

不自由を覺らぬ不愉快を悟つて、此の違境に對して安んじておすれ、怒るとはないのであるけれども、迷ひの深い者になると、無理な不可能な欲望ばかりを起して、其の境界が欲望と違ひて思ふやうにならぬといふと、何ぞや其境界が故意に意地悪く仕向けたやうに取りなして、忽ち立腹しかけるのである。故に食欲盛んなれば瞋恚も盛んで此の二者は惡漢につれそふ毒婦のやうな王合なものである。而して違境に對して斯く立腹したならば、やがては違境變じて順境となつて、思ふにまかせ心にまかせて不満足が満足となり、不自由が自由となり不愉快が愉快となるかといふと、なか／＼事實は其うはいかぬ。返て違境がいよ／＼違境の度を増して怒れば怒はると、不満足が大不満足となり、不自由が大不自由となり、不愉快が大不愉快となつて、遂には家も身も滅すこととなるのである。悟窓漫筆に、『人の身を敗り家を覆へすは凶徳にして種々あり。其中に怒に出るは其殃、最烈にして速なり。怒は本心火より發す。火の物を犯燎するは迅速なり。此道理にて推すに一朝の忿にて身を亡はし、親戚に及はす。其禍殃の迅速にして挽回すべからざるを怖れ思ふべきなり。兵家の説に、貪兵忿兵の二をは必敗の道とす。然れども秦の六國を併吞する如きは貪兵ながら一時天運の期會にや。呂政が才力の雄偉なるにや。宇内を奄有して創めて郡縣の治を行ふ。此邦の武田勝頼が長篠の一戦の如きは忿兵にて速に國を失ひ身を斃すに至りしなり。楚の懷王が秦に幽囚となりしも忿兵の敗跡なり。忿怒の恐るべきこと斯の如し。韓青老農が紀聞に膠黏にて虎を取ることを載す。性の驟暴の

悟窓漫筆に於ける瞋恚の説

戒となすに足る。忻代の种氏の兄弟あり、毎に武を講じて奇勝を以て能を争ふ、曾て月夜に村莊に行しが、折りから虎の夜來て麥場にて麥の軟葉に身を滾轉して遊嬉して快を取るに遭ふ。一人いふ、一箭を以て射殺せん。一人いふ予、一術あり、膠糶にて之を取ること飛雀の如くせんと。錢五千文を賭とす。彼の一人莊中の戸口に募て多く膠糶を得て塗場の麥稈の上に塗り羊を繋いで餌となす。其夜果して虎ありて徐歩して來り羊を得て之を啖て飽を取り、麥場に就て身體を轉舒するに數轉の後に膠稈全身に粘して耳目矇瞶し、煩惱憤怒に堪へずして騰躍すると數丈に至り、已にして屹立して動かす。衆合噪して之を視れば早く立死せしなり。是れ猛獸其性の剛烈なるに由て、自ら震怒に斃るゝなり。伯陽氏の柔を向ふも理あることなり。』と説かれた。之に依て是を觀れば瞋恚は違境の度を倍加して、遂には其の身は勿論、一朝の忿に其身を忘れて以て其の親に及ぶと論語にいはるゝ通り、親も兄弟も妻子も、さては世を擧げて悉く損害の渦中に投ずることとなるのである。

腹立ちし時は此の世も後の世も人をも身をも思ひ分れず

といふ无茶苦茶な身の上となつてしまふ。實に恐ろしいものである。故に優婆塞戒經に

根本罪に於て何者か復重なる。佛の言く大乘に住する菩薩、如し恒河砂數の貪罪を犯すと、一瞋罪と較量するに、此二罪中、瞋は唯重に屬す。所以は如何者、瞋を現するは衆生を捨

瞋恚の歌と優婆塞戒の説

離す。貪を現するは衆生を愛護す。

と阿耨多羅三藐三菩提を現するは衆生を愛護す。遺教經に、功徳を切むる賊は瞋恚に過ぎたるはなしとの御語は、誰れも拜讀して承知してをらるゝであらう。然すれば所對の境界が思ふやうにならぬからとて、瞋恚を恚にすればするは此の功徳を切むる賊の人数が増加するはりて、得る處は已修の功徳を无くこそすれ、身には何等の得る處はない。世に損といつても是れは損なことではないのである。故に智人は違順の境に對して喜怒の念を起さぬやうに修養するのである。

先づ所對の境には違順といふ固定した性質は無いので、皆な自己の貪瞋から見渡して斯く見做すに至るのであらう。即ち无貪无瞋の目から見たなら、順境も敢て狂喜するに足らず、違境も敢て狂怒するに及ばない。猫に小判といふが、猫は小判に對するときは无貪である。故に小判に對しては喜怒を離れて居れる、人となる、其うはいかぬ、忽ち得ては順境となり失ふては違境となる、其は人には貪があるからである。斯うして考へると境界其の物には違順はない、人間の貪瞋が加手に自ら持らへて自ら喜怒を恚にして居る。悟て見れば實に馬鹿氣た話ではないか。然れば人間自分の心の持ちやうで此の世界が「三界无安猶如火宅」ともなれば又「我此土安穩天人常住滿」ともなるのである。

白川樂翁公の壁書中の一節にも「樂しと思ふが樂しむのもとなり、いかで外に求むべし」と。

瞋恚を退治する修養法

白川樂翁公の壁書の一節

唐の太宗の

たのむ翁いふと」とあるが、苦樂の如きもの必竟はどちらの心から勝手氣儘に持らへばはかりで、境其の物には苦樂は無い。唐の太宗の語にも「土城竹馬兒童樂也。金翠綺綺婦人樂也。買遷有无商賈樂也。高官厚秩士夫樂也。戰无前敵將帥樂也。四海寧一帝王樂也」とあつて、兒童に英帝の桂冠を興へても樂しとはしない。伊藤統監に羽子板を興へても樂しとは思はぬ。即ち兒童は羽子板には貪欲はあつても桂冠には无貪であるからであらう。統監は桂冠に對しては希望はあつても羽子板には无貪であるからであらう。して見ると苦樂の如きも此方の心の持ちやうで變化して行くことが解る。さては樂しと思ふが樂しむの本であるから、違境に向ても此の心の持ちやうの修養をさへ積めば立腹などの起るべきものではないのであると思はれる。

世相は自業の所感

小山有難翁の樂天觀

況や世相は悉く自業自得の結果で人の知つたことではない。所謂自家が逃へた通りの品物が、寸分も違ひなく顯現してきて居るので、其不満足と感ずるのも不自由と感ずるのも乃至不愉快と感ずるのも皆なそれ自家注文の業相の影法師。而も此の中から心機一轉して見渡せば違境も面白く順境もをかしく將又有難ふて感謝に耐へない天地となつてくるのである。其備前の宮岡といふ處に、小山壽信とて油商で通稱を油屋與一兵衛と稱へた人があつた。其の天資は敦厚で稀世の篤行家であつた。天明寛政年間に心學を松島省内翁に受け、二月五六月も翁を招いて書を講じて貰ひ、隣里の子弟を會しては之を拜聽せしめて、開導至らぬ限も

ない有様であつた。若し其の村里に不品行者があるといふと、躬つから其家に詣りて反覆開諭して聲涙并び下るといふ。はとで、其人は忽ち感激して翻然と過を悔い善を行ふに至るといふ。而して一年中東奔西走して學を勧めまいつて、費す處も多額の金高で、嘗て聊も吝色などを示したとがない。即ち國廳に聞ゆる褒状を賜はつたことも三度びに及んだ。此の小山翁は人と話しを爲かけると輒ち『有難う』といふ。每朝家母を省ては輒ち『有難う』其の妻を見ては輒ち『有難う』兄弟親戚を見ては矢張り『有難う』の一點張りで、朝から晩まで『有難う』が口に就いて居て離れつことはない。餘りに『有難う』はかりを口僻に言はるゝから或人が其の所以を質問したのである。又『有難う』と言ひつゝ曰ふやう。一家に事无くして乃ち父母妻子を見るのは『有難い』ことでは御座らぬかと。偶ま客人あつて屐の響を聞いた。亦『あ有難い』と云ふ。翁よ下駄の音位が何に有難う御座るかと問ふたら、曰く予や老いて而も耳は能く聞はて聰である、これ『有難い』では御座らぬかと返答されたといふことである。又或時であつた、友人に路で出會ふて輒ち『有難う』とやつた、之を問へば曰く健全にして相見ることの出来たは『有難い』。蹶づいて石で頼んだ、亦忽ち『有難い』とやつた。之を問へば曰く傷ついたばかりで而も跛とはならなかつたは『有難い』。奔馬に觸れて暈絶したが忽ちに蘇生した、亦輒ち『有難い』と言つたきりで、痛いとも苦しいとも云はぬ。之を問へば曰く死すべかりしを而も死なかつた、あゝこれ『有難い』では御座らぬかと。其處で世間で

は有難與一兵衛と呼名して小山とも壽信とも人は呼はなかつた。此の有難翁が曾て一士人と路で出會ふて、つい衝き當つたのである。翁は唯謝しもしないで忽ち例の『有難う』を繰回へした。人様に路で衝き當つて无禮をしておきながら『有難う』とは愈よ以て人を馬鹿にした老翁と見て取つたから、彼の士人は憤怒滿面に朱を注いで、而も劍を按して大喝して曰くさ何物の愚人なればや敢て虎威を冒して反て『有難う』といふや。汝は予を愚にせんと欲するかと叱咤した。壽信翁も始て悟て恐惶謝罪した上で、自分の姓名を告げたのであつた。處が姓名を名のられて、士人は其れと心付き大に慚ちて、『あゝ御貴殿が名高い有難先生で御座つたのか、敢て不敏を謝す』と丁重に辭禮を述べた。其處で翁も大に喜び謝して『これ大に有難う』と言つたといふことである。這是依田百川の『談海』に載せてある。洵に好例であると思ふ孔子の家兒、罵らるゝことを知らず、曾子の家兒、擲たるゝことを知らずといふも皆な其の違境に對しての心掛が宜いからであるのである。故に此の戒を受ける上からは小山翁の心を以て心とせば、違境もなかく『有難い』境界となつて楽しく悦しく世渡りが出來て、自然と此の戒法を護持せらるゝやうになるのである。

第二制意 誰れやらの句であつたと思ふ、『むつとじてもどれば庭に柳かな』是れ柳の風と諍はぬ不諍无瞋の高風に感化せられて、此无言の教訓によつて自然と自家憤怒の煩惱を打破したる光景であらう。前章に既に述べし如く此方の心掛け一つで、違境も變じて順境となつ

堪忍の修養

て心意快濶、天空をゆくと思ひがあるほどの樂世界となるのである。所詮は瞋恚の起るといふも闕欠の世界を闕欠のままに忍容しないで、何處までも自家の希望通りに圓滿にしやうとあせつて、而も其のこの成らざるや狹量にも憤怒しつゝ打擲惡罵を以て鬱憤を霽らさうとする。處が鬱憤の霽れるどころか、天地は忽ち五尺の身體を容るゝに難き小天地となつて、跼蹐として苦の世界となるばかりである。故に瞋恚を退治するには、必ず此の堪忍の修養が肝要である。瀧澤馬琴が堪忍の箴とて、趣味ある名文がある。洵に能く堪忍修養の心得かたを甘く説かれた。

馬琴の箴 堪忍

怒る者は内、むなし。河豚に膽少きが如し。寺に勝たる太鼓は如何。鳴りわめくのみ。是れ勝なし。夫れ鬪雀は人を怕れず、蟪蛄は車を避けず。一朝の怒に身を忘るゝは、是れ小丈夫の所爲にして世に馬鹿ものと言はれんのみ。盜跖、孔子を罵れども、孔子の聖たるに害なし。藏倉、孟軻を誚れども、誰れか孟軻を賢ならずとせむ。己れ是にして人の非なるを知らば争ふ處なかるべく、彼が是にして我が非なるを悟らば負けて過を改むるにしかす柳の枝に雪折れなく、いと鋭き斧は飲ることあり。堪忍五兩の廉なるは古人の算盤ちがひなるを多く買はまく欲りせずや。春宵一刻千金を貴しと思はぬ人ごころ、唯丹田を慎むべし。張公藝が九世の同居も忍の一字を守るに在り。何某が堪忍は妻に嘲けらるゝを結局とす。安きに馴れてともすれば身の用心に怠り。兄弟鬩ぐの誚をかもして、禍、蕭牆の下より起らん。

よりに今此の箴を作りて自ら戒め亦人をしも警むることかくの如し。

おさへても堪忍袋なかりせば

何にか入れん癩癩の蟲

比丘避女人の經の説

成程、斯う心得てさへ居れば、自家の實力は實力だけ保存せられてあるので、他人の毀譽褒貶で何にも自家の實力が増損せられる譯のものでない、といふことが得心せられるであらう。而して此の趣旨は夙に如來は比丘避女人惡名經に於て、多くの惡名を聞くに雖、苦行者は之を忍ぶべし、苦ろに自ら言ふべからず、亦惱みを起すべからず。聲を聞きて恐怖する者は是則ち山林の獸なり。是の輕躁の衆生出家の法を成せず。仁者は當に上中下の惡聲を堪耐すべし。心を執りて堅く住する者は是則ち出家の法なり。他人の語に由りて汝をして劫賊と成らしめず。亦他の語に由りて汝をして羅漢を得せしめず。汝が自ら己を知る如く諸天も亦復汝を知れり。

と仰せられた。馬琴も此の經意に依て説を立てたのかも知れぬ。異曲にして同巧なるところ二者共に眞個の名文であると思ふ。斯様に觀念たに爲てをれば、世間の毀譽も心を煩さない、他人の褒貶も身を苦めない。世間は世間で我は我れである。彼れは彼れで自分は自分で増損はないと安堵して世渡りが出来る。

にくさげに人の向ひし時はたゞ

時類の教訓

何心なきありさまをせよ

人はいかに腹を立てつゝいかるども

我は静かにことわりをいへ

かぎりなく腹立つことのあるども

色にもらして聲高にすな

是等は皆な北條時頼の教訓歌で、堪忍の徳を教へられたのであるが、言々句々皆な實驗上から得たまふた自家の忍容を歌ひ出でられたものである。而して此の忍容を北條時頼の忍容とのみしておいては自分には何にの足しにもならないから、直に之を實行してゆかねばならぬ。自分の物として實修せねばならぬ。斯くすれば即ち自分が時頼である。否な大忍の菩薩である。

一條天皇の頃に、藤原の行成とて少い時から雅度のおつたい、みじき朝臣と歌の名人實方の中將との事蹟こそ最も今の適例であらう。或年の春である。殿上人達が東山の邊へ花觀にゆかれたが、折りしも俄に心なき雨の降りいでたので、人々立騒ぎあへる時、實方の中將は木の本に立ちよりて、

櫻狩雨はふりきぬ同じくは

ぬるども花のかけにやどらん

とよみて、梢より漏り来る雨に、さながら濡れそほちつゝ、装束もしほるやうになつたことがあつた。又の日に、齊信の大納言よりかゝる面白きことの侍りしと主上へ奏聞せられた。其折しも行成卿は御前に居られて、歌は面白いことではあるが、實方の振舞こそをこがましけれと批評せられたのである。處が此の評言を實方が漏れ聞いて、大不満足の状態で深く遺恨に思ひ込んだ。聲をさいて恐怖する山林の獣となつてしまつた。其後、殿上で以て、ふと行成と實方が爭論し初めたが、何にさま實方は先きのことを遺恨に思ふ折りふしなれば、忽ち笏でもつて行成の冠を打ち落して小庭前に投げ捨てたのである。随分と亂暴な行跡である。此時、流石の行成卿は神色自若として少しも恐れるけしきも見せないで、殿守司を呼び召して、冠をこれへ取り参れとて、其冠を元の通に着せられ、守刀よりかうがいと抜き執つて、髪のはづれを膳らひて、端座し直して、『さて如何なることにてさふらふやらん。忽ち斯程の亂冠にあづかるべきことこそ心に覺ゆ侍らね。いさ／＼其の仔細をうけたまはりて、後の事にもし侍らんものを』と泰然として言葉麗はしく詰問せられた。人はいかに腹を立てつゝ怒るとも我は静にことわりをいへとある忍容の美德を以て此の憤怒の惡徳に臨まれた。實方は此の雅量深くして威容の犯しがたい態度に、詞しらけ心愧ぢてこそ／＼と逃げてしまふた。然るに主上には半部のかなたから此場の始終を御覽ありてきて、行成はいみじきものかな、斯くまでにおとなしき心あらんものとは思はざりしとて、いたく賞美し給ふた。恰もよ

し、其頃、藏人の官の欠員があつたので、多くの人々を飛び越して行成を藏人に昇任なさしめられ、實方は中將の冠を召し上げられ、擯して陸奥守とし、汝は歌枕見てまるれとて叱斥せられたとある。彼は一旦の憤怒に依て官職を失ひ、あまさがるひなの陸奥三界へ下りいつた。『やすらはて思ひ立ちにし東路にありけるものをはかりの關』とは其の時奥州より京の師宣のもとへつかはした歌である。此の行成卿と實方中將との二人の心得方が苦樂昇沈の分れ目をは誠に判明に現はして居る。而して是れ唯、遠き昔の二人の上のことではない、近く各自の日夜に現はれてくる苦樂昇沈の違順の二境界であるから、忍容の美德を以て樂境界を買ふと昇運を求めやうと、乃至は瞋恚の惡徳を以て苦境界を買ふと沈運を求めやうと、皆なこれ其人の心得如何に依て分岐して來るのである。としてもかくしても所詮は短かさ浮世の世渡りである。同じくは忍容の美德を修養して花鳥笑ふ春光融々の樂天地として一生を送るやうにありたいことである。

西有穆山禪師云く、唯、にこく腹立てまいぞや、そわか

文意

若佛子自瞋教人瞋、瞋因瞋緣瞋法瞋業、而菩薩應生一切衆生中善根无諍之事、常生悲心、而反更於一切衆生中、乃至於非衆生中以惡口罵辱、加以手打及以刀杖、意猶不息、前人求悔、善言懺謝猶瞋不解、是菩薩波羅夷罪。

因縁法業の解 華嚴經の一

時國公の忍徳

悪人に對する三念

因縁法業云云 初て瞋心起すを因とし、次に瞋心相續助成するを緣とし、其れから手打刀杖を以て擲ちたり斬つたり、乃至は怒を他に移して其處にある品物を手當り次第にぶちなげたりなどする種々の方法を法とし、遂に其の憤怒を作成し畢るを業とするのである。華嚴經に曰く、一念瞋心起れば百萬の障門開くと。既に一念を萌してすら尙爾りであるから、況や之を相續して居た日には遂に怨を萬代の末にまで結ぶは固よりのことであらう。大師の父時國公が一朝にして定明の怨讎に酬ゆるに、忍容の徳を以てし給ひしなどは、其信仰の深遠にして雅量の宏大なるを、流石は一宗祖師の父君だけあつて、人格のほども有難く感泣せらるゝのである。善根无諍之事とは无瞋の善根であつて言はゞ時國公の如き心を起せよとの仰せである。此の善根を无貪无瞋无癡の三善根とやらに莊疏などでは見てをるが、今は唯、无瞋のみ見るがよろしい。

而菩薩といふより常生悲心といふ文は即ち无瞋の善根を生せよと他に御勧められし一條であるが、善人に對しては無瞋の善根を生ずる必要がないと同時に、這は皆な悪人に對しての場合であらう。而して其の悪人に對したときは如何様に心得てよいかといへば、これには三念といふことを古迹に示された。一には、彼の悪人をは斯う念するのである。彼れの心性は本と淨らかであるが、今や无明の酒に酔ひしれて煩惱の惡鬼に着かれて居るのだから、已むことを得ずして此の所作をなすのであると念じて忍容してやるがよい。二には自己の本願を斯

う念ずるのである。我は今や衆生を救ふが爲めに、菩提を證悟しやうとしてをるので、生死の大苦でさへも尙を畏れないで忍容してをるのである。此れ位な小苦が甘受しにくいことがあらうかと念じて辛抱するのである。三には彼の悪人の恩を斯う念ずるのである。即ち彼れ悪人が我を惱害してくれたればこそ乃ち我れは此の忍行の修養が出来たのである。此の忍行の可能に依て我が菩薩の因も成滿することが出来るとしてみれば彼れが恩や又廣大なりといはねばならぬ。さるを其の恩に背て反て瞋心を生じてよきやと念ずるのである。何んぞ其の心事の崇高偉大なることや。徹見十方の如來の慈眼ならでは此の如き涙ある慈訓は到底誰れの聖人も見出すことは出来ないかと考へる。攝大乘論に依ると五義を觀する旨を示めしてあるが今と大同小異である。

非衆生の解
雷戒結犯の
異説

非衆生云云 非衆生とは非情物のいひで、例せば憤怒の餘り、手當り次第に物品を擲ち、若くは大地に蹶倒しては其地を罵り其石を蹴りなとする類であらう。此の非衆生を聖人と見る説あれど今は取らず。因みに此の戒の結犯に就て異説がある。天台の説では前人領解の上で重を結すと立て、義寂の説では、前人の領解不領解に拘らず、意を決して怨を結び前人の謝辭を受けない時に始て重を結すといふのである。諦忍之を評して寂公の説を非とせられた。其の理由は斯りである。菩薩戒といつても既に事相に就て律儀を制せられたのであるから、身口に顯はれて後に方に重を犯するのである。單に意に瞋て之を身口に發しないで而も重を

結すとした日には、未斷惑の人は誰あつて此の重禁を護持しやうや。況や經には既に加以打罵意猶不息等とあるのが證據である。故に唯瞋つただけで身口に發むないと、及び身口によし發しても前人が領解しなかつたときには、是れ唯輕垢罪である。前人が領解して身口に逼を加へ彼をして痛惱せしめて、始て重を結することとなるのである。云云

拾遺

開遮

前項に於て既に遮門に屬する瞋恚の害惡なることを説いて忍容の美德を養成すべき所以を示した。今は専ら開門に屬する方面の説述を試みやり。先づ要解には斯う示された。若し彼れを調伏せんが爲に瞋を現じ若は彼が謝する仕方不如法ならば瞋て謝を受けざるに犯なし。

次に性惡の點を示しては。

藏疏に曰く若し秘密に約せば梁論の中、菩薩又瞋を起す。諸の煩惱を呵するを以ての故に。事瞋は不動、降三世等大悲深重の故に大忿怒三昧に入て身に火焰を出し、手に利劍を捉り、惡魔を降伏し、衆生を利益す。猶し武王一たび怒て以て天下の民を安ずるが如し。理瞋は實際理地、一法を取らざるを名けて大瞋恚となす。

又密教の中に四種の法あり、息災、増益、調伏、敬愛、是れなり。其の調伏とは正しく是れ

大瞋恚の法門なり。

斯うして見るといふと貪欲を働氣として發した瞋恚は、何處までも害惡の跟随してくる惡的瞋恚だから、勿論遮門に屬するのである。然るに慈悲を働機として發した瞋恚は元來が利他にあるのであるから其の發憤の如何に依ては或は個人の向上となり或は社會の利益となり、或は國家の利益となつて、善的瞋恚となるとこの場合が往々にしてある。是れ其の瞋恚に於ても開門の設けられてある所以なのである。

故に其の發働の働氣に於ける一步の差が千里の差違を生じて來るので誠に戒心すべきことである。喩へば自己の氣に喰はぬ言行を他から加へられた場合、愚者や小人であると忽ち烈火のやうに一塗に立腹して前後を慮らず左右を顧みず。恰も手負の野猪同様に猛り怒つて、其結果たるや自他を損害するに止まつて寸毫も利する點もないこととなる。然に智者や君子になると、成程是れは恥かしい次第であつた。今斯く他人から惡罵を蒙り輕蔑を與へらるゝといふは、畢竟自分の身に足らぬ點があるからであらう。身に成功したる一事が无いからであらう。さては他山の石で、這是偶ま以て己が玉を磨けよとの天授の諫言であらう。いさゝく此の儘にして朽ち果てんや。急つと他日の大成を御目にかけて見せやうぞと、所謂一心凝り固つて百練の鐵のやう發憤し奮勵し來つて、刻苦精勵の向上の途に就くこととなるのである。

さひしさに宿立ちいでよなかむれば

良暹法師の發憤

何處も同じ秋の夕ぐれ

の歌の主人として小倉百人一首に出されあるほどの良暹法師は、誠に名高い歌の名手であつた。斯程の歌人であつても彼の古今集に、

ほととさすなかなく里のあまたあれは

猶うとまれぬ思ふものから

とある、な。か。な。く。を、長。く。鳴。く。と心得て（汝か鳴くなり）俊綱朝臣の許へ、五月五日郭公をよめる歌に、

宿近くしはしなかなけ時鳥

今日のおやめの根にもくらへん

と詠まれた。其處で懷圓といふ人が嘲弄して、郭公はほとと鳴きて、ぎすとながむるにやあらんと、惡罵したのである。然るに良暹法師は之を以て立腹もし給はず、こはこれ己れが誤謬なりとして愈よ歌道に勉勵して向上の途に就かれたのである。其他、逢坂の關の岩かどを石門と見た話もあれと今は畧しぬ。されは個人的に發憤した人は忽ち奮發心となつて成功の珠玉を握るに至るのである。斯る人にははて完璧人趨することが出来るのであります。故に授戒をされた各々にも瞋恚は惡いが併し斯る奮發的の憤怒でさへあれば、發して貰ひたいばかりか大に激勵して无上菩提の珠玉を握らねば念佛もやめないと發憤して貰ひたいのである。

昔支那に蘇秦といふ人がありました、六國に遊説して合縱連横の外交策を、能辯に任せて説き廻りましたが其骨折の甲斐もなう意を得ずして零落を極めて、しほくを故郷に立歸りしました。處が妻は機を織るまゝで夫の歸りしに、知ても知らぬ顔で出迎もしてくれない。兄嫁は米を炊いて喰はしても呉れないといふ輕蔑のありさま。苟くも六尺の丈夫たる者にして斯る侮辱を蒙るからには、是れがまあ何んとして發憤せず居られやうぞ。斯る場合に兄嫁の現金主義を怒り妻の輕薄不人情を恨むは、是りや小人愚者の爲す處、大丈夫眞男子たる蘇秦は是れをば恨みもしない怒もしないで、畢竟する處は自分の富貴を得て歸らざりし罪である、自己の足はぬ處があればである。己れやれ此儘にして朽ち果てゝ好いものか、見よや今にと大々的に發憤し奮發し來て、再び故郷を立ち去つたのである。此の度は改めて縦横の快辯を振ふて一生懸命に説いて廻はりしが、愈よ功を奏して忽ち六國の印綬を帯びて大宰相となつた。金印累累駟馬揚々、立派に錦を飾りて故郷に立ち歸るといふと、此んとは前とは打て變つて妻も出迎へる嫂も膝行して拜する。其有様は王者の來臨か如來の出現のやうに頭も得あけず、物も得言はず至恐誠懼眞に恐れ入たといふ態際である。其處で蘇秦が笑ひながら『なせ斯く前には傲り今は恭しきぞ』といへば嫂恐るゝ云ふ『他なし前には御身貧賤にして今は富貴なるが故なり』と蘇秦乃ち歎じて曰く『我若し洛陽の町はづれに、一段ほどの田地あらは今日此如く豈に六國の大宰相とまで出世が出来やうや』といひて愍いに一段ほどの田地の持つ身なりせば、人

より輕蔑もうけずして、從て發憤し奮發する氣も起らざりしなるべしとの意味を漏したのである。日本でも是れに類した話がある。近世の大儒安積良齋等の如きは即ち其うである。されは物事は順境に行くのは時として還て身の不幸となり、逆境とて今のやうな場合に會ふのが還て身の至幸となることがあるので、所謂逆境より奮發して順境にうち向ふ大人物があるし、又順境が還て敵となつて身の不幸を招きて逆境に陥入る小人もある、是が即一步千里の差で、智愚の別るゝ分水嶺である。故に程伊川の話にも『少年高科に登るは一の不幸なり、父兄の勢に席りて美官となるは二の不幸なり、高才ありて文章を能くするは三の不幸なり』とある。是れは順境の多くは還て不幸の恐ありとの謂で、『順境は不善を發見し逆境は善を發見す』とベーユンが晩年に叫びしも此處の點を喝破した賢人の智言である。

又彼の豊太閤が、天皇の爲め國家の爲に發憤烈火の如く、明の封冊を引き裂いたなどは、如何に我が國權の伸張に資したかは計られないほどの大功があつた。

さては願志も發しやうて、は個人に在つては向上の進路を開き、社會國家の治平富強を増加する場合もある。殊に彼の惡人を懲らして遷善せしむることは固よりのことで言はずもがなであらう。あはれ善い哉や發憤、善い哉や憤怒、笑ふて天下を治めしは常通、怒て天下を治めしは權道。事を行ふには靈腕活手を要す。權道は此の腕の人此の手の人にあらざれば固より行ひ難しと雖、至道運用の斯る妙機は必ずや心に秘めおくべきことであらう。

あしさまにいふそうたてき難波漏

よしをはみつの浦と知らずや

著者自詠

戒題命名

戒題は寂疏にて謗菩薩法戒といひ、又は邪見邪說戒ともいふてある。古迹記要解等には毀傍三寶戒としてあつて今の天台疏と同じである。而して七衆同犯で大小俱に制するので、大士は人を化益するのが任である、然るに今邪說して三寶の正法を亂すから犯重となるのである。但し聲聞は三たび諫めても止めない時に、第三篇を犯することとなる。即ち十誦律十五七卷に曰く、佛、舍衛國に在り爾時、阿利吒比丘惡見を生じて、我れ佛の說法を知る、姪欲を行はるは障道の法に非ずと、比丘諫て言く世尊を傍ること莫れ世尊は無數の方便を以て姪を犯するを障道なりと説く、乃至三たび諫るに而も猶やます。提を犯するなりとあるが即ち是れである。

第一制意
古迹記の制
邪見の解

第一 制意、古迹記に制意を示して、『佛法僧寶は邪を出るの大津、正に入るの要門なり。之に順ふものは必ず常樂を證し、之に背くものは常に苦海に沈む、邪見違逆の罪焉れより大なるはなし。』と是れ此の戒の設けられし所以である。而して謗三寶の依て起る源泉は邪見にあるのであるから、當戒は換言すれば邪見を誡められたといつてもよい。手はつけと目は上にある蛙かな

支那日本に於ける邪見論者
支那日本に於ける正見論者

俳句と見解の異點

と誰れやらが言つた句の如く、目の附け處が狂ふて居るのが即ち邪見であるから、根性の横しまな人を料見が悪いとか、見當違ひをして居るとかいふ。曲つた尺や不確實な羅針盤では事物を正當に解釋することが出来ないといふ。古來より諸種の人物が如來の正法に對して此の不正當なる解釋を加手に下して、誹謗して居るのは其不料見や寧ろ可憐なものである。さて邪見とは目の附け處が違ふと申したが、如來の正法に對して目の附け處が違ふてをると、支那では歐陽永叔や韓退之や程明道や日本では松苗や、蕃山や篤胤やなどのやうに謗三寶戒を犯す人となり。又、支那では黃山谷や、白樂天や、蘇東坡や、日本では菅公や、大江匡房や、重盛のやうに讚三寶の善人となる人もある。皆其の立脚地が違ひ、目の附け處が違ふた爲めに斯うなつたのであらう。

信貴の毘沙門堂に四季連歌の句合を奉納したものがあつた。其の句中に『五月雨や年中の雨ふりつくし』といふ句があつたを、何某の大納言見玉ひて深く感じ入られ、某句主は彼のあたりの村長なりし由をさかれて、京へ出づることあらんには、参り候ふべしとの旨を傳へられた。村長はさては拙者の句を感賞せられて、此の貴顯方から御招きに預るとは名譽此の上もなしといたく打ち悦んだ。其處でわざ／＼上京して尋ね参らするに、さらば物語せんとて大納言は對面せられた。偕て一わたり挨拶も果て、後、大納言の間はるゝやう、五月雨の句は誠に面白くこそ覺れたれ。其に就いて年中の雨といふこと如何なる故事に依てかくは

申しつるぞとあつた。村長かしてまつて、別段故事とても御座りませぬ。唯五月雨の昨日も今日も降りに降ぬるより、斯くも降り續きたらんには、一年中の雨は此の五月雨に降り盡くして、雨の種切れとなるであらうといふ趣向であるので御座ります。と申上げたれば大納言は俄に態處一變して、いと不興氣に其儘立て奥座敷へ入り玉ふた。村長も手持無沙汰となつて、ころ／＼と逃げ歸つた後で、近侍の人がいかなることにて斯くは不興にならせ給へると申すと、さりどては磨が目付けし處とは大に違ふて居る。五月雨は雨のさま、色々に降るもので、古來より春雨の静かなるさまにも又は秋の雨の寂びしきさまにも、或は夕立のあわたゞしきにも、時雨のふりみふらすみするにも喩へて歌にも之を詠するものだから、されば此の趣味あるさまを、『五月雨や年中の雨ふりつくし』と題を重く詠みなしたるにやと思ひて、さて其の人柄の慕はしく思ふ餘り對面もしつるに、彼が目付け處と、磨が目付け處と非常に相違しつるが故に、今は興もつき、感もなくなりて、斯くの仕末と仰せありしといふことを、『雲萍雜誌』に掲げられてある。唯夫れ一首の俳句の上でさへも目の付けやうが違ふといふと句の上之感興深きものともなれば、敦卒理窟の短なるものともなつてしまふ。

西洋紀元前六七百年頃に出た希臘の哲人ターレス、が嘗て天文学研究に心力を傾注し居た時のことで、或日熱心に天文に目を付けて歩行して居たが、つい誤て溝渠の中に陥つた。然るに通りがけの老婆が之を扶けて引上げ、さて堅く誠めていふやうには、『今後は汝の足が地

ターレスの
見解と老婆
の見解

上に在る間は、汝の頭は然かく天上を眺め上げること勿れ』と言つたとある。成程ターレスの目の付け處と老婆の目の付け處とは雲泥の差があるので、ターレスに取りては天文学上の發見の爲めには地上に於ける少しの怪我位は何んともないが、老婆の目から見ると、唯々天上のみを眺めて何になる。其れよりか足許に目を付けて負傷をせぬやうの注意が肝要であらう。溝渠が足許に迫つて居る危険も知らないので、天上ばかりを見つめて居るは何んたる大馬鹿者であらうと、見たるに相違がない。

老子の語

故に老子も既に人に依て其の見解の異なる所以を示して、『上士は道を聞くや勤めて之を行ひ、中士は道を聞くや存するか若く亡するが若く。下士は道を聞くや大に之を笑ふ。笑はれざれば以て道とせず足らず』とある。如來の正法も時に此の下士に出會して大に笑はれることもあらう、大に謗られることもあらう。然も笑はれるは笑はれるはど、謗らるるは謗らるるはど如來の正法の正法たる所以の光彩を増すのである。

藤樹の謗佛

近江聖人と世間で稱せられ、殊に本月は贈位まで蒙つた陽明學派の泰斗たる中江藤樹は、あはれ自家學說の偏見から佛教を痛く誹謗した。是れ儒教に對しては上士であらうけれど、如來の正法に對しては下士の笑ひといはざるを得ない。日本陽明學派之哲學に依るに彼が翁問答に、

釋尊十九にて天子の位を棄て、山に入り、三千成道の後、人間本分の生理を營まず。或時

は乞食し人倫を外にし、人事を厭ひ棄て種々の權教方便説を説きて、愚民を誑誘されたること、皆是れ无欲无爲自然清淨の位を極上と定め、元氣の靈覺に任せたる毫髮の差より起りたる无欲の妄行の誤なり。

といひ、又達磨の賛に、

九年摸像。 賊賊本心。 棄絶人事。 乃獸乃禽。

といひ、又、

瞿曇迷而入山、又迷而出山、達磨惑而面壁、又惑而背壁、譬如蟻旋磨、

といひ、遂に佛教始まりて後、天下に於て何の益あるや、害はあけて數へ難し、益は一つもなし、とまで放言するに至つた。井上哲次郎博士は之を批評して、「佛教が寸毫の益を爲さざりしとは斷言すべからず、先づ美術の如きは佛教に依て起れり、文學の如きも佛教に依て裝飾せられたり、加之佛教は我邦の思想界を豊富にせり、儒教の如きも佛教の刺激に依て深遠なる旨趣を有するに至れり、即ち藤樹の唱道せる王學の如きも佛教の影響を免れず、果して然らば佛教の益ありしは疑なし。」と説き、而して藤樹が佛教誹謗の働氣と目的とを別抉して同博士は「藤樹は其論の極端に走るまでも佛教を排斥せり、是れ何故ぞ、王學の甚た佛教に類似する處あるは事實なり。王學は儒佛二教の融合によりて産出せられたりといふも、不可なきが如し、古來王學を稱して儒中の禪と稱するも亦故なきにあらざるなり。之を要するに

井上博士の
評

藤樹の偏狹

正見と邪見
の分水嶺

大舍和尚の
良背敵愾

王學は佛教と混同し易し、唯々佛教と混同し易きが故に、痛く佛教を排斥し人をして迷はざらしめんとするなり。寸毫の差は遂に千里の差を來たすことあり、是を以て佛教と異なる點を辯明するの必要あり、然るに同じく佛教とは云ふものゝ王學は殊に禪に近し、是を以て禪祖の達磨を罵倒せざるべからず。是れ達磨の賛ある所以なり。賛は本と人物の徳性を賛するの意なるべきに、達磨の賛は賛にあらず冷嘲熱罵なり。故に之を達磨の罵といはゞ適當ならん。』と評論されたは蓋し公平にして穩健なる論旨と何人も之に首肯せらるゝであらう。近江聖人ともあらう藤樹が盜人の晝寢も當てある偏見より、敢て古聖に對する禮儀をも立越して、人を稱するに乃獸乃禽とは餘りとした偏狹ではなからうか。仁禽獸に及ぶともいふに、藤樹の仁は人にも及はず、否な古聖偉人にも及ばずして、蛇蝎視の極は斯る卑野なる冷嘲熱罵を敢てしては、偶ま自家の品性を傷つけるまでも、釋尊も達磨も還て笑はれて、其品性の偉大を返顯するのである。藤樹にして既に然りであるから、其末派の熊澤蕃山の如きは言ふに足らない、惡罵を放つてをる。皆是れ邪見の煩惱に驅り使はれて、不知不識此の正法誹謗の大罪を犯すに至つたのである。然らば其の正見と邪見との分水嶺は何處にあるかといふと、是れに就て一笑話がある。

嘗て頼山陽が耶馬溪に趣いて其の勝景を詩に歌ふた時のことで、豫てより莫逆の友としたる雲林院の大舍和尚を訪ふて俱に淡窓の門を叩いて三人で何か合作して遊はうとした。其時

淡窓と山陽と二人とも儒教であるから、佛教の大舎を困らしてやらうと密々相談でもしたものと見えて、二人は孔子の立像と其側に釋尊が顛倒して御座る形を畫いて、さて大舎和尚に賛を求めた。和尚も流石の高僧はどあつて、識見なく、崇高にして淡窓や山陽には後へは寄らない見上げた人であつた。其處で和尚は二人の真意を看破して、直に筆を執て曰く、「孔子不知三世釋迦絶倒而笑」とやつてのけられた。二人其の頓智にして當意即妙、良肯敵應の活手に感じ入つて、一言の異論も挟む餘地がなかつたといふ。即ち此の三世因果の理を撥死するものは邪見で因果の理を信するものは正見である。三寶を誹謗する人は多くは此の三世因果の大りに對して見當を誤て居る。見解を異にして居る。請ふ次項に移つて此の教義を少しく述べませう。

第二制意
宿善の有元

第二 制意 「若人无善本、不得聞斯教」、とある如く、所謂宿善の无いものは正法を正法の如くに聞き奉ることが出来ない。縦合ひ之を聞くと雖、なか／＼信受するまでには行きにくい。否を還つて堯帝にも吠々つく犬のやうに、例の誹謗を逞うするもので、八萬四千の法雷は如何に天地を震撼させて轟々として鳴り渡つても、

神鳴りにあくびして居るつんはかな

で、一向に耳には入らない。大塔宮護良親王が夙に足利尊氏の異心あることを看破されて、後醍醐天皇に奏聞されたけれども、宿善の乏しい天皇には之には一顧も與へ給はずして、還て

大塔宮の疎言

安祿山の謀反

忠良の親王を疑ひ、元弘の大亂となつてしまつた。安祿山の謀反を看破して宰相の張九齡や太子の肅宗が、唐の玄宗皇帝に奏聞したけれども、宿善の薄い皇帝には之を露ばかりも信じ給はずして天寶の大亂となつてしまつた。常識を具へ理性を備へて居て、而も三寶に對し三世因果の理に對して、正當なる見解が下されないで、還て此の眞理を妄誕无稽の酷たしいものゝやうに、得手勝手に邪まに見こみを附けるのは何うしても宿善の无い人としか思はれない。

ガリレオの宿善力

彼のガリレオ (Galileo) 西曆一千五百六十四年より一千六百四十二年まで、が一日、ピサの中央會堂に赴いて獨り廊下を通過するとき、不圖天井より吊されたランプが何物かに動かされて振揺するのを認めた。宿善と宿智とに満ちた彼れ當年二十歳の少年の身、忽ち此の振揺の中には無限の眞理の伏在するとに目が附いて、終に研究に研究を重ねて完全なる時間測度の原理を發明したのである。而して此のランプの振動といふ一小瑣事は數百年間幾千萬人の幾千回も親しく觀取しつゝある現象で、誰れしも不思議とも何とも之に注意したものがない。況してや之れに依て眞理の或物を發見するなどのことは勿論无かつた、さてはガリレオほどの智識ある者ども幾千萬人中に无いでもなかつたであらうが、畢竟はガリレオの智識や理解力があつても、彼れほどの宿善と宿智とが无かつたばかりに、ガリレオ一人の手で此の眞理の黒幕を開くことゝなつたに違ひない。後、彼が地動説を主張するや、時の政廳では徒らに異説を立て、人心を蠱惑すと見て取つて、あたら此の眞理の發明人を獄中に投じた、而して強

宿善力と眞理の確信

大師とガリレオの毅然たる正見

制的に其の主張を公然官吏の目前で取消させた。即ち常識あり理性ある政廳の官吏でも、宿善と宿智とが無いと還て此の一大眞理も異端邪説と見解を誤つて取消させたので、其の之を取消した處が地動が取消されて天動ともならしめない。故にガリレオは之を取消すと同時に、傍に振り向いて『とはいへ地球は廻るを奈何せん』と獨語して、正見を何處までも心中に主張したとある。恰も我が大師が念佛興行の停止と御流罪とに御逢ひなされながら、『我れ死すとも此のこと言はずはあるべからず』と仰せ給ひて、毅然として其の正見を主張し給ふたと同一轍であるやうだ。這は皆な其人の深厚なる宿善力、宿智力が言はずのであるやうに思はれる。可愛相に藤樹は此の宿善力が乏しかつたと見ゆる。否な藤樹ばかりでない此の宿善力の乏しい者は誠に世上に多いのであるから、佛教の正法を拜聽して理性の理解が附きながら信受心を起さない人が多い。是等は法をどがめるのではない、自家の宿善力の乏しいことを回光返照して大に慚愧しなければならぬ。

斷常二見

斷見の略解

偕て其の邪見を大別すると斷常二見となる、這は通塗の説相である。斷見とは斷无の見當を立てる説で、善を作しても善の報なく、惡を作しても惡の報なく、神秘的に神もなければ佛もない、勿論輪廻轉生もない、死は萬事を封じて空々寂々に歸するのと火の消いたと一般であると見當を立てるのである。此説に従ふて居ると、生命ある間だけの世界である、生存中は快樂の出来るだけは爲て通る

斷見の結果

が一生の得であらう。不自由に窮屈に道德とやら倫理とやらを行ふて見た處が、身心に束縛を加へるばかりで、他人の爲めには都合が好いかは知らぬが、自分の都合は至極悪い。短い人生中に何にしに其んなに身心を窮屈にする愚なことが出来やう。兎角に人の生命ある間は、樂みは、後に柱前に酒左右に美人ふとこゝろに金に限ると、无方途轍もない樂天主教、利己主義に陥入てしまふ。是が斷見論者の成れの果である。斯うなると道義や倫理の立ち場が死になつてしまふ。

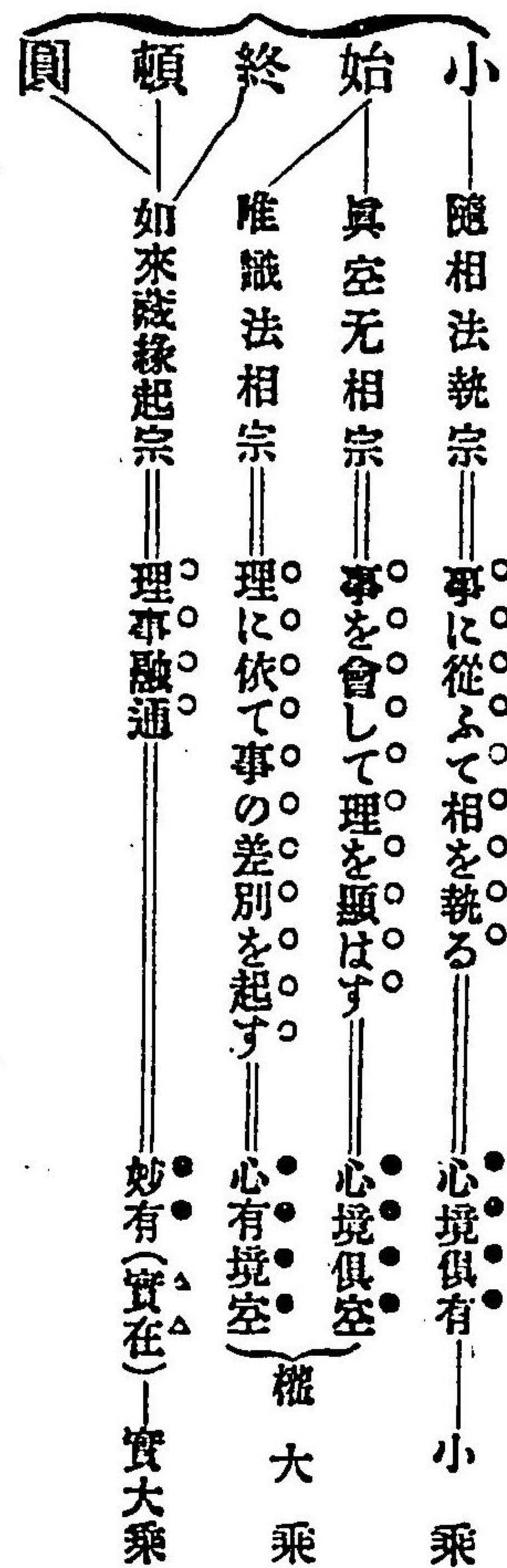
常見の略解

常見とは常有の見當を立てる説で、人は常に人と生れる、畜生は常に畜生と生れる、人間も畜生も其魂は固定して居つて死滅することが無い、人間の子は人間で、死しても又人間と生れてくる。犬は犬を生み猫は猫を生む。犬が死んでも其の魂は犬の種子の魂だから矢張り生れて犬とならう。猫は死んでも其の魂は猫の種子の魂だから勿論生れて猫とならう。人は何程惡業を働いたかとて、犬にも生れない猫ともならない。其代り如何程に善業をしたからとて人間の魂がまさかかたに天人とも成れないであらうと心得て居る。此説に従ふて居れば其結果たるや前者と同様で一層劇烈な樂天主教、利己主義に陥入てしまふ。而して斷見論者には、多少の學識がなければ此の理解は出来ない、故に生々學問ある連中が、此の斷无を主張する。常見論者には學問も理性力もない、文牒な愚人どもが信じてをる愚想である。慈雲尊者の十善法語には諸種の斷常二見論者を掲げ來つて辯難してあるから、同様な論點を茲に繰回へす

常見の結果

必要がない。故に論旨を替へて少しく辯じやう。

金鍮其の色は類似しても、其の實質は非常に相違して居る。斷見論者の斷无論と權大乘の心境俱空論などゝは其の色合ひは類似しても實質が異ふ。常見論者の常有論と小乗の心境俱有論とか若しくは實大乘の妙有論とかとは、其の色合は類似しても實質が各々異ふてをる。今、正見に於ける如來の正法たる有論若くは空論は概説すれば左記のやうなことになるであらうと考へる。



小乗教は宇宙萬象の事相に從ふて差別の相を執るから、三世は實有と説き法體は恒有と論ずる。三世實有は時間論で法體恒有は空間上の論である。此の説は近世科學の物質不滅勢力保存説と歸趣を一にして居るやうである。即ち物質の不滅は有論、勢力の保存も有論、故に肉體も精神も有と立論するけれどもが因果律に從ふて生滅起伏しつゝ无根に相續しての有論だから、常見論者の有論とは鴻溝がある。心境俱有とは、主觀的精神と客觀的物質との二者

俱に有なりとの謂ひで、因果律の上に築き上げた有論であるから、常見とは實質が相違してをる。

主觀的精神を「有」なりと立てゝも數論や勝論のやうに「實我」の「有」を説くのではない。即ち因果律を豫信するから、「无我」と立てるのである。數論派の如きは人間の精神を以て、一人格なる獨立存在物のやうに考へて居る。如來は之を破して人の身體中には此の如き人格的精神(靈魂)が動在して居るのではない、此の如き靈魂、此の如き「實我」はあるにあらず。唯々感覺、思想等の作用が因果律に從ふて前後が相ひ連續生起してゆく一現象に過ぎないから「无我」であると斷言し給ふ。

佛國のデカルトは、近世哲學の始祖であるが、五官の作用に依て得たる事物の存在は、總べて疑ふべき點があるから、實有とは斷定は出來ぬ。其他一切の萬象も疑ふ點はあるが、唯獨、其の實有として疑問を挟む餘地のない一事がある。即ち萬有を疑ひつゝある疑主其れ自身の實有ばかりは疑ひもない實有の主體だから、「我は思想す、故に我は實有なり」(Cogito, Fego sum. (I think therefore I am) と云ふ、一事象は鞏固なる實有なれといふてをる。而して此の「我」とは肉體を指さず、臟腑を指さず、形質もない色もない延長もない、心意を指して「我」といふのである。而して物質の本質は延長があつて外界のもの、心意の本質は思想であつて内界のもの、内外物心の二元は相隔離して、併存すといふ處などは、其の形式は心境俱

有に似ては居るやうで、其の内容は、又小乗所立の説とは相異してをる。即ち小乗では諸行无常、(萬象の生滅起伏)諸法无我、は立教の根本義であるから、主觀的「假我」は立てゝも不滅の「實我」は立てないで、何處までも「无我」説である。其の「我は思想す」といふ「我」は因縁所成の「假我」の「我」であつて「實我」の「我」ではないと評せなければならぬ。換言すれば靈魂といふべき個人格なる者、若しくは形も色も延長もない實我の我體、即ち思想する者といふ個定的我體は、何れの處にも存在を發見するものでない。因縁所成の上で以て心境は俱有なると同時に、諸法无我であると立論するのが小乗教の正知見である。斷常二見論と比較して其の徑庭あることが解るであらう。

是に至りては、問題は一步を轉じてくるのである。斯くの如く果して「无我」なりとしたならば、昨日人を殺した我は今日の我ではない。昨日殺人の我は既に因果律に従ふて念々に消滅して刹那に落謝して今日の我と異なること恰も流水の如く燈火の如しである。昨日布施を行じた徳行の我は今日の我ではないことも又同前であらう。然らば罪を犯した者も徳を行ふた者も、均くし念々刹那に滅してしまふとすれば、この道德上の責任者は、抑も誰れに、歸することゝなるであらうか。

如來は此に於てか輪廻説を示めして、正知見を發表し給ふた。而して其の輪廻の主體者としては、羯磨説(業)を御立て遊ばした。されば如來は、理論上個人格の實在は無いものと喝

破して、其代りに道德上の責任者として、羯磨を御説きなされた。謂く宇宙の萬象は、无常にして常に遷流し去て、刹那に滅し念々に跡を隠くして、暫時も止らない。然も其の中間に在て、前滅後生しつゝ其の結果を无限に永續してゆく、偉大なる活力がある。是が即ち羯磨である。人間の肉體も精神も、時々轉滅し刻々に變滅し去て、暫時も止らない。然も其の中間に在て結前生後しつゝ綿々として相續してゆく、偉大なる活力がある。是れ即ち羯磨である。羯磨は單に「業」と譯するものゝ、結前生後の繼嗣力であるから、人類の身心の行爲はかりでなく、一切の活動を指していふものと解するが適當であらう。梵漢辭彙などを著はして有名なるアイナルは、此の羯磨の定義を「生死に超越し、輪廻を一貫したる道德的連鎖」と言ふてをる。然すれば因果を連續せしめる不變の偉力は此の羯磨の外はない。如來が最大最高の眞理として、御悟りあらせられたものとして、恐らく此れより外にはないのであらうと思ふ。世に不變の實在者は何んであるといへば、即ち此の羯磨である。夫れ故に吾人の生死の大海に出頭没頭しつゝ果てしのないは、これ此の羯磨といふ主體があるからである。換言したれば、輪廻生死を貫練したる統裁的規律(因果)ともいふべきで、前生活界の羯磨が不變の爲に、今の生活界の結果を引き、又今の生活界の羯磨が、遠き未來の生活界を引くべく豫定してをる。斯くて三世は實有となつて車輪の廻ぐるやう、生死盡くることがなく、綿々として相續するのである。

是に於てか又問題の武歩は、其の方向を轉ずる。曰く其の不變の羯磨と、吾人肉體精神との交渉如何んど。蓋、羯磨は物質でもない、心靈でもない、唯夫れ活動である。其の活動と物心との關係は如何といふ方向を顧みなくなつたであらう。是れ即ち三事生染の説ある所以で、如來が竹林精舍に於て頻婆沙羅王に開示し給ふた之れが其の正知見である。今、因果經卷四の文を介して少しく解説しやう。王の疑問は斯うである。

三事生染の説

一切衆生悉く无我、既に我あることなし。誰れか果報を受けん。

如來の開示は斯うである。

一切衆生爲す處の、善惡及び果報を受くること、皆我造にあらす、亦我受にあらす。而して今、善惡を造作して果報を受くるものを見るは、大王諦に聽け、當に王の爲に説かん。

大法は情塵識が境に合するを以て染累の想を生じて滋繁す。是の縁を以ての故に生死の流に馳す。乃至 譬へは火を鑽るに手に因て燧を轉ずるが如し。火生することあるを得。

彼の火性は手より生ぜず及び燧より出でずして、亦復手と及び燧鑽とを離れず。

王は更に反問した。

若し情塵識の和合するを以ての故に、而も善惡の果報を受くる者が有りとせば、便ち常合

と爲さは離絶すべからず。若し常合せざれば是則ち斷と爲らん。

如來はいよく進んで妙旨を宣説し給ふた。

此の情塵識は不常なり不斷なり。何を以ての故に、合の故に斷ならず。離の故に常ならず。譬へは地水の因によりて、彼の種子の芽葉を生ずるが如し。種子既に謝すれば常と名くることが得ず。芽葉を生ずるが故に、斷とも名くることが得ず。斷常を離るゝが故に、中道と名く。三事因縁亦復是の如し。

如來正知見の妙味は、實に何んとも申奉りやうがない。嗚呼何んたる深思や何んたる妙想やと、早や渴仰の涙が先き立つばかりではないか。

謂く、心意に迷情があつて、心意が物質に向て縁した場合に、其迷情よりして煩惱の行爲、即ち染的羯磨が生じてくる。此れが生死を貫練して吾人を輪廻させることとなる。而して火と燧手との關係は不一不異となる。即ち火は燧と手との作用で現はれて、燧上に火光を見得るから燧石即火となる、是れ不異であらう。而も火は手其物からも燧其物からも出ない、火は宇宙に偏滿して手と燧との關係なしに、本より潜在的に存在して居る。今は唯、手と燧との縁に依て、火が潛的存在から、顯的存在と現はれたまでである。故に火と燧等とは不一であるといはねばならぬ。さすれば羯磨と物心との關係は不一不異の中道的交渉を持って居ると正知見を定めて宜からうと思ふ。

如來は情塵識の三和合の關係を不常不斷と示めされた。喩へは種子が芽葉を生じたやうなもので、芽葉は種子なしには生じない、其の種子と芽葉との不離なる連鎖は事實であるから

之を不^〇斷といふべきであらふ。其の不^〇斷といふのは、前の不^〇變といふのと違はないことゝなる。さりとして其の種子は、芽葉が生育して居るのに、何時までも種子が種子として離れないでゐるかといふと、其うではない。芽葉の生育した時は既に種子は凋謝消滅してしまふから、之を不^〇常といふべきである。其の不^〇常といふのは、前の不^〇一といふのと違はないことゝなる。さすれば羯磨と物心との關係は不^〇常不^〇斷の中道的交渉を持って居るといふのが佛教の正^〇知見である。斷常二見者の邪見と、此の佛教の正見との比較も茲に至ていよく火を燎るやうであらう。

且つや古人が、『太下、一も新らしき物なし』と喝破したやうに、彼の電氣の如きも近世文明の特産物で、俄に新らしく産出したかのやうに、持て離すけれども、上古に既に之れありしにて、希臘人は琥珀のことをエレクトロンと呼ぶさうで、這は琥珀を摩擦して電氣を出したから電氣をエレクトリシティーと名くるのであらう。日本でも上古に既に、別雷神（ワカライカミ）といふ名もある位である。然れば近世學界の特産物であるかの勢で以て、世に歡迎されつゝある、進化論の遺傳説の如きも其の實、往昔の佛教の羯磨説と相似したるを思へば、是れとても新らしいものとは思はれぬ。ハックスレーの著たる『進化と倫理學』に於て既に二者の暗合一致の諸點を別決したのでも合點がいかう。然るに世には進化論には右の手で賛成しながら、其の左の手では佛教の正見を誹謗するやうな撞着者が多いのは何んたか了解に苦しむのである。

天下に新らしき物なし

電氣の新舊

進化論と羯磨説の暗合

右手の賛成左手の誹謗

權大乘の心境俱空論

同じく心有境空論

權大乘の真空无相宗では、差別の事相を融會して、平等の理を顯はす點に於て、物、心、二界の物と執り心と執るべき着相の无いことを主張する。故に這は無執是宗といつてもよい、然れば永く物心二界の『有』と執るべき着相の无(平等の理)といふまで、假相としての物心二界の暫存を許してをるから、斷見論者の斷无論とは金鑰の異がある。

同じ權大乘でも唯識法相宗では、平等の理に依て、差別の事相を起す點に於て、能變の心は『有』であつても所變の境は『空』である。即ち一切唯心造であるからであると主張する。詳言すれば、吾人か外界の事相若くは内界の心相を對象(境界)として認識するとき、能く認識する主觀の心(能造の心)と、認識せらるゝ客觀の境との二種がある。今、其の外界の事相が主觀の能造である能變化であるといふことを示せば、喩へば眼界に映じ來る山川草木禽獸虫魚等の認識せられる客觀の境界は、其實のところ、皆な主觀内のものばかりとなつてくる。一例をいふと茲に一の花がある。其の花ありと眼界に映じた上で認識するときには、唯其れ其の色の紅なると其の形の圓態なるとを知覺するばかりである。其の知覺といふも直接に花其物を知覺することは出來ないので、間接に其の色と其の形とを知覺するに止まつてをる。(四分の中の相分を見分が縁する謂)而して其の色なり形なりは客觀的に外界に存在してあると思ふてはおるものゝ、這は皆な主觀内の一作用に過ぎないのである。即ち色といふ知覺、形といふ知覺を除いては、其の色其の形も无いことゝなる。即ち其の花たるや主觀的存在は

實大乘の緣起論

かりで、客觀的存在とはならぬ。換言すれば外界の客觀は、其の終りや内界の主觀内に歸納してしまふこととなるのだから、一切唯心造となつて来る。是れ其の心有境空と主張する所以であらう。而して其の『心有』といつても常見論者の『常有』とも異ひ、又『境空』といつても斷見論者の『斷无』とも異ふ。薰蕕畫然として邪見と正見とは斯く異點を顯はしてをる。

實大乘の如來藏緣起宗では、平等即差別、差別即平等なりと、理事融通の點を主張する。換言すれば主觀も客觀も一如的にして『實在』なり『妙有』なりと説く。

心境俱有論は客論的實在觀であらふ。心有境空論は、主觀的實在論といつてよからふ。又心境俱空論といふても唯其无執无着を主張するが主眼であるから、敢て主觀的客觀的の實在を絶待的に否定する意趣は少しもない。してみれば是又主觀的客觀的の實在論なりと側面的考察が出来けやうと思ふ。斯く総合し來るといふと、此の實大乘に説く處の一如的の實在論は、直に終局の目的究竟地であつて、今までの諸説は一如的實在に到達する準備であつたのである。而して茲に一如的といつたは心境不一不異、物心の不斷不常の中道的説明で、言は、主觀的の客觀的のと、敢へて何時までも兩界を立て居るのではない、單に『實在』とか『妙有』とかいふばかりで、主觀客觀を超越し果てをる觀念である。即ち不生不滅、不増不減、不一不異、不來不去なる眞如法性の妙有是れである。

維摩經の文と實在

維摩經に曰く、『法は有ならず、亦无ならず、因縁を以ての故に諸法生ず。我无く造无く受

主觀と時間的關係

者无けれども、善惡の業亦亡せず。』實在とは即ち此れ、『妙有』とは即ち是れ。何者、法は有ならず亦无ならずとは、差別から平等を見たので、實在妙有の眞如法性は有无の二邊を離れたる、平等の法である。絶待界である。无限界である。完全界である。時間空間の規定をも超脱したる妙有の境界であるからである。詳言せば主觀といへば、時間の規定以外に馳驅することは出来ぬ。勿論見ぬ神代の昔をも思ひ、遠き外國のことをも考へて、主觀は空間の規定には治外權を有して、之れに依準しなくともよいが、時間の規定だけは何うしても免れないのである。即ち前念後念と思想の三世を通過する事實を見れば、明かに知ることが出来る。客觀といへば、時間と空間との規定に必然的に依準せざるを得ないもので、事物に多少の延長あり多少の新古の存するが確かな證據であらう。例せば天文學者の説く如く、星學上光線の速力は大約一秒時間に四萬里も走るといひ、又近時流行物の電氣の速力は光線とは一層最甚な速力で、一秒時間に二十八萬八千英里も走るさうである。吾人が知覺等の神經の速力の如きも一秒時間に二十六、四メートルも傳波するさうである。(ヘルムホルツ氏の説)斯様な工合に如何なる速度の早いものでも、必ず幾何かの空間上の規定以外には脱出することは出来ぬ。況や客觀の時間上の制裁を脱することをやた。此の如く主觀客觀の差別界であつては、何うしても時空の規定に支配せられるけれども、主觀客觀を泯亡融合したる、眞如法性の實在界に在ては、斯様な時空の制裁などは受けないのである。否な受けるの受けないので

客觀と時間空間的關係

一如的實在は時空の關係を納す

いふ様な、分別も既に遠く去てしまつて、湛然寂靜たるものである。是を不守自性ともいふてある。故に其の『有や』常見論者の常有とも異い。又々小乗や權大乘の『有』とも一轉して、言語に絶して妙に有なる有様であるから、『妙有』といふより外に好い言ひ方がないのである。

次に因縁を以ての故に諸法生ずとは、平等から差別を起す處を見たので、即ち因縁(羯磨)に依て平等なる實在界、妙有界より、種々なる現象差別界を縁起し來たる點をいふたのである。前述の實在界、妙有界は常住不變の實相論であつたから、超因縁の論である。今は无明煩惱の因縁(羯磨)に依て、現象差別の波を起し來たる縁起論だから、因縁上の論である。水は大波小波、清濁濁浪の自性を固守しない、不守自性的の平等性だから、因縁の風に依て或は大波小波の現象を起し、或は清濁濁浪の差別を生じて『諸法生ず』といふ主觀客觀等の現象差別界となるのである。是れ平等の故に差別することが出來たものである。

引つさけて水の裏見る氷かな

といふのは、平等の水より、差別の表裏を縁起したる當相をは斯く詠じたのであらう。洵に面白い句である。

清水には表も裏も无かりけり

といふのは、平等の實在界妙有界の无相寂然たる當相をは歌ふたのであらう。是も趣味深い

句である。孰れにした處が、彼の流動性の波、固形體の氷、といふ差別の全般を全うして无差別平等の水であるから差別即平等である。現象の全體が實在である妙有である。眞如法性である。色即空とは之れをいふたのであらう。又无相にして表も裏もない水を全うして流れては波となり凍りては氷となつて居るのだから、平等即差別である。空即是色とは之をいふたのである。而してカント氏が此の實在界を活動的のもの、考察したもの、必竟縁起的性質の存する點より發見した卓説であらう。即ち現象界を全うして其の儘が實在界としたれば、現象界其の物は活動性だから從て實在も活動的のものと考へられるのである。且つや進化といふことも此の活動あつて後にあり得ることとなつて來る。其うすると進化は此の實在界に一步一步近づきゆくこととなつて來ると思はれる。而して无限の進化は直に无限の實在に一致するのであると考へる。是が如來の究竟地に到つた處である。沙門慈山の大乗止觀頌註の一節に、

摩訶止觀に曰く「法性寂然、名止、寂而常照、名觀」是則ち因人の所具果人の所證なり。壽命无量なるを以て、號して无量壽佛と爲すが如き、豈に其の法性の寂然たるを證する故にあらすや。光明无量なるを以て、號して无量光佛と爲すが如き、豈に其の法性の常照なるを證する故にあらすや。若し能く此の如の義を解得せば彼の佛の像を拜し、彼佛の名を稱し、彼佛の徳を念し、彼佛の土を願ふ。一々止觀を雙修するにあらすといふことなし。

謂つべし已現の止觀に託して、末現の止觀を修すと、念佛即止觀といふは、是を以ての故なり。

此の一文讀了の眼を廻して、前來の述義を冥想一番せば、阿彌陀とは實在界妙有界の活動的な處を、佛格化したのであらふと想到せらるゝのである。所詮は哲學的に思索を縦横に驅使して考察して見ても、如來の正知見の深奥なる玄妙なる有難さが靈感靈受せらるゝことである。

文意

若佛子自謗三寶、教人謗三寶、謗因緣、謗法、謗業、而菩薩見外道及以惡人一言謗佛音聲、如三百銚刺心、況口自謗不生信心、孝順心、而反更助惡人邪見人、謗是菩薩波羅夷罪。

因緣法業の解

因緣法業云云 初めて邪解の心を起すのが因で、其の邪心の相續して此の謗事を助成するのが縁である。而して所謂堅白同異の辯を振ふて巧みに邪見を正見かのやうに修飾を付けて説き立つるのが法で、前人が此を領解したとき其れが業を成するのである。若し心中に説かうと思ひつゝも口外に未だ發表しないうちは重罪を結ばない。若又、自ら發言して前人に向て説くか、或は他人をして自家の説を傳説せしめて、前人が其の邪言を領解したときは、一語を領解するに従ふて一重罪を結することとなるのである。其れから又邪書を著作しておいて、著者の現在にか又は著者の死後にか之を覽解する者があれば、語々を解するに従ふて著者が重罪を得ることとなる。

一言謗佛の解

一枝の筆は犀利なる殺人劍にも優ることがある。 ヴイクトルユーゴー氏の曰へる如く、『劍、筆を殺さんば、筆、劍を殺さん』で、想へば

如三百銚刺心の解

次に一言謗佛といふて法のこと僧のことを言はれざるは、本たる佛寶のみを擧げて末の法寶僧寶のことを省略したのである

次に如三百銚刺心とは、大毗婆娑論には此の三百の銚のことを分解して、日の初分の時に、百の銚にて刺され、日の中分の時に、亦百の銚にて刺され、日の後分の時に、亦百の銚にて刺るゝ思ひをするから、之を三百銚刺といふたのであらふとあるが、強いて區分すれば斯うも言へやうけれど、今は唯、傍佛の音聲を聞いたときに、菩薩として感受する痛苦の極度を、斯様に形容して示したまでであらう。總じて世の中で、自己が全身心を捧げて愛敬してをる者を、他人が事もなげに、惡しきまに誹謗した時には、非常の痛苦を感じるものである。否、是れは好いと思ふて自慢で買ふて歸へつた一小品物ですら、人が之を見て、這んな物をと一言に穢爲したときには、何にとなく、買ふた人の心には惡感を起すものである。況してや自己が全身心を捧げて愛敬してをるものに於てをやである。例せば、昔欽明天皇の御代に新羅を征する軍中に伊企儼と稱する忠臣があつた。其の部將が戰敗した爲め、伊企儼も遂に擒にせられた。其時新羅の鬪將が刀を抜いて彼れに逼り、強いて禪を脱がさしめて、其の尻臀をは伊企儼が全身心を捧げて愛敬してをる故國の日本に向はしめ、日本國王我が臍臍を齧

新羅王の惡罵に對する伊企儼の心事

らへと言はさしめやうとした。伊企儼が此時の心中の痛苦は如何ばかりであつたらう。恐くは三百の鉾を以て心を刺される思ひは愚かなこと、全身を一寸切ぎみにせられしよりも、極痛を感受したことであらう。乃ち忠烈千古を貫く伊企儼は、何んとしてか此の惡罵が自己の口づから發し得られやう。彼れは忽ち尻臀を向けかへて、猛然として號叫して曰く、新羅の王我が臍臍を啗らへと。敵將大に憤怒して苦逼したけれども、彼れは尙前の如く連叫して止まなかつた。遂に美事に壯烈なる最後を遂げた、其の子も舅子も亦父の伊企儼を抱いて死んだと、日本書紀に掲げてある。受戒の菩薩たる在座の各々も謗三寶の音聲を耳にしたときは少くとも此の熱烈なる信仰的大々意氣がなくてはならぬ。其れに何んぞや、曲學阿世の囑に效ふて、徒らに邪見の徒に雷同附和して獅子身中の蟲となるなどは、宜しく此の伊企儼の心事に鑒みて愧死すべきであらう。

邪見人の解

邪見人云 邪見のことは制意の下に於て述べた通りであるが、今畧疏や台疏に依て其の分類だけを示しておかう。台疏に依るに四種の邪見を説いてある。

四種の邪見

- 上邪見——一切で因果無しと撥す。
- 中邪見——因縁は無しと言はず。唯、三寶は外道に及ばずと謗す。
- 下邪見——三寶は外道に及ばずと言はず。唯、大乘よりも小乘を勝るとなす。
- 四種 雜邪見——四種あり。偏執と、雜信と、摯念小乘と、思義僻謬となり。

守札に對する佛敎の意義

略疏に依ると、因果三寶大乘を信すと雖、而も復、外道鬼神に威力靈感ありと信じ、遂に彼の符牒章醜に倣ふて魍魎に委解し、或は復他を勸めて信愛せしむ、悉く輕垢を犯すといふてある、是れ佛敎が御守札などを迷信として排斥する所以なのである。邪見愚蒙の迷信者は、自己の業欲より御守札其物に威力靈感ありとして、自己の惡徳や不品行を棚に上げおきて一にも二にも之れに信頼して、或福樂を現在に期待するのである。是れ正知見の目から見れば輕垢罪たる一種の邪業といふべきもの、心あるの者の嫌忌する所以であらう。某の神社には盜難除の御守札を授與し、其の御札に所持する家には誰人でも盜難を免るゝといふ噂に誘はれて、或人が態々遠きより參詣して神社の内殿に禮拜し、いざ其の御守を授からはやと思ひつゝ、ふと社内の寶錢箱を見たところが、豈に圖らんや、此處には此の靈驗ある御守札が粘附して先ふて、還て堅く錠が下ろしてあつた。さては盜難除御守の本家本元でさへ守札よりも錠前を以て最上の盜難除としてあるからには、是りや盜難除には紙の御札よりか錠前の方が餘程に堅固であるわいと悟つて其のまゝ立ち歸へつたといふ話がある。

迷信と盜難除の御守札

信仰の對象と守札

斯くいへばとて、一概に其の御符や御守札を排除する譯ではない、即ち御符や御守札を信仰の對象として之を通じて、心内に熱烈なる大信仰を、涌起する方便に拜受し拜禮する分には邪見ではない正見となつてくるのだから克く、此の分際を考慮しなければならぬ。況や木像などを拜するのも大に意味のあることなので、佛敎を偶像崇拜教など、一時は耶蘇教徒

等が喋々と攻撃の材料に使ふたことではあるが、耶穌教徒等の攻撃する論據と佛教で木像などを禮拜する意趣とは其の根本の論點が異なつてゐるのである。今は序であるから左に妙立大師が「答作智信女」といへる文中、即心念佛に就て教諭された因みに此の木像崇拜の事由が述べてあるから、引證しておかう。

一 畢竟の一心の住處を如何様に御意得候てよきやらんとのこと、若し法性の身心を以て法性の善を作し、法性の實利に回向し候へば、法性の娑婆を去るとき、法性の金蓮に住し若し法性の身心を以て法性の惡を作し、法性の地獄を撥无し候へば、法性の閻浮を去るとき法性の火塗に住すと御意得なされ。餘の三土五趣に住するをも例準して御知りあるべく候、无我无造无受者善惡之業亦不亡といふ淨名經の文即ち此の意にて候。

一 念佛の時は如來を前に立て、御勤め候はんかとのこと、能く即心念佛の意を究め候ものは、色塵所成の一切の像をも悉く皆な即心の佛なりと信じ候故に、前に立て、念じ候を即心念佛に非ずとは意得申さず候、心想所變の相は勿論に候。

以具佛之心念即心之佛、以即心之佛熏具佛之心、此謂即心念佛、所言心者現前、一念是也所言佛者、安養之彌陀是也、故經觀云阿彌陀佛去此不遠。」

次に一言しておきたいは、世間には方位といふていや今年は八方塞りとか、西塞りとか稱して其の方位に向ふて事を起すを忌み嫌ふあり、或は吉日とか大悪日とかと稱して日に依て

事を行ふたり行はなかつたりなどする迷信者が多いが、是亦一種の邪見である。佛教の正知見には斯様なことに凝滞しない、大光明中魔事无しといつて、念々口稱の光明中の生活をしつつある信者には應化无方で何等の心にかゝる雲もないのである。故に草茅危言には家康が關原の戦役に當り、關東出陣の砌、或人云く、公には今年は西方塞りでございますから、何卒方違ひして出陣し給へと言上した其時家康曰く、方西塞れるが故に、我れ是れより行いて之を開くべし、とあつた。斯くて美事に西を開いて、大勝を博し得たとある。又其の吉日とか悪日とかいふことに就ては、涅槃經には、「如來法中吉日良辰を選擇することあるなし」といひ、般舟經には、「優婆夷、此の三昧を聞きて、學はんと欲すれば三寶に歸命して天を拜するを得ず、鬼神を禱るを得ず吉日を視るを得ず」といふてある。又徒然草には之を面白く評論してある。

赤舌日といふこと、陰陽道には沙汰なきことなり。むかしの人、之をいはず。此の比、何者のいひ出でよみはしめけるに、此の日あること末通らずといひて、其の日いひたりしこと、必ず得たりし物はうしなひ、企てたりし事はならずといふ愚かなり。吉日を選びてなしたるわざの、末とはらぬを數へて見んも又ひとしかるべし。其のゆるは无常變易のさかひ、ありと見るものも、存せず。始めあることも終なし。志はとけず、望は立たず、人の心不定なり。物皆な幻化なり。何事かしはらくも住する。此の理を知らざるなり。吉

日に惡をなすに必ず凶なり。惡日に善を行ふに必ず吉日なりといへり。吉凶は人によりて日によらず。

是等正知見の教誡に従ふて邪見邪業の人とならぬやう慎まねばならぬ。

拾遺

開遮

義叙曰く「此の戒は更に開縁無し」と、成程餘戒に在ては特殊の場合に限つて開門の設けがあるけれども、此の謗三寶戒に限つては開門を設ける餘地がない。刀は刀を斬らず正知見は正知見を謗らずであらう。然しながら天台性惡門の上からは左の如く要解卷四に説かれてある。

性惡とは、疏藏に曰く苦し秘密に約せば相を破して非と言ふ、已上、事謗は婆藪仙人、佛法を破り妄語して曰く天祠の中にして生を殺し肉を噉へば天に生ずることを得と此に由て生身に地獄に陥入す、後、地獄の衆生六百一十萬人を將いて佛所に至り法化を受けしむ。乃至、理謗は有門は空門、亦有亦空門、非有非空門を破し。乃至非空非有門は有門空門、亦有亦空門を破す。四句互に破して四門皆な道に入る。經に曰く修多羅の教は月を標す指の如し縦ひ一法の涅槃に過ぎたるあるも、我は説て如夢如幻と曰んと、論に曰く彼の第一義の中には、佛本より説法せず。彼の佛无體の故に、亦悲愍の心无し。一相の故に无相な

拾遺
開遮
當戒には開縁なし

性惡門に於ける事謗と理謗

り。佛も无く亦大乘も无しと。祖の曰く佛は是れ生死の大兆、三乘十二分教は不淨を拭ふ故紙、羅漢辟支は滓穢の如く、等妙二覺は檐枷鎖の漢なりと是を名けて誹謗三寶愚癡逆罪の法門を曰ふと

第八 戒體

◎戒體は教義深秘にして、教壇上にては釋説の必要を見ず。唯教家自己の意地を定めんが爲めに本章の精讀を勉めらるべし。故に講述も又其の意を用ゐたり。

◎戒體明燈章といへる書は教家たるもの必ずや一讀しかかるべし。今も又此の書を參考として講述しおきたればなり。

戒體

戒體といふ名詞の本據は瓔珞經である、即ち其文に「一切菩薩凡聖の戒は盡く心を體となす、是故に心盡れば戒も亦盡く。心無盡なるが故に戒も無盡なり」とあるが即ち是れである。依て詳く云へば戒業の體といふことである。即ち業疏に、「體といふは正に是れ戒法所なけ依の本なりと説てある。健全なる腦髓に健全なる智識が宿るといふが如く本體がしつかりせれば働もしつかり出來ない。滋養分を澤山食べて身體を強壯にしておかずは、一朝事ある時役には立たぬ。常に戒體に持戒善法の滋養分を供給して、其の戒法の身體を強壯にしておか

戒體の本據

戒體の解

すは、一朝惡縁に出逢ふた時には、其の惡縁の敵にも打ち勝つことが出来なくなつて、犯戒といふ汚名を受けねばならぬ。楞嚴經に、阿難尊者が托鉢のついでに、さる御茶屋町を通行して花街の姪風に吹かれ玉ひし時には、將に其の戒體を毀たんとするに至つたと説てある。惡い空氣を吸へば身體が肺病となつて毀れてしまふと同じ道理であらう。そこで長水といふが楞嚴經の此の文を釋して『白四所發の形願の業體なり、(戒體)體は即ち無作作戒に從て生ず之を持すれば則ち肥は、之を犯すれば則ち羸す』といはれた。即ち持戒の滋養分を用ふれば戒法の身體は肥はふとるし。犯戒の不養生をすれば戒法の身體が羸せおとるへると示したのである。是が戒體といふ名詞の本據と解釋である次に

戒體の異名及其の要旨

戒體の名詞に就ては古來種々の異名がある。涅槃經智度論、成實論、雜心論等には、作無作と説き、毘曇多論及び舊俱舍等には、教無教といふ、瑜伽論等には表無表と稱してある。作とは業疏に身口の方便造趣營爲、之を名けて作と爲すとあつて、身と口とに於て作體乞戒する有形の所作事のことである。依て之を作戒ともいふのである。詳く云はゞ茲に一人の行者があつて、師に就て受戒せんとする時には、其の行者たるものは、何んでも三世諸佛の淨業たる此の戒法を授かりて、出離生死をせねばならぬ、生死を出離たにすれば、一切衆生を化益せんが爲に弘誓の法船を生死の海に泛べるやうにしやうといふ強猛なる善の意業を、心内に湛へて後、さて師の元に立ち出で、誠を克しつゝ身を以て禮拜し、口を以て陳情乞戒をするの

戒體發得の

である。此の折りには身口意三業の所作事は、具に具足して居ることである。先づ禮拜屈伸をなしたり低頭合掌をなしたりするは、是れ身業の作である、陳情乞戒は是れ口業の作である。身を動かさせて禮拜をさする意思是、身業の作の體である。語を發しさせて乞戒さする意思是、口業の。作の體であるから、ちやんと三業が備らふてをるのである。其の三業の所作事の竟る時を作戒圓滿と申す。無作とは先の作戒圓滿の時(第三羯磨究竟の時なり)に至て即ち『能く持つや否や』と師の宣玉ふ語に答へて、行者が『克く持つ』と答へ奉る時、(作戒圓滿の時)には、禮拜も乞戒も爲しては後なるが故に三業の所作事は滅してなくなつて居る。されども先に爲せし、作戒の方便より引き起されし防非止惡の功能は、自然にちやんと身内に開發し來て、始終に相續して離れざるものである。即ち此の防非止惡の功能は、一たび開發した後、始終に作戒の方便を離れて、作戒の所作事が無くなつても、相續して行くから無作といふのである。此の無作が即ち戒體である。獨樂のまはるは、其初め繩にまいてまはし初むるなり。之は作戒の繩にまいて獨樂の無作をまはし初むると同じことである。然るに一たび獨樂がまはり初むれば、其の後は繩を離れて居ても獨樂がまはつて居るのは、丁度獨樂の無作が作戒の繩を離れて、相續して行くと同じことである。小乗戒は盡形壽の戒であるから今世一生涯の間丈け、無作が相續して、命終と共に捨するこゝとなるが、大乘圓頓戒は、盡未來際の戒であるから、佛果に至るときに任運に自ら廢するのである。即ち佛果に至れば諸

小乗戒の戒體と大乘戒の戒體の異

戒體其物を
心的作用と
するかの物
作用とする
か將又非物
的的作用と
するかの異
大衆部の説
と有部宗の
説

惡永く盡きて更に止むべき惡もなく、萬善圓極して更に行すべき善もない。そこで戒を行す
の犯するのといふ様な持犯の兩ながらを亡じてしまふて居る。故に之を廢すといふたのであ
るから、得戒後、佛になる迄は、生々世々に戒體を持って居て廢捨することはないのである。偕て
其の余の教無教と表無表との釋義は常に諸君は耳慣てとさうから今は又畧しておかう。處
が此の戒體の作用たる防非止惡の機能を、物質的のものとするか、精神的のものとするか、
將た又非物質的非精神的のものとするかといふに就ては、宗々の義判不同にして一轍ではな
い。大衆部では防非止惡の機能は心識の勢用であるから、戒體は心法、即精神的のものであ
ると判するに。有部宗では無作(戒體)の能發といふて、無作をつくりし作り手は、前に述べ
し通り身業(禮拜等)と口業(乞戒等)との物質的の物であるから、能造に従へて無作を色法、即
物質的のものであると判する。雀の産んだ子は雀た、鳥の産んだ子は鳥たといふと同じこと
である、併しながら其の無作を物質的のものに屬せしめて、色法即ち無表色と稱ふれども、普
通の青黃赤白長短方圓などの質碍的有對の色法とは、全く異なつて居る。そこで一往能造の物
質的たる身口の色法に望め従へて、色ぢや物質的ぢやといふけれども、目でも見ゆず、手で
も觸れることの出來ない、不可見無對の、一種違ふた假色と判定するのである。成實宗では
作戒の體は色法(身口二業)と、心法(善の意業)とである、然れども無作に至ては慮知すべき
ものでないから、心法ともいへない質碍の性分でないから色法ともいへない、即ち戒體は非

成實宗の説
と唯識宗の
説

南山の説

色非心の者からであるから、非二と判断する。唯識宗では善の思の心所の種子にある機能を
戒體とさめる。即ち善の思の種子の上には、身口の惡を防ぐ働さと、身口の善を發す働さと
を持つてをる、其の働さを正しく戒體とする。そして其の働きの體は色法ではないけれども、所
發(身口の善)と所防(身口の惡)とに従へて、假りに無表色といふて色の名を附することであ
る。前の善の思の心所とは、即ち第八識の相分であつて、此の相分が現行して、相分薰とい
ふものに依て、第八識の種子に薰じつける(現行薰種子)より防非止惡の功能たる善の思の心
所の現行を生ずるに至る。(種子生現行)斯様に種子より現行を生じ、種子に薰する種子の上
の防非止惡の機能を、戒體となすのである。南山は善の三業の勢用に付て本藏識の善の種子
をは戒體と定める。詳しく云へば我等凡夫人は、無始以來無明の妄縁にのみ従ふて居て、惡
業ばかりを恣にしてをるのみで、少しも其の本の悟りに歸らうとも思はない。偶ま妄縁を盡
くしても、無始の慣習力や惰力によりて、惡をつむことが尤も深い。そこでよしや唯心なり
と達觀して見たつて、中々に意馬心猿は調制しがたい。唯た之を調制するには戒法の力によ
るより外は道がない。依て作法受戒する時は、其の勝境によりて勝心を發動するに至る。處
が其の勝心は已に妄心に反對してをるから、即ち此の勝心が直に真心である。此の真心を以
て妄心に薰じつけて、妄をして起らないやうにする。すると其の薰習力によつて本藏識の上
に、善の種子が出来る、此の種子が戒體たといふのである。前者の唯識宗の慈恩の説は、有

天台大師の説

止觀に於ける心法戒體戒疏に於ける色法戒體

戒體訣の説

明燈章の批判

漏の第八識の種子に約して説いたのたし、後者の南山の説は、無漏識の本藏識に熏するに約して義を立たたのであるから、大分に両者の見解が違ふてをる。まづこんな戒體の性質を判するには、議論がやかましいのである。したが天台大師は是を又どういふ工合に判定したのであらうか、是が本題の正しく詮要とする處である。

天台大師は止觀會本四之一十四丁左に於ては、心法戒體の趣を示し、菩薩戒疏(會本上十三丁右)には、色法戒體の由を明かされた、かく同一の大師が或る一方には心法といひ又或る一方では色法との玉ふとは、實に矛盾の甚しいものであるなと疑議を挟むものがある。そこで戒體訣といふ書物には、此の大師の矛盾を解かんが爲めに止觀と戒疏とは戒體に於ける大師の廢立であるといひたしたことである。即ち天台大師は心法戒體を廢して、色法戒體を御立てになるのであると論じたした位である。しかし是りや眼光が少々にぶつて居るから、斯様に矛盾のやうに見えたり、廢立のやうにながめられたりするのである。そこで明燈章に於ては、妙譽大僧正は大に此の妄議を駁し遊ばされて、止觀の心法戒體は猶ほ鏡の如く色法戒體は、猶ほ像のやうなものである。鏡體ありて影像の現する習ひであるから、若しも一を廢して一を立てるといふときには、まるで照明の理たる鏡體がなくなつて唯々影像のみが現するといふやうになる。世豈に此の如きことあらんやと仰せられた。是れは實に御尤の御言葉である。然からは何に故に止觀戒疏は廢立の説ではないかといふに、先づ止觀所説の何んたる、戒疏

所立の何んたることを明めて來ねば、一向に埒があかない。即ち流を溯はりて、其の源の何たるを探らねば、眞意實理は顯了なりがたい。依て是からさつと心體の本説と色體の本説とを畧辯しやう。

心法戒體の本説

心法戒體本説 止觀に斯ういふてある。小乘に義を明す。無作戒は即ち是れ第三聚なり。大乘の中、法鼓經に但た色心を明して第三聚なし。心無盡なるが故に戒亦無盡なり。若し律儀に就て無作を論ずるときは解くべし云々と此の心無盡なるが故に戒亦無盡なりといふ、即ち是れが正しく心法戒體の本説である。輔行(會本四之一十四丁)に今の止觀の文を解して斯う云ふて居る。小乘の下は、大小乘に約して以て三聚を辯じ、無作の不同を明す。小乘の經論に、ともに聚を立つ。謂く色と心と非色非心となり。心無盡等は意、心性を以て戒體とすることを明す、小作の戒體の若きは、是れ第三聚とは且く經部に依る、若し有部の中には、還て色を用て無作の戒體となす、然るに大乘の中、心性を以て戒體となすと雖、若し無作を發すときは、亦身口の作戒に依て發す、身口に依ると雖、體必ず心に在り」とあるのが是である。即ち輔行の釋意に依て、止觀の文意を和解致せば、先づさつと斯うである。即ち大乘と小乘と向ひ合せて、大乘の無作は斯くくの無作であるし。小乘の無作は、斯くくの無作である、二者の違ひ目を明したのである。小乘の中に於ても、特に經部宗にては色法と心法と、其れから非色心として色にもあらず心にもあらず一法との斯く三聚といふものを明す

のである。處が通總大乘の本意では、但た色法と心法との二法、即ち三聚のみを明して、第三聚たる非色心の法は云はない。今小乘經部宗の意では、無作の戒體を以て、非色心たる第三聚のものと致す。大乘の意では、色心二法の外には何のものも立てないから無作戒體も二法の中では小乗とは異なつて、心法の所攝とするのである。是れで輔行の次の文に、無作は身口の作戒に依ると雖、體は必ず心に在りと云ふてある。そして心無盡等の句は、瓔珞經下十七丁の其の儘を出したので、依て以て心法を戒體とすること明かしたものである。其れたから輔行には心無盡等とは、意る心性を以て戒體とするを云はれた。然るに此の心性といふ文字が、餘程注意して見ないと、水乳相ひ混じて、金鑰分ち難くなつて来る。法洲上人は此處の趣を辯じられて至極丁寧な解説をなされた。即ち今の此の心性といふ言は、心と性と別々にして解してはいけないので、今は心即性、性即心の義で、云はゞ體性の性といふ意味合ひである。菩薩性とか聲聞性とかいふ善惡無記の三性の性の如きものな。詳言せば大乘の四心といふて、愛想行識の四陰心とか、三性分別の中でいふ處の善性の性惡性の性を以て其の體とするといふ義であるのである。戒疏などにいふ處の、性無作の假色の性の言とは、今は大に異なつて居る。この處は瓔珞經の當分にて、小乘經部宗に對して、大乘の立て方は、斯うであると示したものである。彼處の處は小乘有部宗の色法戒體を開會し、過説して、理性の性性具の性といふ性の意に約して、圓頓大乘の戒體を示したものだから、克く心して二者

の別を知らないといけない。そこで大乘の戒體は、心法を離れて別に無作はなく、無行を離れて別に心法はないが、心法戒體が即無作戒體。無作戒體が即ち心法戒體であつて。彼の小乘經部宗などの非色心の第三聚のものであるといふのとは、天淵の差別があると對辨したのである。依て「體は必ず心に在り」と結論したわけである。故に戒疏の色法戒體を廢して、止觀は心法戒體を立てたものであるなといふ考は、是れに依ても大に間違て居ることが明瞭である。

色法戒體の本説

妙立上人の訓義

義山上人の訓義
法洲上人の批判

性无作假色の和解

色法戒體の本説 は、菩薩戒疏(會本上十三丁)に出てある。「戒體者不起而已起即性無作假色」といふ文が即ちこれである。さて日本流に此の文を訓讀するとき、送假名の附け工合によりて、意義が少々違つて来る。そは不起といふを起らすんはと自然的によむのと、起さずんはと人爲的に訓ずるので、其の邊の意義が異なつて来る。前者の方は所起に約していふたので、後者の方は能起に就いていふたのである、妙立といふ人師は、前者の送假名を主張し、義山上人は後者の訓じかたを唱導した。法洲上人の批判によると、此の兩者何れでもよい。何せかといふと、圓教の意では、所起の全體がやがて能起で能起の全體が、又やがて所起の全體であるから所起の外に能起なく、能起の外に亦所起がないのである。而して孰れかといへば妙立師の訓點の方が先は巧妙であると評定せられた。今此の文意が至極緊要であるから繁雜をも厭はずに是れから少しく述べやうと思ふ。先づ其の大意は「起らすんは而已と

は「大凡そ如法に作法受戒たにすれば、小乗となく大乘となく、いつれもきつと無作の戒體は起るものである。即ち何うあつても起らずには居らぬことである。そして其の『而已』とは漢文の助辭であつて。不起の言にひきつゝいて『起則』といふことを云はん爲の助辭に用ひたのである。即ち必ず起らねばならぬ。必らず起らずんばあるべからずといふ語勢である。併し日本語に譯せば『やんなん』とは其の儘とか夫れ切りとかいふやうな語意である。謂く如法に作法受戒して起すやうにせねば、其の無作は起らぬものであるから、起らねば其の儘のもの、夫れきりのもので、一向其れ迄であるけれども。苟も作法受戒して起すやうにしたときには、必ず起らずには居らぬ。必ず起ってくるものであるといふ意味である。然らば其の起つてくる無作とは何ういふ無作が起るのであるかといふと、天台では『性具』といふことを談ずるから、性なる無作の假色が必ず起るのであるといふのである。小乗の如きすら、已に作戒の方便構造に依るときは、尙は無作の生起する位であるものを、況してや性具の無作色が起らずに居やう道理はないと、強くいつた文意である。そこで『不起而已』の四字は小乗にも通じ、下の『起則性无作假色』の句は天台圓頓の戒にのみ局るのである。『起即性无作假色』といふ中の『起』といふは『修起』の『起』の意であるから、『性具』といふに對していふたのである。さて圓教にては『修性』といふことがある、此は十不二門の中にも、既に修性不二門といふがあつて、天台圓教の教意にとりては、至極緊要なる教理である。亦今の戒の處にても、此

が非常に入用なのである。其の修性の二を修徳性徳といふのである、處が云何やうなことを修徳といひ性徳といふかといふと、修徳の隠れて居て未だ顯れないのを性徳といふのである之れに反して亦性徳の顯れて來て居て、既に隠れては居ないのを修徳といふのである。性具といふは、即ち此の性徳に、無始已來具してをるといふ意である。大凡そ、世間の理科學でも无から有を生じたり、有から無になつてしまつたりするといふ様なことは、實驗と推理との學理上よりしても毫も其んなことは許さないものである。今圓教でも其の通りで、物がかりそめにも起るといふ場合には、本來何んにもない無から起るものでは決してない。其の依て起り來りしは、本來性に具して居たものが縁に値ふて顯れ起りしもので、若も性に具して居なかつたならば、何のやうなことをなすとも、うは決して起つて來るものでない。喩へて申せば、火熱があれば彼の氷はすぐに解けてしまふ。幾何ら火熱がかゝつたからとて、石は解けてしまはない。氷も石も均しく固形體の物であつても氷にかゝる火熱が百度ならば、石にかゝる火熱も又百度であるとしても、一方は融解し一方は少しも融解をせない。是即ち氷は同じ固形體であつても、火熱に出逢へば融解すべき性質を其の自性に於て、具して居るかから解けるのである。解けるといふ性質を性に具して居なかつたならば、設令ひ大千の世界に充てらん火が解かさうとしたからとて解ける筈はないのである。又其の石は同じ固形體であつても、火熱に出逢ふとも融解すべからざる性質を其の自性に於て具して居ればこそ解け

ないのである。若し氷と同じ様に解けるべき性を具して居たならば、螢火位の小さい火でも解け出す筈であらう。今修徳の因縁構造に依て、無作の戒體が起つてくるのも、之れと同じことで、修徳の火熱にさへよれば、無作の戒體は性に具して居るものであるから、すぐに解け出して顯はれて来るやうになるのである。故に『起即性無作假色』の『起』とは、修徳の修起で『性』とは性具の『性』といふ意味である。依て、止觀會本五之三にもある通り、『爾も心あれば、即ち三千を具す』といふのであるから、無作の戒體は我等罪惡深重の凡夫でも、性に本來具して居るのであつて、其れが未受戒の時には修起して居ないばかりである。けれども縁にあへば、其の性具の戒體が顯はれて出てくるやうになるのである。『年々にさくや吉野の山櫻木を割りて見よ花の有りかは』といふ歌の通りに、夏や冬では櫻の木に在ては、其の美麗なる花も隱性となつて、性に具して居るばかりで、顯性となつて外には修起して居ないまでである。處が春風台蕩といふ春の縁に値ふといふと、雲かとはかりに花が修起して顯はれて来る。故に苟も戒體が修起すれば、其の修起した戒體は即ち性具性徳の戒體であるがよと示めして、『起即性無作』とつゞけてあるのである。次に『起即性無作假色』とある起と性との中間の『即』の字は、是れは唯なんでもない即の一字だが、中間に此の一字があるので、圓融無碍の妙理が顯はれて来るのである。凡そ『即』といふ字は取りも直さず直にそれがといふ意味である。處が是れに就て二物相合の『即』といふのと背面相翻の『即』といふのと當體全是の

即の解説

二物合の即

背面相翻の即當體全是の

『即』といふのと、三通りに云ひ方によりて分れて來くる。通教の所立では二物相合の『即』を立て、別教の所立では背面相翻の『即』を立てるが、今我が圓教の『即』は其の様な隔歴のある『即』とは違つて、圓融無碍の當體全是の『即』である。此處の『即』はやがて此の當體全是の『即』の意味であるのである。水の全體が其の儘波で、波の全體の外には、一滴の別の水はない。又波の全體が其の儘水であつて、水の外には、一沫の波もない、修徳の當體全分がすぐに隱性の時の性徳の全體で、性徳の當體の全分が顯性となつて修徳の全體となるのであるから、修徳といひ性徳といふたどて、本來二物のものでもなく、背面相翻のものではない、其の物其れ全體が、ちききに其の儘の物であつて、實に圓融無碍のものである。偕て前來は性の字に就て性具の趣を辯じましたが此の性に付ては、外にまた理性の性と見ることがある。今其の理性の性によりて辯じますれば、理性は即ち無相である、無相の相は即實相である。故に性無作の假色とは、直に實相の色といふ意味である。今それ圓教の圓眼より見れば、一切の諸法は純一實相にして、實相の外には更に別法が無い、されば有相所立の假色の其の當相が、何の隔ても差別もなく、其の儘其れがちききに實相無相の妙色妙相といふものである。南嶽大師の戒儀などに、實相の心之れを以て體と爲すとあるは、此處のことである。即ち圓眼より見れば、心といふても色に即したる心、色といふても心に即したる色にして、心外に色もなく、色外に心もない、無相實相の色を以て直に圓頓の戒體となす意味にて、性無作の假色なり

性の字に就ての理性の

といふたのである。偕て斯うなると世人は直に難詰するであらう。今拜聽するが如くんは、實相を以て戒體とし、其の實相は無相の相たと仰せらるゝが、果して然らば凡そ眞如佛性を具するほどの者ならば、勿論未受戒の者たからとても皆戒體ありといふ様になるではないか、又戒體は性具なりと云ふ日には、是れ亦未受戒の者も皆戒體常に在りといふべき理であると思はれる。然らば何にも其の様に事々しく受戒などを爲なくとも好いではないか、など難詰致すであらう。是れ尤もの事で、理性と性具との一方にのみ依れば其の通りでもあらう、即ち眞如實相の外に、頑然として別に戒體があるといふのではない。又修徳の戒體は、是れ全く性徳に本來具有してありしものではあるが、今戒體の有無を論ずることは、唯々此の如き理門の一偏にのみ依ていふのではなく、偏に受戒の無作を發する事相に就て論ずるのである。何にも法爾本有の理性に約して論ずるのでもなく、在性の隱體たる性徳のみを論ずるのではない。今暫く理性のことや、性具の理のことをいふたのは、權威に對して圓頓戒の融妙なる趣を示す爲めに性無作の假色ともいひ、實相の心ともいふたのである。理門よりいへば枝葉凋落したる冬木の櫻にも爛熳たる花は持て居る筈ではあるが、處が冬の雪中に花見をする人はない、矢張春風胎蕩の春になつて、愈々花が顯れてなければ、花見の功用がないと同様である。次に假色とは、見ることも出來ない、手に碍へることもできない、不可見無對の色法である。實は色といへば變碍の義分がある筈であるが、今は強き善の身口二業の四大の色よ

り造り起こされたが故に、其の無作を色法に屬したのである。處が實際は色法の物柄ではないから假色、即ち假りの色といふ意味なのである。斯く小乗有部宗の無作の假色の上に、性の一字を添加して、性の儘なる無作、即ち假色の當相是れ性徳融妙の戒體なりとの意趣で以て、性無作の假色といふたのである。此の如く圓頓戒體の勝れて居ることも是れに依て顯然したことであらう。是が色體の本説である。

勅傳四の卷にある通り、或時慈眼房と我が大師とが天台智者の本意を探ぐりて圓頓一實の戒體を談じ玉ひしに、慈眼房は心法戒體こそ天台大師本意の戒體なれば、止觀の所説こそ圓頓一實の戒體なれと論じ。我が大師は性無作の假色こそ天台眞意の戒體にして、戒疏の所説こそ圓頓一實の戒體なれと立論し、立破再三に及び、問答多時を遷し玉ひしは、諸君の常に耳にする處である。慈眼房は當時圓戒の綱統を執りて、剩さへ瑜伽秘密の法にまでも體達し玉へれば、一山之れを仰ぎ四海之れを貴ぶほどの御方である。されば大乘の戒體には色心ともに明すものなることは能く御存知の事ではあらうなれども、元來此の御方は戒律の御學問の方は至極疎くて、但た理觀をのみ是れ好ませたまふたのである。故に其の御心より立論して、止觀と戒疏とは共に圓頓の戒體を明したるなりと見なして、偕て二者共に圓戒ではあるが、其の中で特に理門に親しき點をいふと止觀の心體である。且つや瓔珞經の、戒は盡く心を以て體となすといふ經教にも合するし、又祖々の實相心體の義にも契當することであると

いふ御見解よりして、止觀の心體を主張し玉ふたのである。然るに我が大師は、此の慈眼房の御義には中々承服遊ばされなしたのである、何故ぞといふと、止觀の心法戒體といふは既に度々いふた通りに、何にも圓頓融妙の戒體を明すが爲めに述べられてあるのではなくて、即ち其の所述の目的は、小乗所立の第三聚、即ち非色非心の戒體説に簡別して、大乘では心を以て戒體となすものであるといはれたのである。實に是れ法鼓經や瓔珞經やなどの權教當分の不具足の戒體に比べて、暫らく小乗に對して大小各々其の所立の異なる旨を明したまでの者である。何にも止觀所述の戒體が天台大師の御本意たる一實圓頓の具足の戒體を明したのではない。故に荊溪大師は輔行といふ書に於て、止觀の此の一段を釋するに、圓教に約しては判斷なされなかつたので、唯だ通總大乘に就て判釋を下しなすつたわけである。斯る條理の存するに拘らず、恣に猥りに慈眼房は此の止觀の戒體を以て、直に之れを圓頓の戒體なりと誤解して主張しまたひし故に、我が大師は大に之れに反對なされたのである、而して其の圓融無碍の圓頓戒體たる天台の本意は、勿論『无作假色』に存することであると御主張遊ばした譯である。故に彼の戒體明燈章には斯ういふてある。『吉水は唯圓頓戒體を示す故に止觀の心體を取らず、止觀に擧ぐる處の心體は則ち小乗に對して大乘を明す是故に荊溪等圓に約して判斷せず、然るに黑谷(慈眼房なり)是を以て直に圓頓戒體に備ふ、故に數刻爭論して、終に圓頓戒體は、性無作假色なることを示す。吉水豈に一切凡聖の戒は心を以て體となすの

説を知らざらんや。是故に圓に約して成立せは、元より吉水の斥する處にあらず。故に傳文にいふ一實圓戒の至極なり」と。

第九 戒壇本尊

薩戒經曰、我今盧舍那方坐蓮華臺、周匝千華上、復現千釋迦、二華百億國、一國一釋迦、各坐菩提樹、一時成佛道、如是千百億盧舍那本身、千百億釋迦各接微塵衆、俱來至我所聽我誦佛戒、甘露門則開。

菩薩戒の和

定慧二手印
相の解説

戒壇に安置し奉る本尊佛の所謂は皆な口傳上のことなのであるが各々方をして皈信渴仰なさしめんが爲めに今は特に結縁に是れより其の説明をしやうと考へる。
先づ正授戒の時に正面に掛け奉る中央の本尊は靈山淨土の釋迦牟尼如來にいたしますので、是れを菩薩戒の和尚とするのである。定に當る左の手の五指を舒へ給ひて空、火、を捻じ給ふ形は、即ち報身如來の御説法の印である。次に慧に當る左の手を上を擧げ給へる形は自受用報身如來の智が、多寶の妙境に冥合する相であつて、是れなん上は法身如來に冥合し給ふ多寶塔中の釋迦如來でございますのである。又定の手を膝の上に安し給ふのは、下衆生に契合し給ふ他受用報身如來の相で、即ち梵網の教主にいたしますのである。是れで正しく知り得らるゝことは、此の本尊如來御一身で、法華梵網を具足し給へる境智冥合三身宛然の和尚なることを。(先徳の傳に依れば釋迦牟尼佛亦是舍那と名く、三身一體平等にして毘盧舍那の自性身な

り。又云く、慧の手を上を挙げ給へるは施光畏の印といひ、大悲拔苦の義なり。即ち諸惡莫作にして攝律儀戒なり。定の手を下に垂れ給へるは與樂の印といひて、大慈與樂の義なり。即ち衆善奉行にして攝善法戒なり。凡そ菩薩戒は運善の初章却惡の前陣なり。止行二善は皆是れ利益衆生の義なり。されば定慧の二手を合した處を攝衆生戒となすのである。(是の如き道理あるを以て、是れを圓頓菩薩戒の本尊と仰ぎ奉るのである。

左脇羯磨師

次に左脇にましますは、金色世界三世の覺母たる文殊師利菩薩である。是れ即ち圓頓菩薩戒羯磨師にましますので、傳戒和尚の智門の徳を表したのである。されば其の右の手(慧)の印相は釋尊の印の如く義理は同様である。定の手たる五指を舒へ給へるは戒法甘露の門を開きて、受者に授け給ふ義である。(古傳に云く、文殊は是れ三身常住なり。法報の二身は邊量知り難し。化身は或は東方の金色世界に住し、或は東北方の清涼山中に住し、戒法甘露を以て一切衆生に授與し給ふ。故に支殊を請して羯磨師となすと)

右脇教授師

次に右脇は觀史多天の彌勒菩薩とてはましますので、是れを圓頓菩薩戒の教授師と仰ぎ奉るのである。故に傳戒和尚の定門の徳を表し給ふのである。定手の印相は其の義理前と同じことである。但し、定手の印を以て慧手に向け給ふは威儀を受者に授けることを表されたのである。和尚と羯磨師との二師は既に圓頓菩薩戒を授けて性得法身の理戒を發得せしめられたから、空火相ひ著けてゐられるので即ち冥合の義を表し給ふてあるのである。今教授師が右

の手の慧手を以て空火を相ひ捻じつゝ一寸ばかり間隙あつて相ひ至らしめざる形は、教授師は威儀をのみ教へて正しく戒は授け給はず。即ち冥合未だ成らざるを以て、斯くは空火相ひ至らしめないものである。又慧の手、水指を少し屈し給へるは威儀を教授し給ふが故である。慧の手、上に向へるは受者を引導して、果上の妙戒を發得せしめやうとの義である。(古傳に云く彌勒は三身具足の如來にして法報は無邊にして知り難しと雖、化身は觀史多天に住し給ふと)廣釋中卷_七に安然和尚曰く、文殊是過去大師釋迦現在教主、彌勒當來教主、故令請之爲教授席矣已上三聖の解釋大要此の如し。

現前の戒師

而して、現前の戒師其人は傳教師と申して恐れながら文殊菩薩の御名代として、羯磨を兼する役を勤めるのである。又教授師は是れ又恐れ多くも彌勒菩薩の御名代にして、乘法を教ふるのであるから、凡夫僧の身ではあるが、受者達には之れを凡夫僧と思はないで尊信敬重しなければならぬ。又茲に列座せられる諸寺院方は、十方盡虚空界の諸佛諸菩薩が降臨證明し給ふ義相を標顯したのであるから、是れ又擁護の如來や菩薩と思ひて尊重せられるがよい。是れ全く往昔叡山に於ける戒壇を其のまゝ茲に移し行ふ乘法といふもので、一定したる奇しくも尊き式法であるのである。

現前の諸寺院

次に戒壇上の寶塔中の本尊如來に就て説示せん。夫れ此の金塔は此の戒の正依法華經の會上に涌出し給へる多寶塔のごとで、塔中の本尊は正しく極樂世界の大悲願王の阿彌陀如來にて

塔中本尊の説示

法華寶塔品の意

二佛密合の无量壽命決定如來

蓮華臺と西方極樂

ましますのである。多寶塔の下重に安置するは、一二の正經兩卷の秘要と稱して、法華梵網の兩經と天台の戒疏とである。塔外の兩傍に安置するは、大乘律、塔前の瓶は戒法の智水、是れ皆、山家大師の建願記に出された圓頓菩薩の戒壇結界の方法である。今は在家の人の聽問して發信の縁となるべき程度に於て、説示するまでのことで、委しいことは能化分上のことだから筆點には顯はしかたないのである。法華經の寶塔品に依れば此の塔中の本尊は多寶如來と釋迦如來との二佛を安置すべしとあるが、今此處に阿彌陀如來を安置し奉ることは如何なる所以ぞといふに、即ち密教の意に依るに、多寶如來とは理佛にして(全身舍利)胎藏界の大日如來である。釋迦如來は智佛にして金剛界の大日如來である。今此の二佛が密合して无量壽命決定如來と成り給ふといふのである。而して是れ正しく阿彌陀如來のことであるのである。されば今此處に斯くも阿彌陀如來を安置し奉るのである。次に又傍依梵網の圓戒の本尊梵網の教主盧舍那佛も再往論すれば、阿彌陀佛なり。其故はと申せば舍那の坐し給ふ所の蓮華臺は蓮華藏世界なり。蓮華藏世界は即是れ極樂世界なり。故に秘藏記といふ書には斯うある。華藏世界の義、華者理也。理遍法界藏諸法於其中故曰華藏。是華藏世界者最上妙樂在、其中故曰極樂。當知極樂與華藏雖異名而非異所。是れは古來の口訣であつて、義山師の小經講錄、忍徵師の往生要集講錄に此の義を述べ給ふてあるのである。顧ふに兩師ともに此の相承をや曾て得給ふて御座るのであらう。又三十七尊出生義には彌陀の淨土を大蓮華法藏

世界と名け、青龍の儀軌には彌陀を蓮華世界と號すと釋してあるのである。加之彼の蓮華臺は千華葉上に各々百億の國があつて、都合十萬億の佛土を過ぎた報土の蓮華藏世界だから、西方極樂世界も又都合十萬億の佛土を過ぎた報土の蓮華藏世界であるから、蓮華臺は即是れ西方極樂であるのである。蓮華臺が既に是れ極樂でありとせば、教主も舍那も亦是れ阿彌陀佛にてましますことも論せずして明かであらう。

甘露門と彌陀

又梵網經に甘露門即開とあるは、阿彌陀佛の法門を開闡することを謂ふので、梵語に阿密唎帝と言ふは、即ち甘露の義で、阿彌陀如來のことであるのである。されば阿彌陀如來を甘露王如來とも號し奉り、彌陀の大呪を十甘露の呪と號するのである。(呪中に阿密唎陀の語十句あればなり)。して見ると梵網經に甘露門即開とあるは彌陀の法門を開くといふ義が極成の道理なることも是れで窺ふことが出来るのである。梵網經に十重や四十八輕戒を説き給へるは彌陀如來の制教の半面で、大經に十念や四十八願を説き給へるを彌陀如來の化教の半面で、二者を合して制教化教の全面を窺ひ得らるゝのである。是を以て元祖大師は十重を持ちて十念を唱へ、四十八輕を守りて四十八願を頼むは、心に深く庶幾ふ所なりと、仰せ給ひて、十念を十重禁戒に配し、四十八願を四十八輕戒に配し給ふた、其の源意の甚深微妙なることが仰ぎ奉られるのである。夫れ大師の御法語中孰れも甚深にてはあれど、今此の一法語に依ては、愚夫愚婦に至るまでも念佛と圓頓戒と並び行ふべき所以が明かに得心せられる有難い御

大師の念佛圓戒並持の御法語

言葉であるのである。以上塔中本尊の相傳を示し終つたのである。

第十 念佛戒

圓頓菩薩戒には事理の二戒がある。理戒には持相あつて犯相なく隨て一得不失の戒體にして成佛の種子と自からなつてをるのである。事戒の上では持犯の差別嚴然として之れあるので、應に明珠を護り浮囊を保つやうに、戒相を堅く守る心掛けが詮要である。

然るに煩惱具足の凡夫たるもの、念佛相續の此の念佛戒に依らなければ恐くは戒品の護持は六ヶ敷いことであらう。故に我が宗には念佛戒といふことを説くのである。謂く念佛戒とは念佛相續の行者が身に佛を禮拜し、口に念佛を唱へ、意に佛を憶念して、自然に唱名中に三業の過を離れて居る有様は、攝律儀戒の持相といふものである。念々聲々多善根の念佛を修して、彌陀如來の名體義用の萬徳を獲得する有様は、攝善法戒の持相といふものである。其の念佛相續所修の功德を以て、法界の衆生に回向して、同じく菩提心を發して、極樂世界に往生せんと願する有様は、攝衆生戒の持相といふものである。されば三業相應して一向に念佛を相續するといふと、任運自然に三聚淨戒を護り得られて、十重禁戒も堅守が出來て、一切犯戒の過失を捨離することが出來るのである。

且つや上卷に於て説きし如く、願往生の心は願作佛の心である。願作佛の心は度衆生の心であるから、願往生の心は即是れ淨土の菩提心であるのである。彼の事戒に於て戒體を失する

念佛戒の眞意

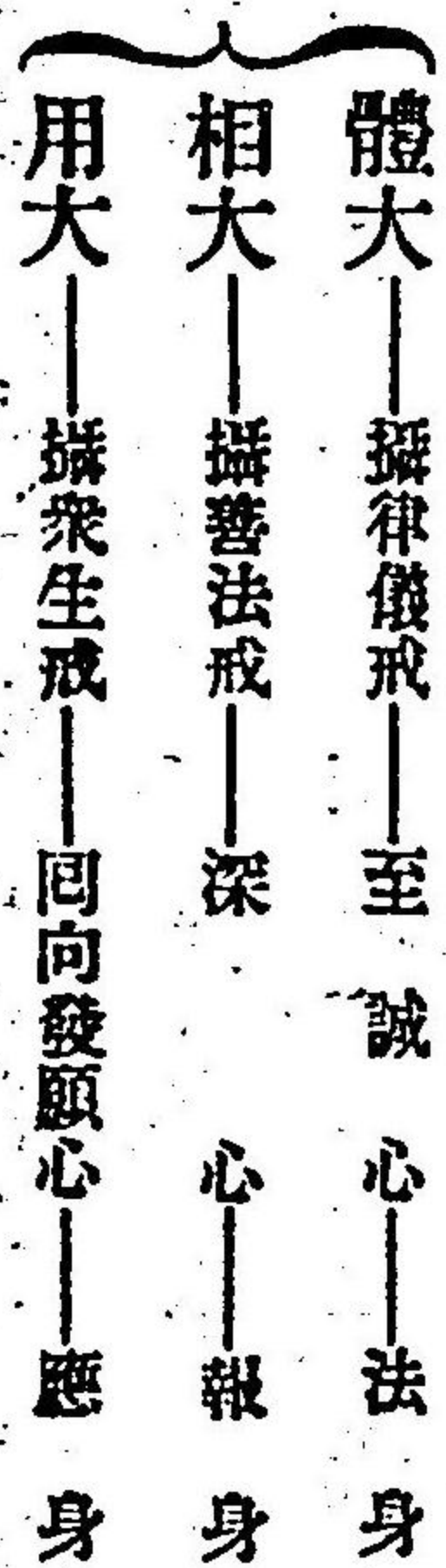
念佛者には
退菩提心の
無き理由

念佛者には
上品纏の犯
戒の無き理
由

三聚淨戒と
佛體との關
係

には、二種の退縁に依るので、即ち退菩提心と上品纏の煩惱との二種である。是の故に誤て戒品を破るやうなことがよしあらうとも、今此の願往生の心たにあれば、退菩提心といふことは勿論無い。退菩提心が无ければ戒體を失ふといふやうなことは又勿論無いのである。次に又念々稱名常懺悔の心は即ち慚愧の心である。此の慚愧の心たにあれば上品纏の煩惱を起しさうな筈が无い。してみると隨犯隨懺の心たにあれば極惑の犯戒をしさうなことも无い。隨て戒體を失ひさうな筈が无いのである。

或は又今日までに此の戒を受けて、菩提心を退したり、或は无慚愧心にして、上品纏の犯戒でもありし者なれば、直に發露懺悔して慚愧心を懷きつゝ、至心に念佛を唱へたにせば、即時に所犯の罪業を滅して、還て所失の戒體を生起させることが出來るのである。所以如何と申せば、彌陀因中の萬行は即是れ三聚の戒行であつて、果上の萬徳も亦是れ三聚の戒徳の外は无い。然れば因中の戒行が轉じて果上の萬徳となつて居るのだから、佛體は即ち因位の三聚の戒體、因位の三聚の戒體は即今の佛體である。佛體の外には戒體もなく戒體の外には佛體も无いといふて好いのである。之を彌陀の體相用の三大に配當して圖示すれば左の如しであらふ。



念佛と戒體
還生

況や名體不離の理由から考へても、佛名の外に佛體なく、佛體の外に佛名がないから、南无阿彌陀佛が即ち是れ萬徳の佛體である。而して此の南无阿彌陀佛の佛體は即是れ三聚の戒體である。されば縦合ひ一旦戒體を失ひし人にも、隨犯隨懺して一向に念佛相續するといふと、即時に名號所具の戒體が行者の識心に流入して、所犯の罪業を滅し來て、還て所失の戒體を生ずることとなるのである。喩へば印度にて象を引き廻はすのに、鳶鶩の如き細き利劍やうの物を以て身體に打ち込みては引き廻はすのであるが、其の疵は夜に入て星に照されるといふと、忽ち平癒して元の通りになつてしまふと同様である。今も又其の如く破戒の疵口造罪の傷手があらうとも、至心に懺悔念佛するといふと、如來の光明に照されて其の疵口も傷手も自然に消滅してしまふのである。

罪過は露とや消はん御名唱ふ

阿彌陀佛の照すひかりに

國 豊 卿

雪のうちに佛の御名を唱ふれば

積れる罪がやがて消ぬる

元 祖 大 師

破戒と尸羅

今其の證を出せば、觀經の下品中生に此の戒體還生の注意を説き給ひて、

破戒人以惡業故墮地獄命欲終時、地獄聚火一時俱至、遇善知識以大慈悲爲說阿彌陀佛名義所攝十力光明神力亦讚戒定慧解脫解脫知見此人間已心念佛名除八十億劫生死之罪、地獄猛火化爲清涼風吹諸天華華上皆有化佛菩薩等

と、今此の地獄の猛火化して清涼の風と爲ると説き給へるは、即ち破戒の罪人が佛名を念せしが爲めに、破戒の業火が忽ち變じて清涼の戒體となり、自性清淨の戒法の身と成ることを御示しになつたのである。所謂、清涼風とは是れ戒體であつて、念佛唱名の息風である。戒とは梵語に尸羅といひて、翻して戒ともいひ清涼ともいふのである。天華とは是れ破戒の罪垢が消滅して自性清淨となつたところである。化佛菩薩とは名體不離の戒法身のいひで、前に云ひし如く三聚淨戒は即ち佛體であるから、今此の化佛菩薩の體も又三聚の戒體なることが解し得らるゝのである。

見るがうちに雲を拂ひて出にけり

嵐の道を月やゆくらん

千 家 尊 澄

あはれ念佛懺悔の嵐の道を行く月は、破戒犯罪の雲を自から拂ふて、清涼の爲めに尸羅清淨と戒體還生の利益を蒙るやうになるのである。

淨土十勝論
の文

淨土十勝論卷一九下

還愚癡と戒
品の護持

法句經曰、戒性如虛空、持者爲迷倒、何苦堅執事相、局念拘身、奚不放曠縱橫、虛懷履道。

答、此破執情、非祛戒德、若見自持他犯、起譏毀心、戒爲防非、因防增過、如斯類實爲迷倒、乃至、不著持犯、一邊是真持戒、と説いてあるが、聖道自力の行人は、兎角に自持他犯を見て、いつしかとなく慢心を起して譏毀の心を發し易いのである。是れ實に因防增過こととなるのである。然るに我が淨土他力の行人は、還愚癡の念に住するから、自持他犯を見て他人を譏毀するやうなことが无い。故に因防增過といふやうなことも勿尤論いのである。従ふて増上慢も无いから、自然と念佛戒となつて戒品護持の行者となり得るのである。是れ本宗に宗脈戒脈とて二者雙修して鳥の兩翼の如くに大切にする所以である。

而して今此の念佛戒といふ根據如何といふに、善導大師の御釋文に念佛戒といふ根據があるのである。即ち觀念法門に灌頂經を引て念佛を三歸戒の中の歸依佛戒に攝して念佛の現生護念を御釋しになつてあるのである。是れに依て元祖大師も念佛すれば戒も有るなりと仰せられた。云何に況んや念佛に持戒の功德を具足するに於てをやである。(佛祖統紀の法運通塞誌に无量壽佛戒といふことあり、是れ阿彌陀佛戒なり)是を以て念佛をば念佛戒と名けて、大師は之を門弟中へ傳へ給ふたのである。勅修御傳第十三に大師は清水寺説戒の序でに、念佛の甚旨を説き給ひしに、大勸進印藏は深く本願に歸して、念佛の行者となつたとあるのである。又南都興福寺の古年童も歸依渴仰して、出家念佛したことを載せてあるのである。之

念佛戒の根
據

を念佛戒とは云はずして半月廣布薩の日授け給ひし口訣といふので、布薩戒と稱したものである。(以上第九第十の二章は小松空譽上人の筆記に依憑して解説をしたのである。然るに本宗の授戒に戒壇を用るか否かは議論のあることであらう。今は戒壇を用る布教師の利便を謀りて戒壇本尊のことを説明したまでである。著者は戒壇の用否に就ては又ば聊か意見なきにあらず。他日筆を執りて世の示教を乞ふことあらん。)

十勝論大般若經を引て曰く

持戒比丘不昇天堂破戒比丘不墮地獄何以故法界中无持犯故此亦破著了諸法
空事理變持身心俱淨

又若論縱橫自在唯佛一人持淨戒其餘皆名破戒者

明治四十一年七月十三日印刷
明治四十一年七月廿五日發行

著者 奈良縣吉野郡吉野村吉野山 井上 徳定

編輯 京都市下京區寺町通松原上ル 京極町三十六番戸

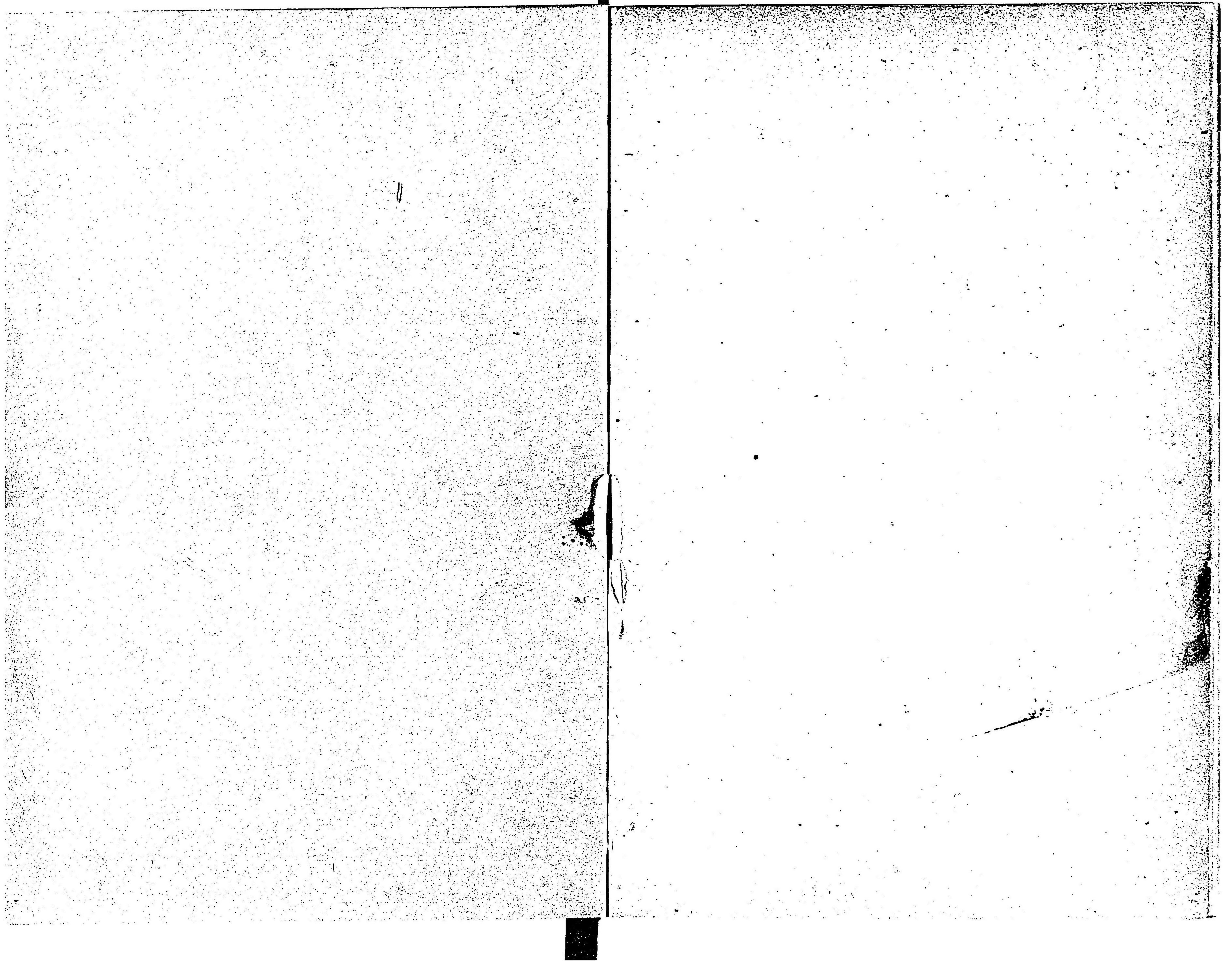
兼 當 麻 堅 定

印刷者 京都市下京區白川筋三條下ル東入 五軒町第三十八番戸 笹川 延太郎

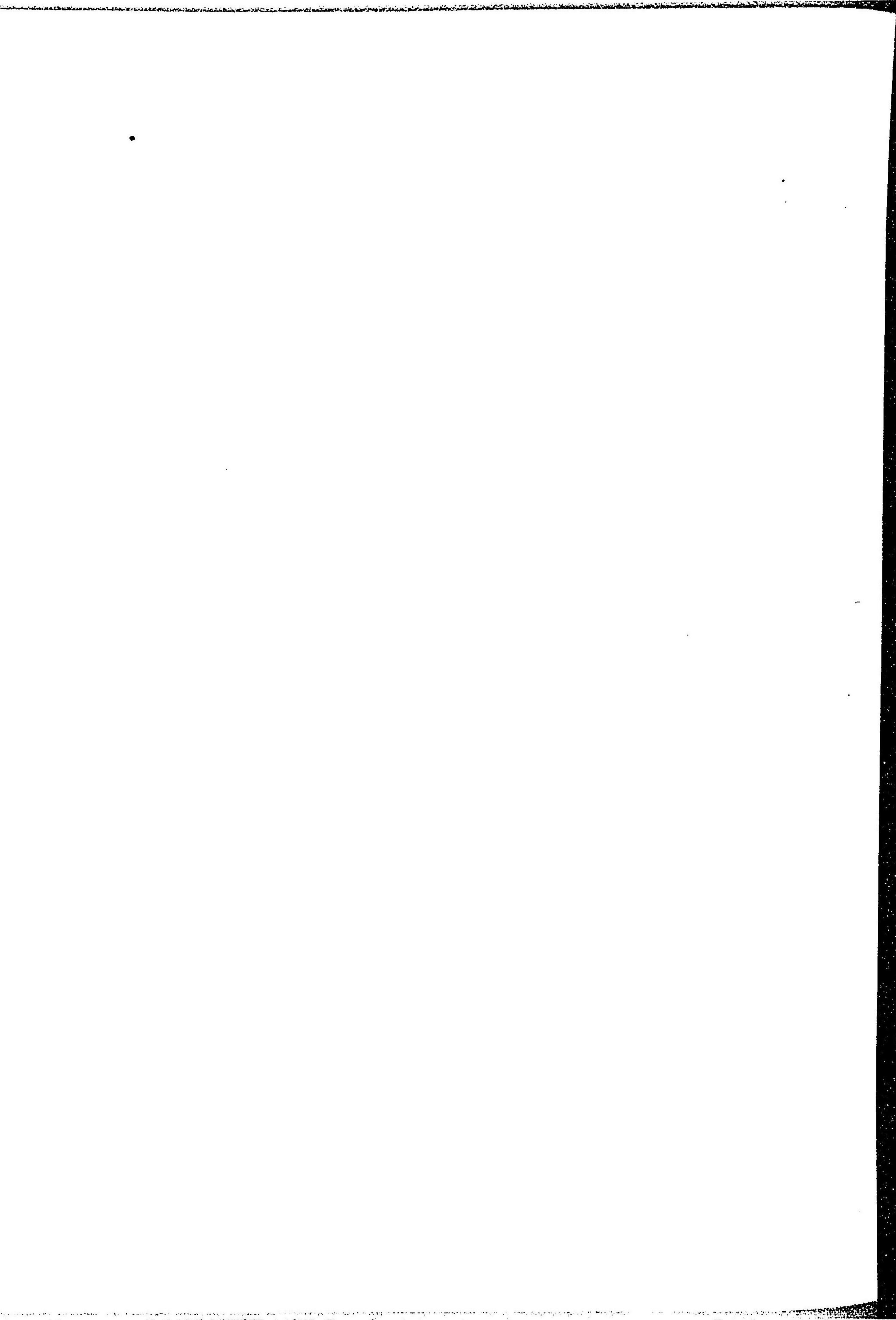
印刷所 京都市上京區下立賣通新町東入 東立賣町百九十五番地 京都印刷株式會社

發行所 京都市下京區寺町通松原上ル 淨國寺中 粹社

發行所 粹社



34
311



019194-000-6

34-311

摸象録

井上 徳定/著

M41.7

ABF-2775



7.9.2