



特232

955

大乘佛化

大乘佛化會編

始



道不遠人
長管寺福東前
字題 下貌孝本關尾

道不遠人
中村恒三郎

長部務内縣知高
字題 氏郎三恒村中

當確立日本
的平和矣
昭和九年
赤木親之

高知縣警部部長
赤木親之題字

致中和天地
位萬物育
高前高知縣學務部長
堀口功

高前高知縣學務部長
堀口功題字

大乘佛化會創立趣意書

現代文明ノ弊ハ物質ニ偏シテ精神ヲ輕ンヌ、故ヲ以テ道念全ク廢リ公德行ハレ
 ス利己ニ走リテ個人主義トナリ社會生活道ニ背キ或ハ平等ノ偏見ニ墮シ、又差
 別ノ惡念ニ捉レ互ニ鎬ヲ削リテ極端ナル生存競争ヲ起シ遂ニ生活ノ不安ヲ招ク
 ニ至レリ、如斯ハ身ヲ立テ家ヲ興シ郷ヲ率ヒ國ヲ治ムル所以ニ非ス、須ク物心
 二者ノ中正ヲ取り幾年精練ノ神隨ヲ經トシ、是ニ全世界ノ文化ヲ緯トシ以テ
 乘ノ堂奧ニ立チ國家蒼生ヲシテ安心アラシメサル可カラヌ
 然ルニ社會ノ現狀ハ今ヤ其事悉ク是ト異ヒ、教育ハ其本義ニ悖リ宗教ハ邪道大
 ニ墮シ政治經濟又窮窮ニ達ス、斯ノ如クハ國民精神ノ統一結合ハ何ヲ以テカ
 望マン、蓋シ之昭和聖代ノ根底ニ横ハル一大缺陷ナリ、今ニシテ是ヲ匡救シ世
 ヲ率ユルモノ無クンハ此ノ蒼生ヲ如何セン、乃チ茲ニ大乘佛化會ヲ起シ憂世ノ
 法友ト相協盟シ釋尊ノ精神文明ノ肉ヲ盛リ智ヲ磨キ情ヲ修メ意ヲ練リ以テ万德
 圓滿ナル理想界ノ釀成ニ努力シ釋尊ノ教旨ニ則リ大乘佛化ノ實ヲ舉ケントス

昭和九年一月

大乘佛化會 印

宣 言 書

有史以來幾多ノ思想家出シモ多クハ自己ノ環境ニ基キ相對差別ノ獨斷ニヨリ甲論乙駁シテ歸一セス、獨リ大聖釋尊ノ精神文化ハ相對差別ヲ包容スル絕對性ノ自證ニ因リ超然タリ、若シ是カ普及ヲ見ハ社會思想ハ統一シ万邦齊ク樂シムニ至ラン、案スルニ東洋文化ノ中心タル釋尊ノ教法ハ三千年ノ昔、古印度小乘ノ世界ヲシテ大乘化セシメ陸離タル光茫ヲ放ツニ至リシカ其久シキニ及ンテハ又隆替アリ佛敎カ印度ニ發リテ印度ニ滅ヒ支那ニ榮ヘテ支那ニ衰ヘ朝鮮ニ至リテ自滅ニ達シ獨リ日本ニ入ルモノニ於テ其神髓ヲ傳ヘ法燈煌輝相傳ヘテ絶エス、宗敎的藝術ノ精華ヲ殘シ正法宣布ノ大聖ヲ出シ法談ノ盛ンナル其比ヲ見ス、日本傳統ノ思想ト融合スルコト 恰モ儒敎ノ神敎ニ於ケルカ如ク神儒佛三敎一味ノ敎義ヲ爲シテ愈々ソノ堂奧ヲ究ムルニ至レリ、然ルニ近世ノ敎團ハ傳統的形式一片ニ囚レ爲ニ寺門ハ迷蒙ノ雲ニ鎖サレテ衰退ノ一路ヲ辿リ、法衣或ハ邪慾ノ泥ニ汚レ浮華快樂ノ狂態ヲ演シテ社會風敎ヲ紊亂シ宗敎ノ尊嚴ト敎家ノ重責ヲ冒贖ス、是畢竟スルニ宗敎家ノ一大罪惡ナリト云フモ辨疏ノ辭無カルヘシ、實ニ宗派佛敎ノ本領ハ其實ニ於テ沫消セラレタルニモ低タリ。

然レトモ其精神ハ猶嚴トシテ生キ日本民衆ノ胸底ニ流ル、血ニ生彩アリ、即チ發シテハ万邦無比ノ國體ヲ成育シ進メ拓クノ道ヲ得、戰ヘハ勝ツノ氣ヲ有シ、

唯心ト唯物ト二者ヲ併有スル大乘ノ極致ニ達シ世界ノ一等國トシテ他ノ追隨ヲ許サ、ラントスルモノアリ、歐米諸邦瞻仰措カス、滿鮮ハ來リ親シミ支印又參シ學ハントス、若シ大乘本來ノ敎義ヲ以テ之レヲ化セハ一切衆生悉ク其生ニ安ンシ道ヲ千古ニ反ヘシ光リヲ千載ニ傳ヘン、吾人ハ世界ノ現狀ト我カ國刻下ニ立場ニ鑑ミ大イニ感奮スルトコロアリ、深ク釋尊垂示ノ信念ニ生ク可キコトノ要ヲ體得シ一億ノ民心ト共ニ起テテ其敎化ニ努力セントス、是大乘佛化會ノ本領トスルトコロナリ。

右宣言ス

佛誕二千五百年四月八日

新大乘佛化運動に就いて

日本は花の國であると共に、世界の佛敎國でもある。佛敎徒も非佛敎でも、一度日本の國土に足跡を印したものは、佛敎の何ものかを味あはすして行き過ぎるものはあるまい。彼の路端に立てる神藏尊の姿を見ずして彼の林間に聳ゆる塔堂のイラカを仰がずして、又古刹靈地の靜寂の天地に流る、夕鐘の音を聞かすして過ぎ行くわけにはゆかない。彼の山此の川一つとして佛敎に因縁を持たないものはない程である。雲表に聳ゆる伽藍の結構、其處に雲集する善男善女の讀經、禮拜讚美の聲はさながら怒濤の如く、實に大乘佛敎完成の地として誇るに足るものがある。

然るに現今の佛敎界を通觀すれば、其處に何等の信念も熱も力も無いのに驚く。元來宗敎は社會の進歩と共に、その形式方法は常に革正進化して、時代と社會をリードして行くべきものであつて、決して不變的に固定すべきものではないにも係はらず、今日の既成佛敎團の大部分は、唯因習と傳統の法城にかくれて、時代思想、の潮流と、社會生活の變遷に、目醒ることすら知らずに、徒らに信仰のみを強いて、伽藍佛敎の形式一片に墮落し、口に世界平、和や鎮護國家の祈禱云々と言へ共單に精神無き祈禱の形式や經典讀誦の法會を以つてのみ、國際上の平和を招來したり、國家の外侮を退けて國防の完全を期するなどとは、認識不足も甚だしい。眞の平和や護國の祈禱は國民大眾をして、佛敎本來の思想に歸向せしめ、民衆の信念強化につとめて、祖國日本の威大さを知らしめ、

(2)

國民精神の統一に努力して、利害を超越した勇猛愛の涵養にあるのである、精神無き形式は偶像的宗教である。それからあらぬか、唯物思想が浸犯し來れば、これをリードする等は愚か、驚愕自失の態は、自己の子弟をして信頼を失はしめては、佛教大學生の赤化事件や勞働運動への轉向者を續出せしめ、禪宗僧堂の愛然放火事件といふ皮肉の現象を起し、又法統相承に當つては父子互に法城に血で血を洗ひ、法嗣得度の盛儀に於いては前法主に對する暴行事件といふ醜狀を提しては、自己の子女をしてキリスト教に走らしめて、救濟本願の無力を暴露し、或は國民より指揮を受けつゝある政黨政治家をまねては、宗内に小政黨を作り政争の醜行を演じ信念教化の天職を忘れて耻ぢざる等は單に一煙影に過ぎない。これは實に末法的癡癡の現象であつて、彼等が山門の堂奥に讀經誦明の聲と共に、打ち鳴らす鐘鈺の音は、形式佛教自らを葬送する晩歌の響を提してゐる。

加之、四姓打破を斷行した釋尊の眞意を没脚して宗團を貴族化して、有名無實の僧階を競つて黃白を散じ、信念無き形骸に、錦蘭色衣を纏ひ、ブル的遊戯に耽つて目醒めず、佛菩薩や祖師先徳の縁日や御忌にお祭り氣分の醸成に浮身をやつして、寄附や淨資の搾取にのみつとめ、或は葬式回向の營業者を以て自ら任じて耻ぢす又布教に名を借り一部の僧侶は、藝人に疑して浪花節説教を佛堂に興業して、有閑マダムを弄落し、法樂の尊稱にかくれて卑俗な遊藝を弄して優勝旗を競ひ、僧俗共に信仰を忘れて得々とし、甚だしきは善男善女の信施や淨資を以て料理屋や高利貸等の賤業を營む者あるに至つては、天人共に許さざる破戒行爲であつて、社會風教を紊亂し、思想惡化に拍車か

(3)

けゝことは○の義者の比ではない。これ等の輩が即ち高等遊民であり社會の寄生虫にも等しく彼等が行ふ非梵行の爲に、高僧清僧の眞價を損づけ、佛教の本質をまで疑はしめて識者をして『今日の宗教家は文明淘汰の制裁に類癩を招くは寧ろ當然の歸結である』と叫ばしめるに至つたのである。これは畢竟するに既成宗教家の一大罪惡なりといふも、彼等には一言の辯疏するの勇氣はあまい。今日に於て彼等に一番三十棒を喫せしめてこれ等を是正反省せしめなければ、佛教本來の價値を傷つけることは火を視るよりも明かである。然し佛教は彼等の獨占物ではなく、吾人等一般大衆の佛教であつて伽藍殿堂の壞滅や僧侶の増減が何等佛教の價値に影響するものではない。既成宗團の過半数は前述の如き腐敗墮落の極に達してゐるか、これ等にあき足らざる若き僧侶や民衆の間には、近來頻に佛教復興の聲が起り、自然法爾の信念を渴望して、釋尊の精神文化を求むるものも多く、特に教育界、操孤界等インテリイの間にも多きを見るは、注目に價ひする現象である。

翻つて歐米二百年の文明を觀るに「人はパンのみにては生くるものにあらず」との言葉を濫用して、パンを閑却してゐる間に、十八世紀から十九世紀にかけて、産業革命の物質文明の大浪に浸犯せられて「人はパン無くして生くる者にあらず」と叫ぶものを世界に充滿させた。こゝに於て今まで理想主義の末節に墜着して、一神教の力を以て世界を教化して頽勢を既倒に翻さんと夢想してゐた教育家は、自然主義の跡を追つて物質的文明の教育に努力したが、その結果は個人主義の勃興となつて、優勝劣敗の程度を越し、弱肉強食の世界を造り、遂には歐洲戦争を起して未曾有の修羅を

極め巨億の富を散じて各々疲弊の極に達し、亡國の慘事を起し、國民は無数の同胞を失ひ、残りし寡婦と孤兒とは飢に泣き、苦痛と涙によつて清算せられた。これに依つて物質文明萬能に囚はれた偶像的生活の一段落を告げるや、歐洲人は俄に心機一轉して、忽ち精神文化の創造を急ぎ、國際聯盟を起し、或は軍縮會議等と平和事業に力を致せども、その徹底を期することが出来ないで、識者は情操教育を俄かに求め出したが、キリスト教の矛盾した一神教では如何ともすることが出来ないで、自由神學説が極頭するに至つた。こゝに於て基督教團は大いに驚いて『一神を絶対の神と認める以所は、智識的には矛盾を生ずるが故に、感情的に信ずるのが宗教信仰の態度である』と悲鳴を擧げてゐるが、これは二重眞理の假定であつて、只一種の方便に過ぎない。これを以て基督教の頹勢を既倒にめぐらすことは思ひもよらない。又マルクスは一神教の矛盾を喝破して『宗教はアヘンの如し』と云つてゐる。そのマルクス思想は一時全世界を風靡したが、元來この思想は唯物偏重の思想にして遂には世界の人心の歸向を誤らしめたので、その反動として伊國のムツソリーニや獨國のヒットラーや土國のケマルパシヤ等の獨裁的、政治運動となつて、現れたが、之また反動的一時性の現象と見て、吾人の眼中に置かざるところである。如斯世界の思潮は混沌として人心の歸趨するところを知らない有様である。然るに最近に於いても萬法一如の眞理を尋ねて、釋尊の精神文化を憧憬し『アジアの光』と尊稱し、永久の平和と純眞の福祉を招くに努力し、大乘佛教國である我が日本にまでも、是が宣傳に來るが如き奇觀を呈するに至つた程、歐米諸國は精神文化を要求

してゐる状態である。如斯洋の東西を問はず釋尊文化の要求の聲が擧げられてゐる事實と、我が日本が古今東西思想の交叉點に當つてゐると云ふことを、一考するの必要がある、前者は暫くをき、東西思想の交叉にあつて、是を我が日本が審判する日の來るであらふことは、夙に識者の等しく認めるところではあるが、未だそれを何に因つて審判するかを明示したものはない。然らばその審判の衝には何を以てすべきかである。これに對する答は前者の世界の聲ではあるまいか。即ち釋尊文化の眞理・大乘佛教の根本法輪より外にはないのである。こゝに於いて重大な疑問符に達するところは、佛教の典籍は實に廣幹であつて、何れを以て根本典籍とするか。釋尊の本懐は何れに在るか思想科學の發達した今日への、時機相應のものは何ものかと云ふことである。この解決は天台大師の五時の判譯に因るのが正しいと思ふ。如何となれば、各宗各派の祖師大徳が皆肯定してゐるからである。それによれば最初ビツバル樹下成道後、始めて釋尊が佛教開宗の宣言を發せられて、三七日間その根本思想を述べられたのが華嚴經である。然るにその思想の餘りにも至高至妙遠大である爲に難解であつたので、大衆への理解せしめる手段として、阿含の小乗教より大乘教へと教化誘導して、最後に法華經の八年間に於いて、大乘の妙旨を説いて漸く大衆の智識を誘導啓發したのである。釋尊が最初華嚴經を説いたとき、一般大衆のみならず、九十有餘の六派哲學者や、バラモンの高僧達も、この説法を聞いて、さながら聲の如く啞の如くであつたと云ふ一事より觀ても、それが最高の教理であり、最高の哲學であつたかと云ふことが肯がへる。共に、佛教學者が、この經

典を示して釋尊の根本法輪と尊稱し、又高山日出經と讃へてゐることも解るであらふ。近代では木村泰賢、井上圓了、大内青嶽、大谷光瑞その他多數の學者に於ても、是れを如實に證明してゐるところである。如是觀來れば諸學諸論の發達した今日、大衆智識の啓發せられた現今に相應したものは、唯華嚴の教法より外にはあるまい。今後の大衆を救濟するものは本經であらふことを肯定出来るであらふ。然らば東西兩洋の識者が要求するところの、佛教の眞理や教理、信仰は、華嚴の教法より外にはあるまい。東西思想の交叉に於ける審判者も矢張り華嚴の妙理を以てすべきである。然るに因習と傳統に囚はれた既成宗派の形式論者は云ふ。法華經を以て中心とすべしと、或は彌陀の經典を以てすべしと、又は密教或は禪若くは律を中心とすべしといふも、元來佛教は一般に周知の如く對機說法といつて、その時代々々に相應した教法を以て、社會を教化リードして來たものであつて、根本教法を除くの外は、時代を無視して固定化した教法の存續するはずはないのである。それは過去の各大師祖師達の言行に依つて明かである。日本では傳教大師が千百年前に於いて時機相應であるとして、叡山に法華一乘の法幡を立て、降つては六百年前に至つて、傳教の迹門法華の時代は去つて、本門法華の時代に達したと稱して、彼の日蓮聖人は房州の清澄山に、南無法蓮華經の第一聲を擧げてゐる。又七百年以前には法然、親鸞の兩上人は彌陀本願の三經相應の機に達したと云つて、南無阿彌陀佛の名號を旗印としたのである。その他各宗共に釋尊の對機說法の精神に則つて、その時代々々に即した經典を以て、社會八心を指導すべく開宗したものである。この事

實を肯定するとせば、現存する各宗の指導精神が、今日の思想智識に一致すべきや否やといふことは自ら判明するであらふ。もつとも現在華嚴宗の一派があるが、これは俱舍・三論と等しく學問として傳來したものが、自然に獨立宗派となつたまでであつて、對機指導の必要上生じた宗派ではない。元來佛教は廣幹にしてこれを開けば八千餘卷の經律論となり、八萬四千の法門となり、日本のみにても、十三宗五十餘派の宗派となつてゐるも、之れを卷けば一口にも足らない南無阿彌陀佛の六字の名號となり、妙法蓮華經の五字の題目ともなり、又阿の一字を以て萬象を開發する密教を生じ、甚だしきは默々一字を語らずして、佛法の蘊奥に達せんとする禪宗の如きも生じてゐる。斯くの如く自由自在の法門が佛教である。佛教思想の中には世界の總ての思想が包含せられてゐるといつても誇張の言ではない。唯神論があれば唯物論があり、一神論があれば多神論もあり、萬有神論もあれば佛教本來の無神論もあり、哲學的に言へば、時間的には萬象轉開の過程を道破する緣起論があり、空間的には宇宙の眞理を直感せんとする實相論がある。宗教的に言へば自己本俱の佛性を自覺し、努力を以て絶對に冥合せんとする自力宗があれば、現在の罪惡に徹底して、無限の大悲を憧憬する他力宗があり、若し現代の見方からすればレリジョンであり、サイエンスであり、フィロソフィである。然もこの三者が物理的結合ではなしに、ケミストリー(化學)的に結合してゐるのが佛教の全體であつて、此の部分が宗教であるとか、或は哲學であるとか、又は科學であるといふが如き、區分の出来るものではない。佛教を平面的に觀るときは、宗教の形をしてゐるが、

一定の積を有する立體的に観るときは、決して宗教のみではないといふことになる。しかも佛教は數の上に基礎を置いて、その數を超越してゐる。一般科學は數の科學である。彼の簡單なデオメトリ（幾何學）ですら、數の上に樹つてゐるのであるから、佛教は科學の上に立てる世界最高の宗教といふことが出来る。こゝに至つて我が大乘佛教の眞價は何かを一考するの要がある。即ち『諸法無我』『即身成佛』の思想がそれである。三世因果とか業報輪廻等の思想や戒定慧三學の修養論等は、佛教の主要を爲してはゐるが、その背景は遠く印度の六派哲學に源を發して、釋尊に至つて咀嚼包容せられたものである。然るに諸法無我の思想は釋尊の獨創であつて、即身成佛は釋尊が實踐に因つて吾人に示してゐる。即ち釋尊がビツバル樹下に精神的誕生の時『天上天下唯我獨尊』と宣言してゐる。『天上天下』とは、宇宙間森羅萬象の差別觀を表はし『唯我』とは、差別の執我を排して、物心一如の平等觀を示し、『獨尊』とは、差別の萬法は平等の一心に歸して、その理想は個々又全體に萬德圓滿であることを表示したのであつて、釋尊が人間その儘に大自覺尊に成り得ることを自ら實踐に因つて立證したのである。これが大乘佛教の一大誇りとするところである彼の基督教の如く『神』が『人』を造るのでなく『人』が『神』を造る思想、人が佛と同體となるの思想、否『佛』になるのが『人』であるといふのが大乘佛教の思想である。人が佛になるときはそこに相對的な基督教の如き『神』の概念は無くなる。この『無』（ナシとは異ふ）といふことが大乘佛教の目的であり、眞の理想の極致である。この自覺に達するとき、始めて國家の確立も、世

界の平和も、而して個人の安神立命も期することが出来るのである。茲に吾人は出發して、新大乘佛化運動を起し、光輝ある大乘佛教に再生の活を入れ、進んで佛教本來の面目を單明して、大衆諸賢と共に眞の信仰に生きんことを冀ふものにして、知らざるを導き知るに教を乞ひ、釋尊の遺教『依法不依人』の本旨に則つて進まんとするものである。

時めたかも太平洋上には事を好むにはあらざれど、氣壓は底迷して風雲急ならんとするの兆を呈し北滿の邊境には黑龍河上に、山雨到らんとして風堂に滿つるの有様にて、非常時日本の聲は愈々クライマックスに達し、國民は舉て一種の妖氣にも似た迫力すら感ずる今日、ともすれば人心の動搖不安は加速度的に擴大増加せんとして、常時非常時を一貫する根底ある落着きを缺かんとするの觀がある。この秋にあつてたま／＼皇太子殿下の御降誕第一年を迎へ奉ると共に、佛誕二千五百年の紀念すべき年に遇ふことは、何ものにも更へ難き神明佛祖の啓示として、國民精神、佛教信仰の再認識に努力して、祖國日本の尊嚴と釋尊文化の威大さを知つて、精神修養思想是正を指導精神として、來る一千九百三十六年の太平洋上の激浪や、北滿興安嶺嵐を征服して、祖國日本の非常時を打開すると共に、名實共に東洋の盟主として、永遠の平和に貢獻すべきである。吾人はこの信念と、この意氣を以て一億の民衆と共に立たんとするのである。

守れ祖國を、……護れ正法を、……
本尊無き法城滅亡の鐘は亂打せられてゐる。若き僧俗の立つ秋は來た。

大乘佛教 教理編

井出 筑堂 述

第一節 佛教の定義

高等な宗教にあつては何れの宗教をも問はず、吾人が最高至上と仰ぐべき絶対靈體を直感認識してその靈體の感化を蒙り信仰信念を本質として、その觀念を表現して實際生活に活用し、人生に意義づける教へである、言ひかゆれば迷界より轉じて悟界に遊び、有限より無限の境地に歸入して人格を完成せんとする教へである。

而して宗教の中には高等な宗教と共に劣等な教へのもあつて、現在世界にある宗教は百數十種の多きに達してゐる、然るにこの多數の宗教を分類すれば、自然教、多神教、一神教、汎神教の四大別に出ることが出来る、その各に特種の教義がある。

(一) 自然教は或る自然物を神と認むるもので神の種類は彼れ此れと一定しない、或は山を神とするもの或は植物を神とするもの又は動物を神とするもの或は奇岩を神とする等であるアフリカは蛇を神とするものがあり、エジプトには猫を神とするものがあり、印度の一部には火を神とするものがあつて、今でも火教は相當盛である、日本でも民間の信仰には山を神とするもの、或は木を神と

するもの、或は辨天の使として蛇を、福神の使として鼠を、稻荷の使として狐を祭つてゐる等のものを多く見うける、西暦紀元前アラビヤの西海岸に流轉してゐたカナアン人種は、雷電を以て現象界の支配神としてゐた、日本の古代に於いても雷電を神と認めたことは雷電のことを今でも神鳴と云つてゐる事實にて窺ふことが出来る、これ等の共通點はカナアン人種が漂流しつゝ東漸して來たとき日本人の一部となつたことがあつて、そのときの宗教思想の遺物ではあるまいか、智識の發達した現代人からこれを觀れば、自然物を神と認めるが如きは、實に荒唐無稽も甚だしいと言ふのであらふ、今若しこれ等を宗教として公認するとすれば、最も劣等の宗教といふことになる。

(二) 多神教は自然現象の各部に各々その支配神があるとするものであるが、然し森林を流れてゐる小川を見るとき、森林と川とが各々獨立の存在ではなく、森林を離れての川は無く川を離れての森林も有るまい、要するに森林と川との區別は、觀察上の相異即ち方便に過ぎない、方便に認める神は方便上の思想に胚胎してゐるものである、便所には便所の神を、臺所には臺所の神を認めて清淨にすることは衛生上の方便とはなるも、宗教としては何等の意義も價值もない。

(三) 一神教は宇宙間に絶対唯一神があつて、この唯一神が萬物を創造し宇宙萬物を支配すると云ふのであつて、元來宇宙そのものが絶対のものであるのに、その中に絶対唯一神をみとむるとすれば茲に宇宙と神との二つの絶対を認めなければならぬことになる、若しこれが成立するとすれば、それは絶対ではなくて相對と云ふことになる、又その唯一神は宇宙の内に在るか、外に在るかとい

ふことが疑問となる、宇宙は元來無限のものであるから、随つて内外のあるべき道理がない、如斯く考察して來れば、所詮その唯一神の存在が不明といふことになる、それでも唯一神を認めるとすれば、宇宙の部分としなければならぬから吾々人間と相對的關係の神といふことになるこの相對的の神が相對的の人間を創造するといふ矛盾を生ずる、しかも人間が相對的な一神の支配をうけるとすれば、信仰といふことはその唯一神に服従するを意味することになる其處には何等の自由が無い自由の無い生活には安心立命がない、如斯く宗教は文化の發達した現代人の精神生活の糧とするに足らないことはいふまでもない、それかあらぬか歐米諸國の識者間には、近來所謂自由神學説を主張するものが出来たので一神教である彼の基督教は大いに驚いて辨疏して曰く、『一神を絕對の神とみとめる以所は智的には矛盾を生じるが故に、情的に信するが宗教としての態度である』と、これ即ち二重真理の假定に過ぎない、只一種の方便に外ならぬ、元來智と情とは二者各々獨立した意識ではない、その何れもが一つの心性に於ける作用の二方面を示すに過ぎない、然るに情的一面に於てのみ唯一神をみとめ、智的一面に於ては之を否定するが如きは、一つの心性作用中に智と情の矛盾衝突を起し、闇黒より轉じて明の境地に歸入せんとする信仰の爲に、反つて精神上の苦惱を招く結果となり、安神立命を生命とする宗教の本質に反することになる、然しながら矛盾に出發するものは矛盾に歸着することが真理である。

(四) 汎神教は宇宙の絕對そのものを靈化して、その靈體を神と認めるのであつて、其處に智識と

感情とは圓滿に調和して、意思の決定に何等の矛盾を生ぜず、智情意の各心性作用は互ひに連絡して心の全体に満足を與へ、智識の進歩につれて哲學的教義は益々徹底するものであつて文化の發達した現代人の要求に適合した最高の宗教といふことが出来る、今日の大乗佛教はこの汎神教に屬してゐる宗教であつて、佛教特種の定義を示せば

佛教は絕對の宇宙を靈體と認め、その靈體即ち絕對精神の感化を蒙り宇宙の理想に歸向して自然法爾の妙境に遊び、信仰觀念を本質として、その觀念を表現して實際生活に活用するの教へといふことになる。

第二節 佛教の目的

高等な宗教はその何れを問はず、一切大衆を救済することが目的であるが如く、佛教の目的も一切衆生の救済にある、特に佛教は絕對性の宗教であるから、救済の範圍にも何んの制限もなく、その對象は人類を始め、禽獸、草木、魚介等宇宙間森羅萬象に及ぶ譯である、釋尊が菩提樹下に三聖圓融絕對悟界の真理を究めて始正成道の宣言の第一聲『天上天下唯我獨尊』の獅子吼に徴しても、一切衆生は皆平等なることが自ら明瞭とならふ、故に従つて救済の對象に差別が無い、然し之れが人間に就いて觀れば、人格の向上完成に導くことを意味するのである。人格の完成とは、吾人が宇宙の理想に歸向して、自然法爾の境地に生きる人生をいふ、その救済の精神は、自ら進んで相手の友

となることである、釋尊は「敢て請はざるの友となる」(?)と曰れてゐる、是が即ち救済の根本精神である(師と曰はずに友となると曰れた意味に注意を要す)

救済といふ言葉は相當廣く使はれてゐるが、その意味の多くの場合、協議上の實行と混同せられてゐる、相手の求めに應じて、救済の手を延ばすことは、即ち協議上の實行といふことになる。無論協議上の救済であつても、矢張り救済には相違なきも、それは第二義的のものである。相手の求めが無くとも、進んで救済の手を差延べて、相手方の友となるの精神を以て接するのが第一義的であると共にこれが宗教的救済である。丁度親は子の求めを待つまでも無く、無限に愛すると同じである。佛教は勿論精神主義の教へであるから、従つて精神上の救済が主目である。若し物質上の救済時と雖その本質は精神主義に立脚すべきである。

斯くの如く佛教の目的は救済である、その救済は一切衆生の救済が目的であるから、その教に當る濟に就いては更に目的は無い、元來救済は佛陀の功德の實現、即ち佛陀の慈悲そのものに外ならぬ、前説の定義に於て佛陀は絶対の精神が即ち靈體であるといつたのは、絶対の功德を示したもので、慈悲は、絶対のものであることが自ら瞭かであらふ。然れば救済を以つてその極致とすべきで、救済の効果如何を豫想する等の打算的の豫地は有り得ない。例へば毒矢に的つた人を救ふのにその矢を抜き取る刹那に於て如何なる影響、又は變化か起るかを考へる豫裕は無いのと同じである(佛陀の心境は後篇で詳説することにする)

第二節 修行の意義

各種の宗教には各々その修行方法があるが如く、佛教にも修行と云ふことがある、これを分類して心性作用の智情意の三方面から見る事が出来る、智識的には轉迷開悟であり、感情的には拔苦與樂であり、意思的には止惡修善である、しかしこの三者が各々獨立したもので無く、三者は常に連絡して、智識の迷いは感情の苦を起し、その苦しみは意思の惡を成すから、修行に當つても智情意の三方面に涉つて相関連し、智的に悟りを開いて情的の樂みを與へ、悟と樂とが調和して意的に善を修するものである。故に佛教の修行は迷苦惡より遠離する爲めのものである。

『迷』は智識に屬する心理現象であつて、偽を眞と觀じ眞を偽と觀る錯誤より起る觀念である例へば枯尾花を見て幽靈と誤つて驚くが如きが迷ひである、即ち正見せぬ邪見が迷ひの原因である、之れを生活の上に觀ると、一個の肉體の内に別に『我』があると誤解する如きが人生の迷ひである。自然の儘に之れを觀れば『我』より肉體を取り去ることの不可能であると共に、肉體から『我』を取り去ることの不可能である又人より『宇宙』を取り去ることの不可能であると共に『宇宙』より人を取り去ることも不可能である。故に『我』は肉體の人であると共に『宇宙』でもある。此眞實を誤解することが一切の迷ひの本となつて種々の迷ひを生じ、その結果が苦を起すことになる。『苦』は感情に屬する心理象であつて、智識上での『迷』が本となつて悲觀する心理作用である。

之れを生活の上から観ると、智識上の『迷』が本となつて、自己のみの都合のよい事を希望して個人主義に墮落をするが、然も眞理は個人の純獨立生活を許さない。爲めに理想と生活とが齟齬して一致しない、即ち現實の悲哀を味あふことになる。期待が外れる時に悲観することが總ての『苦』の本となつて種々の苦を生じて、その結果が悪を行ふことになる。

『悪』は意思に屬する心理現象であつて、感情上の『苦』が本となつて然もそれを忍耐出來ずして不正を行ふことである。之れを生活上に観ると、苦痛を忍耐するの力が無くて『悪』を行つて道徳を破り甚だしきは法律上の罪をまで起すことになる。然も苦痛が『悪』の形式を執つて現るのに二方面がある、一つは陰性であつて第一に泣き次に氣狂ひの狀を呈し、極端なるは自殺するに至る者がある。一つは陽性であつて第一に怒り次に放從危激となり、極端なるは殺人を爲す者がある。斯如觀來れば『迷』と『苦』と『悪』とは一心性の内に輪狀をして輪廻の絶ゆる時なく、遂に人生を破ることになる。是即ち煩惱の奴となつて、本來具有の淨性(徳性)(佛性)を發揮することが出來ずして終ることになる。故に煩惱解脱の修行に當つても、智情意の三方面があるはずである。

一、智識的(轉迷開悟)

轉迷開悟は智識に屬して心性の覺醒作用であつて、邪見を捨て、正見に歸ることである。即ち自然の儘に正しく總ての事を理解する觀念を得ることである。これが所謂『悟』である。之れを生活上に観ると、人は一人であると共に宇宙を離れての一人は無いから、一人は宇宙と『我』であると

正見して相對差別の吾人をして絶對化する觀念に達すれば、迷の解脱即ち轉迷開悟の境地であり、之れが一切の『悟』の本となつて『樂』を生ずるのである。

二、感情的(拔苦與樂)

拔苦與樂は感情に屬して心性の覺醒作用であつて、智識上の『悟』が本となつて樂觀する觀念に至れば、これが即ち『樂』である。之れを生活上に観るときは、如何なる運命に遭遇しても因果の關係を正視し、又諸行無常の眞理を自然の儘に達觀すれば、其處に『苦』の解脱、即ち拔苦與樂の境地に達することが出来る、之れが一切の『樂』の本となつて『善』を生ずるのである。

三、意思的(止惡修善)

止惡修善は意思に屬して心性の覺醒作用であつて、智識上の『悟』と感情上の『樂』とが調和して意思正しく決定する觀念に至れば、これが即ち『善』である。之れを生活上に観ると運命の順境に誇らず、逆境に悲しまず、之れを淨化するの觀念に至れば『惡』の解脱即ち止惡修善の境地であり、之れが一切の『善』の本となつて道徳を行ふに至るのである。

以上の如く略述した通り『悟』と『樂』と『善』との三者は、一心性の内に輪狀を爲して心性全體に關連することは恰も連鎖の一回相の如く、煩惱の構成も亦煩惱解脱も同一軌道を往復するに等しく、只その軌道に『眞』の觀念を乗せるか『偽』の觀念を乗せるかの相異に外ならない、若し解脱の境界に至れば『悟』は即ち『眞』であり『樂』は即ち『美』であり、『道徳』は即ち『善』

『である。この眞善美の統一は萬徳圓滿の人格の完全である。この萬徳圓滿は絕對宇宙の理想であるから、結局佛教の修行は宇宙の理想に契合するところの、人間生活の啓發への努力に外ならない』

第四節 修行の實踐

佛教に於ける修行の實踐は、絕對宇宙の理想に契合する生活の體驗である。その體驗を根本として自然法爾の人生觀を創造するのである、その人生觀を踏みゆく生活が修行の實踐と云ふことである。故に茲に人生觀を創造する必要がある。

人生觀とは人間生活の眞の意義を考究して、吾人がふむべき道を創造することである。而して佛教の人生觀は宇宙觀と一致しなければならぬ、これが汎神教の必然的要求である。元來人生觀と宇宙觀とは區別すべきものではない、宇宙を離れて人生は無く、人生を離れての宇宙はあり得ない、人生觀即ち宇宙觀であるべきだ。故に人生觀の創造は自然法爾の人生觀でなければ、眞の人生觀としての意義を爲さないことになる。宇宙觀も亦畢竟するに人生の爲であつて、人生を解釋するに足らない宇宙觀は人生に何等の價値も無いわけである。然も人生觀といへば宇宙觀と裏面としての創造が當然である。

人生觀の創造に當つて、『我』とは何んぞやの疑問が起るであらう。その時多くは己の肉體を示して、之れが『我』なりといふ、勿論吾人の肉體が我には相異なきも、單に肉體を示したのみにて

『我』なりといふは、完全に『我』を知り得たものとは言はれない、一例を以ていへば『湯呑』とは何んぞやの疑問に對して、湯呑みを示して之れが湯呑みなりといふのみにては、完全に湯呑みを知り得たものとはいはれない、完全に湯呑みを知らんと欲すれば左の疑問を解決してこそ『湯呑み』とは何んぞやといふことが、達觀出来るものである。

一、問 『湯呑み』とは何か

答 一物である

二、問 一物たる『湯呑み』の原質は何か

答 土である

三、問 土が如何にして『湯呑み』となりしか

答 因縁作用即ち人間が縁となつて作られた物である

四、問 『湯呑み』は如何にすべき物か

答 湯水等の容器である

五、問 『湯呑』の將來は如何になるか

答 將來は壞れて元の土に歸る

この五種の疑問應答によつて、始めて完全に湯呑を知り得たものといふべきであらふ。故に一物の理は一山に通ずるの元理に則り、人生觀の創造にも同じく五ツの疑問に對して、徹底的に應答の出

来たものか人生觀の創造である。而して前例の第一問と第二問との『何か』といふことを考究するのが實相論であり、第三問以下三問の『何か』を考究するのが緣起論である。而して實相論と緣起論とは人生觀の通論であつて、之れを徹底的に解決し得た觀念を人生觀といふのである。前例の法により人生觀を創造すれば左の如きである。

一問 我とは何か

答 我は宇宙の一分子である

我は何かと、釋尊が成道以前に於ける第一疑問であつた。然るにこの疑問の解決は釋尊が菩提樹下に始正成道して精神的誕生の時に宣言第一聲の『天上天下唯我獨尊』である。『天上天下』とは宇宙間森羅萬象の差別觀を表はし、『唯我』とは、相對差別は本來一如たるべき平等觀を示し、『獨尊』とは萬法一如にしてその理想は萬德圓滿であることを表したのである。天上天下唯我獨尊の眞意を解するのには、先づ宇宙の意義を深觀することが必要であると共に、宇宙の部分と全體との關係を詳かに知るの必要がある。

宇宙 — 宇とは空間を意味し、宙とは時間を意味する、然も空間と時間とは各々別の存在ではない空間は時間に即し時間は空間に即してゐるので、宇と宙とは不二のものであつて、即ち一體である。故に空間に時間を含み、時間には空間を含んで絕對無限の大なる自治體である。而して人生に於ける肉體の空間は、生命の時間に即すると共に生命の時間は肉體の空間に即した一體の實在

であることを證したものである。

然れば宇宙は全體も部分も共に、空即時、時即空の一體であつて、その全体は部分に即し部分は全體に即したもので、則ち全體の外に部分は無く部分を離れての全體も無い。只之れを部分に偏して觀れば、相對差別となり、全體に偏して觀れば、絕對平等となる如斯偏見に執はれたら平等は差別の反對であり、差別は平等の反對となるが如きも、元來この二者には前述の通り區別が無いので、平等の表面が差別なれば、差別の裏面が平等と云ふことになる。例へば水と波との關係の如く水を離れての波は無く、波その儘が水であると共に、水その儘が波であつて、即ち水の表面が波となり、波の裏面が水である、畢竟するに水と波とは各表裏の一面に過ぎない。

宇宙、人生との關係も、また如斯本來不二の一體ではあるが、吾々五十年の生命、五尺の肉體は恰も水が活動を起した時、それを水と言はずして波と言ふが如く、人生として須らく差別に偏し部分の個々たる吾人を『我』として次の第二問に進むであらふ。

二問 「我」の原性は何か

答 「一心」なり

『一心』とは絕對自然の力の意味である。一心の『一』は數學上の一二三等の一の意味では無く、絕對の意味である。『心』とは宇宙心又は宇宙精神と云ふ力の意味である。故に一心とは宇宙萬有の原性と云ふことになる。恰も波の原性たるべき温氣に等しく、不増不减の源泉であつて、之れを

名づけて一心といふのである。

現代の科學では萬物の最始原は電子であるとの想定の下に唯物論を樹て、あるが、然し電子論を更に元へくと追究すれば遂に科學の領分を脱して哲學の領分に入り、自然の力或は宇宙精神に達するのであらふ。是れ即ち一心に相當するのである。

三問 「我」は「一心」より如何にして成りしか

答 「因縁」作用に依り「一心」の活動に因つて現れる

自然力と云ふ無形の絶對一心が何故に活動を起すのかといへば「心」は本來活動性に富み、縁を求めて常に生起して息まない、一心即ち絶對無限の原性より、萬物の各形體の姿を現すことは、恰も無形の温氣が縁に觸れて或ひは雨となり雪となりその他様々の形を現すのと同じである。

吾人が肉體を備へ五官を調べて、この形相を構成してゐるのは、如何なる理由かとの疑問に對し科學者はいふ、『海に住む海月といふ生物は、眼も無く鼻も口も無き一種の浮游體に近き一塊の物であるが食物がほしいといふ心的作用を起せば、身塊の一部分が自然に延びて自己の傍に在る食物をつかんで自己の營養とするのである。而してこの運動が前後左右に繰り反しつゝ、長年月子孫より孫へと傳はれば、遂には眼耳鼻口や手足等をも有するに至るべし』と、これは生物學者の進化論的推理である。吾人の形相も斯くありたいとの心的希望が、縁に觸れて現在の如き形相を成したものと推理し得らるべく、而して吾人が生活上必要な機關を具へるに至つたのは、外界の刺激に依

つてのことで、光の刺激によつて眼が出来て、音の刺激によつて耳が出来ると等各部も各刺激によつて生じたもので、その形相も生活上の必要に應じて都合好く發達したものであらふ。是れ恰も風の刺激によつて、水が活動して千差萬別の波狀を呈するが如く、風は波を起すところの縁であるに等しく、總て生起活動の刺激を與へるものは即ち縁である。故に佛教では生起發達を攻究するのを縁起論といひ、萬有の生起發達を一心の活動といふのである。吾人の「我」は因縁作用による「一心」の活動であるといふことに歸着するのである。

四問 吾人は如何にすべきものか 答 人生の目的に歸向すべきである

この問題は昔人の處生法であるから、現在生活に直接關係する問題である、人生の目的を決定することは處生法の最も重要問題であるにも係はらず、世人の多くは無頓着のやうである、或人はいふ親が産んで呉れたから生活はしてゐるが、人生の如何といふことは知らないから、隨つて人生の目的は無しといつて平然たるものがある。然し「知らず」といふこと、「無し」といふこととは別である、何事に依らず知らぬが故に無しとの結論にはならない。盲者が光を知らぬ故を以て光は無しと結論することの出来ないのと、等しいのである。元來生活の目的は普遍的なものと、特種的目的との二種がある。例へば軍人に、或ひは教育家に、又は政治家にならんと志すが如きは、特種的目的である。然るに人生の目的といへば普遍的な目的をいふのである。而して特種的目的は常識であ

つて普遍的の目的は理想的である。故に人生の目的は自然法則を思索して、宇宙の理想を遠観することによつて始めて意識上の目的となるのであるから、其思索に於て錯誤が無かつたら、人生の目的は宇宙の理想に契合するはずである。即ち宇宙の理想即ち人生の目的である、如何となれば、第四問に於いて既にいひしが如く、吾人は本來絶対一心の活動であつて、絶対平等と相對差別とは表裏の關係にあつて、二而不二の一體なるが故である。

然も人生の目的がたとへ無意識であるからといつても本來具有の本能を發揮すれば、必ず宇宙の理想に契合するのである、例へば鳥が巢を營み、或ひは卵を産むが如きことは、本能的行爲であつて、種族繁殖の目的であることは、人間から見れば明かであるが鳥自身はその目的については無意識であらうと思はれるが、然も宇宙の理想に契合してゐるのである。

然るに唯物論者は宇宙精神の實在を否定して、萬物の存在乃至活動する所以は、只單に因果の方法を以て説明するのみにて、宇宙一切の活動も、人間一切の動作も、之れ皆盲目的力の發現であるといふのみにて、この萬物の目的を語らない、只單に因果的關係のみを説明する唯物論が、現代人の智識慾を實際に満足さすであらうか、勿論物質科學の範圍としては之れを承認することは可なれども、物質科學は學問の全部ではない、心性智覺の最極でもあるまい。

元來事物を理解し、又は説明せんとするには因果論と目的論との二方面が必要である、即ちその事が、如何なる原因によつて生じたかを探究すると共に、それが如何なる目的を持つてゐるかを考究

するの要がある、たとへば此處に一人のジャーナリストが在る毎日新聞社へ出勤して編輯室へはいつたとする、これは因果論的の説明であつて、社會の出來ごとを多數の讀者へ最も早く最も正確に報じて、新聞人としての最大の努力をせんと希望して執筆するといふのが、目的論上の説明であるこの二方面の説明が揃はなければ、完全の説明とはいはれない、此二方面の理解が出來なかつたら充分の理解が出來たとはいはれない。然も萬物を簡明に理解し説明するには因果論の方面よりも寧ろその目的論の方面を、第一に探究するの要があらふ。宗教家の中にも多く因果論に重きを置いて目的論に注意を欠ぐの傾向があることを惜むのである。元來佛教の人生觀は絶対宇宙の理想である『萬德圓滿』を以て人生普遍的の目的としてゐる。その目的に歸向するといふことは轉迷開悟、拔苦與樂、止惡修善の修行によつて絕對宇宙の妙境に活き自由の生活に在つて安神立命すると云ふ意味である。

五問 「我」は如何になり往くか
答 我が肉体は壞れてその原性である生命は無始無終に存續する

この問題は未來に屬することである、吾人の肉体は生者必滅の原則に因つて、疲勞の極に達すれば死に至るのである、だがその原性である生命(宇宙精神)は無始無終に存續して、不滅であることを推理することが出来る、即ち無より有を生ずるの道理もなければ又有より無となるの道理もない

と同じく、これが生命の不滅を推理するの根據である、例へば電氣が種々の縁によつて電燈となり無電となつて働くも、都合上その働きを、時中止する時があつても、その原性である電氣の力は本來不生不滅であり、無始無終に存続するに等しいのである。然しながら電氣は縁に隨つて表現する性質であるから、縁がある度びに必ず表現するものといふことが出来る、その一度の表現活動が一世と觀れば佛教の三世循環論が肯定出来るであらふ。よつてこれを觀れば萬物の原性である生命は時間的には無始無終に活動し、その形体を現象するときは新陳代謝して過去、現在、未來に渡つて無窮に循環して丁度一圓相をしてゐるものと推論することが出来る、これが即ち三世一貫の輪廻説である。

三世一貫無窮の輪廻は、絕對一心の活動状態である、例へば花の咲のは生であつて、花の散るのは死である而してその咲くことが生命の活動状態であると共に、散ることも實を結ばんが爲の即ち生命の活動状態である。果して然りとせんか、咲く『生』も散る『死』も本來の價値に於ては何等の相異はなく、花の一部に執着すれば、花の咲くことを喜びて、その散ることを悲しむのが人情の常てはあるが、花への執着を離れて、草木全體から見れば、咲くも散るも何れも共に生命の活動状態である（咲々成就散々成就）と云ふのである。

人生も亦斯くの如く、生を喜び死を悲しむは是人情の常てはあるが、肉體の死と共に生命も同時に滅すると解釋するのは畢竟するに肉體に執着する迷ひに過ぎない、この執着の偏見より脱して、絶

對宇宙を達觀すれば、生も死も共に一心の活動状態であつて、何れも宇宙成就の一節一段階であることを推理することが出来るやう。之れを（生々成就）（死々成就）といふのである。之れを以て觀れば吾人は生れ變り死に變りして時間の上に於て三世に渡つて循環し、前世の觀念と行爲とが原因となつてその結果が現世に現れ、現世の觀念と行爲とが原因となつて、その結果が來世を成すの本

であると推論することが出来る、之れを三世因果論といふのである。この因果論に因つて、人事百般の現象を觀れば、因果必然の現れであることを悟るであらふ、而して之れが三世に渡るものであるから、吾人は現世に人間として生れたので、未來にも同じく人間として生れるものとは限らない、或は禽獸、草木に生れるかも知れないのである、凡そ生きとし生けるものの生命は皆その原性たる一心であらから、因果（觀念と行爲）の作用によつて種々な區別に岐れることは因果の理法である、吾人の一生に於て、眞善美を盡して萬徳圓滿な觀念と、その觀念に基く完全な行爲があれば、未來世にはよりよ、生るべきは必然的であると共に、禽獸的の觀念と行爲があれば、未來世には禽獸として生るゝことも亦必然的であらふ、而してその觀念や行爲が善にもあれ惡にもあれ、それは皆自己以外よりの指揮を受けるのではない、只各自の修養如何に因るものであるから、佛教の因果論は自因果論である。

以上累述したやうに、現象界の總てが如何に生又は滅するとも、その生命は永久不増不減不生不滅で飽まも活動を存続することは必然の理であるが、その生命なるものが、吾人の肉眼に見へぬ眼

りは、肉體と共に滅亡するものと考へて、不安の裡に一生を惑る者もあるが、見ぬといふ一事を以て、生命を否定するが如きは、餘りに輕半である。「見へぬ」といふこと、「無し」といふことは別である。空無は見えないが故に無しといふものはあるまい、彼の引力なども目には見えないがその存在はあまりにも顯著である。

修行の實踐は以上の如く、自然法爾の人生觀を創造し、之れを生活上の規範として、この道を進み行くことが即ち自然法爾に融合する所以であつて、相對的生活がそのまゝ、絕對的生活と一致することになる、否、絕對的生活となるのである、之れ即ち絕對宇宙の理想である、萬徳圓滿の體驗であるから、此の體驗が即ち人生の目的に到達し得た人格の完成である、この「人格の完成」を稱して『成佛』とも言ひ或は『成菩提』とも『悟』ともいふのである。

大乘佛教信仰編

井出 筑堂 述

第一節 宗教的根據

教理編は佛教の智識的方面を論述したのであるが、この信仰編は佛教の感情的方面を論述するのが趣旨である、佛教を宗教として觀るときは、感情的な信仰は佛教の表面であつて、智識的な教理は裏面といふことになる、則ち信仰と教理とは、表裏の關係を以て一體不可分のものではあるが、宗教的根據は信仰を以て第一義とするのである。

佛教は勿論佛陀中心の宗教であつて、既に教理編で論述した通り、宇宙萬有の原性が絕對一心であつて、現象界の一切は、絕對一心の活動であると悟れば、一心の自性は絕對の功德であることを直感できるであらふ、如何となれば、宇宙現象は萬徳圓滿の顯現に外ならないから、若し一心の功德が無かつたならば、吾人の生活は絕對不可能となる、否、宇宙の一切は直ちに滅亡するであらふ、この一心の功德を靈化して、その靈體を『佛陀耶』と唱へ、又は『佛』と稱するのである、故に教理編に示した『一心』は即ち『佛心』といふことになる、然れば宇宙の活動たる、自然法爾の圓滿成

就といふことは、即ち佛心功德の顯現といふことである、その顯現の作用を名づけて慈悲と云つてある、故に佛心の功德は慈悲の本体であつて、慈悲は功德の妙用である、然しながら自然法爾は佛心功德の作用、即ち佛の慈悲であるといふのみにては説明が充分ではない、然も佛陀は絶對の靈體であるから、言語絶無の境界であつて、實際には説明が不可能のものである、されど論旨を進める必要上、第二義的に墮するのきらひはあるが、相對的の方便を用ゆることにする、佛陀の慈悲は佛心功德の力の作用であるから、その功德力の反對は慘酷力である、その慘酷力の極致は殺力でありその殺力の反對は活力であることはいふまでもない、故に佛陀は絶對であるから、佛心の功德は絶對の活力と云ふことになる、故に佛陀の愛は絶對の愛といふことである、この絶對愛が釋尊を現して、一切衆生を救濟するの說法となつたのが所謂佛敎である。故に佛敎は即ち絶對佛陀の說法といふことになる、是が佛敎の宗教的根據である。

常識的に考へれば、教主釋尊が絶對功體である佛心三昧に入りて說法した如く觀ゆるが、然し佛敎は之に反して絶對功德である佛心が、釋尊の三昧に入りて說法したものと信すべきである、如何となれば、釋尊が本來具有の佛性を啓發せられたのが、即ち佛心が釋尊の三昧に入りたると觀る所以である。たとへば親が子を愛する作用は、子の心が親の愛へ投入するのではなくして、親の愛が子の心中へ投入するに等しいのである、佛敎は勿論法を説くの敎へである即ち釋尊が眞理を説いた敎へである、然しながら、昔から聖人は道を作らずと云ひしが如く、釋尊が法を説いたから始めて眞

理が發生したのではなく、眞理なるが故に釋尊は之れを説いたのである、故に佛敎は釋尊獨斷の宗教ではない、絶對の佛陀が釋尊に融合して、釋尊は之れを自ら内證した絶對眞理の體驗者であつてその體驗の説示が即ち佛陀の說法である。

第二節 信仰の意義

信仰は理想的人格を完成するを以て第一義とするのである、だが之れを分析すれば「信仰」と「仰行」との二つの意味を含むのである、信心とは絶對の靈體即ち佛を信じて、佛の功德の感化を受用して、吾人が本來具有する徳性を發揮せんとする心的作用であつて、そのその徳性啓發の觀念を表現する生活を仰行といふのである、故に信と仰とは本來の區別はなく、信は無表現の體であつて、仰はその妙用(表現)である、即ち信は精神上の作用であつて仰は行爲上の作用である信と仰とは相通じて一體となつて、人格を完成せんとするものである。

元來自然法爾は絶對一心、即ち佛心の功德に因るものであるから、自然法爾にある吾人の精神も、本來佛心ではあるが、煩惱(迷ひ)に蔽はれて佛心は潜在してゐるので、凡夫と云ふのである、故に信仰に因つてその潜在してゐる徳性を啓發して、その觀念を把持し、之れを表現するの生活をすべきである、さすれば自然法爾に融合するものであるから、是即ち理想的人格の完成である、然

しながら吾人は信仰に因つて徳性を啓發すると雖も、自己以外より徳性が吾人の心性に加はつたものと思ふは誤謬である、元來吾人の本心は佛心そのものであるから、吾人は素より佛性の持ち主であることを忘れてはならない、釋尊は曰く『一切衆生悉有佛性』と。吾人は常に罪惡を見ては罪惡を憎み慘酷を見ては慘酷を憎むのである、萬人皆然りであらふ、若し罪惡を善と思ひ、慘酷を美と感ずるものがあれば、それは狂者か愚者かである。吾人が常に惡を憎み慘を哀れむ所以は、即ち吾人の本心が佛性であることを如實に立證してゐるのである。

吾人が信仰によつて本來具有の徳性を啓發する所以は、丁度病氣に藥を服用せしめて、病毒を驅逐するに等しいのである、病氣が治つて健康体となるも、その健康は服藥によつて自己の身体以外より加はつたのではなく、健康の持主は本來自己であるが如きものである。

夜もすがら佛の道を求むれば、己が心に尋ね入りぬる

元來吾人の心性は、先天的に佛性ではあるが、後天的に相對差別の肉体に囚はれて煩惱を生ずればそれが習慣性となつて佛性を覆ひ、恰も先天的に惡魔かの如く感じて、彼の『性惡説』の如き誤謬に陥るのである。

第三節 信仰の對象

吾人が信仰を奉ずるその對象は無論佛陀である、佛陀とは第一節で説いた如く、絶對の佛心功德を

靈化した發體をいふのであるが、宇宙現象が佛心の活動であるから、その絶對の佛陀と相對的な吾人とは本來別體のものではない、故に佛陀といへば信仰の對象とあると同時に、吾人も亦本來の佛陀であるといふことが出来る、然りとすれば佛陀を無制限無條件にて信仰の對象とすればそこに矛盾が生じ、如何となれば『我』が『我』を信仰するといふことになる、故に信仰に當つては、須く吾人を絶對の外に置いて、別個の『我』として絶對の佛陀に歸向せねばならない、之れは汎神教の特色であるたとへば吾人は國家の一員ではあるが、若し國家に對する場合は、國家と相對的關係に置かれるのと同じである。依つて佛教を別個の吾人を衆生といひ、吾人が奉ずる信仰の對象である佛陀を本尊といふのである。本尊は絶對理想の人格者に付けたる名號である。

そも、信仰は相對的生活者の吾人をして絶對理想的人格を啓發さすを以て主眼とするのであるから、信仰の對象である佛陀も亦人間の思想によつて理想的人格者に具象化するの要がある、その具象化した人格者が即ち本尊である、故に釋尊は絶對の佛陀が融合した體驗者であるから、即ち理想的人格者である、その釋尊を信仰上の本尊と仰ぐこそは定に至當である、これを『釋迦牟尼佛』と尊稱するのである。

こゝに於て注意を要することは『釋迦牟尼佛』とは釋尊の人物上の人格をいふのではなく理想的人格を示すのであるが、稍もすれば人物上の人格と理想上の人格とを混同するの恐れがある、若し釋尊の人物上の人格を以て本尊とすれば獨斷の宗教に陥つて佛教本來の精神に反することになる、元

來佛教を第一節で論述した通り佛陀の説法があるから、釋尊が獨斷の宗教ではない、佛教は眞理を説くと雖も、釋尊が説いたからとて眞理が発生したのでは無く、佛陀が釋尊へ融合して釋尊は自ら内證してその體驗を説法したことは第一節で述べたところである、況んや釋尊入滅後に於いて、人物上の人格を本尊とすることは不都合である、人物上の人格は肉體の死と共に消滅するを如何せん故に『釋迦牟尼佛』を本尊と仰ぐ所以は、釋尊が佛教々祖なるの故ではない、又人物上の人格者なるの故でもない、あくまでも理想的な人格者を以て本尊とするのである。

第四節 信仰の實踐

信仰の實踐とはとは、信仰の對象たる本尊に歸向して佛性を啓發して佛陀の心境體驗の生活をいふのである、即ち佛性を啓發するのは釋尊の精神文化を愛用することが、信仰實踐の基礎である、その精神文化を傳へるものは教典にほかならない、しかも教典は釋尊の對機説法であるところの『如是我聞』を編輯したものであるから、その精神を探究する爲めには、教典の論議が必要である。もとより教典及び論議は信仰の實踐ではないが、然しこれに基礎を置かなければ、佛教とはいひ得ないのである。

今日の宗派佛教中の禪の一派の如きは教典に據らずして、單刀直入的に見性成佛を主張してはゐる

が、その基礎は矢張り教典に據つてゐるのである、禪宗の標語に曰く『三界唯一心、心外無別法、心佛及衆生、是三無差別』と。この『三界唯一心』とは『華嚴經第三十八卷離世間品』に在るの句であり、『心外心無別法』とは『楞伽經』に在る一句であり、『心佛及衆生、是三無差別』とは『華嚴經夜摩天宮偈讚品』より各採つたものである、又教典の論議をも採用してゐる、その一例は碧巖集第八十九則に、

網珠垂範影重々、雪竇引帝網明珠、以用垂範午眼、且道落衲什麼處華嚴宗中や四法界一理法界明一味三事故、二事法界、明全理成事故、三理事無碍法界、明理事相融大小無碍故、四事無碍法界、明事編入一切事一切事編攝一切事同時交參無碍故、所以道、一塵總舉大地全收一一塵合無邊法界、一塵既爾、諸塵亦然、網珠者乃天帝釋善法堂前、以摩尼珠爲網、凡一珠中映現百千珠而百千珠俱現一珠中、交映重々主伴無盡、此用明事事無碍法界也、昔賢首國師立爲鏡燈喻、圓列十鏡、中設一燈、若看東鏡則九鏡、鏡燈歷然齋現、若看南鏡則鏡鏡如然、所以世尊初成正覺不離菩提道場而編昇刀利諸天乃至於一切處七處九會說華嚴經、雪竇以帝網珠垂示事事無碍法界然六相義甚明白、即總、即別即同即異即成、即壞、舉一相則六相俱該、但爲衆生日用而不知、雪竇拈帝網明珠垂範況此大悲話直是如此、佈若能向此珠網中、明得拄杖子、神通妙用出入無碍方可見得午眼

(章中の『雪竇』とは支那の高僧にして大學者である、この文意は後編眞如觀に於て明瞭な

るから此處には略することにする、)の一節がある、之れは禪宗の人々が、常に嚴密の經論中の四法界觀の哲を應用せんとするのみならず、十支縁起無碍法門中の因陀羅境界門と、六相圓融の深遠高妙な眞理觀を取り入れたものであることは明かである、

神要するに信仰の對象が『釋迦牟尼佛』である事を諒解すれば釋尊の文化を反映する教典を所依として、その精神を論議によつて探究すると共に、時代に應じて活用すべきである、元來宗教は時代精神の反映であることは何人も異論はあるまい、従つて宗教は決して不變的に固定化すべきものではなく、社會の進歩と共に常に進化さるべきもの、否社會と時代をリードして行くべきものである、而してその活用の方法には、一定不變の法則があるのではない、古來宗派々々に因つて一定の方法を定めてゐるも、それは單に宗派自體の儀禮上の規定に過ぎない、故に吾人が信仰生活に入らんとするに當つては、彼等の方便上の規定や約束などに盲從するの義務はない、佛教は既成宗團や僧侶一派の專有物ではない、信仰はもとより自由であつて吾人は只々『釋迦牟尼』の精神文化を體驗して信仰生活を創造することが必要である。

前述の如く信仰の實踐には、先づ教典を基礎としての論議の必要なことは勿論ではあるが、それが直に信仰生活ではない、教典や論議は信仰の實踐に達する指導方便である、たとへば教典は月を示す指であり、論議は指の動作によつて月を示すが如きものである、然るに月は指ではなく、又月を

示す動作でもない、月は皎々として中天に在つて月を見る爲めに指示するその指と指の動作に囚はれてはならないと同様に信仰の實踐に當つては、教典や論議に執着してはならぬ、教典や論議を盡して達觀すれば、自然現象は悉く教典ともなり、それを思索する論議ともなるのである、凡そ眞理は事に託して現れるものであるから、その萬象萬化は絕体功德の顯現、即ち佛陀の活動なることを覺るであらふ、その覺る、心性作用は、感應道交である、感應道交とは、吾人が、本來具有する佛陀の絕体功德とが、感應作用にて相融通するのいひである。これは吾人が佛性を啓發する所以である佛性を啓發すれば、その心境は佛陀の心境となる、その心境に住して生活することが、即ち信仰の實踐である、元來佛陀の心境とは絶對の愛といふことである、その愛は相對的な言葉や筆を以ては現すことは出来ない、『絶對』と云ふ言葉も畢竟するに相對に對する言ひ現し方に過ぎない故に只々各人が自ら、體驗によつてのみ知るべきである、而も釋尊は『一切衆生は我子なり』といつてゐる、我に對する親の愛は絶對的である、只愛するのみであつて、何等の求むる慾望がなく眞に無條件の愛か親の愛である、若し愛するのに何かの要求があるとか、慾望があればそれは眞の愛ではなく相對的の愛である、即ち打算的乃至分量的の愛である、又絶對愛は無量大である、この無限無條件の愛が即ち佛陀の心境である、この相對差別を包容した普遍愛の心境に入れば、この身が即ち佛陀である。

相對差別を包容するとは、例へば親は五才の子供へは、五才相應の着物を與へ、十才の子供へは、

それに相應の着物を與へるが如きを意味するのである。即ち差別相應の愛である、而して普通の愛とは、愛の心境に彼之の分量がないことを意味するのである、佛陀の愛は勿論無限であり無限であるから従つて分量はない、以て愛の心境には彼之の差別がないのである、たとへば親が第一子を愛したからとて第二子への愛がそれだけ減少した等のことの無いのと同じである、

要するに眞愛の力は無限であつて、減少することはない、又眞愛は清浄であつて、汚れることがない、熱烈であつて冷へることがない、たとへば相對愛は行水の湯の如きもので、使用するに随つて汚れると共に冷めるのみならず、減少して遂には無くなつてしまふが、絶對の愛は天然の温泉の如きもので、何程使用しても汚れることはなく、又さめることもなければ、減少することも無いと等しいのである、

畢竟するに信仰の實踐とは、愛を基礎としての相對界の絶對化である、例へば夫と妻とは相對的であるが、夫婦の愛は絶對的のものである、夫の『爲』に夫を愛する妻も、又妻の『爲』に妻を愛する夫もあるまい、夫が妻を愛し妻が夫を愛するのは夫婦の理想に歸向して、所詮は絶對愛の實現である、若し夫の爲めに夫を愛する妻があればそれは夫の奴隷である、又妻の爲に妻を愛する夫があれば、それは妻の奴隷である、或は國家を愛するにしても、社會を愛するにしても、その他一切を愛するにしても相對的觀念に執着してゐれば、それは奴隷的生活である、人生必ず奴隷となつてはならない、相手方の爲めに愛することはとりも直さず人格の否定である、自己侮蔑である斯如愛は

飽までも人生より排激しなければならぬ、眞愛は何者の『爲』でもない、又何の『爲』でもないしひて『爲』と云ふなれば、愛する爲めの愛である、元來愛は手段ではなく目的であるから若社會の爲め、國家の爲めに奉仕する者がありとすれば、それは單に相對的の行爲である、相對的の愛であるから、嚴格な意味では奉仕としての意義を失ふ『爲』なる奉仕は自ら社會、國家の奴隷となるか、さもなければ名譽或は利慾等の何等かの不純な目的に原因するものである、これ等の行爲には當然罪惡が伴ふのである、それは自己の利益を目的に奉仕を手段として取扱ふものであつて、國家社會を愚弄するもので、その罪は甚だ妙くない、功利一偏の論者は曰く『たとへ奉仕者に名利的慾望があるとも、國家社會に功があれば可なり』と、一應は最も如きではあるが、然も功は結果である、眞の愛は結果の如何などを問はない、何んとなれば前にも述べた通り、愛は手段ではなくて目的である、加之功利的條件付の奉仕には苦痛が伴ふものである、奉仕によつて何ものかを求めんとする豫想の期待が外れたときは、直に不満から一種の恨みを起し、遂には悲觀的狀態に陥るのであらふ、もし期待に添ふことがあれば尙も進んで慾望を起して次から次へと進んで止むことを知らなくなるものである、例へば尾に鈴をつけられた犬が、その鈴の音に驚いて走れば走れば鈴が鳴り犬はますます驚いて狂奔して、遂には疲勞の極斃れるであらふ、その時始めて鈴の音が止むと同じく、名利的慾に一生を苦しめ、利慾の止むは肉體の死と同時に云ふことになるであらふ、絶耐性の信念の乏しい現代の奉仕者は、大底は犬尾鈴音に似た偽善者ではあるまいか。

吾人が信仰によつて一切の煩惱を解説して、佛心啓發の心境に達した眞の愛には、何等の條件もなく、随つて苦痛もなければ罪惡のあるべきはずもない、只々愛そのものを樂むばかりであらふ、母は我子の姿を見る度に言語を絶した一種の喜色が満面に立ち々々であるであらふ、これは即ち幸福と感謝の表現である、然もその幸福感謝は、愛の目的ではなくて結果である、愛を受けたものも幸福であるが、愛するものも亦幸福である、愛するものも愛されるものも共に感謝をする、それは愛の對象であればこそ愛することが出来るからである、この心境が即ち純な人間味である、吾人の觀念が此處に達して一切衆生は我子と等しき、純愛の境地になれば、言語を超越した理想的人格を完成するものである。

佛教では、佛の心境に達する信仰觀を『文殊菩薩』と稱し、この信心觀念を表現した實踐を『普賢菩薩』と稱して、文殊普賢の二菩薩を通体した人格者は『釋迦牟尼佛』と云つて、理想的人格者としての尊稱である、而して文殊普賢を菩薩といつてこの二『菩薩』の通體を『佛』といふのは佛敎の世界觀に於ける十界の觀念に胚胎してゐる、

十界とは現象界の差別觀であつて、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上、聲聞、緣覺、菩薩、佛の十階級をいふのである、この十階級に於て、この絕對理想の人格者は『佛』の位置であつて、菩薩はその次の位置にあるのである、而してその位に文殊普賢の二菩薩を示す理由は、理想的人格者を説くの方便として『智慧』の代表者を文殊として、實行の代表者を普賢としてゐる、たとへば

一圓といふものは五十錢を二つ合せたものであつて、二分すれば五十錢となり、合せたら一圓となると説くが如く、『佛』を二分して智慧(信)としての文殊と實行(行)としての普賢とするので佛の圓單位を菩薩の錢單位に引下げて説明したものである、故に吾人が信仰の信(智)によつて佛姓を知り、文殊の智慧を啓發し得たとしても、未だ理想的な人格者といふことは出来ぬ、華嚴經入法界品の偈に曰く『聞此法歡喜信心無疑者速成無上道與諸如來等』とこれは吾人が佛法を信じて疑ひ無き觀念に達しても、佛に『等』しきのみであつて、佛法の信仰觀念と同時にこれが實行に現れるの必要がある、即ち『佛智』と『佛行』とが一致してこそ理想的な人格者、即ち佛といふことになる、元來『智』『行』とは分析上の二方面であつて、本來は不二の一體である凡そ智は行によつて徹底し、行は智によつて徹底して智行が同時に達するところに人格を完成するのである、吾人が物を聞いて知るよりも、實踐によつて知るのが眞の『知』であらふ、例へば一里の道は三十六丁だと聞くのは、一里の距離を知るところの行爲の一部ではあるが、同時に智の一部ともなるから體驗とはいはれない、一里の道を行き實踐上の體驗を得てこそ、眞に一里を知ることが出来るのである、たとへば火は熱いと聞くよりも、自ら火に觸れて見て眞の熱さを知るが如く、總てのことが體驗によつて眞の智を得るのである、然もその智を得る心の作用は、經驗的のものではなくて、先天的である、故に智と行とは同時に備へてゐるから、智の文殊と行の普賢とが合一したものが理想的な人格者即ち『釋迦牟尼佛』となるのである、又萬事を常識的に考へるなれば智と行とは連絡してゐる

もので、知つて後に始めて行ふのが順序であるが如く思はれるが、深く考へると知ると行ふといふことは、同時のものであることがわかる、例へば太陽に向つたとき、光と熱とを受ると同時に、その太陽を知ることが出来る等、文殊と普賢とは順序的のものではなくて、同時に合一した菩薩であつて、それが直ちに釋迦牟尼佛であるといふことが理解出来る。

進んでこれを吾人の生活上に當てはめると、文殊の智慧と、普賢の行爲とが互ひに協同一致して釋迦牟尼佛の生活をするといふことが、即ち文化生活である、元來文化發達の經路を觀るに、總て智と行との協同一致によつてできてゐる、たとへば現代の道路發達の基原は、昔遊牧の民が牛を野に放ち、その飼主は牛を求めるとき、牛の足跡を便りに尋ね行きて連れ歸るとき、始め來た牛の足跡を復ることの便利なることを意識したとすれば、その行爲は智慧と一致するから、低級ではあるが一つの文化生活である、而してその次の時代の人々も、その跡を通過して久しきに至れば、何時しか自然の道となると共に、その道の曲れる個所の不便を考へるの智慧が出来て、遂には甲乙兩點の最近距離は直線であるといふ、幾何學を應用して、今日の直通道路を作るに至つたもので、この智行協同の努力によつて、道路としては今日の最上文化のものが出来たのである、これと同じやうに智と行とが協同一致して、その合一の人格を造り得てこそ文化を創造發達せしめ、且つ文化生活を保證することが出来るであらふ。

要するに本節今までの論述は、人格の完成といふことを、文化の創造發達及び文化生活の一部に對

照したのであるが、佛教は絕對智慧の文殊菩薩と、その實行の普賢菩薩とが、合一體の絕對理想の人格者である『釋迦牟尼佛』たらんとするものであるから、その信仰の實踐は、古今を一貫する最高至上の文化生活であることを自ら諒解できるであらふ。

第五節 信仰と教理

前各節に論述したことは、専ら信仰に關してであるが、本節では信仰は教理と一體不可分のものがあることを、瞭かにせんとするものである。

教理は佛教の智識的方面であつて、信仰は感情的方面のものであるが、由來智識といひ感情といふも、要は一心性の作用の各方面を云ふのであるから、信仰と教理とは合一して意思を決定するところに、心の全體を統一して人格を完成するものである。

智識とは道徳心（哲學的）であつて、感情は信仰心（宗教的）である、然し智識と感情とは共に吾人の心性に歸する結果として、道徳心も信仰心も共に一心性の作用にして、その對境も亦二者共に一つである、凡そ一般常識での心性作用は、その對境が有限相對の境遇に對向するものであるが、佛教の道徳心と信仰とは、何れも無限の絕對に對向するものである、然もその關するところは兩者同一ではない、道徳心の關係するところは、絕對の眞理を追及するにある、信仰心の關係するこ

るは、絶対精神を受用するにある、而して道徳心は眞理を明にして信仰を正鵠に導くものであり、信仰心は道徳を踐みて自然の妙境に生かんとするものである、故に道徳心と信仰心とは系統を一にしてゐる、信仰心には道徳心を必要とし、道徳心には信仰心を必要とし、所詮信仰と教理とは一體に合一するものである。

元來宗教は信仰を以て第一義とするも、若し宗教に疑ひあるときは、道徳の研究に待つほかはない、特に雑多の信念がある場合には、その間に彼是矛盾するものと、契合するものと判別して、その正鵠を得せしめるのが道徳心である、これは單に宗教上の信仰だけの問題ではなく、一般生活上にも必要のことである故に宗教生活の堂奥に達せんとするには、宇宙現象に疑問を提示して、道徳心(哲學的)に訴へて、之れが解決を求めて後宗教に入るのが正統な順序である、何程熱心な信仰を持つてゐるとも、盲目的な道徳に反してゐるものは迷信である、人或は曰く『智識に判斷して矛盾であるとも感情に因つて信するものが宗教の態度である』といつて、道徳を無視するものがある、未開蒙昧の時代か又は低級な人々は別として、今日の文化人が斯くの如きことを以て満足する者はあるまい、加之斯くの如き信仰は一の心性内にて智と情との衝突を起して、心全体に満足を得ることは出來ず、却て精神上の苦痛を招くのである。

凡そ道徳心は事に臨んでは、常にその理由を求めて止まない、即ち甲の道徳を知るにはその理由を乙に求め、乙の道徳を知るにはその理由を丙に求めて、遂に自己の智識の盡きるに至つて、道

徳の立脚點を知らんとすれば、その立脚點は當に一の信念にまで至るであらふ。故に宗教上の信仰に、哲學上の道徳が必要であると共に、哲學上の道徳にも、その立脚點は宗教上の信念が必要といふことになる、たとへば米一粒の完成を研究するのにも第一、理由を春夏秋冬の氣候に求め第二、第一の理由を太陽と地球との關係に求め第三、第二の理由を天體に求め第四、第三の理由を天文學上の求心力に求め

此處まで順次求めては來たが、最後の求心力といふは、絶対自然の力であると直覺するより外にはない、その直覺の域に達すれば最早道徳心の領分ではない、一の信念といふことになる、さすれば道徳心の立脚點は信念であるといふも過言ではあるまい、總て道徳を追及すれば、その立脚點は絶対自然の力であると、信念するのでなければ道徳は成立しないこの道徳の立脚點とする絶対の力に、温かき生命を興へたものが、信心といふのであるから、佛教の信仰心と、哲學の道徳心とは、相關して道徳を創造し信仰も亦之れによつて正鵠を期することが出來るのである。

然しながら一般の人に道徳心がなかつたなら、佛教の信仰に入ることが出來ないといふのではないたとへ道徳心に闇くとも、結對の靈體を意識して、信仰を奉ずる人に至つては、之れに満足し得ると共に、信仰上の價値に於ても、道徳心を盡して信仰に入ると相違はない。たとへば計算の『九九』にて『三三三十一』とあるは、何故『三十一』となるかを智識的に解釋して計算するも、又單に『九九』を信じて『三三三十一』と計算してもその答は同一であると同じである。しかしな

がら此の種の人々に對しては、指導上に宜しきを得なかつたら、迷信に墮ちるの恐れが多分にある。古來迷信は宗教の附屬物であるかの感があるが、是れは皆指導上の缺陷によるものである。從來否現在であつても佛教信者と稱する人々の大半は迷信の部に屬する資格の所有者であることは、宗教家（既成宗團の僧侶）の意識、乃至無能であることを雄辨に物語つてゐるのではないか、之れに對して或宗教家は曰く「迷信と雖も無宗教には勝る」と、なるほど迷信と雖も多少は人生に利益する點はあらふが、又人生を毒することはそれに數倍するのである、たとへば西曆紀元前「カナマン人種」は雷電を神と認めて、その信仰を以て民心を統治したといふが、その時代の宗教意識と、現代の文化人の宗教意識とは雲泥の差がある、西曆前の一例を以て現代に適用するが如きは、その誤謬も甚だしいものである、これは畢竟するに責任迴避の一遁辭に過ぎない、廣く東西の歴史を觀るときに迷信の爲に他を害し、身を亡ぼし、甚だしきは人を殺し、或は家を傾け、社會をみだし、國家を滅亡に至らしめた實例は枚舉に遑がない、迷信肯定論者と雖も、此事實を見るときは思ひ半に過ぎるものあらふ、元來迷信は少くとも智識の進歩を妨げ、純眞な宗教の發達を害し、社會風教をみだすものであつて、その弊害は現在に於いても日常目前に之れを見つゝあることであらふ。

華嚴眞如觀

第一節 眞如と一心法界

井出筑堂述

『眞如』とは宇宙の實體が眞實一如であるといふ意味である。宇宙は眞實の存在であるから眞といひ、その眞實が一如であるから如といふのである。

一心法界の「一心」とは、眞如普偏の精神といふ意味である。こゝていふ一とは數學上の一といふことではなく、絕對唯一といふことである。又心とは思慮や智覺等の心といふことではなく、宇宙萬有の原性と云ふことである。

『法界』とは一心が活動するの相態を意味するのである。法とは宇宙の萬有は絕對唯一の原性が活動して一定の法則を踐みて顯るゝを以て法といひ、又界とは一定の法則に依つて顯れた宇宙の萬有は、各自己を守つて、而も相互に連絡を保ちながら、獨立と連絡を亂さないのを界といふのである。

凡そ吾人が人生を全ふせんとするには、如上の一心法界を達観しなければならぬ。これを達観することが即ち眞如觀である。元來吾人の智覺に映するところの宇宙の現象は、一切が眞如であつて、その原性は一心に外ならない。故に現象界の悉くが皆一心の活動即ち眞法一如であるといふのが華嚴教法の根本義である。吾人は常に相對的生活の立場から、主觀客觀の差別的觀念に執られてゐると雖も、萬法一如の眞如觀に因れば、宇宙の一切悉くが是れを主觀的に覺り得るのである。

吾人は常に自己以外の總てを、客觀的に觀てはゐるが、哲理眼よりこれを觀るときは、皆悉くが主觀的であることが解かる。たとへば山は高く、川は底しと雖、山そのものは高きにもあらず底きにもあらず、川そのものは底きにもあらず高きにもあらず或は晝といひ夜といふも、天體そのものは晝夜の區別はない。太陽が自己に面した時間を晝といひ、之に反する時間を夜といふのみである。萬象萬化は皆自己の心性作用に因つて、彼れ此れといふに過ぎない。然れば山の高きも、川の底きも、晝も夜も、その他一切のことは皆主觀的の想である。是れは何んとなれば宇宙の現象は本來『我』の姿であつて、吾人がこれを觀ることは『我』が『我』の姿を觀ることである。

現象界の事物を、常識的には『物』と云ひ、科學的には萬物の構成要素を分子に分解し、更に之れを原子に分解して、遂にその最始原なる實質素を電子であると想定してゐる。併し電子を以て物質の究極原因とすることは、物質科學の範圍としては認められるも、元來物質科學が學術の總ては

ない。進んで之れを哲學的に觀れば、電子は物質の最始原ではなくて、その途中の物といふことになる。物質論者は此の電子を基點として唯物論を唱導してはゐるが、然し物質自らが物質と稱するのではなく、人が物質とか電子とかと認むるによつて物質となり電子ともなるのである。又精神科學に於いては萬有の最始原は宇宙精神であるといふも、是れ亦人が斯く認むるによつて、宇宙精神ともなるのである。或は宗教的に考へて、神が之れを創造したるものと雖も、由來神といひ佛といふのは、人が是を認めて、始めて神や佛の意義を生ずるものであるから、人と離れて神や佛のみが孤立して在るものではない。

(神や佛と稱するものは、宗教を信する人にのみあつて、無宗教の人に至つては、神や佛の存在はないのである。)

結局物質も電子も宇宙精神も佛も、その他一切の事物は皆人の思想によつてのみ、意義を創造するのである。故に萬象萬化は悉く吾人の心の作用に外ならない。果して然りとせんか、吾人の心こそ宇宙萬有の最始原であつて、電子以來の物質も物體も、佛も、神も心の所變であること、推定せられるであらふ。

試みに吾人の心を以て、吾人等の歴史を遡つて行けば、萬有の原因たるべきもの、空漠として捕捉し難き領域にまで達するであらふ。その空漠たる領域が絕對の一心といふことになる。この一心の活動が、即ち一切の萬有であり現象である。こゝに至つて宇宙間の一切の現象は悉く一心活

動の眞如であることが解り、現象界の一切が、一心法界であることが覺り得るであらふ。其の現象界の一切は、有始有終的に生滅状態を繰返して、然も無始無終に止まることなきは、とりもなほさず眞如の不生不滅の境地である。而して萬有の元へ元へと廻つて行つて、その原性である一心を遠觀することを『還源門』といひ一心が活動して萬物を發ユし、現象界の有限生滅の波瀾を未來へ未來へと追及して、永久に繼續する状態を遠觀するを『流轉門』といふのである。又還源門と流轉門とを通過したものが、即ち眞如の達觀である。則ち一心を純理の方面より觀るときは、絶對平等の唯心であつて、是れが宇宙の本體であり原性であるといふことになる。又一心を事象の方面から觀るなれば、相對差別の形相であつて、是が宇宙の現象であり萬有である。而も現象と本體とは、その表面の義相を異にするのみであつて、一心法界の表裏にほかならない。更に進んでこれを四種に分類して驗究するであらふ。

第一 事法界

『事』とは宇宙の現象を意味するものであつて、即ち萬象差別（區別）の状態を示す法界を、事法界と云ふのである。

第二 理法界

『理』とは宇宙の實在、即ち本質理性を意味するものであつて、萬象平等の本體を示す法界を理法界といふのである。

第三 理事無碍法界

『理事』とは前記二者を意味するものであつて、『理事無碍』とは、その二法界が合理的に交渉して、秩序整然たるを示すのである。即ち現象界は本體界によつて、成立してゐるものであるといふことであつて、則ち事象と理性とは融通無碍して、差別の現象即平等の本體であると共に、平等の本體即ち差別の現象であるから、事法界と理法界とは、相通體してゐるものであることを示す法界を、理事無碍法界といふのである。

第四 事事無碍法界

『事事無碍』とは、理性と事象とが、前記第三説の如く相即してゐるものであるから、事象には理性を含んでゐると共に、理性には事象を含んでゐて、これを二分することが不可能であるから、現象界の『事』と『事』、即ち人と人、人と地球、地球と草木といふ各差別相の中には、理性即ち本體によつて相通體してゐるといふことである。故に事事無碍法界は理事無碍法界の理性の點を事象の一方へ取つて、現象差別の個々その儘に、事事相互に融通してゐる法界を、事事無碍法界といふのである。

斯如四法界を總合すれば、この眞如觀は絶對唯心の元論となるのである。この理論の方便として大海に譬へて觀れば、水は本體であつて、理法界に相當し、波は現象であつて、事法界に相當し水と波とは義相を異にするも、二者共に不可分のものであるから、理事無碍法界に相當し、水波共

に不可分であるから、随つて波と浪とは個々別々の相をしてはゐるが、本体は連続してゐるので、事事無碍法界に相當するのである。波浪無碍の眞理を、數學の公式にて立證すれば、甲と丙と等しくて、乙と丙と等しければ、即ち甲と乙とも等しきものであるといふことになる。

甲波—丙水

乙浪—丙水

甲—乙

進んで大海の原性を尋ねれば、水波は温氣の性に歸するのである、氣温とは即ち一心に相當するので、大海の一切は一心法界に相當することになるであらふ。

一心法界(大海)……一心(温氣)(理法界(水)……本體(絶對平等) 事法界(浪)……現象(相對差別))

(浪)即(水)

理事無碍法界

(現象即本體)

事事無碍法界(事事合一)

(水)即(浪)

第二節 眞如緣起論

『眞如緣起』とは一心の活動によつて派生した森羅萬象の起る理由が縁に随ふてあるといふことである。『縁起』の縁は起す力といふ意味であり、起は發きた相といふ意味である。たとへば風の

力によつて水に波を起すときは、風は起の力であつて、波は起の相といふことになる。然らば眞如に於ける森羅萬象は、因縁によつて生起した結果である。吾人の目に映する、日、月、星辰、大海山川、動物等、各形相は異つてゐるが、皆眞如の因縁作用の結果であらうから、萬象の原質たる本體には、萬象の性があるのではなく、眞如の理に於ては、不生不滅であつて、常住不變のものである。譬へば波は風が縁となつて起り、大浪小波千差萬狀を呈するが、波の本體である水には、波の自性は無いので、波を起すと雖も、水そのものには何んの増減も無いのと等しいのである。萬象は本來不生、不滅であつて、常住不變であるが、縁に随つて形相を顯はして、森羅萬象をなすのである。これが即ち眞如緣起論の骨子である。

眞如は本來一心であつて、その法界は即ち一心法界の一體ではあるが、『不變』と『隨縁』との二義を有してゐて、これより以下これを不變義と隨縁義との義相と、その二義通體と、並に隨縁通體の意義を明にして細説するであらふ。

第一 不變義

不變義は、宇宙の本體であつて、その有様は、空間、時間に渡り、無始、無終、無量、無限不生、不滅、不増、不減、即ち常住不變であつて絶對平等である。之れを無爲法と稱して、即ち前節の理法界に外ならないのである。

第二 隨緣義

隨緣義は、宇宙の本体が縁に随つて活動を起した現象のいひで、その有様は空間、時間に渡つて有始、有終、有量、有限、生滅、増減、無常、變遷であつて相對差別の相を現してゐる。これを有爲法と稱して、即ち前節の事法界に外ならないのである。

第三 隨緣不變通體義

前二説不變義との隨緣義とは其義を異にするも、然も不二の關係にあつて、相關連して通體してゐるのである。その有様は恰も水波の關係の如く水と波とは一面その形相を異にはしてゐるが、本來不二のものであつて、その隨緣義である波の生起は、生起すべき縁に随ひ、即ち風の力に因つて、不變である水の本体が活動すると同様である。故に一面には不變といひ、他の一面には隨緣といつても、本來隨緣義は不變義と異ならずして、不變義は隨緣義と異ならないのである。これが即ち、前節の理事無碍法界に外ならないのである。

譬へば、不變義は恰も明鏡の如く、隨緣義は明鏡に現れて影像の如きものである。明鏡には萬像を現すと雖も鏡體そのものには毫もその明かさを損減せられる如きことなく、却て萬像を現すことによつて、眞に鏡としての價値を明にすることになる。

眞如の意義も亦斯くの如く、宇宙の本體は清淨であるから、縁に隨つて萬像を現すと雖も毫も眞如

の自体に何等の變化することもなく、却つて萬衆を現すことに因つて、眞如の意義を成すのである。これが即ち前節の、理事無碍法界に外ならないのである。

第四 隨緣通體義

隨緣なる現象の一切は、相對差別の相狀であるから、同じ物が同じ時に同じ所に存在することは無いが、隨緣、不變の二義が相通してゐるのであるから、その理論に依つて一物の獨立して存在することはなく、空間的には萬有相互に相融通して、恰も綱目の連繋してゐるが如くに、又時間的には恰も連鎖の交々連繋してゐるが如くに、空間時間を一貫して、秩序整然として通體してゐるのである、これが即ち前節の理事無碍法界に外ならないのである。

第二節 色空論

第二節の眞如緣起論に於ける隨緣義の現象は、形相を有するを以て、これを『色』といひ不變義即ち現象の本體は、形相の無い一心であるから、それを『空』といふのである。而して緣起論の主眼とするところは、萬象緣起の『有の法』であるから、眞如即ち萬法の立場から實在即ち現象の理を説明するものであつて、色空論の主眼とするところは『空の』法即ち眞如の立場から現象即ち實在の道理を説明するものである。

そも縁起の有法は、元來因縁所成の法であつてその本體は實有ではない、假の有である。假の存在であるから、似有といふことになる似有であるから其處に原性の存在はないので、無性である無性といふことになるから、有その儘が即ち空である。譬へば大海の上に現れた波は、その體が實有のものでなくて、假有の状態であるから隨つて似有といふことが出来る。似有であるから波の本性は無く、即ち無性といふことになる。無性であるから波その儘が水であつて、その本性は温氣即ち一心であるに等しいのである。

これに因つて是を觀れば、佛教の實義は、有も空も平等であつて、有にも偏せざ空にも偏しないのである。故に縁起といへば、その言辭の裡に自ら似有無性の義を含み、有と空とは互に融通相即無碍の通體を成してゐるのである。

然も有と空との二義は、相對的であつて、空は有に對して、有は空に對しての言葉であるから有は有にして空ではなく、空は空にして有ではなく、乃ち二義相異の意義があるから縁起論は有（現象）の義を主要とし、色空論は空（本體）の義を主要としてゐる、而して有空一如の義理を説明する前提として有空相異の義に關して、縁起の萬法即ち現象界の事物は悉く虛妄幻化の法であつて、唯、眞如の理體即ち實在界の本體のみが、實有であると論斷するのである。

第四節 三性約論

前二節では有（現象）と空（本體）との意義を略述したので本節では更にこれを三性に別けて一層精密に攻究するの要がある。

第一 偏計所執性

本性は實我實相があることを認めて周偏計度即ち主觀的迷情によつて、客觀界を分類區別して知らんとするのである。吾人の主觀的迷情と、客觀的對境とによつて起る意識の作用が、即ち偏計所執性といふのである。

第二 依他起性

本性は眞如の理體から、隨縁生起せる宇宙の萬象をいふのである。凡そ萬物は無より有を生ずるのはずはなく、萬象の起るところには必ず原因があつて、これに他の縁（力）が加はつて起り來るので即ち因縁の結合作用である故に、永續性の在る實在ではなくて、一種の假存といふことになる。その假存の萬物が即ち依他起性といふのである。

第三 圓成實性

本性は圓滿成就眞實の三義を具備せる眞如の理體を云ふのである、前説の依他起性は、因縁假和合

の上に出来たもので、因縁を離れてあるべき道理がなく、悉く依他起であるから眞實ではないのである。唯實在の如く見ゆるのである。故に萬有そのもの、眞實相ではない。その眞實なるものが圓成實性といふのである。

然れば圓成實性は萬有の實性即ち依他起の根本となるべきものであつて、これが絶対無限の本體たる眞如法性であるから、遍く圓滿であつて缺くところなく、成就であつて生滅するところもなく、常住不變であり、眞實であつて諸法の實性であるから、虚妄の影ではない。故に圓成實性といふのである。

而してこの三性には、各二義の屬性を具備してゐる。

- 一、偏計所執性の屬性……………情有と理無
- 二、依他起性の屬性……………似有と無性
- 三、圓成實性の屬性……………不變と隨緣

斯くの如く三性の屬性は總て六義となり、六義は互に關係して、一體を成すのである。これを三性六義のの法界と稱するのである。

編計所執性の理無と、依他起性の無性と、圓成實性の不變とは本有の三性であつて、この三者は一致平等である、又偏計所執性の情有と、依他起性の似有と、圓成實性の隨緣とは、本有の三性に對すれば、枝末の三性であつて、この三者も互に一致平等である。故に本有の三性は萬有を壞らすし

て、その儘眞如であると解すべきであるから、『現象即實在論』となり、枝末の三性は眞如縁起して萬有を生ずると解すべきであるから、『實在即現象論』となるのである。こゝに至つて本性の三性と枝末の三性とは、各その義相を異にするも、本來互に融通してゐるものであるから、三性六義は一体のものである。三性六義の一体となることを譬へを以てすれば、山路に横たはる蛇を見て驚くと雖も、能く見るときは、蛇ではなくて繩であつたとすれば、この場合蛇は實際に居たのではなく、迷ひに因つて居たと思ひし謬見であつて、實際は繩であつたことを確め得たのである。然しその繩も果して實體のものであらふかとの疑問に達するのであらふ。繩は麻などで造つたものであつて、麻などを離れて繩はなく、その實體は麻であつたとすれば、眞實あるといひ得るものは、麻といふことになる。これに依つて觀れば、初め繩を蛇と觀たるは、即ち偏計所執性の觀點であり、繩と見たるは依他起性の觀點であり、進んで繩は本來麻などであると周知するのが、圓成實性の觀點である、然れば偏計所執性は全くの迷情であつて依他起性も亦眞の實性ではない。たゞ圓成實性假有に過ぎない。即ち依他起性の体は圓成實性であつて、圓成實性の相が依他起性といふことになる。即ち麻を離れて繩はなく、繩は元來造つたものであつて、又分解し得るものであるからである。然れば依他起性なる繩は、生滅の有爲法であつて、圓成實性なる麻は、不生不滅の無爲法であるが、有爲と無爲とは本來通体を成してゐるから、萬有は三性に分けて、これに六義の屬性ありとすれども、互に連繫してゐるのであるから、畢竟するに有と空との二義より外に出でないこと

になる。故に偏計の情有と、依他の似有と、圓成の隨縁とは「有義」に屬し、偏計の理無と依他の無性と圓成の不變とは「空義」に屬してゐるので、これを圖解すれば左の如きである。

偏計所執性	情有	……	枝末	……	有義
	理無	……	本有	……	空義
三性	依他起性	似有	……	枝末	……
		無性	……	本有	……
	圓成實性	隨縁	……	枝末	……
		不變	……	本有	……
					有義
					空義

第五節 無想顯論

前節では、性と相とを區別して有空の意義を明かにしたので、本節では更に一步を進めて、一切の差別相を超越して、無想空寂の眞理を明かにして、至高の平等論にまで説明せんとするのである。前節の三性は、元來一性平等であつて無相の性である、故に攝相歸性してこれを論ずれば、三性は個々別々の存在を認めない。編計所執性の如きは畢竟するに吾人が宇宙の萬有と眞如の實理とに迷ひ、本來無我無相なるべきを、實我實相の法があると謬見して、妄想分別するに過ぎないのである故にこれを情有理無といふのである、即ち迷情に立つて見るときは有るが如きも、道理の上から

論ずれば、無であつて無相空寂なる所以が自ら瞭然するであらふ。又依他起性の如きは、眞如の理體から生起展開した、宇宙の萬象に名づけたものであるから、これを似有無性といふのである。即ち依他起の相狀はあるが如きも、その自体實性は無であつて、無相空寂なることが自ら明白であらふ。又圓成實性の如きは、宇宙の本體即ち萬有の原質であつて、圓滿、成就、眞實の三義を具備する不生不滅の眞理を指したものであるから、偏計、依他に對照するときは、全く反比例的であつて、理有、情無、性有、相無となり、道理の上からは有と斷すべきではあるが、迷情が無いので随つてその自性はあるも、その相狀は無相空寂なることが自ら明白とならふ。譬へば金獅子の体について、眼、耳、鼻、舌、身等の諸根が個々各の差別を相とし、無差別の金を性とし、金の性を以て獅子の相を收めるに、眼、耳、鼻、舌身等の諸根、一として金に非ざるはなく、獅子の全體悉く金なりといふに等しいのである。要するに本節は前節の性相差別に次いで、性相平等即一無相空となり、相を攝取して眞如一實の性に歸するのである。

第六節 無生論

前節の無相論は、攝相歸性の立場から性相の差別を超越して、眞如一實の性に歸したのである。

今本節では更に一步を進めて眞如の性の無生無滅の義を明にして、法性自爾の功徳を顯すことを以て目的とするのである。

前諸節は何れも皆眞俗有無の相對的差別の範圍に屬してゐるが、本節に至つては、尙一段の進境に達し、唯一絶對の妙性の眞如に就いて、強て無生の稱を付して無生無滅の義を論じて、現象界の事は種々に差別すると雖も、皆これ眞如縁起の功徳であつて、所謂似有無生の法であるから、一つの法則としてその實在を認むべきものである。獨り本體界の眞如のみ、三世を一貫して永久に常住不變の實在であることを認めるのである。

普通常識眼を以てすれば、目前の萬象は眞に實在なるが如きではあるが、これは總ての現象の現れ來たる有様を見て、それを誤認して實在と見る一種の迷妄に過ぎない。若し邪を破つて徹底的に斷案を下せば、萬象は一時的暫現の當相であつて、眞の實在ではない。然れば則ち眞如の外に、別に萬象の生起は許されない。森羅萬象何物を見ても、總て眞如であつて、更に特種の存在は認められない。本体の眞如を離れては、萬象の實在は無いのである。只絶對性の自性である眞如のみが、實在であると認めるが至當である。

元來縁起の萬有は、有爲の法であるから、生滅無常を免れないが、眞如の理性は不生不滅であるから、これを徹底的に論及せんとすれば、言葉もなく思慮をも絶つ境界に至つて、始めて悟り得ることを、強て無生の稱を立て、これを論ずるものである。

これを譬へていへば、今此處に一人の美術家があつて、金の獅子を鑄造せんとするとき、これを常識眼から見れば、鑄造といふ目前の事象に囚はれて、獅子なる實在を認めんとはすれども、深淵なる達眼より觀れば、獅子の美術家といふ縁に因つて成立する目前の當相であるから、似有無性の法に過ぎないので、眞の在ではないのである。故に別に獅子としての眞の實在的生起を許さないのである。鑄造せられた獅子の眼、耳、鼻、舌、身その他何れの部分を見ても、總てが金であつて、更に獅子としての存在を認められない。本体の金を離れて、鑄造の獅子の實在はなく、只金性のみが眞の實在といふことになる。

こゝに至つて、現象界の總ては永遠性をもてる實在ではなく、暫現的の一時相であつて、實際には森羅萬象の何物でも、總て眞如のものであつて、そのみが實在であるといふことが明かになるであらふ。

扱此處に於て第一節乃至第五節の諸論は詮するところ、肉眼上に映つる宇宙の森羅萬象は、各相對差別であつて、各個に小我が有るがごときではあるが、實際には小我の存在は認め難く、小我なしとすれば相對的な大我の有るはずはない。宇宙の現狀そのまゝが、一實の眞如であるから、萬有の生起現象は、絶對の自性一心が活動する眞如の波に過ぎないといふのが華嚴教法の眞説であつて所詮は宇宙は一心法界であるといふのである。故に華嚴の教法は哲學的には『絶對的唯心論』である。而して宗教的には一心即佛心であつて、一心の活動が、即佛心の功徳であると證るものである。

から、「絶対的唯神論」となるのである。古來唯心論に對して唯物論があり、有神論があると雖も華嚴の文化は唯心、唯物、有神、無神を超越した「唯心の哲學即唯神の宗教」の教法である。

第七節 十玄論

前諸節では眞如一實の眞理を達觀して森羅萬象は悉く一心が活動する眞如の波瀾であることを説明したので、本節の十玄論は第八節の六相圓融論と共に、人生に直接緊要な點を論述するのである。

元來十玄論は、事事無碍法界の屬性であつて事事無碍法界は理事無碍法界に即入して、又理事無碍法界も事事無碍法界に即入して、互に融通無碍して、一體を成立するのである。故に十玄論は諸法無碍即入の眞理を、空間、時間に渡つて最も細密に説明するのである。本論は十門に別れて、その第一門は本論の總であつて餘の九門は別ではあるが、然も總の外には別はなく、別の外に總はないので、總別同時に相通體して法界を成立するのである。

第一 同時具足相應門

本門は十玄論の總説であつて、餘の九門は何れもこれを敷演するにあるので、これを同時具足相應

門と稱するのである。宇宙の萬有は差別その儘であつて、時間的には同時に、空間的には具足して一の物は同時に一切の物を具足して、密接に關係して差別即平等の一體を成し、丁度一滴の海水に百川の味を具へてゐるが如く、萬有の「體」と「用」とは互ひに相應自在であり同時に具足してゐる。凡そ宇宙の萬有は、眞如即萬法、萬法即眞如であるから、眞空は無形で、色相は形體であり、眞如と萬象は同時に具足してゐて、總ての事象は理性に即し重々無碍無盡であつて圓滿に成就して性、相、體、用が平等自在であるから相應といふのである。

これを金にて鑄造した獅子に譬へるなれば、金を自性の眞如とし、獅子を萬有の形體とし、眼耳鼻舌身等を萬象差別の相とするのである。然も獅子の體は金であると共に、眼耳鼻舌身等も悉く金にて成立してゐるので、金と獅子とは一體であつて別個のものでなく、金の性と、獅子の體と、獅子の各部分とは各の作用が相應自在であるに等しいのである。

第一 一多相容不同門

本門は、宇宙萬有は彼此相交渉して互に相容して、然も各個別々に歴然として異なる義を論述するもので、これを一多相容不同門と稱するのである。

凡自然現象界の事々物々は相互關係の作用には「一中の多、多中の一」の理法がある。これを「一多相入」の理と稱して、一は多を容れ、多は一を容れて、而もその體は「分」と「全」であるから一は一であつて多ではなく、多は多であつて一ではなくその各か本來の面目を保有して、自己の

本分に位し一と多とが更に雜亂せずして、森羅萬象は一見するところ不同の如きではあるが、作用の上には互に相關相容して安定してゐるのである。

總て現前の相は、同物同時に同所に存在することはなくて、一々差別不同の如きではあるが、一切諸法は作用の上に融通無碍して一として獨立に存在することはなく、一多相入して萬有共に互に保ち合ふ状態を譬ふれば、恰も鼎足の如くである。鼎の三足は差別であつて、名々一足ごとに自己の本位に在つて三足各々不同の如きではあるが、若しその内の一足が倒れるなれば、他の二足も共に倒れるであらふ。鼎體が完全に立つのは一足が各々一足としての働きを保ちながらも、互に融通無碍して相關の作用によつて、一足は多中の一として、三足は一中の多の理法に依つてである。而も一足はあくまでも一足であつて、三足ではなく、三足はあくまでも三足であつて一足ではない一足ごとに各自の本分に位して差別のまゝに全體が混然一體となつて、即ち三即一の一體不可分である。

又一例を引用すれば十錢は十厘であつて、十厘の中には一厘がある。その一厘は多中の一であると共に十厘は一厘から出來てゐるので、その十厘もまた一中の多といふことが出来る。併しながら十厘の中に一厘があるといふ多中の一の眞理は理解し易きも、一中の多の眞理即ち一厘の中に十厘があるといふことは、一寸奇異に感ずるものがあるが、一步進んで考ふれば一厘がなければ十厘のあるはずはなく、十厘は一厘に因つて成立してゐることは、自ら明白であらふ。如何となれば、一

厘は十厘を成立する要素であるからである。而も一厘はあくまでも一厘であつて十厘ではなく、十厘はあくまでも十厘であつて一厘ではない。その各々の一厘は自己を保つて一厘の價値を存しながら互に相容して十厘は十厘の價値を持つてゐる。

因に近來科學の智識によれば、物質の最終原を電子であるといふ。はたして然りとすれば電子は宇宙の萬有を成立せしめる要素である。而して宇宙に存在する電子は一電子から成るものであるから一電子は宇宙の一切の物を具足して、宇宙の一切の物は一電子を具足して自然現象界を構成するといふことになる。これ即ち萬有は不同のまゝに一多相容の眞理を顯現する一證查である。

第三 諸法相即自在門

本門は、相對差別の作用の上に萬有無碍相入の理を説明するのである。今本門は相對差別の念を離れて絶體の上に萬有成就の眞理を説明せんとするもので、これは諸法相即自在門と稱するのである。元來萬有の成就は『一即多、多即一』の理法がある。之を『一多相即』の理と稱し、宇宙の諸法は一即一切、一切即一を成し、一多相即して成立するのである。然れば宇宙の萬有を平等的に觀れば一體であるが單なる一ではない。多數差別の即する『一即多』の一であると同時に多もまた單なる多ではなく『多即一』の多である。これは正して一多相即の理法によつて萬有の體を成すのである。譬へば果實の一個を取つて分析すれば、多數の細胞から成立して、即ち一の即する一個であると

共に、その多数の細胞もまた一細胞の即する細胞である。更に進んでこれを分析研究すれば、一細胞もまた多数電子の即する一細胞であることが解ると共に、多数電子もまた一電子の即する電子であるといふことになる。

又一例を言へば、一錢は一つの統一單位ではあるが、然も單なる一体のものではない。これを分析すれば十厘の即する『一即多』の一錢といふことになる、又その十厘は多ではあるが、しかし一厘から成立したものであるから、單なる十厘ではない。一厘の即する十厘である、即ち一即多、多即一が各々自在無碍して一錢の體を成すのである。

宇宙萬有の體の成立もまた一物一切物、一切物一物の理法に則つて、如斯諸法即自在であつて、完全に眞如の一實を成就するのである。

第四

因陀網羅境界門

前二門に於ては萬有の體に就て相即し、用に就て相入せる法乃ち一重示現の眞理を説明したのである。今本門に於ては、體、用同時に無盡に相即相入の法乃ち重々示現の眞理を説明せんとするのである。これを因陀網羅境界門と稱するのである。因陀網羅とは自然現象の構成を形容して、この天界に張り廻された網を因陀羅と稱し、この網は透切体であつて、無數の珠玉が網の交叉點に付けられ、その中一個の珠、黒點を印すれば、光線に反射して網の全珠玉の一切に黒點を生ずると云ふ譬

喩を以て體、用同時に一物一切物、一切物一物である眞理を明かにしてゐるのである。試みに一室の諸方面に明鏡を立て、その一鏡に像を映すれば、これが各境に反射して次々に映りて一即萬像を成すであらふ。恰も因陀網羅の一黒點が重々無盡に相即相入するに等しき現象を呈するのである。宇宙森羅萬象の實況が前述の如くなれば、法性平等の實徳なる所以、これ即ち萬事萬物重々無盡の境界であつて、自然法網の有機關係を成せることは、實に不可説の妙境といふべきであらふ。

第五

微細相容安立門

前諸門に於ては、諸法の體、用一重の即入無碍より重々無碍無盡自在の眞理を説明したので、本門では緣起の諸法大小の本位を譲らずして萬象同時に具足顯現するの眞理を明かにせんとするものでこれを微細相容安立門と稱するのである。

凡そ森羅萬象は、小に大を容れて、而も各々相狀を妨げないのである。たとへば一芥子粒の微細に大山を容れ、或は一微塵の小に大世界を包容し、或は一電子に宇宙の一切を容れて、毫もその相狀を譲らずして安立してゐるのである。

常識的に考へたならば、この説の如きは甚だ荒唐無稽の言葉に似てゐるが、物質科學の範圍に於ても、總て宇宙の萬物は、その素質を研究して見れば、電子から成立してゐるといふのである。

果して然りとせんか、一電子が無ければ萬物は發生しないといふことになる。故に一電子は即ち

宇宙の物物なりといひ得るであらふ。進んで哲學的に観るなれば、一塵の中にも宇宙の總てか相容せられて、各々相狀を譲らずに、各自の住にあつて安立してゐることを觀じ得るであらふ。例へば一枚の紙は如何にして出来るかを觀るに、人間の智識が發達して紙の製法を考へて造つたものである、然らば一枚の紙にも人間を容入することになるであらふ。而して紙は何によつて造りしかと云へば、植物性のものである。然らば植物も容入するといふことになる。又その植物は何處に生じたかといへば、無論地球上に生じたものであるから、隨つて地球をも容入するといふことになり次に地球は如何にして成立したかといへばいふまでもなく太陽の分化であるから、太陽をも容入することになる、如斯く、一枚の紙ですらも徹底的に考究すれば無限の空間と時間とに渡つて絕對の眞理を離れずして、總ての物を包容して、而も紙は紙、人は人、植物は植物、地球は地球、太陽は太陽、各々現前の相狀を譲らずして、同時に具足顯現することは、恰も東箭の頭を齊しくするが如く、いか程微細に涉るとも、その間少しも各特質を蓋すことなく、甲は甲、乙は乙としての自己に住して、恰も硝子瓶に芥子を容れるとも、一々各個が明かに認め得られるに等しく、萬物相互に相容するも、此の爲めに彼を破ることなく微細相容して安住するのである。

吾人が常に皮相の常識眼を以て宇宙現象を見れば、唯々雜然たるが如きではあるが深淵な哲理眼を以て眞理を考察すれば儼然侵すべからざる体系と組織とを有して、萬物相寄り相容れて確然たる法界をなすところの自然の妙界は實に驚くのほかはない。

第六 隱密顯了俱成門

前諸門に於ては、一切緣起の諸法は體、用通じて重々無盡に相即相入し同時に具足顯現して、而も大小各々相を保ちて相容安立の眞理を説明したので、今この門では、宇宙の萬有は一が顯るれば多は隱れ、多が顯るれば一が隱れ而もこの隱顯は同時であつて前後の差はなく俱成するの眞理を述べんとするのである。これを隱密顯了俱成門と稱するのである。

宇宙萬有は一多相即相入の關係に因つて隱顯があつて、一が表となれば多は裏なり、多が表となれば一が裏となり、相入が表となれば相即が裏となり、相即が表となれば相入が裏となるのである。

然も總ての表裏隱顯は同時でなかつて前後の差はなく通體してゐるのである。例へば吾人が私といふ場合は個人各の差別の多であり、人といへば萬人平等の一である。その差別である私が表に顯はれるときは、平等である人は裏に隱れ、平等の人が表に顯れるときは、差別の私が裏に隱れるのである。然も私と人とは隱顯同時であつて前後はなく、即ち私であると共に人であり、人であると共に私である。而して私（個人）と私（個人）とは相入して社會關係を構成し相即して一體の國家社會を成すのである。しかも相入關係の社會員を表に顯せば相即一體の社會は裏となり相即一體の社會を表に顯せば相入關係の社會員は裏となり、その相入と相即とは隱顯同時であつて、前後の差はなく通體して社會も、社會員もともに同時に成立するのである。

自然法爾に於ける一多相即相入の表裏を同時に隠顯して前後の無いことは、この譬への一例の如きである。

第七 廣狹自在無碍門

前諸門に於ては一切縁起の諸法は重々無盡に即入相容安立して隠顯俱時に成就するの眞理を説明したので本門では縁起の諸法は互に攝取して純雜廣狹に自在無碍の眞理を説明せんとするもので、これを廣狹自在無碍門と稱するのである。宇宙は一多を藏するものであるから一の方から眺むれば純となり多の方から眺むれば雜となるのである。若し一物を以て萬有を收め盡せば、他を皆攝取して、その一物は純となり、他は皆雜となる。若し萬物諸法同時に收むれば、萬物擧つて一々純なると同時に又一々雜となる。然らば萬物は一々純と雜との二徳を具へ、その純雜の廣狹自在であつて無碍である。自在無碍であるから純と雜とが混亂することなく、各自本位の分を譲らずして純雜同時に具足するのである。

譬へば富士山を以て地球を收め盡くせば、地球の地勢は純富士山となり、他は皆雜となるのである。普通常識に於て富士山といふも、嚴格な意義に於ては富士山と他との境界は不明であり、大陸、大海、山川等の諸相を同時に收むれば一々の差別相が皆純であると共に、皆雜といふことになる。而も純雜混亂することなく、大陸は大陸、大海は大海、山は山、川は川として各本位の分を譲ら

ずに同時に具足して自在無碍である。

自然法爾の純雜具徳の理法は即ち斯くの如きである。

第八 十世隔法異成門

前諸門に於ては、縁起の諸法は體、用即入重々無盡相容安立して、純雜自在具徳の眞理を説明したので、この門では法は時を以て成し時と法とは本來不離の關係であつて、空門の諸法も皆時間に即するのである。空間、時間が無碍であるから、諸門の諸義はみな十世の中に遍滿して自他同時に具足顯現するの理を説明せんとするもので、これを十世隔法異成門と稱するのである。

十世とは過去、現在未來の三世に各又三世配して九世となるので、一、過去の過去、二、過去の現在三、過去の未來、四、現在の過去、五、現在の現在、六、現在の未來、七、未來の過去、八、未來の現在、九、未來の未來である。而してこの九世が相即相入して一の總體をなして一世となりこの總別を合して十世とするのである。

この十世と萬有との關係を觀るに、すべて自然の現象は各世を隔て、現はる方有の時間的變化である。而してその變化には、時間的に一脈の連絡があつて、一刹那の一念に攝することが出来る。しかも異物が相即相入して自然法爾の一體をなすを以て異成といふのである。

畢竟するに本門の説は時間的に事々無碍法界を示すものであつて、吾人が時間的觀念に於て、過去

の一念には無限の過去と無限の未來とを含み、現在の一念にも無限の過去と無限の未來とを含み、未來の一念にも無限の過去と無限の未來とを含むから、刹那々の一念には無限の時間を容れて妨げない。然らば總ての時間に於ける總ての事は悉く一念に攝することが出来る。譬へば百年夢境も覺めては一念の中にあるが如く、萬有の事實は無限の時間を總括して宇宙の本體を離れない。故に吾人が觀念する萬般のことは空間的に事事無碍法界であると共に時間的にも事事無碍法界であることが解るであらふ。

第九 主伴圓明具德門

前諸門にては緣起の諸法は、用の即入等十世に通じて具足顯現の理を説明したので、本門では從來説いた諸法は一心の變作する所であつて、一心を離れて別に心外無境圓明具德なる義を説明せんとするもので、これを主伴圓明具德門と稱するのである。宇宙の萬有は即一切一切即一であつて、融通無盡その窮まるところなく、その體用一貫して空間時間を通体し、相即相入無碍自在であつて、その狀は交々主となり伴となるのである。例へば網の一目を擧ぐれば、全網目はこれに隨伴するが如く、主伴圓明の德を具ふるは、畢竟するに一心功德の變作に外ならないのである。自然法爾の秩序整然たることは、心外無境にして唯心なることを如實に現すところである。

第十 託事顯法生解門

前諸門では一切緣起の諸法は空間時間に涉り、即一切、一切即一、重々無盡に相即即入して圓明の德、これはみな一心の變作に外ならないことを明かにしたので、本門では緣起の諸法は悉く法界の法門であることを説明せんとするもので、これを託事顯法生解門と稱するのである。託事顯法とは、萬法は總て自然現象の事法に託して表顯するの意味である。凡そ萬有は悉く法界緣起の法門であつて、事物の外に所顯の法門はなく、所託の事が即ち所顯の眞理であつて、理事同體即ち本體と現象とが不可分のものであることが明瞭であらふ。然らば目前の現象界の事物の上に、本體界の總ての理法を瞭解せられるであらふ。一理即ち一切理の法界なれば一塵の法界を以て幽遠至玄の宇宙眞理を徹底的に攻究し得るのが華嚴教法の最大特色である。

第八節 六相圓融論

六相圓融論は眞如に於ける諸法に因つて緣起した「象相」について相即相入無碍の眞理を攻究するを以て特色とするのである既に説明した如く前節の十玄論は事事無碍法界の屬性であつて、萬有緣

起の眞理に論及して、本門は既に縁起したる事そのものに就ての眞理を説いたものであるから、十玄論とは直接の系統であつて、且つ一又をなす法門である。

凡そ宇宙の萬有は日、月、星辰、山川、草木より一塵一法に至るまで、その先天的本具の自性として悉く六相の妙義を備へてゐるのである。六相の相とは現象の體狀を意味する、六相とは、一、

總相、二、別相、三、同相、四、異相、五、成相、六、壞相、である。

本論では六相を十玄論に對照すれば、總相はこれ十玄であり、別相は十門各の差別であり、同相は十門同じく縁起の玄門を成するのであり、異相は十門相望むに各異なることに當り、成相はこの十門に依つて縁起の義を成すことであり、壞相は十門各自門の義に任して移動しないことである。而して如斯唯十門を攝するのみならず、一々の部門の中に於ても又この義がある。

第一門に就いてこれを觀れば、總相はこれ同時具足應相門であり別相は十門の各義差別する事であり、同相は十門の各義同じく同時具足門を成すのであり、異相は十義相望するに各異なるのであり、成相は十義に依つて一門を成すのであり、壞相は十義各々自義に任するのであつて、第二門以下も皆これに準ずるのである。

今本論を詳解するに當つて、華嚴教法の大家賢首大師の註釋を參考として、尙、家屋の形象を譬へにとつて研究の便に供するであらふ。

第一 總 相 (二に多徳を含むが故に)

宇宙の萬有は日、月、星辰、山川、大地より一色、一香、一花、一葉に至るまで、その先天的本具の自性として容融無碍無盡であつて、相即相入自在であるから、一法を主とすれば他は悉く伴となり、主は伴を具へ、伴は主に入り、主伴具足無盡であつて窮まるところがない。故に一法は能く法界森羅の諸法の具足してゐるので一法が無ければ法界は成立しないことになる。然らば法界諸法の成立は一に一法の存在するに依るのである。而もその一法は諸法相即相入無碍の眞理に因るので只單に孤立の一法ではなくして、法界萬有の諸法を具足するところの一のことである。依つて『一に多徳を含むが故に』といふことになる。

家屋の形象の中には柱もあれば、梁もあれば、土や瓦もある。その他いろいろの物が一ツ一ツがあるが、その一ツ一ツが孤立の存在では無しに總合せられて一家屋の有機體を構成するのである。これは正しく一に多徳を含むからである。

第二 別 相 (多徳一にあらざるが故に)

宇宙の萬有は、各々一塵一法と雖も單なる孤立の一法ではないから、即ち法界萬有の多徳を含むの一法である。依つて『多徳一にあらざるが故に』といふのである。

家屋を觀るのに、その形の中には柱もあれば梁もあり、板等もあつて、その一々が個々別々であるから、即ち多徳一にあらざるといふことになる。

第三 同相

(多義相違せず同じく一つの總を成すが故に)

宇宙の萬有は、各々相對差別であつて、千差萬狀ではあるが、而も互に相即相入して無碍無盡であるから、相寄り相待つて一の總を成すのである。依つて『多義相違せず同じく一の總を成すが故に』といふのである。

家屋を見れば、柱、梁、土、瓦等が相寄り相集まつて屋舎を成してゐることは即ち多義相異せざるが故に同じく一の家屋を構成してゐるのである。

第四 異相

(多義相望するに各異なるが故に)

宇宙の萬有は彼此相即相入無碍自在であつて互に主となり、伴となつて縁起を成すと雖も、而も各自の形象を異にして差別をなすので『多義萬望するにおの／＼異なるが故に』といふのである。家屋を観るに柱、梁、板等が相寄り相集まつて屋舎を構成してはゐるが、而も各自の形象を異にして、各々形象に應じて適材を適所に用ひられてゐる。これは多義相望するにおの／＼異なるが故である。

第五 成相

(此の諸義に由りて縁起をなすが故に)

宇宙の萬有は各々形相を異にして相對差別の萬狀を呈すと雖も、これが互に相縁となつて一法をすのであるから『此の諸儀に依りて縁起を成すが故に』といふのである。

これを家屋の例に就いて觀れば、柱、梁、土瓦等各々異なる形象が相縁和合しなければ屋舎の構造をなさないのである。屋舎を構成する所以は相縁和合等の、此の諸義に依りて縁起をなすからである。

第六 壞相

(諸義各々自法に住して移動せざるが故に)

宇宙の萬有は、相即相入無碍自在であつて互に主となつて一法をなすと雖も、而も各々自己の本位に住して本來の面目を保つて敢て雜亂することがない。依つて『諸義各々自法に住して移動せざるが故に』といふのである。

これを家屋の例に就いて觀れば、柱、梁、瓦等が相寄り和合して屋舎を構成すると雖も、而も柱は柱、梁は梁、瓦は瓦の儘に、その形象本位を失はないのである。各々自法の面目を保つは即ち諸義各々自法に住して移動せざるが故である。次には六相圓融通體の理義を説明することにする。

六相を綜合すれば總相と別相とが一隻をなし同相と異相とが一隻をなし、成相と壞相とが一隻をなし、即ち六相を要約して三隻となり、更に進んで要約すれば總相と同相と成相の三相は平等觀となり、別相と異相と壞相との三相は差別觀となるのである。この平等觀を『圓融門』といひ、差別

觀を『行布門』といつて、行布とは行列分布の意義である、而して平等と差別とは法界無碍の眞理によつて通體をなすので、これが法界縁起の妙理即ち圓融である。

六相圓融の體系を示せば



要するに六相の教義は先きに説明したところの十玄縁起と共に華嚴教法の中樞であつて、女の最も玄なる、眞理を説いたものであつて、六相圓融の法門は十玄門の『一』と『多』との相即相入の關係から成立してゐる而して一と多との關係は即ち『全』と『分』との關係である。然らば六相圓融の法門は所詮は『全』即『分』、『分』即『全』の關係を示すことの任務を有することが、自ら明白となるであらふ。

全とは正しくは『一』である。『分』とは『全、一』を成すのであるから『二』又は『二已上』即ち『多』となるの要がある、然も『全』と『分』との關係といへば唯『一、全』と『一、分』との關係のみならず、『一、全』と『多、分』との總ての關係である。

例へば、甲を『全』として、乙、丙、丁、を『分』とすれば『一』の甲と『多』の乙、丙、丁、とに就いて三種の關係があることを發見するのである。

第一種『全』と『一、分』との關係であつて即ち甲と乙、或は丙、又は丁、との關係。

第二種『一分』と『余分』との關係であつて、即ち乙と丙、或は丁との關係……丙と丁、或は乙との關係……丁と乙、或は丙との關係、即ち分分相互の關係。

第三種『全』と『多分』との關係であつて、即ち甲と『乙、丙、丁』との關係。

華嚴教法の中樞である十玄六相について深甚の考慮を要する點は、十玄は『一』と『多』との關係を説き、六相は『全』と『分』との關係を明かにすることである。然るに『一』が『多』であり、『部分』が『全体』であるといふ事實は到底不可能のことと思はれるが、文佛の心眼に達すればあきらかに可能性のあることを覺り得られるのである。これが根本法輪の源泉を成すのであつて、宗女の自證たる所以である。

例へば吾人の体は宇宙の一切に即して『一即多』に於る我であつて、一切は『多即一』に於ける一切である。而してこれを觀念する吾人の心性作用に於いて、我は空間上に我を考へ得られると同じく、空間の一切をも考へることが出来るのである、この場合考へる我は『多中の一』則ち『分』である。而して考へられる一切は『一中の多』すなはち『全』である。その一面には時間の上にも我一念の中に刹那の時間を考へ得ると同じく無限の時間をも考へることが出来るのである。すなはち

現在の一念は無限の過去に逆ると共に無限の未來にも至るのである。

要するに我が宇宙の一切を思ふとき、思ふ我は一であるが、思はる、對境は一切である。思ふ主體と思はるゝ客體とは、相對的關係であるが、而も思ふも思はるゝも、その心性作用は我が一つの觀念である。恰も夢を觀てゐる状態に等しく、夢を觀てゐる我と夢となつて現はれ、對境とは共に一つの心性の中にあるが如く、主客平等觀念となり、我は空間的に絕對一切の觀念が可能であるのみならず、時間的にも、たとへば百年の夢境も覺めては一念の心性の中にあるが如く無限一切の觀念が可能である。故に觀念の上には空間時間を通じて、部の吾人は全體の我となるのである、彼の釋尊が一切は我が有なりと説破せられた所以も此處にあるのである。

又これを行為の上に觀れば、我の意識的行為は觀念の現れである形式に過ぎないから、觀念に於いて一即一切が可能であるとすれば、我の行為は一身を動せずして、差別のまゝで空間的に絕對一切の行為が可能といふことになる。たとへば身體の動きに就いてこれを觀るに、吾人の足は部分ではあるが、その働かすなはち足の歩みは全身を運ぶに等しく、絕對一我の觀念の上では、部分の働かすなはち一切の働かすといふことになる。而してその働かすは各々相の差別に因つて用の程度に差別があつても、一切の上には平等の行為といふことになる。例へば吾人の體を觀るに眼の相は視るを用とし、耳の相は聞くを用とし、眼と耳とは各々相を異にするによつて用を異にするも同じく全身の行為であると等しく、その用も亦その相の差別によつて能力の程度を異にするのである。例へば

幼兒は乳を需むるを以て程度とし、少し成育すれば自己を守るを以て程度とし、大人となれば家を保ち社會に立つ能力を成就するが如く、一個人であつても、時によつてその能力程度を異にするのである。況んや各人差別によつて、能力の程度を異にするも、所詮は一切平等の行為である。然らば各自の相に應じて、能力の程度に應じて全力を盡すものが人生を完全すると共に一切をも全するのである。若し甲は百の能力を持ち、乙は五十の能力を持つ場合、甲は八十だけ盡し乙は五十を努力すれば、甲と乙とは三十の量差がある。即ち乙は甲よりその量は少しと雖も、自己の全力を盡すから、我を完全すると共に一切の完全を期し、甲は我を完全せざるのみならず一切の完全を不能ならしめるのである。何んとなれば甲は自己の全力を努力しないからである。

如斯我は空間的に一切の觀念をなし、一切の行為をなすのみならず、時間的にも一念を移すことなく、刹那の中に無限の一切を攝する事が可能である。而も我は空間時間に渡つて絕對無限の全に即し一切の多に入りて離れない。然らば『一と多』或は『全と分』とは同一であることを自ら覺るであらふ。十立六相の『一即多、多即一』或は『全即分、分即全』といふ教義の源泉は勿論釋尊の自證の上に正しくその起元を發してゐるので、單なる思索の觀念ではない。その體験的自證である。故に華嚴の唯心緣起論で『一多』といひ、『全分』といふものは唯心が具象化するその眞理を説明するについて、これを數理的に應用ではあるが、彼のピュタゴラスの數理的學等の如き教理上の思索によるのではない。又數理を示すことが目的ではない。本末に通じて精神文化の教法である。世

人は往々華嚴の教法を觀て論辭に囚はれた純哲學であつて宗教的意義は少しも含んでゐないと言ふが、これ等は立理の根本精神即ち釋尊の自内證に徹底しないからである。元より華嚴の教法は哲學的宗教であつて又宗教的哲學ではあるが、その源泉は哲學的ではなく宗教である。その所以は釋尊が菩提樹下に於て自證完成の時に『天上天下唯我獨尊』と叫ばれたその宣言は佛心衝動の響きである。即ち絕對佛陀の眞音である。然るに此を釋尊の肉體的人物上の聲であるが如く皮相の觀察を下すから哲學的の教法と誤謬するのであらふ。併しながら天上天下唯我獨尊の意義其ものが差別的人物の我觀ではない。『天上天下』とは宇宙萬有の差別觀を示し『唯我』とは宇宙萬有の現象悉く一心に即して萬法一如即ち本體界の平等觀を示したもので、萬法一如であるから、各個各別の小我はない小我がなければ大我もないのだから唯我といふのである。『獨尊』とは相對差別的現象は一心の活動波瀾して、相即相入の精神は能施の所施の轉廻であり、その轉廻が圓滿に統合する一心功德の讚美である。故にこれは絕對一心法界の人格化である。その靈體が即ち佛陀である。然らば天上天下唯我獨尊の宣言はとりも直さず佛陀の宣言なることが明であらふ。元來華嚴の教法は『天上天下唯我獨尊』の理智通體自證の説法であるを悟れば總てが氷解せられるであらふ。

第九節 成菩提論

華嚴の教法は精神文化の源泉たる根本法輪であるから、普通の智識を以てこれを達觀せんとするは不可能である。依つて一層卓越した能力を發揮する必要がある。これが本節の主要點である。菩提とは梵語であつて、漢譯して覺といふのである。覺とは眞如の意義を悟る力である。即ち自然法爾の妙境に融合し得る智識能力をいふのである。吾人は現象界の生活に安住すると雖も、前節に於いて累々と説きし如く、眞如の性を離れての相はないので、相對差別のまゝで絕對の眞理を悟り得る智識の素質を具へてゐるのである。元來緣起の現象は有爲の法であつて眞理は無爲の法ではあるが、無爲の活動が即ち有爲であるから、有爲法の相狀が即ち無爲法の實相である。然らば吾人が先天的に有する智識の素質を倍養して後天的に習慣づけられた有爲一方に執着した煩惱を斥けて眞如を達觀する智識を啓發するのを『菩提を成す』といふのである要約すれば眞如を達觀すれば即ち菩提を成すのである。

第十節 入涅槃論

涅槃とは梵語の『ニバナ』漢譯したものであつて、意譯すれば圓寂となるのである。圓はマドカであつて十五夜の満月の如くさの缺陷もなきことであり、寂とはシズカであつて常住不變の心境の意味である。吾人が菩提を成してその實踐に達すれば、煩惱不生であつて永久に生死の根源を斷滅して安心立命の境に安住することが出来るのである。その所以は自由生活であるからである。すなは

ち絶對精神生活には何んの障得も無く眞の自由である。然らば眞偽、美醜、善惡、の相對的觀念を超越するのである。本來佛教は第一義の意味に於て、眞善美の手段ではない。眞善美を構成する要素の精神を淨化する點にあるので、精神文化の根底はこゝにあるのである。精神淨化に徹底すれば迷ひは解消して終ふのであるから、迷ひが無いとすれば悟るの要がない。こゝに達するが佛教本來の面目であり本領である。これが、絶對性の宗教である所以である。こゝに至れば唯々萬徳圓滿なる境界となり、理想的人格を完全に成就するのである。これをネ弊に入るといふのである。要約すれば眞如に達したなればすなはち入ネ弊である。

編輯後記

カード階級の
葬式を無料で

市社會課諒解の下に
井出筑堂師の發願

不況の深刻化すると共に正比例して、カード階級者の増加は年とともに甚だしく、それ等の家庭に死亡者の生じたときなど、僅二三圓のお布施の無いために、寺院に葬儀の回向や年忌等を依頼することも出来ずに、その儘に野邊の送りをするといふが如き慘事が豫想外に多いので、これに同情した市内大川筋高阪橋通り井出築堂師は、數年前から貧困者の葬式年忌回向を無料でしてゐるので隠れた特志家として一部から感謝せられてゐるが、師は今回市社會課の諒解の下に、土陽、高知兩新聞社及びその他の後援を得て、公式に貧困者の無料葬儀諸回向を行ふことになつた。時代を即した必要な社會事業として日本最初のトツツを切つたといはれる師の事業は社會から將來を注目せられてゐる。

昭和八年四月七日

高知新聞所載

如斯事實の餘りにも多くして然も社會の一般よりは顧みられないお氣毒な同胞に對して私は先づ第一事業として着手したのであつた。これは賣名の爲でもなく、利益の爲でもない、只共存共榮の人類愛として佛陀矜哀の大悲に歸向しての行持に外ならないのである。立派な仕事や華美な事業や大向ふの喝采を博するやうな事はする人が多いのでその人々に委せて置いても結構出来る、社會機構の缺陷は補つて行けるであらふ。それにひき換て地味な目立たない社會のドン底の闇い所でコツ／＼と仕事をする人は好む人が少い。社會的缺陷の擴大はこんなところに生ずるのであるまいか。私達は社會の一線に立つて華美な立派な大衆をヤンヤと言はすやうな事をする地位もなければ

ば、柄でもないので、多くの人の氣づかない、しかも人の好まない此の方面の事に適當だと信じて微弱な力ではあるが、缺陷の補強工作をコツノとやつてゐる譯である。だが約一ヶ年間に左の如き數字を示してゐて、然もこの數字はホンの一部である取扱總數五九件内譯葬式諸回向三四件位牌依託二件遺骨依託二件免因保護四件缺食者救助一七件といふことになり、これに要した經費は九十圓を超過してゐるのである。而してこの經費は特志家の援助と私の囊中より支出したものであること、に於いて私は本事業の重要性と内容充實の必要なことを痛感すると共に、私の微弱な力では餘りにも物足らないことを覺えたので、愛しい法友と共に大乘佛教の立場より思想並に社會機構の是正、宗教信仰の再認識、本事業の内容充實の三つを以つてモットーとして、今春來本會の創立に努カし本縣三部長及び前東福寺管長より賛意を表して題字を寄せられ、先輩諸賢の御援助の下にこの小雜誌の發刊を見たのである。

宗教宗派の如何を問はず、筆者の微意を諒とせられて本會の爲さんとするところを援助せられんことを乞ふものである。

大乘佛化會々則

- (89)
- 第一條 本會ハ大乘佛化會ト稱ス
 - 第二條 本會ハ事務所ヲ高知市ニ置ク
 - 第三條 本會ハ我カ國體ニ立脚シテ釋尊文化ニ歸向シ偏重思想ヲ是正シテ社會刻下ノ情勢ニ應シテ佛陀ノ悲ノ誓願ヲ實現スルヲ以テ目的トス
 - 第四條 本會ハ一宗一派ニ偏セズ釋尊ノ根本法輪ヲ骨子トシ並ニ佛教ノ主要典籍ヲ以テ指導原理トス
 - 第五條 本會ハ左ノ事業ヲ爲ス
 - 一、布教部ヲ設置シ各種團體ノ修養講話及ヒ宗教講演ヲ爲シ又各種出版物ヲ發刊シテ教化ニ努力ス
 - 二、社會部ヲ設置シ佛具ノ購入葬禮舍及ビ納骨堂ノ建設ヲ計リ貧困者ノ無料葬儀諸回向ヲ爲シ又各種社會事業ヲ作興援助ス
 - 三、皇運無窮國運隆祥ノ祈願及ビ彼此戰死病歿軍人志士變災死者無豫万靈菩提ノ爲ニ本尊ヲ造立ス
 - 第六條 本會々員ハ正會員及ヒ後援會員トス
 - 第七條 正會員ヲ普通會員清會員ノ二種ニ分ツ
 - 一、普通會員トハ本會ニ無料ヲ以ツテ葬儀諸回向及ヒ遺骨ヲ依託シタル者

藤澤喜久治
深瀬龍雄
辻廣雄
津田増次郎
角川正光
中川喜義
中川恒之
中川繁之助
中屋喜次
中屋和三
中島武寛
中島覺衛
中島長治
中島鹿吉
中島肇樹

中島龍吉
中島雅利
中内久太郎
中内松次
中村正持
中村千賀
中澤好英
中平利彦
中山猿膽
中山作彌
中山芳穂
中山直樹
長山伊之助
長崎健夫
長野源吉
長尾良博
長尾峰馬

浪越康夫
村山清夫
武藤三男
武藤龜次
村田友四郎
村田稔
宇田耕一郎
宇田信行
宇田鹿太郎
白井清三郎
白井鹿太郎
白井清三郎
深田一薰
深田一薰
福岡高顯
五藤正形
小松米吉
小松保雄
小松榮次郎

小林民吉
小林万衛
小林勇吉
小牧猛
近藤郁太郎
近藤東一郎
近藤昶
古城九州男
枝重彦太郎
枝重繁太郎
寺田繁太郎
淺井繁太郎
上田保
上田虎次
明石喜久治
綱野林次
安部幸長
安部義清

楠瀨清美
楠瀨如意
久保田直己
栗田鶴之助
倉池正忠
國澤熊之助
公文正史
公文新之助
工藤九平
久藤繁平
黒岩常幹
黒岩直喜
山本純義
山本輝美
山本竹吾
山本權兵衛

山本嘉太郎
山本義雄
山本陽
山崎嚴
山崎只斌
山崎重光
山脇國馬
山脇末喜
山脇真澄
山川梅太郎
山川信滋
大山和榮
大野造酒太郎
矢野田稔
矢野田稔
安井安次
柳原元重

安田幸正
安田且龍
町田佐太郎
松岡熊喜
松岡琢磨
松岡一陽
松岡正太郎
松村誠二
松村比左吉
松山秀美
松山直了
松本猪之助
松本操
松本薰
松本政良
松田俊馬

松田喜代太郎
松井清次郎
松井哲五郎
松井武治
正木徳三郎
前田爲次郎
前田嘉郎
前田基晴
前野長成
前野吉成
眞鍋盛太郎
眞鍋重馬
馬淵喜郎
藤田喜郎
藤井專齋
藤澤喜久治
藤崎光

須賀實吉 須東五郎 隅田金助 末延義一 鈴木貞重 鈴江吉重 杉本幸吉 杉本鶴吉 杉本林次 仙頭百太郎 善波功郎 瀬川四郎 森岡定義 森下彦吉 森本正志

帶屋町 橋本屋 濱田醫院 堅田齒科 川崎蒲鉾店 川上文具店 末廣度量衡店 高知病院 中島町 久野村醫院 野瀬藥店 城東藥館 門田誠進堂 吉本鍼灸院 双葉女學院 新京橋 都寫真館

大西時計東店 大西時計西店 日月屋洋品店 片桐書店 十ニワ時計店 多田帽子店 北村時計店 松原食堂 中央食堂 京町 友江 宗圓洋服店 熊澤洋服店 福島珊瑚店 市川商會 大三雜貨店

榎形 猿田醫院 織田齒科 岡江藥局 岡林醫院 有田ドラック 湖川洋服店 大川洋服店 菊水堂菓子店 川崎金物店 德弘化粧品店 大倉珊瑚店 小松黑藥 高橋旅館 榎形郵便局 通池田藥局

清岡公臣 定岡利元 定岡貞元 佐竹政吉 佐竹晴記 佐野一治 佐藤忠士 佐々木金久 澤村久壽猪 齋賀美猛 齋藤盛馬 齋藤島太郎 齋藤琢磨 阪本壽久 阪本政右衛門 秋山幸衛 秋澤三郎

宮川篤重 宮内兔美惠 宮地正淳 宮田繁樹 宮本哲 溝淵吉衛 水野於免彦 水野吉太郎 水田駿郎 美濃部茂和 三宅喜之助 湯原甚太郎 北村佐久馬 北村正喜 北村繁猪 北村健彦 北村榮虎

道倉一頁 南宗助 三根圓次郎 三谷昌育 三輪篤信 三浦悅彌 三浦鹿之助 下元鹿之助 白石安平 芝藤濱市 清水真澄 篠崎精一 島村巨兄 島村三彌之助 島本雄鹿 島津周太郎

島崎猪十馬 島崎駒吉 島田安太郎 島田安次郎 島田安太郎 檜垣信顯 平田卓二 平井卓進 弘光利三郎 弘光卯之助 廣瀬丹吉 廣田廣作 久松友太郎 森田伊織 森田正治 森田繁造 森田唯彦

三和廻漕店
 横山廻漕店
 齋藤商店
 橋田材木店
 播磨屋橋通
 島中珊瑚店
 東元洋服店
 川村株式店
 菰田金銀細工所
 材木町材木店
 野町材木店
 近藤材木店
 須藤材木店
 朝倉町醫院
 安並醫院
 坂本旅館
 高知旅館
 魚長旅館
 菜園場藥店
 戸梶藥店

高橋通藥店
 小西藥店
 蓮池村米穀店
 杉村米穀店
 細工町齒科
 見元齒科
 追手筋醫院
 入交醫院
 竹內小兒科
 楠病院
 中新町醫院
 秋澤醫院
 小泉製餅所
 中浦戸町家旅館
 友の旅館
 九反田海產物店
 土居海產物店
 中屋醬油店

浦戸町郵便局
 浦戸町齒科
 岡林齒科
 高橋齒科
 土居株式店
 新市町勝賀瀬團扇店
 關紙店
 潮江橋紙店
 臨水館
 鏡水樓
 木履屋町水樓
 依光蒲鉾店
 岸上履物店
 吉本帳簿店
 永野竹根王店
 司牡丹高知支店
 泉屋株式店

魚棚染料店
 山中履物店
 大村履物店
 中城鯉節店
 北奉公人町齒科
 下村齒科
 國吉材木店
 濱田材木店
 水道町醫院
 三宅醫院
 田村無極
 本丁無極
 池內醫院
 沖齒科
 清岡洋服店
 城岡洋服店
 宇田洋品店
 宮川理髮店
 名護山魚店

包國酒店
 堀見酒店
 岡村酒店
 西川化粧品店
 傍士紙店
 足達質店
 谷脇釀造店
 窪田織物店
 門脇齒科
 横矢齒科
 西田鐵工所
 間履物店
 中岡旅館
 丸龜屋菓子店
 棚橋寫真館
 黑岩眼鏡店

弘瀬洋服店
 村田金物店
 都塚金物店
 起山洋服店
 山崎洋服店
 原花堂
 旭井藥軒
 武井藥軒
 竹本齒科
 橋詰時計店
 高橋履物店
 高橋菓子店
 磯部時計店
 門脇履物店
 國澤齒科
 延命齒軒
 廣末金物店

秋澤靴店
 田中如月堂
 樹屋旅館
 細井寫真館
 竹崎理髮機店
 藤田理髮店
 楠瀨旅館
 谷川旅館
 山中海產物店
 安岡硝子店
 南光易斷所
 則岡自轉車店
 岡本万年筆店
 高島易斷所
 種崎町廣瀨醫院
 野市屋旅館

藤村吳服店
 小川吳服店
 木股吳服店
 一圓金物店
 桑名齒科
 原藥局
 入交電氣商會
 藤村綿店
 米國屋洋服店
 東種崎町櫻木釀造元
 北村乾物店
 山西菓子店
 西山合名會社
 農人町

株式會社 土佐貯蓄銀行	株式會社 日本勸業銀行 高知支店	高知信用組合	株式會社 三和銀行 高知支店	株式會社 不動貯金銀行 高知支店	株式會社 四國銀行
株式會社 土佐バス會社	株式會社 野村組	大東漁業株式會社	株式會社 土佐商船會社	株式會社 土佐電氣社會	株式會社 土佐セメント會社
株式會社 高知樽材株式會社	株式會社 土佐園藝株式會社	株式會社 高知無盡株式會社	株式會社 高知生魚株式會社	株式會社 野村自動車會社	株式會社 高知瓦斯株式會社
株式會社 高知海產物株式會社	株式會社 土佐加工株式會社	株式會社 三浦商工株式會社	株式會社 高知醬油株式會社	株式會社 日本食料品株式會社	株式會社 土佐商工株式會社
			株式會社 高知釀造株式會社		

白井 銃砲店
 小高坂西町 醫院
 筒井 醫院
 川崎町 肛門科
 山川 兩替店
 水野 兩替店
 赤石 醫院
 氏原 醫院
 山田町 醫院
 百足屋足袋店
 近藤材木店
 トモエ藥局
 廿代町 郵便局
 廿代 網店
 小松 網店
 澤田 旅館
 丸高 旅館
 下新地 藥局
 橋本 藥局
 門田 米穀店
 鐵砲町 石炭店
 町田 醫院
 大正町 醫院
 宮地 醫院
 高橋西隣 醫院
 今橋 醫院
 常盤町 醫院
 島村 醫院
 潮江 鐵工所
 谷村 鐵工所
 紺屋町 荒物店
 山崎 荒物店
 松淵 荒物店
 岩神 旅館
 山崎 旅館
 城見通 醫院
 下村 醫院
 荻田 鐵工所
 由井 鐵工所
 田淵 鐵工所
 山崎 醫院
 木屋橋 金物店
 竹村 金物店
 江の口高橋東 電療院
 田邊 電療院
 同中の橋通 三星堂
 藤村 三星堂
 同愛宕町 雜貨店
 廣松 雜貨店
 森岡 藥店
 江の口寶町 藥店
 淺岡 藥店
 片岡 藥店
 三條通 藥店
 尾崎岩吉商店
 北本町 十字病院
 赤十字 十字病院
 大川筋 製綿所
 吉本 製綿所
 南興力町 製綿所
 テーオ！浸透療法 高知本院
 與力町 淋病藥店
 浮田 淋病藥店
 弘小路 木炭商
 田島 木炭商
 高知橋 知屋旅館
 高知 知屋旅館
 長濱町 知屋旅館
 長濱便郵局長 知屋旅館
 森田 潤美
 大井 醫院
 楠瀨 醫院
 四國銀行長濱支店 醫院
 橫川 久衛
 長濱信用組合 醫院
 三里種崎 醫院
 造船所三業組 醫院
 池川 力太郎
 山本 造船所
 三里信用組合 醫院

ライジングサン 石油會社	四國興信所	有隣 高知出張所 山川信滋	幡磨屋橋通 千代田生命會處第一 野村幸作
高知教育會館	土佐商業興信所	堺町 千代田生命會處第二	西鷹匠町 富國 高知監督處 鈴木智
土佐乘馬俱樂部	高知郵便局	川崎町 仁壽 高知出張所 島修三	得月樓本店
土佐護國會	大三製綿所	嶺北自動車會社	同中店
高知高等學校	大阪鐵道局 高知出張所	本丁下一丁目 日本生命高知支 高阪清治	同花壇
高知測候所	四國商會	警察前 福徳生命高知支 濱田定太郎	富田屋
帝國興信所 高知支部	精酒司牡丹 佐川釀造株式會社	北奉公人町 共保 高知出張處 島村善二郎	春木

昭和九年九月十七日印刷
昭和九年九月廿三日發行

(定價壹圓)

著者 編輯兼發行者 高知縣高知市大川筋四一ノ一 井出五十穗	印刷者 高知縣高知市潮江梅ノ辻 岩原駒雄	發行所 高知縣高知市大川筋四一ノ一 大乘佛化會
--	----------------------------	-------------------------------

終

