪惡が佛の顯現であり、神の創造であるとせば、神は善であると同時に惡でもあるが故に、道徳的に完全無缺の者とは言へない、随つて宗教本尊たるの資格は無い事となる。無限絶對といふ實在論的思想を價值的に翻譯すれば、完全といふ事になるのであるが、神は果して完全なりと言ひ得ようか、絶對は絶對であつても、それは一個の大自然としての絶對であつて、諸徳圓滿の絶對者とは成らない。宗教家は口を開けば、神は全智全能なり、佛は功德果滿なりと言ふが、一體彼等は如何なる理由

で之を證據だてるのであるか。成る程この世界の諸現象は、善なる方面より觀察すれば、儘かに佛の顯現とも神の創造とも見られ、或は一個の靈體とも見られるが、併し惡なる方面より觀察すれば、地獄の世界とも餓鬼の住所とも見られるので、人生の悲劇を體驗した者からは、實に善惡の結晶の如く思へるのである。勿論この疑問は今に始つた事ではなく、古來宗教を研究する者の一度は必ず逢着する問題で、之が十分の解決を得ない時、大概の者が信念に大動搖を來すのである。則ち傳統的信仰に生きようと思へば、眼前の事實を否定する事となり、眼前の事實を肯定すれば、從來の信念に一致しない事となるのである。科學的に何等の検討もしない安價な信仰者は、宗教家の説教を其儘に鵜呑みにするから、矛盾も衝突も起らないが、現代の科學を修めた青年達には、必ず神に對する疑問が起るのである。宗教家が如何に苦會曲釋を弄しても、神を全智全能の者とする以上は、何うしても眼前の事實と衝突するのである。

早大教授帆足理一郎氏は「哲學概論」及び其他二三の著書に於て、大いに神と邪惡の問題を論じて居られるが、今「聖き愛の世界へ」よりその一節を引けば、「神は一切の事物を創造したけれども、邪惡だけは創らない。邪惡は人間が作つたのであると云ふ。然し地震や海嘯や、櫻島の災害や、淺間山の噴出や、夫等の災害を人間の意志に基づくものと言はれようか。人間が犯した罪の結果として、人間自身が苦難を招くことは、人間自身の責任に歸すべきかも知れない。が併し一夜の内に幾萬人を一瞥めにしたリスボンの大地震の如きものが、人間の罪の結果とは思へない。よし夫れが人間の罪より來る天罰であるとしても、善人と惡人との區別なく、塵殺するやうな天災地變が、人間の自由意志に基づく結果から來るものとは思へない。假りに一步を讓つて、若し一切の邪惡は人間の罪より來たものとしても、人間に罪を行はしめた者は誰れであるか。神が一切のものゝ創造であるならば、罪を行ふやうに人間を作つたのではない

か」と言ひ、更に進んで「私は思ふ、神が萬善の創造主であつたならば、此の世に惡を作ることには出來ない。又この世に惡を作り得る自由意志なるものを、人間に與へることは出來ない。吾等には善のみを爲す自由だけで澤山である。然るにも拘らず、神が惡を爲す可能性を人間に與へたとするならば、神は萬善とは言ひ得ない。完全に善なる神が、惡用され得る可能を持つた自由意志を、人間に與へる筈はないのである。之を人間の例を以て解すれば直ぐに分る。親が子に鋭い刃物を與へたとして、之を善い事に使へば、兒は夫れで楽しく遊戯することが出来る。が然し惡戯に使つた場合、彼は自分の手を傷つけるかも知れない。この場合よい遊戯と悪い遊戯との判斷を、一切子供に任せて置くと云ふ親があつたならば、私はこの親を善人とは言はない。夫れと同様神が人間に罪を犯す處の、危険性を帯びたる自由意志を與へて、之を行使すべき事物の善惡に關する判斷を、不完全なる人間に一切任すほどの神であつたならば、私は

此の神を善い神と云ふことは出来ない」と言ひ、猶この外いろいろの方面から神と邪惡の問題を指摘して、その矛盾を論じて居られるが、要點は神の萬善を否定して居るのである。

夫からも同志社大學の教授であつた日野眞澄氏は、「有限の神」なる論文に於て、神の全智全能を否定すると同時に、宗教の諦め主義を排斥して居られるが、其の一節に「天地の事變は無限絶對の神から之を統御して居るから、安心であると云ふ樂天的の人生觀は、事實悲劇を體驗せる人に取りては、非常に不満足なる諦め方である。幾百萬といふ壯丁を殺したる歐洲戦争は、悉く神の攝理の下に爲されたものと看做すべきか。幼兒の天命を了へずして天死するは、果して神の目的が完成せられたのであらうか。水火の苦みを味ひて死するは、果して神の聖旨なりや。個人性の未だ發達せざる無邪氣なる幼年や少年の殺される事あるは、之を神の默許する所なりと諦むべき者なりや。天災地變は猶ほ

忍ぶべし、而も罪惡の横行するは、神の默認する所であると看做すべきや。惡人榮えて、善人がその迫害の猛威を揮ふに苦めらるゝは、之も亦神の許容する所なりや。此くの如き矛盾は約百世紀時代より問題とせられてゐるが、如何なる類の應報論を案出して、之に満足なる解決を與へるのであらうか。神を絶對無限と看做せば、勢ひ天災地變に對してのみならず、(人間社會に於ける)罪惡に對しても、終極の責任者は神であると、言はねばならぬ事に了ると思ふ。罪惡に基づける最大悲劇に對しても、その原因を精査するの勞を取らず、是非善惡の別を糺明する事なく、唯だ神意に服従せよと説諭する。これ實に人生の忍ぶべからざる殘酷至極の説教である」と言つたが、是等の疑問は二三の人に限らず、宗教に多少の思索を連らした者は、皆な幾分懷いて居る疑問であつて、唯だ之を口外に出すか出さないかの相違である。

更に之を佛教の方面より考察するも同様の矛盾に陥るので、事例を擧げ來れ

ば限りはないが、便利上私が質問を受けた中の一二を挙げて見ると、大阪市の北區長田中兵太郎氏は、「宇宙の諸現象には矛盾衝突あり、日蓮上人が念佛宗等を破折し、その絶滅を圖られたるも、彼等は絶滅するに至らず、中には愈々繁榮を示すものあり、此くの如きは明かに矛盾なり。普通の觀念を以て見るときは、日蓮上人は本佛の發現なりと云ふが、然るに其の意に反する念佛宗等の繁榮は、本佛の發現なりと謂はざるべからず。されば一切の現象を悉く本佛の發現なりと見るとき、此の矛盾も共に本佛の發現なりと謂はざるべからず、本佛は一體何の必要ありて斯かる矛盾を發現するか。猶ほ吾人の如き惡人愚人の存在も、亦本佛の發現なりと謂はざるべからず。本佛は何故に斯かる惡人愚人を發現して、自ら他動的の苦惱を受けしめ、一方に於て故らに之が拔苦濟度に力を盡す等の矛盾を爲すか、是れ一大疑問なり。本佛の正體を絶對無限なりとすれば、吾人衆生も本佛身體の一部なりと云ふに歸着す。元來宗教上の本佛は

濟度者にして、吾人衆生は被濟度者なり。然るに吾人と本佛とを一體不二なりとせば、濟度被濟度者の區別を没するに至るべし。而して吾人の爲す所は皆な本佛のなす所なりと謂はゞ、絶對他力教となり、また吾等愚人の行爲も本佛の所爲と言ふに至るべし。法華教徒の言ふが如く、本佛は無作三身の如來にして、無始の始めより功德果滿の佛なりとせば、その發現又は一部たる吾人も、無始の始めより功德果滿の者たらざる可からざるの理なり。然るに吾人は如何にして修行を必要とする迷界に降下せしか、其の動機及び經路不明なり」と言つて、斯かる意味の質問を五問題提供し、「法華」「統一」「天業民報」等の宗教雜誌に回答を求めたのであるが、私の知る範圍に於ては徹底した回答を見なかつたのである。

次に日蓮宗大學の教授清水龍山氏は、私が嘗て「唯一」誌上に本佛論の一部を發表せし際、「宗學雜誌」上に五問題を提示して、回答を求められた事があ

るが、その第一問に「此の無作本佛が法界の本體にして、九界の依正えしやうは此の緣起とせば、即ち本佛一元論なり。果して然らば世に何が故に六凡特に四惡趣の如き罪惡あるや、本佛は何が爲めに之を造りたるや。又人事界の災禍は自業自得とするも、天地の天災より來れる禍害の、吾人を苦むものあるは如何。清淨光明の佛、大慈悲の本佛の一元より無明罪惡の生起するは何ぞや。之を曼荼羅會上まじやうに見るも、中尊は總體本佛にして諸尊は別相なり。別相中人天は猶ほ可なれども、四惡趣（地獄・餓鬼・畜生・修羅）の存在は何の爲めぞや。大慈悲の本佛は何が故に、此の罪惡を造修して人間を禍害するや、この難最も強し。此の問題を解決せざれば、本佛の大慈悲と妙用とに歸依信仰は愚か、寧ろ本佛の無慈悲殘酷を怨まん」と言はれたが、實に氏の言ふが如く、此の難點は最も強いのである。其處で私は直ちに「宗學雜誌」に回答を載せようと思つたが、何分事件が大問題である爲め、不學短才の私が愚見を呈するよりか、碩學として

名聲ある氏に發表を求めた方が、却つて江湖の諸氏に與へるところ偉大ならんと思ひ、私は氏の質問に對して「回答するは、大いに望む所であり、又その責任をも知つてゐる。が併し此の大問題を解決せんには、雜誌の何十頁を借らざれば不可能の事であり、よし編者が之を快諾せらるゝとしても、私の意の如く發表せうと思へば、勢ひ古來の經典末疏を突破し、場合によつては宗祖の教義をも脱線して、露骨に矛盾を指摘せうと思ふのであるから、初心者しんしやうの誤解を招く憂ひがあり、また編者も御迷惑と存するが故に差控へたいのである。其の代り私は一冊の單行本として公けにする積りであるから、近き内に諸名士の高評を仰ぐことが出來ると思ふが、その先に氏の卓論を發表して貰ひたい。氏は曾て宗務院主催の布教講習會に於て、講習員間に本佛論の問題が起こつた際、自分には自分の所信があるけれ共、今は發表を見合せて置くと申されたさうであるが、何うかそれを發表せられん事を望む」と云ふ意味のことを、回答の代り

に述べて置いたのであるが、今日に至るも未だその發表を見ないのである。實は私が當時一冊の單行本として、世の識者に考慮を煩はさうと思つてゐた復案が、まさに本篇に述べつゝある拙論なので、愈々筆を執つて考へ出して來ると、此くも長篇の物となつた譯であるが、實際この問題がさう容易片附くものでないのである。此處にいふ所の本佛とは、即ち絶對の神を指すのであるが、失禮ながら此の問題の解決は、既成の教義學説を肯定した上で、兎角の議論をして居るやうな事では、所詮解決のつかう筈がないので、大膽な言ひ方であるけれども、從來の教義學説を突破して、近代の科學哲學を以て解決せねば、逆も齒ぎりの善いことは出來ないのである。否な解決ではなく、絶對の神なる者を否定せねばならぬ運命に、今日は既に成つて居るのである。その理由は以下の拙論に於て益々明かになつて來るわけだが、此處では一寸と省畧して、次の問題に移る事としよう。

四十二 世界を神の作品としての矛盾

偕て以上舉示せし如き疑問は、單に二三の人達が懐いて居る疑問でなく、既成宗教に顯はれた神の問題に、多少の思索を運らした者の、齊しく懐いて居る疑問であつて、全智全能なる神を肯定する時は、必ず一度は浮んでくる問題であるが、一體此の疑問はどう解決すべきであらうか。若し全智全能の神觀を如實の見方とすれば、一切の害惡は神の支配であるとして、不可抗的の運命と見ねばならぬが、果して此くの如き神觀が眞理であらうか、將また人情の許容する所であらうか。人生及び宇宙の諸現象を悉く神の支配とみて此の生涯を渡るとせば、一種の宿命論に陥ると同時に、如何なる不幸逆境をも忍受して、人爲的努力を毫も用ひる必要なきものとなる。例へば今回の潜水艦沈没の如き悲劇に對しても、神の攝理であるとして放置するの外はないが、全智全能の神を信

する宗教徒も、恐らくさうした無慈悲の態度に出られまい。日野眞澄氏も言はれたやうに、人生百般の出来事をすべて神の聖旨に基づくものと諦めるほど、人間の氣象を軟弱ならしめ、向上進歩を妨げるものはない。吾々は天然界の事にせよ、人間界の事にせよ、有らん限りの努力を用ひて、現在の運命をより以上に開拓してこそ、生存の意義を果した事になるので、何事も神から與へられた運命だと諦めて了ふ人生は、他動物と少しも異なる事はないのみならず、其處には進歩發展を一切見ないのである。ベルグソンは創造的進化といふ事を言つたが、歴史の證明する所は明かに進化を續けてゐる。此の世界が全智全能の神の創造であり、諸徳圓滿の佛陀の現はれであるとせば、無始の始めより完全無缺の筈であるから、進化發展は無かりさうなものだが、事實は絶えず進化を續けて居るので、科學の立證する進化の法則は、何人も否定することの出来ない事實であつて、今私がペンを走らせて居る瞬間にも、宇宙は進化發展して居る

のである。宗教家は人間は神の像に型どつて造られたと云ふれ共、科學者は猿族の進化した者だと言ひ、文明人とは教育された野蠻人だと云ふのであるが、果して何れを以て眞理とするか、史的觀察から行くと、何うしても進化論の所説を以つて事實とせねばならぬ。

大乘佛教を信する人達は、「娑婆即寂光」といふ言葉を能く用ひるが、娑婆即寂光とは、此の害惡多き現實の世界も、悟つて見れば極樂淨土であるといふ觀察で、娑婆と言ひ穢土と視てゐるのは、畢竟迷見の然らしむる所であると言つて、此處に聖者と凡人との區別を立てるのであるが、果して覺者の眼には現實の儘が淨土と見るのであらうか。若し娑婆即寂光が事實のものとせば、人生に一點たりとも害罪を認める者は、迷裡にさまよふ凡夫だと云ふ事になるが、私は此の説には共鳴を缺く一人である。何故なれば、現實の儘が淨土であるとせば、古來の聖賢が生命を屠して努力せられた、善化運動が意義を成さない事

となる。完全無缺の世界に何の必要ありて、善化運動をするのであるか、こゝにも亦大矛盾を感ずるのである。尤も此の世界を完全無缺と見る思想は、世界の森羅万象を本佛の顯現なりと見る思想とよく一致するので、本佛の顯現であるから完全無缺であり、完全無缺であるから本佛の顯現であると言はるゝのである。が然し完全無缺であるものなれば、現在の儘で至極結構の所だと云ふ事になつて、惡を制止し又は淨化する宗教家の運動は全く意味を成さない事になる。處が事實は盛んに善化運動をやり、或は破邪顯正を叫んで居る所を見ると、明かに惡を肯定して居るのである。茲に於て善化運動を許容すれば、娑婆即寂光論を否定せねばならぬ破目となり、娑婆即寂光論を肯定すれば、善化運動を無用とせねばならぬが、一體この矛盾はどう解決するのか。苟も全智全能の神ともある者が、惡を自ら創造しながら、その惡を又制止するが如き無益の業をなさるゝ筈がない。併し娑婆即寂光論を肯定しつゝ、而も善化運動をなすことは、

此の奇現象を呈して居ると言はねばならぬ。

處が「無我愛」の主張者伊藤證信氏は、此の矛盾に對して何と解決されたかと云ふに、此の世界を観察するに二方面があるとし、實在若くは事實の方面は全く眞・善・美の完全體であつて、讚美と奉仕とを献ぐるの外、少しも議論や批評の餘地はないが、一たび觀念若くは意識の方面に立入りて、之を観察するならば、この世界は實に不完全極まつたものとなるのである。故に反省の必要もあれば、改造の必要もあれば、進歩發達の必要もあるのである。私が今まで述べ來つた所の、此儘で至極結構な所であると云ふ見方は、専ら覺者の主觀に映じた實在の世界、事實の世界の真相を明かしたもので、此の世界は惡もあれば、醜もあり、不道理もあり、或る意味からは害惡の塊りであると云ふのは、觀念若くは意識の方面から見たものである。其處で迷者は眞・善・美の結晶である實在の世界、眞實の世相を知らないものだから、呪つたり怨んだり悲んだ

りするのであるが故に、その觀念の誤謬なることを覺らしてやるのが、精神運動を起す所以であつて、何も惡を制止するのではない。要は現實の真相を知見する心眼さへ開かしてやれば、妄・惡・醜の儘を直ちに眞・善・美と開覺して、極樂淨土を目前に味はふのであると云ふので、則「精神運動」誌上の一節を引けば、

妄・惡・醜に閉ぢ込められてゐる他人の關黑な意識、若くは苦惱を思ひやる時には、何とかせずに居れない爲め、是に宗教運動を起して來るので、別に惡を制止するのではなく、惡は一つも無いと云ふことを知つて、意識若くは觀念上に存在する善惡の垣を取つて、此の世界は絕對善の境界であると、知らしむるのが無我愛の運動である。(取意)

と。成る程かやうに解決せられて見ると、精神運動は惡を制止するのではないから、娑婆即寂光論と矛盾しないやうに一寸と考へられるが、併し深く立入つて

考慮思索すると、氏の所説には可なり不合理な點があることを發見する。

第一に氏は實在の世界を絕對善と見るに反し、吾人の感覺世界は善惡兩立であると言はれ、而もそれを善惡對立と見るのは、吾々の迷見であると申されるが、之は明かに不合理であると言ひたい。何故なれば、實在の世界を絕對善と肯定するは、暫く許容するとしても、其の絕對善の實在界より現はれたる吾人の觀念中に、事物の判斷を誤るやうな不完全の心が何して起こるか。實在の世界が完全無缺であれば、その現はれであり一部である所の、吾人の觀念意識も亦完全無缺であらねばならぬ。殊に「色心一如」を説く大乘佛教に於てをや。こゝに氏の實在と稱するものは、宗教の所謂「絕對の神」であるが、斯く吾人を實在の現はれであると見る時、その吾々に事物を錯覺する不完全の意識を認める以上、實在を絕對善と見る思想は根本から覆されて了ふでないか。尤も此の矛盾した考察は氏一人に限らず、絕對の神又は佛を説きつゝある宗教家の、

齊しく窮して居る問題であるが、假りに一步を譲つて、實在界は絶対善であるとしても、現實は明かに善惡兩立のものであるから、強ひて現實の儘を絶対善と看做すならば、それは實在界の平等觀を相對界の現實に持ち來つて、直ちに萬物一體と見ようとする錯覺で、所謂「味噌も糞も一緒くた」にする愚論であつて、斯かる混同した思想を受け容れんとするには、吾々が現實界を立ち去つて、實在界の平等一如に還歸した時、初めて可能の事であつて、所詮この世に生きてゐる間は空想である。

一體氏等が斯かる矛盾に陥るのは、實在界を絶対善のものと肯定した上で、論理を進めようとするからである。實在界とは曩にも言つた如く、宗教の絶対の神に相當するものであるが、實在とは毎度いふ様に、神でもなく佛でもなく、將また人格者でもなく、謂はゞ一個の大自然であるから、之を絶対無限の完全體と看做すならば、最後必ずかうした矛盾に陥るので、既に觀察の出發點が誤

つて居るのである。蓋し實在界は善だの惡だのと、相對的名稱を附すべきものでなく、佛教の所謂「無修證」の大活物であるから、一定の名稱を附するのが間違である。それで強ひて名稱を附すれば、不可思議なる活動體であるが故に、「妙」とでも云ふの外はない。而して實在界の内容本質は如何なるものか、吾人の認識を超越したもので、「あゝだかうだ」と判つたらしく説くべきものではないと思ふ。然し現實の諸相から推定すれば、善惡何れにでも成り得る混合體で、この混合體の實在を佛教では善惡不二邪正一如と言ふのであるが、不二とか一如とか言つても、それが現實に現はれた時に於いて、猶ほ且つ不二論を用ひるは、慥かに誤つた觀察と言はねばならぬ。

元來、實在界が絶対善であるとは、抑も何人が發言したのであらうか。實在それ自身が言つたのか、又は神様でも言つたのか、將又他動物でも言つたのか、勸進元は矢張り人間ではないか。人間であるとすれば、その觀察は可なり怪し

いものである。然るにその怪しい觀察を金科玉條の如く固守して、一切を捌かうとするのだから堪らない。一體人間界の有らゆる思想は、皆な人間中心の感情に基つて割出したもので、「あゝだかうだ」と力瘤を入れて居るけれ共、若し之を人間以外の他動物に沓つたとせんか、全然否定するかも知れないのである。そこで至極融通のきく斷定を下さうと思へば、不徹底の様であるけれ共、實在界は善惡何れとも名の付かざる混合體であつて、その現はれたる現實の世界も亦善惡相半ばして居るものだと言はねばならぬ。勿論、善惡相半ばして居ると云ふものゝ、その人々によりて醜惡の方が遙かに多いと思ふ者もあらうし、また善美の方が多しと思ふ者もあらう。猶ほ又一つの事件が甲の人に善に見えたらから、乙の人にも善に見えると定つた事ではなく、乙の人に惡と見えたから、其れが必ずしも丙の人に惡と見ゆるものでもない。元來が人間の善惡觀はその標準を自我に置いて居るのだから、自我に合するものは善であり、合せざるも

のは不善であると思ふ事になつて、嚴格な意味に於ける善惡は全く分るものではないが、夫では人間の歩むべき軌道が不明となるので、こゝに時代相應の道徳を樹立して、國家社會を維持して行くのである。故に善惡の標準は時代の變遷と人智の進歩に伴ひ、徐々に變化して行くもので、過去の善必ずしも今日の善でなく、今日の惡必ずしも將來の惡ではないのである。人間界の善惡論なるものは、大體に於て先づ斯様な譯であるから、宗教の神佛觀の如きも、既成の教義學說を肯定した上で、一定の型に嵌込まうとすれば、最後どうしても條理の合はぬ議論となるので、此の點は宗教家諸君の大いに考慮を要する事であるが、兎に角實在の本質は善惡美醜の混合體と見るが、最も妥當であると同時に、あげ足を取られない巧みな解釋であると思ふ。

四十三 惡と惡人との混同

處で以上の如く述べ來つて見ると、現實の世界がその儘に淨土であるとの觀察は、如何に最眞目に見ても正鵠を得たものでないと同時に、神の全智全能説は所詮成立しないと思ふが、今一つ此の觀察を生かさうとする説方がある。則ちそれは古來の聖賢が悪人を赦したと云ふ事實によつて、覺者の境地に到つた者の眼には、悪は一切ないものだと思ふ思想で、これ又宗教家諸彦の説く所であるが、今「無我愛」誌より伊藤證信氏の所説を引けば、

神は善人悪人の隔てなく、義不義の差別なく之を愛する。故に我々がもし神の子となり、本當の善人とならうと思ふならば、やはり神の心を以て己が心となし、人に善人悪人の褒貶を立てず、行爲に正不正の好悪を設けず、一樣に之を神の作品として、尊び愛して行かねばならぬ。

とあるが、成る程人格の偉大な人達になると、善丈けを愛して惡を憎むといふ様な無慈悲の態度を取つて居らない。基督の如きは明かに「惡に敵する勿れ」、

「なやみ責むる者の爲めに祈禱せよ」と言つて居るが、併し是丈けを以て善惡不二論を肯定する理由とはならぬ。島中雄三氏は之を評して、「中外日報」紙上に、

氏は善と善人とを、惡と惡人とを一緒くたにして、その間に差別を認めて居らぬやうであるが、基督は惡人をこそ許して居れ、決して惡を是認して居るのではない。聖書に「その日を善きものにも、無しきものにも照し、雨を正しきものにも、正しからざるものにも降らし」たまふとあるは、惡を許す爲めではなくして、善惡兩人とも同じく「神の子」であるからである。「惡に敵する勿れ」の教訓は惡をとがめない意味でなく、惡人をとがめない意味である。惡人を恥ぢしめ、悔悟せしめ、彼をして自ら惡を征服せしむる爲めの教へである。

と言はれたが、實に島中氏の申さるゝ如く、古への聖者は決して惡を認めなか

つたのではなく、悪を認めればこそ、悪を制止する教説を垂れたのである。されど聖者は慈愛に富める人なるが故に、罪を憎めども其の人を憎まず式に、悪人を赦されたのである。人格者になるほど悪人を憎まないのは事實であるが、その正反對に人格者である程、悪は嚴密に憎むのである。伊藤氏の缺點はこの悪と悪人とを混同した所にあるので、結局聖者の現實觀と情操とを同一視した錯覺である。勿論お互に悪人を許し合ふことは普通の道徳から言つても、將亦宗教の本質から見ても、非常に麗はしい情操であつて、慥かに人格者はこの態度に出て居るのである。是れ恰も父母が愛子を養育するに當り、身を削づるが如き勞苦をなめ乍ら、それを毫も苦痛と感せず、惡子には一層の同情を寄せると同じである。伊藤氏の言はるゝやうに、善人悪人の隔てなく、善不義の差別なく愛することは、逆も聖賢に非ざれば能きない行動で、私達が道徳的に釋尊や基督や其他の人格者を崇拜する所以も、實に此處に存するのであるが、併し

それは愛の徹底が憎まんとしても、憎み得ざらしめたもので、悪人の存在を喜ばれたものではない。假りに伊藤氏の言ふが如く、聖者が悪を一切認めなかつたものとせば、現在の有らゆる悪業は制止出来ない事となつて、道徳宗教は言ふに及ばず、政治法律等は全く無用の道具である。無用であるのみならず、既に存在するのが間違であるから、速に之を撤廢せねばならぬと云ふ結論に到達するのである。

讀者も知らるゝ如く、露國の文豪トルストイは、無政府主義を唱へた一人であるが、彼は如何なる理由の下に、無政府主義を稱へたかと云へば、現在の社會制度が悪を滅ぼすに悪を以てし、何時まで経つても悪は滅びないのみか、悪は益々激増する計りである。そこで此の醜態を滅ぼす道として、彼は基督の「惡に敵する勿れ」の、無抵抗主義を以てしたのである。無抵抗主義は一見惡を放任するやうであるが、實は惡を罰する以上の利目があるので、萬人が一齊に神

の教へに基づき、赦し赦し合ふところに眞の平和が保たれるのである。故に惡を滅ぼすに惡を以てすると云ふ、政治や法律や軍隊を廢して、神の教へで治めてゆけば無政府主義になると云ふのであつたが、こは慥かに一面の眞理であつて、惡に對し惡を以てする懲罰主義よりか、惡を赦して一切を抱擁する方が、道徳上の利目が多いのは事實である。宗教が世上の相對的善惡觀を超越して、智者も愚者も、善人も惡人も、否な寧ろ惡人正客とまで言つて、人類の總てを、攝取不捨するのは、實に宗教倫理の特長であり、また此の特長ある所に宗教の價値があるわけだが、併し宗教は決して惡を善と見たのではない、惡は惡として最も嚴しく嫌つたのである。故に伊藤氏の辯明を是認するとせば、惡と惡人とを一緒くたに見た思想であり、また強ひて此の思想で世を導くとせんか、無政府・無道徳・無規律の原始時代となつて來るが、果して之が現社會に應用の出來る事であらうか。既に政府があり軍隊があり法律が有つてさへ、罪惡醜態

が絶わ間なく行はれて居るに拘らず、是等を一切取り除いた社會が何うして幸福であらう。勿論、法は法なきを理想とし、刑は刑なきを理想とし、道は道無きを理想として居るから、何時かの時代には無法無刑無道の天國が來るかも知れないが、然しそれは彌勒菩薩の出現する將來に非ざれば所詮不可能であり、或は一夕の夢かも知れないのだから、斯かる空想に似た理想を眞理などと思つて、彼れ此れ言つてゐた日には堪つたものでない。

四十四 娑婆即寂光論の改作

然らば宗教家の説く所謂「娑婆即寂光論」は、論理上からも、實際問題からも、結局一種の誤謬妄想であらうか、或は又他に何か條理整然たる解釋の仕方があるものであらうか。全然之が肯定の能きないものならば、過去幾百年の久しい間、高僧碩徳によりて解かれた妙説も、終に徒勞に歸する譯であるが、一

體如實の真相は果して如何ん。蓋し之は娑婆が其儘に淨土だといふ解釋では、最後必ず上述の如き矛盾に陥るのであるが、私の見解では娑婆即寂光の「即」を其儘と解せずして、娑婆も人間の努力で纏て淨土たり得るものだと解し、其處に思想の根據を据ゑて論理を進めれば、何等矛盾なき解釋が出来ると思ふ。印度の詩人タゴールは「生の實現」に於て

不完全なる物の存在は、完全なるものゝ存在の否定とはならない、有限は無限に矛盾するものではない。有限なるものは完全無窮なるものゝ一部の發露に過ぎない、一定の限界内に現はされた無限に過ぎない。

惡其ものゝ本質は全體と調和する事が出来ないから、只一時的のものである。事物全體の移り行く力で、惡其ものは刻々とその様さまを變へつゝあるのに、吾等は其れが永久に動かないものゝ様に考へてゐる。若し吾人が一刻一刻この地上に起れる死や腐敗の總數を統計にとつたならば、驚く計りだらう。けれ

ども惡は永劫に移動しつゝある。たとへ惡の數は無量浩大であつても、それは充分に生命の急流を暴止することは出来ない。死や腐敗や諸惡が此の地上に行はれても、依然大地と水と空氣とは、生物にとつて純然無垢で悦ばしい。(三浦關造氏譯)

と言つたが、現代に幾多の缺陷があらうとも、それは永遠に不完全なものでなく、宇宙進化の一段階として、現實の醜態を演じて居るのだから、何時の事が年數を限ることは出来ないけれ共、兎に角何時しか完全無缺の世界が出来るものと想像して、その終局を描いたものが娑婆即寂光論であると見れば、現代の科學哲學と牴觸しないのみならず、論理上少しも矛盾を感じないのである。故に現代の忌はしき醜態は、社會が悪化したのでなく、過去の野蠻性がまだ残つて居るわけで、進化論を認容する以上、急進的でなくとも、何時かの時代に極樂淨土が来るものと見て差支へない。

進化と言へば、單に生理的と許り思つて居る者もあるが、進化の法則は靈肉共に現はれるのだから、今の鬭争を好む野蠻性も何時しか形跡を失ひ、平和を好む人類許りの社會となり、其處に初めて事實の天國が構築できる事と思はれる。一部の科學者は進化の法則を力説しながら、一面戰爭は絶対に斷われないやうに鬭争性を認めるが、進化の事實を靈肉兩面に許すものとせば、過去の史實が如何に鬭争に充されて居ても、將來も亦さうだとは言へない、否それでは進化論そのものに矛盾する譯である。私は此の意味に於いて、現實の世界を直ちに極樂淨土と看做す説にも賛成しないが、また或る種の科學者が唱へるやうに、過去の鬭争や現在の醜態を見て、永遠に平和は望めないと云ふ説にも、賛成の出来ない一人である。前にも一言した通り、現在は慥に不完全であるが、併しその不完全は完全へと時々刻々に變りつゝある以上、それを永久に移動の無いものと見て、忌み嫌ひ或は呪咀するは愚かな話である。不完全は不完全であつ

ても、纏て完全となり得る可能性をもつた不完全であるから、惡中の惡でなく、善中の惡と見る事も出来るのである。故に私達は現在の害惡を認めながらも、遠き將來に完全を期して、それを樂みに努力奮闘するのである。此く述べ來つて見ると、科學的人生觀と宗教的人生觀とを融合統一した、極めて合理的の淨土論が成立して、現代人に満足を與へる事が出来ると思ふ。そこで私の所説を正しいものとせば、娑婆即寂光論は從來の如き説き方では、所詮矛盾を免れないのであるから、僭越の言ひ分ではあるが、こゝに一大改作を試みて解説する必要がありはすまいか。即ち娑婆が其儘に淨土であると思はずして、娑婆も亦人為的努力で淨土となり得るものと見て、其處に論理を進めて行けば、宗教家の善化運動を始め、世上の倫理法律等も大いに意義を有するわけである。

四十五 罪惡の起源とその解決

併しながら私の所説から行くと、此の現實に害惡を認めるのであるから、随つてその創造主體たる實在の世界、即ち絶對の神にも亦害惡を認める譯となるが故に、絶對の神は宗教本尊たるの資格は無いといふ結論に到達するのである。私がさきに神と邪惡との問題は既成の教義學說を突破して、近代の科學哲學に基づかねば齒ぎりのよい解決は出来ないと言つたのは、實は此の點に思想の根據を置いて居るからで、舊い宗教家達は驚心駭目されるであらうが、如何にせん、事實であるから仕方がない。その代り此の論法で行けば、如何なる問題に出くはしても解決に苦むやうな事はあるまいと思ふ。例へば田中兵太郎氏の提示した「本佛を無始の始めより功德果滿の佛なりとせば、その發現又は一部たる吾人も、無始より功德果滿の者たらざる可からざるの理なり。然るに吾人は如何にして修行を必要とする迷界に降下せしや、其の動機及び經路不明なり」どの疑問の如きは、無造作に氷解されるのである。則ち疑問となる第一の原因

は、絶對の神を無始より諸徳圓滿の者と見るから、吾人の罪惡の起原が不明となるのであるが、絶對の神を善惡混合の一大活物、専門語の所謂「無修證」の佛と見れば、罪無の現はれるは當然の成り行きであつて、何等不思議とするに足らぬのである。絶對とか、無限とか、永遠とかいふ神觀は、史的人格神を實在の世界に一如せしめた上の議論で、苟も人間として此の世に出現した神佛に、絶對とか無限とかいふ名稱を附する資格があらう筈はない。古人は「真如海の中には生佛の假名を絶し平等慧の中には自他の行相なし」と言つたが、此の平等一如の境地は凡佛の差別や、自他彼此の區別は無いのだから、絶對無限と言はれようが、然しそは單なる絶對無限であつて、全智全能でも、諸徳圓滿でも無いのである。然るに之を人格神と一緒くたに視て、現實にはめ込まうとするから、罪惡の起原が不明となるのである。前引した如く清水龍山氏は、「大慈悲の本佛は何が故に、此の罪惡を造修して、人間を禍害するや、此の難最も強

し」と、私の佛身論に肉迫せられたが、恐らく博學の清水龍山氏と言へども、本佛を無始よりの諸徳圓滿佛と看做した上で、罪惡の起源を矛盾なきやうに説明は出来まいと思ふ。否な之は氏一人に限らず、如何なる學者思想家も、先づ不可能の問題とせねばならぬ。

嘗て馬鳴菩薩は「大乘起信論」に於て、罪惡無明の起源を論ずる場合、「忽然として念起するを名けて無明と爲す」

と言つたが、之を賢首論師は「起信論義記」に於て、忽然念起の四字を解説するに當り、

忽然といふは時節に約せず、以て忽然と説く、起るに初めなきを以てなり。と説いたが、此の「起るに初めなきを以てなり」が却々面白いのである。若し眞如の實在が無始より圓滿具足のものであつたとせば、罪惡無明の起源は必ず始めが有るわけであるが、實在界は善惡邪正を超越した一個の大自然で、而も

善惡何れにでも現はれ得る活物であるから、無明の種子は途中から生起したものでなく、既に實在と共に無始より已來有つた譯であるが故に、無明に始めの有らう筈はない。そこで賢首論師が「忽然と云ふは時節に約せず、以て忽然と説く、起るに初めなきを以てなり」と言つたものと思ふが、流石に賢首の着眼點は宜しきを得たわけである。夫から釋尊の教説と稱せられてゐる「不増不減經」には、

一切衆生一時に成佛するも佛界増さず、衆生界減せず。

とあるが、是又實に巧妙な説法であつて、實在界は絶對無限のものであるから、覺者が増すも不覺者が増すも、實在自體には一切増減は無いので、これ恰も大海に於ける水と波との如き關係であつて、波にこそ絶わす生滅はあれ、水自體には生滅は毫も無いのである。こゝに於て實在界を本位に論ずれば、時間的に生死不二の常住となり、空間的に十方遍在となるのであるが、併し之は本體論

の談道であつて、現實に之を直ちに當て嵌める事は出来ない。故に絶對とか久遠とかいふ神佛論は要するに人格神を實在に一如せしめた上の議論で、有限相對の現實に應用の能きる問題ではない。

先づ絶對の神と邪惡との關係は以上の如くであるから、罪惡の起源にせよ、現實の醜惡にせよ、何等疑問とするに足らぬので、何故あるかと言へば、有るから有るのだと答へるの外はない。彼の涅槃經に「一切衆生悉有佛性」と云ふ文のあることは、讀者も疾に御存知の事と思ふが、私は之と同時に「一切衆生悉有佛性」といふ事も説きたいので、之を日蓮主義的に言へば、佛界に九界を具し、九界に佛界を具すと云ふので、人間が成佛したと言つても、煩惱が無くなつたのではなく、煩惱性を働かさない丈けの事である。故に親が佛に成つたからとて、子が必ずしも佛に成るわけのものでない。大學者の子であつても、生れながらに賢者でないと同様、吾々も生れながらに佛の所作は出来ないので、

若し生れながらに佛の所作が出来るものならば、釋迦一代の説法は勿論、古聖賢の教説は全く無用の反古である。之を要するに絶對の神とは、萬物の創造主體であると言ふものゝ、一個の大自然物なるが故に、罪惡無明の生起するは、當然の成り行きであり、毫も不思議とするに足らぬが、それを無始本來の完全體と看做すから、罪惡起源の解釋に苦んだり、また邪惡と神との不合理に悩むのである。

四十四 自然法と經典との不一致

第二に述べて見たいと思ふことは、大自然の法則と宗教の經典とは一致しないと言ふ事である。換言すれば科學上の眞理と宗教上の眞理とは、最後に到つて背馳すると言ふのである。絶對の神を肯定する宗教家にきくと、自宗の經典聖書は宇宙の大眞理であり、随つて科學の認むる法則と一致すると言ふが、果

して一致するか何うか、私には是れが疑問に思へるのである。勿論ある點に於ては一致するけれ共、之を宗教的の實踐道徳から觀察すると、全く一致を缺くのである。高等の宗教が説く所の人生觀及び世界觀なるものが、現代の科學哲學に調和する所のあるは、私もよく知つて居る事であるけれ共、宗教の根本理想たる愛の體驗といふ問題になれば、科學的の自然法則と一致しないのみならず、寧ろ宗教は自然の法則を曲げて、愛に生きようとするのである。自然の大法とは、天地の覆載、日月の運行、春夏秋冬の循環、そのほか花は紅む、柳は綠り、水は物を濕し、火は物を焼く、二に二を加ふれば四となる。是等の法則は實に秩序整然たるもので、この一系亂れざる統一的運動は、如何にも神の作用の如く見るのであるが、併し大自然の法則は嚴然たるものとは言ふものゝ、何等目的を有つて居るものでなく、また倫理的に活動して居るものではない。夫故この活動は人間中心の觀察からゆくと、善なるはたらきもあると同時に

に、惡なるはたらきも有るので、宗教の實踐道徳とは一致しないのである。一般宗教の望む所は假令自然の因果律からは、死の運命に遭遇して居るものでも、人爲的に之を救ひあげて遣るのである。例せば今回の東京及び數縣に亘る大震災の如きは、自然の法則から觀測すれば、何等不思議とするに足らぬので、既に地震學の上では遠からず起るものと、豫測されて居たのである。然らば何が故に起つたかと言へば、自然の法則が起るべくして起らしめたもので、故意にあの大災害を與へたものではない。地上の生物殊に人間に取りては、莫大の損失であつたけれ共、地震それ自身には氣の毒なども、悲しいとも思つて居ないのである。處が人類愛を理想とする宗教に於ては、震災の報道を見るや、忽ち之が救援に着手して、人力の最善を盡し、以て震災の不幸を少なからしめるのである。

若し宗教の終極が自然の法則と一致するものなれば、別に震災に對して救援

する必要なく、寧ろ救援しようとすることは、自然の法則に逆行する譯だから、成るが儘に放置して置けば可いのである。既成の宗教家がいふやうに、自然の法則と宗教の經典とが一致するものであり、又その眞理を體驗することが宗教の目的とせば、自然の法則を直ちに經典と視て、如何なる天災地變をも悉く神の惠澤として受け込み、素直すなはに服従することが宗教の要旨だとなるが、斯かる盲目的の態度が果して宗教の理想であらうか。私には斷じてさうは思へないのである。各人の自由意志に基ける罪惡に對して懲罰するは、世上の法律や道德の許容する所であるが、宗教はこの人間界の罪惡に對してすら、前にも一言せし如く、懲罰する事を嫌つて、攝取抱擁するのである。況んや、大自然の作用に依りて起れる不幸に對して、何故これを黙過することが出来ようぞ。我れを忘れて救済に奔走すること、宗教の宗教たる所以であつて、之を除いて何處に宗教の道があらう。宗教の要旨は私を以て言はしむれば、自然の法則に順ふこ

とでなく、寧ろ自然を征服しても、人類の幸福を齎す所に宗教の本領があると
思ふ。

彼の他動物は生活に少しの理想をも有せず、只だ自然が賦與してくれた運命に甘んじて、至極簡素な本能に生きてゐるが、人類は自然の儘に生きて居るの
でなく、自然の供給に飽き足らないで、日夜營々として自然を利用し、或は征服して、環境を理想に一致せしめんと苦んでゐる。則ち身體に毛髮の多からざる人類は、寒ければ火を焚いて身を温め、暑ければ旋風機をかけて涼風をいれ、走るに猪鹿の如き脚力なければ、電車汽車を發明して走る、飛ぶに鳥の如き羽がなければ、飛行機を發明して空をとび、水中を行くに魚の如き鰭がなければ、潜航艇を拵へて水をくゝる。此くて人類は自然の法則を利用し、或は征服して理想的の生活をなさんとする。是れ人間の人間たる所以であつて、宗教も亦かくの如く自然の大法より來れる社會現象にして、若し人間の生活に不適當であ

り、災害である場合は、遠慮なく之を改造し、又は征服して行くのである。而もその目的は人類を幸福にせんとする爲めである。

但しこゝに誤解を招かない様にする爲め、一言注意して置きたいと思ふことは、人爲的に自然を征服すると言つても、自然其物からは別に征服されたとは思つて居ないので、自然が人間を征服した時も、人間が自然を征服した時も、原理に於ては同様なのである。則ち眞理は普遍的であり、融通自在のものであるから、水が低きに向つて流れるのも、それを堰とめて上に向つて流れさすのも、原理に於ては同一の働きをして居るので、征服とは根本原理を曲げたと云ふ意味ではない。故に私が此處で征服と云ふ言葉を用ひて居るのは、自然法則の原理を曲げるのでなく、同一原理を應用して、人間生活を幸福にする事である。一體人間が他動物を後目しりめにかけて驀進し來り、地上の王とまで成功した所以は、實に此の自然の賦與した運命に甘んぜずして、努力奮勵したからである。

若しそれ私の所見を妥當のものと思せば、宗教は自然の大法に順ふ事にあるのでなく、之を自由自在に運用して、唯の一事でも人間生活に利便を與へ、以て安らげき國家人生を創造するにある。則ち今回の如き大天災のあつた場合は、舉國一致で大いにその救援にあたり、人力のあらん限りを盡して、罹災民の不幸を少からしめて遣るのである。神を倫理的に説いて「愛なり」といふは、恐らく此の意味を指したのであらう。

處が既成宗教家の説くが如く、自然の大法即經典であり、又それを身に實行する事が宗教であると思せば、宗教信者は自然の作用より來れる一切の害惡に對して、只だ素直すなはに甘受するの外はないが、それで國家人生の安寧を得られようか。自然界と言ひ人間界と言ひ、世には幾多の災厄不幸が續出してゐるが、如何にお人よしでも之を悉く天意であるとして、甘受する者は一人もあるまい。併し世には此の判り切つた事さへ、今日猶ほ條理りょうりらしく曲解して、信者を誤魔

化さうとする者があるのだから、笑止千萬ではないか。宗教家は口を開けば、真理に一致せよとか、大我に如同せよとか、法界我に生きよとか言ふが、一體真理とか大我とは、果して何物を指してゐるのか。言葉は如何にも意味ありげに聞こへるけれ共、それを押しきはめて行くと要領を得ないのである。哲學的に吾人と宇宙との關係を觀れば、吾人は宇宙の一部であり、宇宙は吾人の擴大されたものであり、吾人と宇宙とは本質的に不二一體であることは、今更いふを俟たないけれ共、この一體觀を現實に應用して、倫理的に體驗することが、果して可能の事であらうか。宇宙とか法界とかいふ言葉の中には、蟻一疋より大根一本に至るまで含んでゐるが、吾々は蟻一疋を殺さないで、將また大根一本をぬかないで、生活し得るものであらうか。前日蓮宗大學の教授田邊善知氏は、「日蓮上人の國家觀」に於て、

依正不二の一體觀に徹底し、之を體驗されたのが久遠の釋迦牟尼佛である。

見よ、經文に「一切衆生の異の苦を受くるは如來一人の苦なり」とある。

と、法華經などを引いて論述してゐるが、此の一體觀を人間界丈けに用ひる時は、矛盾は起らない様であるけれども、「依正不二」とある以上は、人畜草木は言ふも更なり、國土までが含んでゐるのであるから、氏の言ふが如く、一體觀を徹底的に倫理化さうと思へば、大根一本を食へない事になるが、その様な事は絶對に能きるものでないと同時に、強ひて之を實行に移さうと思へば、餓死するの外はない。其處で生きんとするには、必ずや動植物を殺さねばならぬ、動植物を殺すと云ふことは、一體觀の愛に缺けた事となるから、畢竟この問題は哲學上の議論に止まつて、現實に應用の能きる事柄ではない。蓋し此の思想を人間界に限つて用ひることは、政治的にも、經濟的にも、倫理的にも、大いに價値のある事であるが、併し地上の萬物に對つて實現することは全く不可能の業である。

四十五 神を絶対智者と視る誤謬

序に富士川博士の論説に對して、私の愚見を述べて見たいと思ふが、博士は前引した如く、涅槃の意義を解するに當り、「涅槃は元來の意義は不生不死で、即ち真如の理を指すのである。真如の理は改易なく、皆な軌則とすべきが故に、これを法性と名づけ、常住不動にして變することなきを以て、これを法身と稱し、無染無淨にして、過を離れ非を絶するが故に、これを佛性といひ、又これを破壞すべからざるが故に、實相と名づけ。斯くの如く真如には、種々の稱呼が附せられて居るが、その本態は如何といへば、十方を通じて三世を貫き、平等・常恒・絶対・完全・無限・圓滿なるものである」と言ひ、更に佛法と自然法との一致を論じて、「法然上人の法爾自然なる語は宇宙の大法であり、佛智即自然法である」と言ひ、「吾々は此の佛智に抱擁され、また支配を受けて居る」と

と言はれたが、成る程われ／＼が大自然の法則に支配を受けて居るは事實であり、真如を離れて吾人のなき事も明かであるが、然しその真如なり自然の法則なりを、直ちに佛性と視たり、佛智と視たりするは、決して妥當でないのである。自然法即佛智とすれば、曩にも詳言せし如く、佛智は無慈悲至極のもとなつて、改過遷善の指導原理とならぬのである。自然法は無意識的であつて、而も善惡の感を離れたものであるから、完全とか圓滿とかいふ言葉は穩當でないのである。況んや「過を離れ非を絶するが故に、これを佛性と云ふ」と云ふが如き稱呼は、自然物と事實の佛とを混同した議論である。

夫から大谷光瑞氏の如きも「第一義諦」なる著書に於て、「佛の力は無限大である。真理の力、即ち普遍性の極限のない所の無限の力は、如來の力である。故に如來の力は無限の威力を持つて居る。此の威力が即ち智慧である。此の真理を經典では智慧と云ひ、この智慧を光明で表はして居る」と言ひ、また或る

雜誌では「佛陀とは覺者の義にして、智慧を有し、一切知らざる無きを指せり、故に佛教と云ふ。即ち是の實相の智慧を教授せるものなり。」と言つて、佛智即自然法を説き、佛陀は眞理に到達したものであり、佛教とは之を教授せるものだといふが、釋尊は果して宇宙の一切の法則を知見し盡したものであらうか。釋尊の人生觀及び宇宙觀なるものが、凡智のそれに優秀でありしことは、今更いふを俟たないけれ共、氏の言ふが如く、「一切知らざるなきを指す」ものとなせば、是れ又大矛盾に陥るのである。一步を譲つて、釋尊が全宇宙の事を一切知り盡したとして、佛教の經典を拜する時、その事實を捕捉する事が出來ようか。將また釋尊が一切の事を説き遺されたものとなせば、科學哲學の進歩は毫も無い筈であるのに、今日猶ほ依然として進歩しつゝあるでないか、否な殆んど未到の境地にあると言つて可いのである。富士川博士は「不思議なる佛智に吾々は抱擁されて居る」と言はれるが、絶對を意味する眞理の覺者たる佛陀に抱

擁されてゐる以上、吾々は生れながらにして佛智を知り、全宇宙の一切を知見してゐる筈であり、隨つて今猶ほ科學哲學に没頭して居る必要はないのである。然るに事實はさうでない所を見ると、史的釋尊の開覺せる智慧は、絶對を意味する智慧でなく、矢張り相對的のものでなければならぬが、併しそれでは釋尊の偉大なる人格と識見とを讚美するに不相應である所から、一種の敬語として、絶對なる文字を使つたものと思はれる。若し然りとすれば、佛智即自然法であるとか、全智全能の方かたであるとかいふ解釋は、決して正鵠を得たものでないのである。假りに之を正當の見方であるとなせば、前に矛盾を指摘した如く、一切の天災地變、乃至人生の害惡現象は、皆な佛智の作用だと云ふ事となつて、佛智は有難い所の騒ぎでなく、殘酷無慈悲のものとなる。

然らば是等の矛盾の起りし原因は、一體どこにその源を發して居るかと云ふに、そは史的人格佛をして絶對視せんとする信仰が、遂に此の矛盾に到らしめ

たもので、現代學者の所説が必ずしも悪いのではない。佛身論の數理的開展を述べし際に詳説した如く、大乘佛敎の本佛論は、正直を申すと釋尊の奥り知らざる所で、若し今世に釋尊が再臨されたとせんか、恐らく釋尊は佛身論の發展せしことに、自ら驚心駭目せらるゝ事とおもふ。史的佛身論が形而上的の佛身論となりし理由及びその徑路は、本篇百三十八頁以下二百二十八頁に至りて、手に取るが如く述べて置いたから今は畧するが、基督教神學の三位一體論の如きも、要するに造物主の神を合理化さうとしたものであり、今一つは基督の人格を絶對視せんとする信仰から來たもので、思索の上にも思索して行くと、最後大矛盾に陥るのみならず、終に捕捉し難い空想の神となるのである。基督教徒は佛敎を偶像崇拜だと言つて嘲けるが、彼等も矢張り主觀的には一種の偶像に捕はれて居るので、想像の神を實在の神と信じて居るのは、即ち主觀的の偶像信仰である。富永徳磨氏は「吾人は宇宙の諸現象を見、その根本に實在な

るべからざるを見、そは人格的の神ならざる可からざるを思ひ、宇宙は神が創造したるもの、神は全智・全能・遍滿・不易にして、三位一體なるべきを思辨す」と言つて居るが、諸現象の根柢に實在あるは論を俟たないけれ共、その實在を人格的の神だとは何人の證明するところか、諸現象の善的活動だけを見れば、實在は神だと想定しても可いやうだが、惡的活動を見ては、神だとは恐らく言へまい。若し實在が人格的の者であるとせば、多分その形は半神半獸であらう。何となれば、神の創造と稱せらるゝ諸現象は、半神半獸の事實を物語つて居るからである。故に倫理的に完全圓滿ならざる自然の實在を神と視て、それに史的人格神をくつつけて三位一體などと説き觸らすは、却つて釋尊や基督の如き眞實の聖者を冒瀆した事かも知れぬ。私が若し基督であつたならば、その様な苦會曲釋はよして、「俺は俺の儘でその價値を信せよ」と言ひたいのである。之を要するに、大自然の法則と宗教の經典とが一致するといふ説は、史的

人格神の智慧を絶対視せんとする宗教的感情が、理性にも亦満足を得んとして、哲學的解釋を創造したものに過ぎないので、之を米國の文豪ウエルズの語を藉りて言へば、自然の神と救ひの神とを一緒したに視たものである。

四十六 誤れる宗教倫理

夫故三身即一の佛とか、三位一體の神とか言へば、如何にも合理的宗教の如く聞こえて、一寸と普通人に理性の満足を與へるやうだけれ共、次から次へと深く探究して行くと、終に不合理である事を知ると同時に、今まで有難いと思つてゐた神は、意外にも無慈悲の神であつた事に氣づくのである。そこで強ひて絶対の神を愛の活動體と視ようと思へば、現實の有らゆる害惡に對して盲目となるか、然らざれば如何なる害惡をも、無理壓しつけに慈悲と信するの外はない。が併しその様なことは常識を有する吾々には、所詮不可能の事であるから、

畢竟空想とならざるを得ないのである。否な一宗の開山祖師と稱せらるゝ人達が、既に現實の世界に多くの害惡を認めて、之が淨化運動に畢生の努力を用ひられた所を見ても、明かに邪惡の存在を肯定して居る以上、普通人に於て一切邪惡を認めないと云ふやうなことが、出来る筈のものでない。

扱て此く述べ來つて見ると、大自然の法即ち現代科學の認むる宇宙の法則と、宗教の謂はゆる經典祖文とは、或る點は一致するけれ共、之を宗教的の倫理道徳から考究すると、最後に一致しないことが判ると同時に、自然法即經典といふが如き冷やかな教理に歸依し、或は之を實行に現はすことは、寧ろ宗教の理想に悖るものだと云ふ事になる。自然法の儘に任せて善いと言ふはニイチエ一流の説で、道德法の命する儘に博愛仁慈を行へと言ふは、トルストイ一流の説であるが、一體吾々は二者何れを以て人類の幸福とするか。自然法の儘に任せて置くとせんか、天變地天の災厄は言ふまでもなく、生物は弱肉強食の相互闘

争を繰返して、人生は直ちに修羅の巷と化するに相違ない。茲に於て人類の幸福と社會の平和を望むものは、自然を曲げても道德法に従ふべきだとなるが、併しそれでは宗教の理想に合はぬと云ふ者があらうか。恐らくその様な愚論を吐く者はあるまい。

夫れでは一般宗教家の常套語である所の、「宇宙の大真理に一致せよ」とか、「久遠の神に歸依せよ」とか、「大我の精神に生きよ」とかいふ教へは、無價値のものであらうか、將また他に別途の會通あつうのあるものであらうか。大いに考究せねばならぬ問題である。佛説と稱せられてゐる「瓔珞本業經」には、

理に順じて心を起すを善とし、理に違ふて心を起すを惡と名づく。

とあるが、理とは即ち宇宙の眞理を指すもので、此處では世上の法律や倫理を指すのではない。然らば理とは何ぞやといふ時、宇宙の眞理は絶対であるから、凡智の思慮を超越したものである。が然し不可解と言つた許りでは、取り着く

島も盡き果るので、是に第二義の可説法に降つて解くのである。可説の理とはいろ／＼専門的の解釋もあるが、その要諦は萬物一如の原理を詳説したもので、法華宗の「一念三千」の法門は、當に之を解釋して餘蘊なしであるが、此の萬物一體の原理を覺つて、それを人生に應用する所に宗教倫理が生ずるので、一視同仁の博愛心は、之を除いて他に原理はないのである。萬物一體と思ふところに、自他彼此の我執が拂拭されて、利他の道德心が發生するのである。故に此の萬物一如の原理を人生に應用して、政治的にも、經濟的にも、道德的にも、平等の博愛心に生きて行くことは、至極結構な事であり、現代は當にその徹底を要求して居るので、此の問題に異論のあらう筈はない。けれども曩にも一言した如く、萬物一如の原理を道德化して來ると、大根一本を食することが罪惡行爲となつて、之を如實に行はんとすれば、餓死するの不幸を見ねばならぬ。そこで一體觀を倫理化して來ることには、多少の制限を要するのである。制限

とは即ち人間界を中心として、餘力あれば動植物にも及ぼすと云ふ意味である。實は靜かに世界の諸相を鑑みると、人間界でも覺束ない氣も起るのであるが、併し世界の全人類が目覺れば、必ず無望の事でないと同時に、人類の精神的理想はそこまで行く必要がある。

されど一般宗教家の説くやうに、何等の註釋も加へず、たゞ無造作に一體觀の倫理化を教へるは、寧ろ人類を苦しめる者である。故に一體觀を根柢とせる宗教倫理は、人間本位に實行すべき範圍のもので、生物全體に共通する真理ではない。随つて他動物を本位に觀れば、不公平極まる道德となるかも知れぬ。宗教家は概ね自宗の教説を宇宙の真理だと信じてゐるが、畢竟それは人間中心の真理であつて、宇宙の萬物に應用の出来る真理ではない。されば萬物一體の原理は、哲學上の問題としては、相當の價值を有するものであるが、此の思想を文字の儘に實現するは、所詮不可能の事である。然るに宗教家は古聖賢の言行

を例に採つて、一體觀の倫理化を無造作に説くが、之は少し無理な注文である。古聖賢が人類愛に生きた事はいふを俟たないけれ共、他生物と人類とを同様に愛したものでない。平等は平等であつても、人間本位の平等であつたのである。是に於てか一體觀の思想は、哲學上の問題として見る時は、一應の真理であるとしても、之を直ちに道德問題に移して、「理に順じて心を起すを善とし、理に違ふて心を起すを惡と名づく」と論斷するは、妥當の説き方でないと思ふ。實は私の恥を告白すると、佛教の一體觀を根柢とする道德は、宇宙の大真理であるど久しい間信じてゐたが、豈圖らんや、靜かに考へて見ると、宇宙の大真理でなく、人間界一部の真理である事に氣づいたのである。萬物一體と云ふからには、人畜草木は勿論一瓦礫に至るまで、森羅萬象を含むのであるが、それを田邊善知氏の言ふ様に「自己の主觀に收め」て、一視平等に愛する事が可能の筈はない。私が自然法と經典との不一致を説くと同時に、一體觀を根柢とせる

宗教倫理の改作を叫ぶ所以は、以上の如く述べ來つて見ると、強ち不當でない事に氣づくであらう。

四十七 宗教道德の根本思想

猶ほ冗長に過ぎる嫌ひはあるが、此の宗教倫理に關連した問題で、今一つ述べて見たいと思ふことは、大自然の作用が公平無私であると云ふ點をもつて、經典の一視同仁の思想に合致させて、自然法即經典であるが如く説く者もあるが、是又大いに研究を要する事である。例へば太陽が大地を照らす態度といひ、大雨が萬物を潤す状態といひ、自然物は何一つとして公平ならざるはない。更に之を修養方面から見ても、人の毀譽褒貶を顧みず、何時も虚心坦懐であり、曾て天地日月が腹を立てた例も無ければ、山川草木が痼癢を起した試ためしもない。彼等が外部に對する態度は、實に君士の姿である。而も自然が精力主義である

點からみても、太陽の三百六十五日無休であるを始めとして、寒風を凌いで咲く梅花、積雪を厭はず開く福壽草、そのほか大木小草は皆な風雨を忍んで、年々歳々おの／＼其の特色を發揮し、以て人生を裨益してゐる姿は、慥かに神の顯現とも見られ、佛の形聲ぎやうしやう二益とも見られようが、併し是丈けを以て直ちに神の作用と見たり、自然法即經典と見たりすることは妥當でない。何となれば自然の法則は、意識的に活動して居るのでなく、また何等の目的を有つて居るので無いから、公平無私の働きをすると云ふ丈けで、其の内容に倫理的の意義を有つて居ないのである。

例へば此處に甲乙丙の三人が居るとして、甲は九十度の暑さに耐ゐるとし、乙は八十度の暑さに耐ゐるとし、丙は七十度の暑さに耐ゐるとして、自然は此の場合いかなる態度を取るであらうか。思ふに自然は意識的の作用を有つて居ない爲め、夏が來れば三者に等しく九十度の光熱を送るであらう。そこで三人

のうち一人は耐わ得るとしても、二人は耐わかねて死するの不幸を見るが、此の場合人間の意識的に現はれた道徳行爲は、太陽が同一の光熱を送つたとして、若し二人が耐わかねると見れば、旋風機を掛けるか、氷柱を立てるかして、光熱を妨げて迄も人命を保護して遣るのである。處が自然法即經典といふ見方からゆけば、九十度以上の暑氣に耐わかねて、二人が死に近づきつゝあつても、經典を絶對道徳と見る以上、之に順ふ事が宗教の信仰であるから、憐れな二人を目載しながらも、袖手傍觀して居らねばならぬが、果して此の態度が宗教倫理の許容する所であらうか。恐らくその様な非道を語る者はあるまい。或は又自然が外部の毀譽褒貶を超越して、君士的態度を取つて居るとしても、それを直ちに人間に應用する時は、世の中は支離滅裂となるのである。故に大自然の作用が公平無私であり、一視平等であると言つても、それで以て自然法即經典であるとは斷じて言へない。

是に於て公平無私たる大自然の法則を現實に應用せんとするには、一たび人間の道徳意識を通して、然る後自然と同様の態度を眞似る所に意義を現はすので、自然法即經典であると云ふやうな宗教倫理は、失敬ながら人間の世の中に用はないのである。法華經の「藥草論品」には、大雲の雨をふらして偏頗なき例を引いて、更に之を人類に及ぼすに當り、

我れ一切を觀すること普く皆な平等なり、彼此愛憎の心有ること無し。我れ貪著無く亦た限礙無し。恒に一切の爲めに平等に法を説く。一人の爲めにするが如く、衆多も亦然なり、常に法を演説して、曾て佗事無し。

とあるが、これ當に自然法の平等を宗教の人類愛に寄せて述べたものである。蓋し自然法即經典といふやうな教説は、史的釋尊の興り知らざる所で、後世の似て非なる宗教徒が捏造したものに過ぎない。私は嘗て教化の定義を下して、「教化とは自然を善的に矯めるものなり」と言つた事があるが、語は甚だ簡なり

と雖も、教化の目的は之で盡きて居るやうに思ふ。自然法その儘が佛智であり、經典であるとせば、別に教へを説く必要も、修養を勧める必要もないので、只だ成り行きの儘に放置して置けばよいのである。然るに改過遷善を目的とする宗教に於て、自然法即佛智などと妙な屁理窟をつけて、科學と宗教とを一致させて居るが、その様な無益の業わざをする必要はない。思ふに是等が史的人格佛を絶對視せんとした錯覺で、最負の引倒しとは恐らく之を言ふのであらう。

世には「宗教は超倫理的である所に本領がある」と言ふ者もあるが、成る程自我を中心にあみ出した倫理は、宗教の排斥する所であるが、自我を離れた倫理は大いに希求するのである。否な宗教より倫理をぬき去つて、果して何處にその價値を認めるか。宗教は何處までも倫理的であり、自然を矯るものでなければならぬ。世間的倫理と宗教的倫理との相違は、前者が自我に出發してゐるに反し、後者は超自我に出發して居る所にあるので、決して倫理を排斥するも

のではない。淨土教徒は世間的倫理を俗諦門として、「そらごとたはごと」と評するが、豈圖らんや、現代の倫理的思潮は、個人的より國家的となり、國家的より社會的となり、社會的より世界的となり、今では人類愛を以て倫理の終極としてゐる状態である。これ當に倫理の宗教化を示せるもので、實際運動に着手して居るだけ、宗教より寧ろ進んで居るのである。故に私は宗教的ならざる倫理にも不賛成であるが、倫理的ならざる宗教にも勿論不賛成である。完全なる宗教と倫理とは必ず一致するもので、此の二者が一致しない場合があるとせば、それは兩者のうち何れかど不完全であることを語るものである。繰返して言へば、宗教倫理の根本思想は、吾々の善的感情が大自然の公平無私なる如く、善惡・智愚・親疎・恩怨の區別を離れて、一視平等の人類愛に生きる所にある。これ恰も慈愛に富める親の前には、善惡智愚の差別なきと同様である。要するに宗教の吾々に望む所は、自然法の儘を實行せよと言ふに非ず、自然法を一應

吾人の道徳意識に持ち來り、相手の機根宜しきに應じて、公平の態度を取るがその要旨である。

四十八 善と善知識の混同

第三に舉示して見たい疑問は、惡を善知識と視たり、或は天佑と視たりする思想に就てある。絶對の神を肯定する者からは、その當然の結果として、宇宙の萬象を悉皆善と見なくてはならぬが、事實はさうで無い所から、惡を解釋するに善知識といひ、又は天佑と言つて、惡を惡と見まいとするのである。之は主に佛教や儒教の唱ふる所であるが、成る程この信念でゆけば、一切が教訓たらざるは無いのである。支那の「菜根譚」なる修養書に

人有字の書を読むことを解して、無字の書を読むことを解せず。

とある如く、慥かに人生及び宇宙の諸現象は、善惡共に吾人の見方いかんでは

無字の大經典である。古來聖者に迫害は附き物であつたが、此の場合聖者は一面惡を惡として認めながらも、自らには之を善知識と看做して、我が修養の資とされたことは明白な事實であつて、いま日蓮上人に例を取るならば、上人は彼の龍口法難に際して小輔房が面を三度も打つた時、その心持を後年に記されて、

法華經の故とは思へども、未だ凡夫なれば無情かりける間、杖をも奪ひ力あるならば踏み折り捨つべきことぞかし。日蓮佛果を得むに争か小輔房の恩を忘るべきや。何に況んや法華經の御恩の杖をや。かく思ひつゞけ候へば感涙押へ難し。

と言ひ、或は他の御書には「鐵は尖い打ちて劍となる、聖賢は罵言して試みるなるべし」とか、「敵なくば我が非を知らず」とか言つて、益々自らを鞭撻される。更に之を國家的方面より觀れば、昔し我國の國難たりし蒙古來襲に對

して、上人は何と言はれたかと云ふに、

さては各々年の頃如何と思しつる蒙古の事、既に近付きて候か。我國の滅びん事は淺ましけれども、是だにも空事そらごとになるならば、日本國の人々彌々いよいよ法華經を誦じて、萬人無間地獄に墮つべし。彼だにも強まるならば國は亡ぶとも、誦法（正義に背く者）は薄くなりなん。譬へば灸治をして病を癒し、針治にて人をなほすが如し。當時は嘆くとも後は悦びなり。（異體同心鈔）

とあるが、是等の御書は悪を皆な善知識と見られた確證である。勿論かうした例は日蓮一人の事でなく、概ね修養の出來た者は、諸種の災厄を一應は嘆くべし、再應は刺戟劑として甘受するのである。

併し此處で考へねばならぬことは、悪が見ように依りて善知識となるからとて、悪其物が善ではない、悪は依然として悪である。悪であればこそ、聖者は悪を淨化する事に努められたのである。されば諸種の邪惡が善知識となる理由

を以て、邪惡を直ちに善と見るならば非常な誤解である。例せば此處に一人の惡漢が居たとして、その者が殺人罪を犯したとする、而しその結果は入獄の憂き目を見たのである。此の時世人は惡漢によりて何を學ぶべきか、そは罪惡の原因より來れる果報を見て、「悪い事は出來ないものだ」との教訓を受けるのである。して見ると惡漢は慥かに善知識である、が併しそれは善人ではない、惡人も惡人も大惡人である。前にも引合に出したが、伊藤證信氏は、「精神運動」に論じて曰く

馬糞とか埃溜めと云ふものは、先づ誰が見ても汚ない詰らない物だとして、數にも入れないが、俳人とか畫家とかいふやうな人は、時々こんな物を美しいと見、それを俳句や畫の材料とするのである。怒りとか嫉妬とか云ふものは、通常みにくいものですが、其れが芝居の舞臺の上で演せらるゝ時には、美の材料となつて來るのである。斯様に同じ物でも見る人見る時によつて、

その美醜の感を異にするとすれば、此の世に汚い處だとか、悪い處だとか云つて、早幕に定めて仕舞ふ事は出来なくなる

と。成る程この説き方で行けば、森羅萬象を絶對善と視て差支ない様であるが、併し之も前の悪人を善知識として教訓材料にすると同様で、馬糞や埃溜こふだめが藝術家の材料となるのは、藝術家の主觀を一度透した上で、適所に應用するから美の材料となるので、馬糞や埃溜の儘が何も美しいのではない。俳句や繪畫の中に移し來つた時、初めて美と變化するのである。故に醜惡な物が善美の材料となるからとて、醜惡その物を直ちに善美と見るは妥當でない。氏は芝居の舞臺で演ずる憤怒や嫉妬を、普通の場合に於けるそれと同一に視ようとせられるが、實に不合理極まる見方である。舞臺の悪人が如何に美の材料であり、勸善懲惡の教訓であつても、本物の悪人が善美である理由は斷じてない。

尤も世には眞實の善人であつて、表面惡を懲す爲の手段に、叱つたり打つた

りする事もあるが、之と悪人とを混同してはならぬ。古歌に「父は打ち母はいとしと懐くをば、かはる心と子や思ふらん」とあるが、こは愛の迸りが子を思ふが故に打たしめたもので、表面は惡に似て居ると雖も、内容は立派な善事である。古來佛陀の慈悲を説くに攝折二門を立てるが、攝受とは攝取容受の義で母の愛に當り、折伏とは折破屈伏の義で父の嚴に當り、世を治めるに文武兩道を以てすると同様のもので、凡人を感化指導するには必ずこの二道が要るのである。併しこゝに考へて見ねばならぬことは、父母が子供を教育するに當り、指導の方便に懲罰するは、その根本を慈悲に置いて居るから、表面叱りつゝも或は殴りつゝも、心では泣いて居るのであるが、悪人が横暴を極めるは、表裏共に邪心を有つて居るので、殴るも殺すも眞劍にやつて居るのである。若し之が神佛の顯れとしての悪人であつて、方便の邪惡ならば、眞劍に殴つたり、眞實に殺したりする筈はない。殺して仕舞つた後に、「之は方便だから來世に

救つてやる』、その様な不親切が果して神佛の行爲であらうか。神佛の慈悲に攝折二門のある事は言ふを俟たないけれ共、それと悪人の行動とを同様に看做して、邪惡が反省材料たるの理由の下に、悪人を善美と見るは一大誤謬である。況んや神の作用と見るに於てをや。

四十九 災害を天佑と視る迷信

夫から之とや、似た問題であつて、自然の災害を天意と見る思想である。成る程事の善惡を問はず、天意であると見れば、如何なる災厄不幸も、絶對服從を強要されるし、また悲觀憤怒の心も緩和するのであるが、併し此の天意が可なり怪しいのである。天意は天佑の轉化したものと思ふが、天佑の出所は「易經」や「書經」にあるので、之を宗教的の廣い意義に解すれば、神の意志に基くものとなる。儒道の到る所に「天」なる語を用ひてあるは、科學上の天體と

は大いに異り、その内容は宗教的である。即ちマクス・ミュレル氏が「孔子の思想に於ては、その天とは肉眼に映せる儘の天に非ずして、その天の裏に在りて、而も眼を以て見る可からざる一勢力者の義なり」と言つたが如く、至極幼稚ではあるが、神の思想である。處で私達の疑問とする所は、自然界の出來事を總て神意であるとして、天災地變を父母の嚴愛と同様に見られようか。儒教には「天道は善にさいはひ福し惡にわざはひ禍す」と言ひ、或は「積善の家に餘慶あり、積不善の家には必ず餘殃あり」と言ひ、道教には「天網恢恢疎にして漏さず」と教へてゐるが、果して此の因果の理法は嚴然たるものであらうか。幸ひ教訓の通りであれば、自然現象の總てを神意と見てもよいが、豈圖らんや、事實はさうでない事を物語つて居る。人間界に於ける道德上の因果律と、自然科學に於ける因果律とは、不幸にして私の眼には一致しないのである。古來「天道は是非か」の歎聲を發したる者の多きは之が爲めであると思ふ。

過日も私の知れる人格者で口石精吉といふ人に、愛子が二人ゐたのであるが、その一人の愛嬢は七月初旬疫病に罹つて、僅か一晝夜の煩ひで他界の客となつたのである。時に口石精吉氏は私にむかつて、「宮澤さん私は別に悪事を働いた覚えはありませんが、なぜ此の様な不幸に逢つたのでせう、何だか平素の教訓が疑はれます」と、質問を發しられたのである。之は氏一人に限らず、不幸に逢つた場合何人も念頭に浮ぶ疑問である。そこで私は「感情の上から申せば、只もう御氣の毒といふの外はないが、理智の上から言へば、何等疑問とするに足らぬ。則ち貴方あなたの愛嬢が疫病に罹つたことは、自然物の作用で道德上の因果とは無關係である。それを貴方あなたは一緒くたに視られるから、日頃の教訓に疑問を懷かれるのである。故に之は斷然わけてお考へなさい、さすれば立ち所に解決はつきます」と言つたのであるが、若し此の時自然の作用を天意であるとして解釋せんか、「天道は是か非か」の歎聲を漏らすのみならず、從來養ひ來つた

宗教信念に一大動搖を來すのである。故に自然の作用を天意と解する思想は、宗教信念の培養に力がある様であつて、その實は宗教信念を破壊するものである。然るに此の判り切つた問題に對して、宗教家は概ねの場合天意を以て捌かうとするが、私にはそれが不思議でならないのである。今その一例を示せば、文學博士村上專精氏は「人道講話」誌上に於て、天佑の有無を論ずる中に、吾輩の所謂「天」は宇宙の靈體であると謂つて然るべき事のやうに思ふ。而して此の宇宙の靈體の吾等が一身上に於ける關係、即ち力を呼んで天佑としたのである。故に天佑の事たるや、若し之を學術的にいへば、眞理の差配なりと謂つてもよい。或は又人生の因果律であるといふも不可なしであるが、宗教的に之を言へば、神佛の賞罰にして、人生の苦樂昇沈ある所以なりとして説き明されてゐる。

と言はれて居るが、是等が矢張り宇宙の實在を神格化した所謂「自然の神」と、

事實人生に活躍された史的人格神とを混同した議論で、天災を自然の作用と見るは不當でないけれ共、神佛の懲罰と見るに至つては、大いにその誤謬を笑はざるを得ない。これ即ち自然法と道德法とを一緒くたに見たる誤りが、此の大錯覺を生んだのである。若し博士の言はるゝやうに、天災が神の懲罰であり、人道の因果律に基づけるものならば、なにゆゑ善惡邪正の區別なく、一網打盡に災害を與へるか。苟も全智全能の神とも稱せらるゝ者が、善惡邪正の審判をあやまるが如きは、赦すべからざる大罪である。

東京市の震災に當り、被服廠に避難した三萬五千餘の市民は、一人も残らず焼死したと云ふが、その中には一人も善人は居らなかつたか、果して惡人許りであつたか、恐らくその様な事はあるまい。夫から東京の基督教青年會館では、三百餘人の信者が集つて説教を聽いてゐた矢先、地震がゆり出したので牧師は「さあ皆さん御祈りをしませう」と、例のアーメンをやつて居ると、ドサリと大

動搖が來た爲めに、三百餘人は残らず壓死したと云ふが、此の集りには一人も本當の信者は無かつたか、偽善者ばかりの集會であつたか、是れ又惡人許りと申されまい。されば天災地變を神佛の懲罰と見たり、人道上の自業自得じごうと見たりする事は、斷じて正鵠を得たものと言へない。全智全能の神を信する牧師達も、此の事實を目載しながら、猶且つ神意だとは恐らく説き得まい。彼等が本當に之を神意と信するならば、罹災民救助は一切よして、只管佛天に懺悔し、至心に祈願して神意の和らぎ給はん事を念すればよいが、事實は宗教家自らそれを裏ぎつて、真先に罹災民救助に働いて居るでないか。人心墮落の懲罰なれば、此の際だまつて傍觀して居れば可いのである。

基督教徒が神の實在を證據立てる議論の中に、道德的證據論と云ふのがある。その所説に依れば「人間は如何なる人でも道德上の意識を有つてゐる。然らばその道德的意識は何處から現はれたか、物には必ず原因が無ければならぬ、そ

の原因は即ち唯一の神である。世界に現はれたる道徳行爲は、皆その根柢は神に基づけるもので、之が執行者は神である」と云ふが、果して神の作用なれば、なにゆゑ善惡の判断を過つて行ふか、これ道徳的有神論の矛盾である。よし人間共通の道徳意識が神に源を發して居るにせよ、然らば人間の邪惡なる方面の源は、一體何處に存在すると云ふのであるか。神が總ての根源である以上、邪惡も亦神に源を發して居ると言はねばならぬ。是に於てか自然法は決して道徳的でなく、隨つて神の行爲でないと斷言するを憚らない。

五〇 三世因果論の不可解

處が或る人は天佑論の矛盾に對し、次のやうに辯解する者がある。成る程天災地變の爲めに起りし罹災者を調べて見ると、善惡邪正の區別なく、一網打盡にやられて居るから、現在丈けでは公平の懲罰とは思へないが、人生は單に五

十年や百年の運命で解決は出來ない、過・現・未の三世に互りて考察する時は、「天道是か非か」の説は問題にならないと云ふのである。便宜上再び村上博士の論説を引けば、同じく「天佑の有無」の中に、

然るに唯だ人生の一期間に於てのみ之を説明せんとせず、生前死後に貫通し、無限の長時間に互つて之を説明すれば、敢て疑問となすに足らぬ程の事である。即ち現在世にあつて、善人なるにも似ず、天佑の此の人に加はるを見ず、却て天罰の降るあるが如く見ゆるは、生前の所爲の影響する所である。又惡人なるにも似ず、却て此の人に天佑の加はるが如く見ゆるも、矢張り生前に於ける所業の報酬である。由つて天佑は決して空しからず、因果の理法に錯失ある事なしと説くものは我が佛教である。但し因果の理法には決して錯失ある事なけれども、時に大善を爲すに由つて惡因を動かし、重罪をして輕罪ならしむる事なきにしもあらず、或は又大惡を爲すに由つて、善因を動かし、

上善をして中善又は下善たらしむる様な事も無いとは言へぬ。「婆娑論」や「俱舍論」等の中に、吾人の善業又は悪業が、その結果を受くるに就き、差別ありて一樣ならざる事を知らしめんとて、順現受業、順生受業、順後受業、順不定業の四類に辨別してあるが如きは、實に此の譯である。

と言はれてあるが、こは博士一人に限らず、佛教徒の普く唱ふる所で、二千有餘年我が國民は此の説に指導され、今は牢固として抜くべからざる信仰となつて居るが、果して之が現代學説の許容する所であらうか。文中の「順現受業」とは、現在に業因を造つて、直ちに現在にその果を受くるので、若い時に働いて、老年に富豪となる様なものである。第二の「順生受業」とは、現在に造つた業因の結果を現在に受けずして、次の生に受ける事である。第三の「順後受業」とは、次の生には受けずして、次の世の次とか、その又次とかに受ける業報である。第四の「順不定業」とは、時期も定まらねば、受けるか受けないか、

それも判らない程の不定のものである。佛教では之を四時の業報と言つて、因果論はこれで概ね徹底さすのである。成る程この三世説から行けば、現世で如何に不公平な支配に逢ふても、總て有難い事として諦めはつくが、悲しいかな、現代人には個人的生命の輪廻説を信じ得る者が少い。吾々が死後に再び神の審判を受けて、極樂や天國に往生するなどは、既に時代後れの解釋であるのみならず、佛教の眞髓では無いのである。個人的生命が永續するか何うか、こは重要な問題であるから、今は詳説する事を省くが、兎に角三世因果説を以て天佑の不公平を辯護するは、學理的に何等根據を有せざるもので、畢竟架空の想像に過ぎない。假りに三世を通觀した者があつて、天意の支配は公平であると言ふも、こは萬人の認め得ざる所であり、また確實に三世を見届けた者を一人も聞かないのである。故に斯かる想像説を肯定した上で、神佛の審判は公平であるから、現在の不幸を諦めよと言つた所で、その説に服従して絶対の神を信する者はあ

なまい。想ふに博學多才の村上氏にして、三世説を以て天佑の不平等を解決せうとされたるは、恐らく本心からではあるまい。内心ひそかに御存知であつても、天佑を肯定せんとした結果、餘儀なく此の錯失に陥つたものであらう。若し博士にして此の錯失を本心から吐露したとせば、博士も矢張り自然法の因果と道德法の因果とを一緒くたに觀たもので、失禮ながら幼稚卑俗の思想と言はねばならぬ。

實は相當の教育ある佛敎家にして、三世因果説や、個體輪廻説や、極樂往生説や、是等の迷信たる事を知らない者はあるまいが、何を申しても久しい間の信仰を、一時に矯直す事は至難であり、また矯直して仕舞ふと、既成の信仰は破壊されて、その影響は敎團維持に差支を生じ、ひいては自己の米櫃こめびつに關係するからであらう。いや之は皮肉であるけれ共、まだ現代の或る階級に對して、右の様な迷信でも繰返して居た方が、敎化の方便上慥かに効能が多いのである。

併し何時までも方便を用ひて居ると、遂には實質を殺す不幸を見るから、いゝ加減の時期に見限るが可いと思ふ。序で乍ら一言して置くが、如何に學者思想家の言つた事でも、隨自意説と隨他意説との二つ、即ち方便敎と眞實敎とがあるから、聞者に取りては大いに耳を掃除して聞く必要がある。實は私を以て忌憚なく言はしむれば、現代の宗敎家中に眞實の宗敎を説いて居る者が、果して幾人あるか、事によると一人も無いかも知れない程である。殊に私共の驚くべきは堂々たる宗敎家、例へば管長とか、大僧正とか、大學敎授とか、何々牧師と言つたやうな名士が、概ね誤魔化しを説いてゐる事である。而して偶たまま氣慨ある青年學者が宗敎の革新を叫ぶと、立ち所に敎會排斥となつて、敎團を脱するの非運を見るのである。古來「出家に俗あり、俗に出家あり」と云ふが、現代は俗徒の中に却て眞實の宗敎を説く者の多きを見るので、宗敎は正に敎會を離れて、俗徒の手に移りつゝある。何は兎もあれ、斯様な調子では何時まで經

つても、眞實の宗教を説く僧侶は容易に殖わらないであらう。

五十一 神の人格的實在の無根據

第四の疑問とする所は、絶對の神は人格的であるか、何うかと云ふ問題である。既成の宗教々義から言へば、勿論、人格的實在と成つて居るのであるが、果してその實體が人格的であらうか。基督は神を「天の父」と言つて居り、佛教では「主・師・親の三徳」と言ひ、何れも絶對の神を人格體と看做し、此の神と一致融合するを宗教の要諦とするので、こゝに神人合一の宗教が生れる譯である。處で史上の神が人格的であつた事は、今更いふを俟たないが、宇宙の實在を神と稱する宗教にして、人格的だと云ふ證據を何によつて示すのであらうか。此の事は日蓮宗の佛身觀を述べし際も、一言その不可能なるを論じて置いた通り、如何に最負目に見ても非人格的と言はざるを得ない。前に屢々のべし

如く、佛教の久遠本佛とは、法身に應身を一如せしめた上の談道で、三身圓具などと言つても、畢竟唯一實に佛名を付したものに過ぎない。現に日蓮上人が「御義口傳」に於て、

此の品の所詮は久遠實成なり。久遠とははたらかさず、その儘と云ふ義なり。無作の三身なれば、初めて成せず、是れ働かざる所なり。三十二相八十種好を具せず、是れ繕はざるなり。本有常住の佛なれば本の儘なり。是れを久遠と云ふなり。

と言ひしは、明かに非人格を語れるものであり、殊に本佛が無修行の自然佛であることは、「凡夫は體の三身にして本佛ぞかし、佛(釋迦を指す)は用の三身にして迹佛なり」と言ひ、或は又「過去久遠五百塵點のそのかみ、唯我一人の教主とは、我等凡夫の事なり」とあるを拜しても瞭然たるものである。則ち凡夫とは自然の儘の人格であつて、當に之から修行せんとする者であるが、その凡夫

を指して本佛とする以上、森羅萬象は悉く本佛となつて、結局「自然即佛陀」の佛身觀となるのである。高田惠忍氏は日蓮宗の本佛論に造詣の深い人と見做して、盛んに「法華」誌上などに本佛論を載せて居るが、氏が「宗學雜誌」に載せた本佛論を再び引合に出すと、

三身常住の一大圓佛は、元と人格的なる史上の釋迦を延長して、五百塵點實成の佛陀に達し、更に五百塵點實成の有始の佛陀より、無始久遠の三身常住に達したのであるから、矢張り人格的である。

とあるが、「元と人格的なる史上の釋迦を延長して」とは一體如何なる意味であるか、延長と言へば、史上の釋迦が其儘に流轉して、五百塵點の太古に歸り、その太古から三身常住に達した事になるが、若しその意味だとすれば、氏は個的生命の存續を肯定したといふ難點があると同時に、その佛陀は絶對でない事となる。そこで延長なる言葉を、實在に還歸したと云ふ意味に取れば、史上の

釋迦は入滅するや、直ちに法身(實在)に歸つたのであるから、延長も何もあつたものでなく、宇宙に遍在する捉へ所なき自然佛である。自然佛は人格的の實在とは成らない。要するに是等の本佛論は、實在に人格と名づくるお化粧をして居るに過ぎないので、粉飾を一度剥ぎ取つて見れば、無邊際宇宙、無作意識の法界、無修行の自然佛に歸着するのである。高田氏は西田博士の高説を引いて、人格的有神説を證據立てゝあるが、成る程博士は「神は宇宙の統一者であり、宇宙は神の表現である」と言はれて居るが、併しこは普通人間が考へて居るやうな人格神でなく、自然現象の整然たる法則を見、或は萬物の不可思議なる靈光を拜して、ニュートンやケプレルが敬虔の念に打たれし如く、博士は森羅萬象の中にも、殊に人間の統一されたる精神現象を透して、吾人と宇宙とは一體なる原理に基づき、それを宇宙の根柢にまで考へ及ぼして、遂に世界の根柢に神あるを認め、萬物はその神によりて統一されて居ると言はれるらしい

が、之も一應道理ある事であつて、宇宙を人間的に考察すると、統一された意識現象のあるは想像に難くないが、去りながらその統一力を人格と名づくること、果して正鵠を得たる事かどうか。假りに統一力を人格者であるとするも、そは一體どこに統一の中心を認めるか、國家に中央政府あり、その上に天皇ありて、國家を統治するが如き状態であるか。將又統一力を有する神ありとせば、その神は一體「何處に實在するか」といふ疑問が、直ぐ様念頭に浮んでくる。只だ何かなしに然う思はれるでは、充實した信仰は起らない。基督は「神を見ずして信する者は幸なり」と言つたが、見ずして信じられる者は慥かに幸福である。けれども信じ得ない者に取りては、此の説き方では承知が出来ない。そこで此の行詰りに對して、次の様に説く者がある。

神の實體の如何なる者なるかを、恰も掌中の玉を見るが如く、明瞭的確に認めんと欲する希望は、恰も靈魂の正體を見届げんと欲するものに齊しく、如

何に懸命の努力を傾注するも、到底明かに見るを得るは至難なるを以て、寧ろ臆氣おそろけに認識するを以て其の真相を得たるものと認めなければならぬ。而して其の理解の捷徑としては、一面に自然界に現はる、諸現象を透し、又一面に吾人々類を透して、其の智識及び意志能力等を付度するの外、敢て良法好策なきものである。何故ならば、吾人が自然界に表現する秩序・法則・調和・統一などの諸現象を透して、神の如何なる者かを意識するは、恰も文章著作を透して、其の作者の意志及び精神の那邊に存するかを理解し、併せて著者それ自身の爲人ひとを推察し得るが如く、神を知り神を觀る屈竟の方法である。(秋田義明氏の説)

と。之は秋田義明氏の創説でなく、一般宗教家の多く唱ふる所であり、既にライブニツクが「自然は神を知る形状なり」と喝破した所で、私達も此の點は疾に承知して居る所である。が併し是丈けでは神の在りかは依然として不可解で

ある。

今一つ人格的實在の證據として引いて見たいのは、基督教の「人間の證據論」である。此の要點は人間の存在を基礎として神の實在に歸納するので、換言せば爰に人間が造られて居るから、其の造られた人間の裏に、造つた神が存在すると云ふのである。英國の哲學者バークレーは「原因結果が永い列を成して何處かに向いて往つてゐる。原因結果の列を合せて見た時には、詰り最後に神の玉座が設けてあつて、其れから長い鎖が繋がつて出て來てゐるのである」と言つたが、此く次から次へと原因に遡つて行くと、最高の原因なる者があり、その最高の原因が人格を具へた絶対の神であると云ふので、詰り人間の原因を根本に遡つて行くのである。而も同じ人間といふ中にも、基督とか、孔子とか、釋迦とか云ふ偉ひ者を選び出して、有神論を證據立てようとするのである。即ち便宜上こゝに富永德磨氏の所説を引けば、

基督の人格を見るときは、茲に神の活動を認めざるを得ず。基督の人格は無二の人格なり。吾人の思想し得る限りに於て完全なる人格なり。その内部は徹底せる聖と至極せる愛とより成り。斯かる人格が如何にして人類の中に現はれしか。耶蘇は猶太人の子ともいふべからざるなり。耶蘇の人格の現はれるは、決して地より非ず、天よりとせざるを得ず。人類以上より神が活動して、人間歴史の平面を抜いて、此の大人格を出だせしとせざるを得ず。基督信徒が基督は天より降りと言ひ、神が肉體に生れしなりといふは、此の意味に於て眞理とせざるを得ず。されば基督の人格を見るときは、其の皮下は直ちに神ならざるべからざるを思ふ。基督が神自身なるや、又は人間の子なるや、そは茲に問ふを要せず。基督の人格は神の活動によりて起りしものにて、其の人格の存在は神あるに依りての存在なり。神もし消滅せば同時に消滅すべき人格なり。——耶蘇の人格に於て無限の神は有限界に食み出し、

茲にその内部の生命を露はし居れるを見る。神なくして基督の人格あるべからず。この故に基督の人格によりて、神の之に活動せるを知り、神を知り、神の内性を知ることを得るなり。基督の活動に由つて吾人は神に接し神を知る。活動と人格とは用と體との關係なり。基督に無二の人格あらば、之に絶對の活動あるは勿論なり。然れども基督の活動が單に人間の活動のみに在り得べからざるものならば、其所には人間以上の力の存在して作用するを認めざるを得ず。又茲に人間以上の力の作用を経験せば、その経験は眞とせざるを得ず。(基督教の根本問題)

と論じてゐるが、これ恰も佛教の本地垂迹説を逆に説いたもので、私が佛身論の終りに「向上的佛陀論」を紹介して置いたと同様である。今之を日蓮宗に當て窺つて見ると、日蓮の本地は上行菩薩であり、上行菩薩の本地は久遠本佛である。故に日蓮の如き大人格者の生せし所以は、その本地に久遠本佛なる完全圓滿の佛陀あるが爲めなりと説くに齊しいのである。

然らば此の説を以て絶對の神の人格的存在を確證し得たか、釋迦と言ひ、孔子と言ひ、日蓮と言ひ、親鸞と言ひ、基督と言ひ皆な實在の現はれであるは言ふを俟たないが、併し之は人間の存在より推論して、絶對人格を想像した丈けの話で、その絶對の神が「何處に在るか」依然として不明の謎であると同時に、此の意味の神では宗教本尊たるの資格は、愈々以て成立しない事となる。何となれば、前に幾たびとなく繰返した如く、絶對の神は萬物の創造主體である以上、釋迦・基督・日蓮等の大人格者を生み出した丈けでなく、吾人を戰慄恐怖せしむる幾多の邪惡、例へば石川五右衛門も、鼠小僧も、幸徳秋水も、乃至天災地變も、一切が神の創造であるから、善なる方面丈けを見る片眼の者なら兎に角、善惡二面を見る両眼の所有者には、無造作に受け取れないのである。よし一步を譲つて、吾々人間の根柢に一大人格ありとせば、そは人間中心の觀察

から歸納してこそ神と見わるので、若し犬猫の仲間を中心に歸納せば、神は犬格ともなり、猫格ともなるが、それでも絶對の神を宗教本尊として、敢て肯定しようとするか、恐らくその様な愚論を吐く者はあるまい。宗教家は色々の珍説を捏造して、有神論を證據立てゝゐるが、遺憾ながらその所説は、御都合の良い所丈けを採つて、則ち片眼で事物を觀て居るのだから、愈々といふ場合に役に立たないのである。

五十二 三世恒存の否定

第五に述べんとする疑問は、前段の人格的實在の可否と連絡せる問題で、既に如上の拙論によりて、畧ぼわかつて居る譯であるが、今少し物足らぬ様に思はれるので、重複の嫌ひはあつても、別項を設けて述べる次第である。扱てそは如何なる事であるかと云ふに、絶對の神を認容する人達は、神が無始の始め

より、不斷常住に人類を濟度して居ると説くのであるが、果して之が可能の説であるか何うか、大いに疑問とせざるを得ないのである。勿論之は佛教徒の主に説く所であつて、基督教徒は餘り説かない様であるが、併し基督教も絶對を主張する以上、その神は空間的に十方遍在であり、時間的に無始無終であるから、當然三世常住の救済が成り立つわけである。唯だ基督教徒が佛教徒ほどに、此の問題を強く説かない丈けの話である。先づ三世常住の救済を示せる經文を擧げて見ると、法華經「壽量品」には、

我れ佛を得てより來、^{このかた}經たる所の諸の劫數、無量百千萬、億載阿僧祇なり、常に法を説きて、無數億の衆生を教化して、佛道に入らしむ爾^{しか}よりこのかた無量劫なり。衆生を度せんが爲の故に、方便して涅槃を現す。而も實には滅度せず、常に此に住して法を説く、我れ常に此に住すれども、諸の神通力を以て、顛倒の衆生をして、近しと雖も而も見わざらしむ。

とある。猶ほ此のほか諸大乘教には之と同類の文は多々あるが、今はこの一節に依りて佛典の要旨を解説すれば、印度出現の釋迦は常識から見ると、中印度の一國、迦毘羅衛の城主、淨飯王を父と恃み、王妃摩耶を母として、四月八日に地上へ受生し、やゝ長ずるに及び、生老病死の人生問題に痛く惱みを懷き、遂に久しく王家に留まるをゆるさず、二十九歳の春を迎ふるや、蹶然立ちて出家求道の沙門と化し、慘烈極まる六年の苦行を了へ、三十五歳の十二月八日に至り、漸く圓滿なる正覺を成就し、爾來四十五年の久しき間人類濟度の身となつて、廣く法輪を轉じ、齡八十歳の二月十五日、寂然として他界の人と成られたのであるが、併し之は迷者の思へることで、實は久遠劫來の古佛である。故に今初めて出世して化導するのでなく、その回数は無量であり、教化の人類も亦無量である。随つて今度滅度を示すと雖も、實は方便に涅槃を現するので、信念堅固の者からは、常に此の土に住して不斷の説法と見るのである。則ち

「近しと雖も見わざらしむ」で、佛は何時も眼前に在すのである。それを知るど知らざるとは、一に汝等の信念によると、之が經文に現はれたる要旨である。處で之を文字通りに鵜呑みにすると、印度出現の釋迦の如き人格佛が、娑婆往來八千度と言つた風に、何回となく世に出現して、説法教化して居らるゝ様に思へるが、果して然うだとすれば、個的生命の流轉説となつて、原始佛教の本旨に悖るのである。釋迦直説の教法は、常一主宰の個我的存在を否定し、五蘊の離散すると同時に、身心は消滅すると言ふにあるので、死後靈魂が他の肉體に移り住み、輪廻轉生するなど説いたものでない。これ輓近の自然科学が説く所と全く同様の思想であつて、佛教に個的靈魂の不滅論が生ぜしは、後から外道の教へを竄入したものである。佛教の「諸行無常」と「諸法無我」とは、正に個的靈魂の消滅を語れるもので、輪廻轉生は釋尊の斷じて説かざる所である。蓋し釋尊の不滅論は主として業の不滅にあり、此の業の相續と個的靈魂の

不滅とが一緒になつて、現代の通俗的不滅論を生んだものと思ふが、いま木村博士の語をかりて言へば、餘派(外道を指す)にありては、靈魂の死後相續を説明するに、自我といふ鐵砲玉が業といふ火藥の力によりて、送られて一定の場所に行き、更に夫より新なる火藥によりて餘所に送らるゝのが、即ち靈魂の不滅に基づく輪廻であるといふに對して、佛教では(自我)なるその鐵砲玉の恒存を否定しながら、言はゞ火藥とその力による輪廻とだけを認められた形である。併し「涅槃寂靜」なる語のある所より見れば、本體の不生不滅を認められしことは言ふを俟たないが、とにかく個的靈魂の不滅は釋尊の説かざりし所である。否な之は何人と雖も説き能はざるもので、孔子が「未だ生を知らず焉んぞ死を知らん」といひしは流石に名言であると思ふ。但し靈魂不滅の合理的解釋は他日「靈魂不滅の新研究」なる論文を發表する豫定であるから、それに就て御考究あらん事を望んで置く。

若しそれ靈魂不滅が釋尊の教説でなかりしものとせば、前引の「壽量品」所顯の佛陀が、無始の始めより三世一貫して衆生濟度を廢せなかつたと云ふ説は、如何なる解釋の下に會通するか。之を矛盾のなきやう説明しようと思へば、法身の説法と見ねばならぬ。法身とは即ち宇宙の實在であり、實在は無始無終であるから、此の解き方で行けば毫も矛盾の點はない。去り乍ら法身説法となつて來ると、是れ又問題が面倒になつて、最後は三世恒存を否定せねばならぬ結果となる。眞言宗華嚴宗などでは、法身説法を公然認めて居るが、こは如何に巧みに説いても、結局不合理たるを免がれないので、日蓮上人が眞言宗を打破するに、法身説法の虛妄なる事をあげて、大いに攻撃して居られるが、一讀するに痛快を極めてゐる。併し茲に奇異を感ぜざるを得ないのは、日蓮上人が盛んに眞言の法身説法を攻撃しながら、一面自らの信仰本尊としては、無作本佛を高調して居られる事である。無作本佛とは、前に「御義口傳」を引證して示

した如く、明かに法身と異らざる自然佛である。然るに此の自然佛を肯定しつつも、他面大日法身を理佛として痛く排斥し、以て得意然たりしは自家撞着の嫌ひがある。それは今の問題でないから姑く後に譲るとして、法身説法が合理的に説明の出来るものなれば、經典所明の三世恒存は成立するが、之が不可能である以上は、所詮經典の儘では會通の能きない事となる。

勿論、釋尊の偉業功蹟は不滅であり、説かれた思想も滅後三千年の今日、猶ほ偉大な感化力を有するけれ共、然し私は之を以て常住説法とは解さないのである。佛の常住不滅と十方遍在とを信せんには、「十方法界を身體とし、十方法界を心性とし、十方法界を相好とする」法身を取らねばならぬが、その法身の説法とは果して何物を指すか、これ大いに疑問とする所である。そこで強ひて法身説法を生かさうと思へば、例の蘇東坡居士が「溪聲即_チ是_レ廣長舌、山色豈_ニ非_ニ清淨身_ニ」と吟せし如く、或は日蓮上人が「今我れ天に向つて之を見れば、

生身妙覺の佛、本位に居して衆生を利益したまふ」と言ひし如く、法界の森羅萬象を神の作品、佛の顯現と看做し、夫等の物が一定不變の眞理に基づいて活動してゐる姿を、不斷の説法と見るの外はないが、なるほど見様によりては、森羅三千の諸相は皆我が師であり、一輪の花、一滴の露も我を教へる道であらう。併しながら之は自然法の然らしむる所で、人格佛の説法ではない。夫故かゝる意味の常住説法を肯定すれば、曩に「自然法と經典との不一致」の項に於て、詳細に矛盾を指摘した如く、宗教倫理は根本的に覆へるのである。是に於て經典所明の常住説法を人格佛の事だとすれば、釋迦の輪廻轉生を認める迷信となり、法身の説法だとすれば、自然法と宗教倫理の不一致を來し、結局三世恒存の活動は成立しない運命となる。

さて此く論じ來つて見ると、大乘佛教徒一般は勿論、法華信者などは驚愕するであらうが、如何にせん、事實は事實であるから仕方がない。それでは一體

かゝる判り切つた矛盾を、大乘佛教の至極たる法華經にまで説き立て、平然たるは何が爲めであらうか。これ一應不思議の様であるけれ共、佛身觀の教理的發展を知る者に取りては、毫も不思議とするに足らぬのである。則ち私が佛陀論發達の原因及びその徑路に就て述べし如く、釋迦は一切有情の物と同じく、肉體の所有者である以上、死と共に消滅を免れないのであるが、釋尊の直説たる教法に對しては、無常的のものと思なかつたもので、法は佛陀の滅と否とに關はず常住の存在である。常住の存在であるから、滅後の弟子達はその法に歸依し、その法を以て師となし、勤めて精進すれば、佛在世と異なる事なしと云ふに到つたのである。今之を佛説に就て示せば、釋尊が當に入滅せんとする時、弟子阿難に對して申された語に、

我が諸の弟子、我を供養せんと欲せば、必ず香華伎樂を以てせざれ、たゞ能く法を信じ、能く法の如く行する。之れ即ち眞に我を敬ひ、我を供養するの

道なり。

とあるが、更に最も適切なる所を引けば、

汝等比丘よ、悲惱を懐くこと勿れ、若し我れ世に住まること一劫なりとも、會ふ者また當に離るべし。會ひて而も離れざること終に得べからざるなり。自らを利し、また人をしても利せしむるの法、今や已に皆な具足せり、若し我れ久しく住まるとも更に所益無けん。應に度すべき者は天上人間皆な悉く已に度しぬ。その未だ度せざる者には、皆また已に得度の因縁を爲したり。自今已後わが諸の弟子、展轉して之を行せば、則ち是れ如來の法身、常へに在つて滅せざるなり。當に知るべし、世は無常なり、會へば必ず離るゝあり、憂惱を懐くこと勿れ、世相是くの如し。當に勤めて精進し、早く解脱を求めて、智慧の明を以て諸の癡闇を滅すべし。世は常に危脆なり、牢強なるものなし。我れ今滅を得ること惡病を除くが如し、此れは是れ應に捨つべき

罪惡のものなり、假りに名づけて身となす。老病生死の大海に没在せり。何ぞ智あらん者、之を除滅することを得て、怨賊を殺せるが如く、而も歡喜せざらんや。汝等比丘よ、常に一心に出道を勤求すべし、一切世間の動不動の法は、皆な是れ敗壞不安の相なり。汝等且く止みね、また語いふこと勿れ、時は將に過ぎなんとす、我れ滅度せんと欲す、是れ我が最後の教誨するところなり。(遺教經)

とあるが、此の經文は明かに佛陀の個體は消滅するも、法は常住するとの意味を語れるもので、一點の疑ふ餘地はない。處が此く佛と法とは截然と分れて居たものであるが、佛滅後に於て弟子達の追慕の情たかまり、且つ著しく佛教々理の發展を來せし爲め、遂に「佛是法」の一如説を生むに到り、是に於て法が時間的に常住であり、空間的に遍在である所から、その法と合致した佛陀も亦然りと云ふ事となつて、爰に史上の釋迦は形而上的の釋迦と變化しかけたので

ある。而して此の法佛一如の佛身觀は徐々に進化發展して、二身三身、三身圓滿、無始の古佛と言つた風に、思ひがけなき進歩向上を見、而もこの向上の行詰りは本地垂迹説を生み、本地垂迹説の結果は、却つて史的人格佛を度外し、或は輕賤するの弊を見、遂に現代では宇宙の本體を佛と視るに至つたのである。故に之を教理的開展の上から見れば、著しい進歩の様であるけれ共、宗教の救ひと云ふ方面から見れば、實に血も涙も無い理佛と變化したのであるから、向上は愚か寧ろ墮落の感がある。何は兎もあれ大乘教に屬する經典所明の佛陀は、如上の意味に於て創造されたのであるから、既存の宗教家が「久遠の神」とか「無始の古佛」とか言つても、その實は神でも佛でもなく、一個の大自然物であつて、救主としての條件は具備しない。是に於て救主の神を信せんとするには、史的人格佛を採らねばならぬ。史的人格佛を本尊とせば、そは言ふ迄もなく有限の神あり、有始の佛となるが、それでも猶且つ三世恒存の神を認めよう

とするか。

五十三 藝術的表現の理想佛

然らば大乘佛教の至極とせられた法華經は、宗教の經典として何等價值なきものか、否な決して左様な暴論を吐くのではない。假令釋迦の直説でないとしても、その文意を捉へて見ると、偉大なる思想が流れてゐる。日蓮上人は經典を解するに當り、文・義・意の三釋のうちでは、意釋を取つて活用せられたと云ふが、我等も此の態度を取りたいのである。文章字句に捕はれて、理談詮義に没頭して居るやうでは、逆も文中の大精神を握ることは出来ない。勿論一般學者の觀たる文意と、私の觀たる文意と、果して一致するか何うか、それは頗る疑問であるけれ共、兎に角大乘佛教に現はれたる佛身觀は、通じて理想佛を描いたものであるから、文字の儘を鵜呑みにして居ると、何處まで脱線するか判

らない。殊に法華經に於ては一層その感を強うするのである。されば法華經の大精神とは何ぞや、思ふに法華經には倫理あり、教育あり、哲學あり、藝術あり、宗教あり、諸種の内容を含んでゐるが、終始一貫して流れてゐるものは、一念三千の原理に基づける汎神論である。日蓮宗の一般的解釋から行くと、迹門の法華經は、凡佛一如の原理を明せるもので、本門の法華經は、濟度者たる佛陀の實體を明せるものである。即ち清水龍山氏の語を藉りて言へば「主觀的に我等の人格の尊重、又は佛性を徹底的に説いたものが、迹門の所謂「十界互具」「一念三千論」である。然るに吾人が成佛の目的を果さんとするには、自己に佛性を具へて居る許りではいかぬ。之を啓發すべき救ひの力、即ち佛陀の大慈護念力が無くてはならぬ。然らばその佛陀の本體及び力用は如何と云ふ時、これを開顯したものが本門の客觀的佛陀論である。即ち近成始覺の迹門を開して、久遠實成の本地を顯はしたものである」。更に之を約めて言へば、迹門法