

要求する所に應じて哲學的煩瑣なる空論を避け、物質主義快樂論等の無暗なる積極説に反對し、消極的方面より中道論を主張し、四諦十二因縁てう人生觀、八正道てう道德論に由つて人生を規束し、茲に嚴肅なる道德教を樹立したのである、その無我論に由つて靈魂實有論を否定し、業輪廻を論じたる、矢張り主觀主義であつて、法体恆有五蘊和合論は、物心二元否、寧ろ多元論なるも、又煩る唯物論的に傾ける點あり、要求するにその哲學問題としての宇宙論は極めて幼稚にして、單に現象論に止り未だ實在論若くば体象の關係論には論及し得なかつたのである、併しそれが時代の要求であると同時に又、釋尊の釋尊たる所以で、懷疑時代を救濟するには、高尚なる哲理よりは、嚴肅なる道德論の方が實際上有効なるからであつたのである。

併しながら人は永く消極的説明に甘んずるものではない、又人類思想界の活動は、ドウシテ哲學問題に到達せねば止まぬのである、之が小乗分派の根本原因である、進歩派の出づる止む能はざる所以である、大乘佛教の出でざるを得ない譯である、併しながら消極的解説にも種々ある、大乘佛教と雖も決して一樣ではない、その尤も完全の域に達するには、夫れく階段があり順序がある、一足飛びに頂點に達し

得るものではない、夫から又既に一旦その頂點に達した上は、それから徐々下降し、墮落して來るものである。

要するに世界原理の説明、即ち宇宙論所謂哲學、換言すれば人類思想の自然の發展順序と云ふものは、初めは簡單なる物質論即ち天然哲學に始まり、それから形式的の虛無論に移り、それより極めて素朴なる唯心論が起り、夫から混合的の物心二元論が出て、一方には唯心論か進歩して、遂に絶對的唯心論となり、夫れより更に一步を進むれば、物心一如論に達するのである、夫れは獨り印度哲學、佛教哲學のみではなく、西洋哲學も亦それである、否、人類思想必然の發展である。

又宗教の方面から云へば、初めは天然崇拜、多神崇拜、一神崇拜より、汎神觀、汎神觀ても靜寂觀より、活動主義の方に移つて行くものである、之が獨り佛教、印度の宗教、東洋の宗教のみならず、世界總ての宗教の托ぐべからざる所の歴史的事實である、彼の耶蘇教でも舊教よりは、新教、新教の中でも尤も進歩したのは、今日では最早一神教から脱化して汎神觀、汎神觀ても活動主義の方に近づいて居るのである、併しその根本が一神教で、且つ哲學的理論的になつて居らぬから、ドウシテモ佛教のよう

に甘くはゆかぬのである。

第三款 印度佛教内に於ける密教の位置

小乗佛教は、懷疑時代に於ける思想界の要求に應じて理論よりも實行に重きを置き、その上に極めて消極主義を執つて居つたが、思想界自然の活動力は、決して永く消極主義にのみ安ずるものではない、是非共積極的方面を希求するものである、此の要求に應じて現はれたのが、所謂大乘佛教である、小乗佛教の次に大乘佛教の出づるのは必然的の情勢であると云ふことは、前陳の如くである、その所謂大乘佛教にも亦種々の階級あつて、その最後に出でたるものが即ち密教である、その發達の頂點に在るのが眞言宗である、尤も密教以後にも種々な宗派は出たが、それは皆密教の内在する一方面を取つて別仕立にしたので、部分的の發達と云ふてもよければ、或は却つて退化したのであると云ふてもよいのである、要するに佛教は密教で以て、それ以前の總てを統括し、密教以後の佛教は密教より一部宛又更に流出して來たものであると云ふことが出来るのである。

尤も印度では、大乘佛教は有空二論、即ち三論と、法相との他に、別に宗派と云ふものは形成しては居らぬ、併し龍樹は八宗の祖師と謂はれ、龍樹即ち眞言宗で云ふ龍猛菩薩の所論中には、自ら八宗教義の由つて起るべき説があるのである、一体此の龍樹の時代には、小乗も種々に説が分れ、又一時佛教の爲めに壓倒せられて居つた、波羅門教もその他の教派學説も、復興し來りて、印度に於ける第二の渾沌時代を映じて居つたのであるから、龍樹は他の所説を駁する爲めには、主として空論を用ひた、此の龍樹の空論後には三論宗の無所得論、これは中々の破邪論で、多少詭辯的ではあるが、その銳鋒に當るものは、到底敗滅を免れ得ぬので、實に鋭い議論である、支那日本に於ける禪宗は、此の破邪論を正面から今一步實際に進めたので、本來空とか、不立文字等云ふのは、その根本は全くこゝに在るのである、夫から又天台宗は此の破邪論を通り越へて、その裏面に潜んで居つた顯正論、即ち實相論を捉へ出して明かにしたのである。

次に又龍樹が自己の眞正の意見、即ち對外的でない自覺的方面の世界觀や、人生觀は、華嚴であるが、此は隨分六ヶ敷ものゆへ、誰れも分らなかつたと見へて、印度で

は一向發達せぬのみでなく、却つて法相と云ふような所謂權大乘の有論に混同されて居つた。夫から又龍樹は普通の人民を教化する爲めに、六ヶ敷議論よりは念佛の早道たることを説かれ、その如く布教したのである。所謂聖道門即ち自力と云ふのは、智を以て情を制するので、随分困難である。淨土門所謂他力と云ふのは高い情を以て卑い情を制するので、割合に易いものである。夫て宗教意識の發達如何に山つては、自力門他力門共に肝要である。又自力門は絶對を無力と見て自己を有力と見るので他力門は絶對を有力と見て、自己を無力と見るのである。此は華嚴の有力無力主伴具足隱顯門から是非共現はれ來るべきものである。自力他力の争を八釜敷云ふのは華嚴から見れば畢竟兒戯に過ぎぬと云ふべきである。

斯く龍樹菩薩の所説の教は、有論、空論、自力、他力、消極、積極、即ち實相論と緣起論との二種の哲學と、觀心門と念佛門との二種の宗教を併有して居つたのである。然るを提婆はその空論方面のみを覺得し、又無着世親はその有論方面を見出したが護法や戒賢に至つては、却つて無着世親の發見した有論を退化させて、絶對唯心論を相對的唯心論に下し、平等論を認めずして差別論のみ唱へて居つたのである。空論

の方も矢張り破邪のみに力を入れ、所謂遮情に走つて、表徳のことを忘れて居つた。然るを之を立派に發達させたのは、支那に來てから、天台は空の方面を、華嚴は有の方面を、禪の達磨や慧能は觀心門の方面を、曇鸞や善導は念佛を、殆んど遺憾なく發達させたのである。

偕て又龍樹の腦髓は、上陳の如く有空の二論、聖淨の二門に止まつて居つたかと云ふに決して、そうではない、これ丈は龍樹の前半生の事柄である。換言すれば未だ眞に成熟した考へではないのである。此は獨り龍樹に限つた譯ではなく、誰でもそうである。元來人の思想と云ふものは、獨り破斥するのみで満足するものでない、そこで又之を取捨して自己の所見を調和しようと思ふものである。それから又自己の意見即ち自覺した主義と云ふものは、誰れでも一應は之を演繹的に主張するものであるが、思想が段々と成熟して來ると、單に演繹的主張だけでは、何となく不足を感じて、歸納的に之を證明しようとするものである。

龍樹も初めは破邪を勉めて、一切を破斥し盡したが、その思想段々老成するに従ひ、先きに破斥し捨てたものも、悉皆之を取捨して調和するようになって來て、自己の

主張たる華嚴の上に立ちて、小乗も、數論も、勝論も、梵論も、聲論も、皆これを圓融せしめ、更に之を経験的に、歸納的に説明したのである。之れ即ち所謂眞言密教の根本である。そこで眞言密教は龍樹の後半生に於ける尤も成熟したる思想であつて、個人精神の發達の必然的結果よりするも、又當時印度の思想界の状態よりするも、斯の如き包容廣大にして、しかも調和統一的の圓融思想、究竟の所説が出なくてはならぬ譯のものである。印度に於ける佛教教理の上より見て、又印度思想界の全体より見て、密教が發達の頂點に在ると云ふのは、全くこのことである。これ以後は佛教は追々と滅亡に歸し、波羅門教が復活して、印度の思想界は次第に萎靡墮落し、迷信のみ盛になつて、又一つの論ずるに足るものはなかつたのである。尤も復活せる波羅門教即ち今の印度教は、その教理は頗る見るべきものがあつて、吠檀多派の梵論に密教の教理を附加して居るけれど、それは徒に尨雜にした丈で、純粹に統一されては居らぬ。要するに印度思想界の尤も活氣あり、尤も遠大の思考の出たのは、釋尊出世前の九十六種外道勃興の時代と、龍樹前後の第二の渾沌時代であつて、初めは釋尊が出て、道德的實際的に之を統括し、後の時は龍樹が出て、之を哲學的

に宗教的に總合したのである。そうして初の時代よりは第二の時の方が餘程進歩して居つたので、その進歩した多く思想が全たく打混じて一塊となされたのが密教である。密教は密教以前の印度の思想を悉く集注せしめた一大湖水であると同時に又、それ以後の各思想を流出せしむる水源となつたものである。之を要するに、人間思想發動の第一歩はいつでも破邪であつて、夫から顯正に移る。此の破邪と顯正と共に理性的であるが、遂に理論に飽きて、信仰的になるものである。併し此の第三期に於ける信仰は理論の反動として極端に陥れるものであるから、此も決つして永續はせぬ。そこで第四期に至つて理性と感情、理論と信仰との調和を希求するようになる。此が人心發動上必然の順序であつて、此の第四期に於ける統一的活動が、尤も圓滿なる成熟せる、堅要なるものであることは、今更云ふまでもないことである。龍樹の思想は尤も克く此の順程を経て發達して居る。左れば一人の思想中に空論、有論、信仰的、調和的、幾多の見解あるは、決つして怪しむに足らぬのである。これを之れ察せず、單に龍樹の本色を空論のみに在りとするのは、實に笑ふべきの淺見であつて、漸くその第一期の思想を知るに過ぎないのである。

夫から又その宗教的方面でも、三密と云ふことを持ち出して、それ以前の印度に於ける解脱の方法を統合すると同時に、後來の念佛觀心の源泉を爲して居る、そうして又聖淨自他の二門をも融合して、絶對と相對、有限と無限との關係を、先きに云ふた如く有力無力の關係と見ずして、双方とも有力と見て居る、又主伴具足隱顯出沒とも見ずして、各自に主となり、同時に顯出して、しかも無碍涉入同時具在するように見て居る、それで佛力を認むると同時に、自己の力をも認め、未來を説と俱に、即身成佛を唱ふるのであるから、密教は自力門でもなく、他力門でもなく、しかも自力他力の圓融である、即ち智を以て情を制するのみでなく、情を以て情を制するのでもなく、情と智との調和を求むるのである、極端に陥らず、偏僻に失せず、完全を期するのである、念佛や禪の如く極端に走らず、天台や華嚴の如く理論のみに失せず、理論と解脱と相伴ひ、智情の調和を期するのである。

此の龍樹の老熟せる思想、圓滿なる解脱主義は、その高弟龍智に由つて保存せられ、善無畏、金剛智、不空三藏の三師は各々之を龍智に受け、南北海陸兩路より之を支那に輸入傳來したのである。

第二節 支那日本に於ける密教の位置

均しく佛教と云ふても、支那の佛教は、印度のそれに異なる所が多い、又日本の佛教は支那印度に異なる點がある、印度では大乘佛教は、三論と法相との有空の争にのみ止まつて居つたが、支那ではそれが大に發達して、空の方は天台の三諦中道論となり、有論の方は華嚴の法界緣起論となつたので、支那佛教の理論的方面は、此の華天が兩大關である、即ち佛教の實相論の方の教系は天台が極點で、緣起論の方は華嚴が極點である、又解脱の方面では、禪と念佛とが、自他兩門の極點に達して居るのである、そこに密教が侵入して來たので、そこで密教はその本來の性質よりしても、又外交政策としても、勢い此等の支那佛教を統一調和せねばならぬのであつて、實際又調和的に進んだのである、併し當時は支那の佛教は餘程印度のそれより發達して居つたのであるから、華嚴の盛な土地に這入た密教は、ドゥモ大分華嚴にカブレテ來た、又天台の盛な土地に行はれた密教は、自と天台の意で密教を解釋するよ

うになつて、その餘勢は遂に日本に及んで、東密台密の別を爲すようになつたのである。東密はドチラカと云へば華嚴に近い、即ち華嚴の上に立つて居る、台密は天台の意で密教を見るから、自ら天台の上に立つようになるのである。併し弘法大師の腹から云へば、又密教の印度に於ける發源の事情から云へば、華天を統合調和してその上に立つのが本意である。又その解脱即ち成佛の手段より云へば、禪と念佛との双用並存を主張するのであるから、支那でも日本でも密教が一切の佛教を統合してその上に立て居ると云ふことは争はれぬ事實である。尤も統合と云ふことも亦利害相伴ふものであれば統合して居るから、それで以て、實際の宗教として直ちに有力なものと云ふ譯にはゆかぬこともある。却つて極端な方が早く目につき易きものである。夫は兎も角も、教理の方面から華天との關係、宗教解脱の方面から禪淨との關係を略述して、後に眞宗日蓮宗と密教との關係をも概見することにしてしよう。

第一欸 天台華嚴と密教

元來小乘佛教特にその有部は、世界の原理をば、多元否物心二元と見て居る、併しその論じ方は、全たく唯物論元子説と同一である。然るにその宗教道德の方面では、業輪廻を論じて、主觀主義唯心論的になつて居る。要するに朴素なる二元論である。然るにそれが發達の自然の順程として、一回空部の虛無論に陥つたが、夫が一步進んで遂に大乘の唯心論となつたのである。しかし唯心論にも種々あつて、馬鳴の起信論は、その當分では絶對的の唯心論であるが、之を華嚴から見ると、その内に二元的傾向を帯て居るから、まだ純粹の絶對論になつて居らぬ。然るに華嚴は一心法界、無盡緣起と云ふから、無論絶對的唯心論である。法相の如きは起信論より一步を退いて相對唯心論に下り、實在論より認識論に返たのである。又天台は、絶對唯心論より進んで遂に物心一如論に達したのである。夫て華天以上に最早一步も進む餘地はないようであるが、密教は華嚴に對しては、その實在本体を動的に見て緣起的に論ずるのは、尤もよいが、不二一如論に、又具体論に達せぬのは拙である。究竟でないとして居る。又天台に對しては、その不二一如論に達したのはよいが、本体を靜的に考へて居るのは、まだ充分でないとして居る。そこで密教それ自身には、緣起的動

的方面から不二一如論を唱へ、しかも之を歸納的に論じ、具体的に證明して居る、夫から又人生觀に於ても、華嚴では唯善論を執つて居る、即ち善が本質で、惡はその上に現はる波浪、幻影であるとして居る、然るに天台では、善が本然なる如く、惡も亦本然である、然らざれば吾人の經驗的事實の上に於ても、宇宙の眞際に於ても、多く矛盾を生ずるものであるとして、善惡具存論を唱へて居る、それから又小乗の方では唯惡とも稱すべき人生觀を執つて、頻りに人生を悲觀し、人間を無價値のものとして居る、そこで密教は之に對して如何なる態度に出で、如何なる見解を下したかと思ふに、密教の見解は勿論唯惡でないと同時に、決して唯善でもない、それかと云ふても亦善惡具存とも云はぬ、否、具存と云ふこともあるが、天台の具存と云ふ意味とは自ら異なつて居る、つまり善惡不二論である、具存と見るのは淺見て、實在には善惡不二である、又善とか惡とか一方に偏するのは、つまり差別の見て絕對に達せぬ考へであると思ふことになるので、總てが此の論法に由つて不二を主張して居る、即ち世間出世間を別々に見るのも、又その一方のみ重ざるのも、共に不了として居る、又現世と未來とに對しても、矢張り不二論を應用して居る、そうして此等を

總括して即事而眞と云ふ一原理に歸結せしめ、こゝに始めて密教の最高基礎が確定されたのである。

吾人は今茲に、華嚴天台眞言の三宗教理の深淺高卑を論批することは敢てせぬ、物は總べて長短相伴ふものであるから、得失の交叉は互に免れざる所であると思ふ、唯一言して置くのは、華嚴天台よりは、眞言密教の方が後から完成しただけ、それだけ華嚴天台の欠点を指摘し得て居るのは慥かであると思ふことである。

要するに華嚴も天台も眞言も、一方から見れば絕對的唯心論である、又その論理の方法から見、或はその性質から見れば、所謂現象即實在論である、又天台と眞言とは、唯心論より脱化して、物心一如論に進み、華嚴と眞言とは、共に實在を靜的に考察するのを排斥して、活動的一元論を鼓吹したのである、そうして眞言は華嚴の演繹的論法に甘ぜずに、歸納的論法をも併用したのである、これで三宗の異同は大概判明したのであると思ふ。

第二欸 禪宗と密教

禪とは委しく云へば禪那で、これは定と譯するのである、この禪那といふことは、印度には大古から流行して居つたので、靜に座つて冥想に耽るといふのは、印度民族の特色であつて、それが段々發達して瑜伽といふことになつた、瑜伽とは相應と譯するので、靜慮の結果、宇宙の大實在、大精神、即ち梵天、梵にもいろ／＼あるが、その最高梵天と冥合同化する、つまり小我が大我に還同し、歸没するといふことである、宗教家でも學者でも皆これをやつて居つた、それで禪といふことは、決つて獨り所謂禪宗の持物ではない、天台の一心三觀も、法相の五重唯識觀も、華嚴の一心法界十立六相觀も、つまり禪である、本來からいへば禪宗といふのは、佛教内で一宗として別立すべきものではない、各宗に附隨して居るべきものである、然るに所謂達磨家の禪宗といふのが、一宗として成立したのは、他の宗派が餘りに理窟に偏し、教相のみを重んじ、形式に墮し、實行をせぬようになつたから、これを破斥し改革するために、自然の氣數に順して成立したものである、それで又教理の系統からいへば、法相俱舍等の如き有部の禪でなく、三論成實等の系統から出た空部の禪である、つまり破斥が主眼であつたのである、然るに既に一宗として成立した上は、如何に本來

空主義でも、如何に破斥は巧みでも、何とか自己の本尊、即ち破斥以上の主張がなくてはならぬ、そこで唐以後の禪宗では、所謂碧巖錄とか從容錄の如きものは、全く華嚴の意によつて宇宙觀人生觀を構成して居る、従つて往々詭辨を弄する傾がある、併しその歸する所は涅槃妙心の四字である、涅槃妙心といふことは、實に意味深重の語である、わかりよくいへば無我の大我である、消極の底から起つて積極の大活動をするのである、不動の中に大動を見るのである、否定から肯定に出るのである、圓寂から奮進するのである、これで見れば哲理の方面から見たる密教の即事而真と、實行の方面から出でたる禪宗の涅槃妙心とは、全然相一致するものであつて、その内容は全つた同じことになるのである、涅槃から現はれた妙心は、即事而真底の活動に終局を告ぐるもので、即事而真の覺悟を得たものは、涅槃妙心底の境界に入るものである、そうして兩者いづれも華嚴の事々無礙法界觀を、一は論理的に發達させ、他は實行的に活用したのである、夫れから又禪宗の祖師禪は、密教の阿字觀と全たく同一で、その階級禪は、瑜伽三密と異り、はないのである、つまり禪宗と密教とは、その究竟に於て一致點を有して居る、併しながら禪宗が密教の總て

ない、詳言すれば禪宗の總てが密教の一部分に當るので、密教の包容は禪宗よりも遙かに廣大なのである、又教理としては密教は頗る組織的に出來て居る、包容の異なるものは宗教としてよいかわるいかは別問題として、兎に角密教と禪宗とは、その中心に於て相一致すると共に、禪宗の總ては密教の或部分に相當するものであるといふことは確である、先きに自他の調和、智情の圓滿を圖るのが密教であるといふた點から見ても、密教の内部に禪宗の存在することは當然のことである。要するに禪宗は印度の古來の慣習なる冥想瑜伽を、實行的方面に發達せしめたものである、密教は之を實行的と理論的と兩面に發展させたのであるといふのが、尤も穩當であらう。

第三款 淨土門と密教

印度で淨土門が先きに發達したか、密教から淨土門が分出して來たかは、重大な研究問題であるが、要するに淨土往生、念佛功德といふことは、矢張り印度の古俗の發達したのである、印度では靈魂論に就き、死後は靈魂が祖先の存在する天空の或部

分なる樂所にゆくものといふ考をもつて居つた、これが兜卒天往生の考へとなり、遂に淨土往生といふことになつたので、淨土往生等といふことは、本來の釋尊の思想ではない、釋尊は寧ろこういう慣俗に反對されたのである、夫て往生といふことは、佛教よりは波羅門教の方に近いのである、夫れから又念佛は正しく波羅門の正統派たる聲常住論から脱化變態して來たのであつて、陀羅尼の功德を唱ふるのもつまりこれと同一である。

斯く波羅門教の正統思想たる往生論や、唱名論は、大乘佛教の教理に由りて解釋され、殊にその支那日本に於て發達せるもの否、支那の念佛は觀心の念佛であるが、日本の淨土門、特に眞宗の如きに至つては、全く印度の古俗とは豹變し、宗教として眞に上乘の地位に達したものである、淨土門の彌陀の淨土は、眞言でいへば一佛土で、別に變なものである、大したものでもない、又その唱名は畢竟三密中の語密に過ぎぬものであつて、淨土門が密教の一方面であり、一部分であることはいふまでもないことであるが、今こゝに眞宗の教理と密教の眞髓とを比較して見れば、その中心點が全然相一致するのである、勿論一寸見れば眞宗は未來往生説である、密教は

即身成佛説である。天地雲泥の相違があるようであるけれど、それを異ふように見るのは、未だ深く真宗の意を知らぬのである。

真宗を未來教と見るのは非常なる誤謬である。真宗は現世主義の尤も甚しいものである。密教の即身成佛主義と毛頭相違はないのである。なぜなれば真宗では未來のことは、絶對全能の彌陀に任せてしまつて、そんなことには一向頓着せず、必ず助かるもの、往生疑ひないものと信じて、さてその上で報謝の爲め、現世で出来るだけ勉強せよといふではないか、未來のことに頓着せず、大丈夫と信じて、此世で出来る丈はたらくといふのは、これ程極端なる現世主義はない、これ程極端なる快樂主義はあるまい、未來は彌陀に住せ、今生は出来る丈はたらくといふのは、つまり一切の煩惱憂苦不安を打殺し盡した上の大活動である。禪宗の涅槃妙心、密教の即事而眞、當相即道となんの相違があるうか、いづれも大現世主義である。大活動主義である。大安樂主義である。禪淨の兩極端が、密教の當相即道で全く致一したのである。若しこれを誤解したならば、密教は全く迷信に墮し、真宗は無用の長物となり、禪宗は仙人の出來損となるであらう。密禪淨の三教は、斯の如き關係があり、かくの如

くそれ中心に於て一致點を有して居る、然るを互に排擠するが如きは、全く不知より生ずる誤謬の甚しきものである。しかも今日は自宗の人自宗の長所も覺らず、その短を取つて他に誇示し、他を排せんとするが如き徒屬の多きは、轉々憫然たらざるを得ぬのである。學徒輩いたづらに字句の未に走り、又考証のみ能事として宗教の本義を誤るなくんば、蓋し幸甚である。

要するに眞言密教の立場から見れば、禪と念佛とは、その兩輪である。決して相反目する者でもなければ、又上下深淺等の區別はない、共に必要欠べからざるものである。この禪と念佛とは、實行的の二要素である。之を深遠なる論理で、哲學で組織統一したのが即ち密教である。殊に真宗の親鸞上人の二双四重の判教の如きは、どうも眞言の四重秘釋説から脱化したのであるように思はれる。親鸞上人が僅かではあつたが、高野の西禪院で、主に四重秘釋の義を商疑したといふ記録もあり、また肖像も紀念として残してあるが、多分事實であらう。

第四款 日蓮宗と密教

日蓮宗は最も後から出来た程あつて、尤も時宗は日蓮宗より後ではあるが、なかなかよく出来て居る、併しその教義の内容からいへば、固より天台以上に何ものもあつては無い、殊に又日蓮上人は智証大師や安然等を頻りにわるくいひ、眞言を譏るけれど、思想の系統からいへば、日蓮上人は智者大師や傳教大師よりは、智証大師や安然の方によつて居るので、その迹門法華即ち天台を攻撃して不了義となす點は、全つたく華嚴や眞言で、天台に加へたる論鋒をそのまゝに襲用して、理同事長等にいふて居る、要するに本門法華即ち日蓮上人の法華經を解するには、全たく眞言密教の腹を以つて解して居るのである、日蓮上人の思想はその九分九厘まで、密教的である、尤も法華經にはそれ自身に、密教的解釋を施され得る餘地のあつたには違ひないが、密教といふものが既に日蓮上人以前に存在し成立して居つた以上は、日蓮上人の思想は天台より密教の方に近く、密教の意で、法華經を解釋したといふても仕方はない、否、さういふべきである、殊に日蓮上人は元來眞言宗の寺で出家したので、眞言の思想は全たく先入主となつて居るのである、自己の系統に屬する先輩をわるくいふか、又極めて尊崇するか、これは思想家の常である、建設的のもの

は多く自分の思想の出所を暗ますために、同系の先輩をわるくいふて居るのが多い、日蓮上人はそんな卑劣な考をもつては居ないことは明らかであるが、兎に角なんでもわるくいふて自分獨りゑらがるのが、日蓮上人の性癖であつて、それが、又日蓮上人のゑらい所であつた、日蓮上人の本尊抄と、又弘法大師の曼荼羅抄等と比較して見るに、大に發明することがある、その他教理儀式の組織等は、全たく密教を模擬したものである、題目を唱ふるのを念佛の眞似といふものもあるけれど、決してそうではない、その根源は均しく聲論から出て、眞言陀羅尼門によつたのである、要するに日蓮宗は教理としては、天台のそれに一步を進めて居る、しかしその實行的宗教的方面では、全たく頑固なる波羅門教の古風に立ち返つて、智者大師等の批評的精神をば、全然排斥して居る、忘却して居る、一体宗教信者とかいふものは、精神が平衡以上に兀進するのを喜ぶようである、天理教の踊も精神を兀進させるためである、神かゝりといふも、日蓮宗等で太鼓を叩くのも皆同じことである、恍惚として幻覺の境に陥し入るゝのが多い、尤も淨土宗等の如く心氣を減退させて、ちんと靜に、りんを叩き、念佛を唱ふるときは、消へ入るようである、いづれも病的であるが、

宗教といふものを喰ひなれるといふと、あたりまへでは、どうも承知が出来ぬで、相應の酒や煙草でも、のみ慣れると、それでは満足せずにもう一層強いのがほしいようになるもので、仕方のないことではあるが、宗教を以て人を病的に導くのは全体怪しからぬことである、従つて又精神に多少異状のあるものは、この病的誘惑の甚しい宗教を無上として喜ぶものである、宗教が一種の精神病といふのは、實に争はれぬ半面の事實である。

これに於ける、又印度の宗教學派内に於ける眞言密教の位置は、大抵明かであると思ふ、要するに密教の立場から見れば、一切の宗派學派を統合して居る、そうして又それから多くの宗派學派を分流せしめて居る、密教は一大湖水である、多くの川流と集注せしめ、又之を流出せしめて居るといふてよい、それで密教の内になにもものもある、従つて何ものとも衝突することはない、自力でもなく、他力でもなく、自力他力を調和して居る、情的でもなく、智的でもなく、智情を融和させて居る、尤も包含の大なるだけ、それだけ弊害も多く發生して居るのは、争はれぬ事實である。

第三節 系統的密教々理

原始佛教即ち小乗佛教の中には、自ら哲學的の二大系統の萌芽を有して居る、その一は法体恒有説であつて、他は業感論である、法体とは五蘊の法体即ち物心二元の實體存すと爲すものである、此の物心二元の實體存すと爲す説は、一旦成實論等によつて攻破されては居るけれど、固より全然消滅すべく、破却するべきものではない、左れば此の法体恒有説は、實大乘に至つて、眞如なる抽象的名稱に由つて包容せられて復活して居る、元來佛教の眞如なるものは、一方面より見れば純然たる絶對精神即ち唯心論なるがようであるけれども、眞如それ自身は非物非心で、物心二元を綜合してその上に立つものである、併しなから更に之をその内容より具体的に考察するときは、萬有の体である所謂法体である、物心二元が具存して居る、世の佛學者は阿頼耶縁起論の一步發達せるものが眞如縁起説であるといふけれど、吾人は決つて之を信ずることは出来ぬ、尤も阿頼耶縁起と眞如縁起説との關係淺から

さるは勿論なるも、其系統は全たく異なりて、法体恒有説の發展は即ち眞如縁起説である、眞如縁起説は法体恒有説の系統に屬するものといふのが、吾人の平素の主張である。

更に又他の業感説を見るに、之れは純然たる唯心論的傾向を有して居る、夫で此の業感説が一步を進めば、業の繋合する本体を考究せねばならぬようになる、此の業の所繋する本体たるや決つして物的たることは出来ぬ、即ち苦樂を感受し得べきもの、感覺を有するものでなくてはならぬ、此の要求に應じて阿頼耶識なるものが設定されたのである、阿頼耶縁起説が起つたのである、夫で阿頼耶縁起説は何所までも唯心論であつて、業感説系統に屬するものである、換言すれば業感説が一步を進むれば主觀的個體的唯心論にならねばならぬのである、而して法界縁起説は此の主觀的個體的唯心論が發展して絶對的唯心論に進んだのである、萬有的唯心論と脱化したのである、一心法界論は唯心論としての極致である、左れば佛教内に於ける唯心論的の系統は業感説に始まり、主觀的阿頼耶論に進み、遂に一心法界の絶對的唯心論に到達して居るのである。

又色心五蘊の法体論、即ち物心二元論は、非物非心、物心統合の一元論、或は物心超越の實在論たる眞如説に進み、此の抽象的實在論、眞如論を具體的に、しかも物心一如的に論究せしものは密教の六大無礙論である、夫で六大無礙論は、一方には眞如論の發展であると同時に、又唯心論をも實在論をも調和統一して居るのである、即ち人欲思想發展の最局である、哲學の極致であるといふのである。

更に又他の方面より見れば、小乗佛教に於て、法体論と業感論とを全然別立せしめ、阿頼耶説に於ても、阿頼耶と眞如とを隔歴せしめたるを、眞如即萬法、一心法界論等に於て、現象と實在とを全然融即せしめて、現象即實在の萬有論的に進めたのを、密教では更に之を経験的に歸納的に、三大圓融論を以て、適切に論明せられたのである、即ち絶對的唯心論に於ても、物心一如論に於ても、現象即實在論に於ても、その内容は同一地點に在りとするも、その論理の方法は、華嚴天台のそれよりも、密教の方が一步を進めたるものと云はねばならぬのである。

第六章 眞言密教の宇宙觀

緒 説

先づ本書に宇宙觀と題し、以下人生觀、成佛論等と列叙したる所以を一言せねばならぬ。元來宇宙觀又は世界觀なるものと、人生觀とは決つして別立すべきものではない。宇宙觀即ち人生觀、人生觀即ち宇宙觀たるに至らねば、充分徹底した見解とは謂はれぬのみでなく、此の二つが別立し、衝突するようでは、到底吾人は満足し、安立することは出来ぬものである。特に宗教のそれは一層然りである。佛教の如きは、此の兩者を別々に論じたものは殆んどないといふてもよい位である。併しながら又克く考へて見れば、宇宙觀の方はどうしても演繹的の解決を要し、人生觀の方は必ずや歸納的に論ぜねばならぬものである。従つて之を別々に解説するのも便宜の點がないではない。そこで今茲には初學者の便利上、かくは別論することにしたの

である。尤も世には純粹理性即ち宇宙觀と、實踐理性即ち人生觀上の道德とは、矛盾するかの如くに論ずる大學者もある。又万有神觀と倫理とは衝突するかく如くいふものもあるけれど、之は佛教等の目から見れば三文の價もない未了未徹底の考である。兩者は畢竟不離のものであるといふことを覺悟しなければ、決つして眞正の見地を得、圓滿なる安立を得るものではない。

次に又世の所謂學者なるものの中には、物質主義を執つて、世界の原理を物的に觀察し、其結果遂に人生社會を濁化するものもあれば、其反對には消極的抽象的に唯心主義を唱へて悲觀的空寂に墮し、空論に沈み、人生の實際的活力を削磨せしむるものも少なくない。夫れから又宗教者中には、神話的比喩的有神論を其儘に盲信して、諂諛に汲々とし、遂に萎縮に了る神經者流の少なからざる、他方には又絶對の威力を感知することが出来ずに、妄りに獨尊主義に流れ、敬虔の念を失ひ、驕傲に陥る増上慢の徒も多いのである。孰れも極端に走り、偏見たるを免れぬのである。一側面より全体を窺ひ、一極より全極を制せんとするのは、實際成功の如何に關はず、兎に角、偏見であり、亂暴であるといふことを、充分呑み込んで居らねば、眞言教理の眞

相を覺得することは甚だ困難である。

第一節 六大無碍論

原始佛教では、一方に實體論たる、元素說的の法体恒有說、即ち物心二元論があり、又一方には唯心論の先驅たる業感緣起說があつたが、夫が大乘に來ては、一方には抽象的の非物非心たる眞如緣起說となり、他方には極端なる唯心論即ち阿頼耶緣起說となつたのであるが、更に密教ではそれ以前の一切の諸說を統一して、物心二元の一如說、即ち六大無碍論と發達したのであつて、多元論二元論が一如論に進み、抽象說が具體說に變じ、寂靜的なるが、活動的に、体象の隔歴說が、圓融說に達したのである。世の學者は密教の六大說を見て、直ちに物質主義の如く思ふものもあるが、不知も亦甚しといふべきである。夫から又六大緣起說といふは、自宗常途の通稱であるが、此の緣起といふ文字は、即身義の六大無碍常瑜伽の句に對して、甚だ穩當でない、不生常住常瑜伽の宗旨であるから、緣起といふのは、一步の墮落に價するもので

ある、併し六大に法爾隨緣を論ずるから、緣起といふても差支はないようではあるが、其眞義を尅して云へば、隨緣即ち法爾で、矢張六大無碍否無碍のみでもいかぬ、六大無碍常瑜伽と、句の通りに圓く謂はねば、即事而眞の意義が徹底せぬのである。

第一款 六大の出據

小乘佛教の經論には四大、五蘊といふ語があり、楞嚴經には七大といふこともある、けれど万有の体性、世界の實體を解剖すれば六大で充分であり、又尤も適恰であるのである。近時の佛教學者は密教の六大說は華嚴の六相論より脱化したものである、ろうといふけれど、六相と六大とは全たく方角を異にして居る、併し六相論が六大說に多少の資する所はあつたのであろう。

眞言密教で明らかに六大と唱へ出したのは、弘法大師の即身成佛義の中に在る、八句二頌の頌文、即ち八祖相承の頌文と稱する密教唯一の玉條である、今其全頌を擧ぐれば

六大無碍常瑜伽体

四種曼荼各不離相

三密加持速疾題用
 重々帝網名即身
 法然具足薩般若
 心數心王過剎塵
 各具五智無際智
 圓鏡力故實覺智

然らば六大とは何ぞや、曰く

地。水。火。風。空。識。

である、そこで猶進んで此の六大の本據を尋ねれば、大日經卷の二に、

我覺本不生、出過語言道、諸過得解脫、遠離於因緣、知空等虛空、
 といふ金句がある、此を更に種子真言即ち母音たる

列……阿。は……嚩。マ……囉。ん……訶。ん……欠。ん……吽。

に配當し、前の大日經の本不生の三字は阿字にして地大に當り、出過語言道の五字は離語説で嚩字水大に當り、諸過得解脫の五字は清淨無垢塵を意味して囉字火大に當り、遠離於因緣の五字は因業不可得で訶字風大に當り、等虛空は欠字空大に當り、最初の我覺の二字は吽字識大に當ると釋してある、又金剛頂經にも此と同意味

の句がある、此の句は萬有の真相を覺知し、説明したるものであつて、其中に自ら六大の意味が含まつて居る、即ちつまり萬有の体性眞際は六大に外ならぬ、そうして此の六大に種々の性徳業用を具足して居るといふことに歸着するのであるから、弘法大師が此の句を執つて六大に配當し、宇宙萬有の体性を六大と定められたのである。

第二款 六大の体性

六大の中、前四大たる地、水、火、風は色法即ち物質であつて、最後の識大は心である、而して第五の空大は此の物質の各種と、更に又物心の兩者と無礙せしむるものであつて、つまりは物心の一如不二に歸着するものであるが、萬有の体性、徳用は之を六種、若しくは六方面、即ち六大的に觀察することは頗る常識的であり、又頗る實際に適切したものである、今此の六大を更に六方面より觀察する時は左表の如くなるものである。

	地	水	火	風	空	識
種子	列 <small>リ</small>	波 <small>ハ</small>	マ <small>マ</small>	カ <small>カ</small>	ク <small>ク</small>	チ <small>チ</small>
字義	本不生	離言說	無塵垢	離因緣	等虚空	了義不可得
顯色	黃	白	赤	黑	青	白 <small>又種々色</small>
形相	方	圓	三角	半月	團形	圓 <small>或種々形</small>
性德	堅	濕	煙	動	無碍	了別又週遍
作用	持	攝	熟	長養	不障	決斷

一切万有は此の六音、六義、六色、六形、六性、六用に洩れるものはないと同時に、又すべてのものは、即ち大は山河大地より動植物、乃至一塵一毛と雖も、此の六方面より觀察せられぬものはあるまい、又此の六大と、それに具有する六種の色相性用が相頼り相無碍して、如何なるものも造り得られぬことはあるまい、單に抽象的の眞如何物ぞ、唯心何ものぞ、吾人の覺知し得る所は、此の六大と六種の現象に外ならぬのである、所謂科學的六十餘の元素、彼れ何物ぞ、又畢竟無礙せる六大を分解せる自乘數

的の種類に過ぎざるなきを得んやである、猶其詳細は下に至つて知るべきである。

第三款 六大の法爾と隨緣

法爾とは本性を指したる語で、隨緣とは相用を指したるのであるが、六大の法爾隨緣といふことは、之を種々の方面から觀ることが出来る、先づ六大の性徳たる堅、濕、煥、動、無碍、了別等の方面を指しては法爾といひ、其方圓、三角とか、黃、白、赤とか、持、攝、熟等の如き、形、色、作用の方面をば隨緣の六大といふのである、又吾人の明らかに目撃し得る大地とか、動植物とか、水とかの如きは、之を隨緣の六大といひ、科學上に所謂水素とか、酸素とかいふものは、之を法爾の六大といふてもよい、即ち積集と否と、疎大と微細とに由つて分別する譯になるのである、夫から又吾人の感覺し得るすべてのものは皆隨緣の六大であつて、超感覺的なる所謂エネルギーとか、エーテルとか、乃至は電氣とか、磁氣とかいふ如きものは、法爾の六大といふてもよいのである、凡聖の六大に疎細の不同あり等いふ説も、畢竟は之に由るのである、併し茲に注意すべきは、元來六大それ自身は活動的であつて、法爾の六大が動けば

忽ち隨緣的になるのである、それで其實を尅して云へば隨緣の六大を外にしては法爾の六大は求め得られぬのである、何となれば六大の本性は活動的である、常恒不斷に活動して居る、夫で活動せる六大の他に靜止的の六大は別存しては居らぬ、疎顯の六大以外に微細の六大は隠れては居らぬ、常瑜伽である、即事而真である、隨緣即法爾である、夫で顯教に所謂真如即万法、即ち空理とか、理体とかいふ抽象的のものより万有が現はれたる即と、即事而真、隨緣即法爾の即とは、其意義に於て頗る徑庭のあることは明らかであらう。

第四款 六大の異類無礙

六大の異類無礙といふことは、一言にして之を掩へば、六大即ち物心の二元が相類つて萬有の各々が成立して居るといふことになるのである、今之を詳言すれば、地大と水大、地大と火大、乃至地大と識大といふ工合に、六大が各自に相互無礙することである、夫で吾人も固より此の各六大の無礙に由つて成立して居る、犬も猫も、草も木も亦然りである、左れば地大の中にも他の五大がある、非情の金石草木にもそ

れ相應の識大がある、宇宙何物か六大相互の無礙に由つて成立せざるものあらんやである、左れば此理から推して、草木金石にも亦意識がある、成佛が出来るといへるのである、繪木に亦効驗があるといふことになるのである、然らばかく均しく六大から出来て居るのに、何故に凡聖とか、有情非情的の區別が存するかといふに、それは成立の因縁を異にするからである、例へば均しく板であつても、鑿のかけ方に由つて滑疎の別を生じ、又其用方に由つて、或は机と爲り、或は箱と爲り、又は佛壇と爲り、踏台と爲り、首械と爲り、寶篋と爲るが如きものである、即ち六大の無礙の仕方とか、又その無礙する機會、場所、程度等に由つて、種々の差別を生ずることになるのである、恰も黄と赤との二色を調合するに、其彼此の程度を異にするに従ひ、幾種の色をも造り得るが如きものである。

次に又六大の異類無礙といふことを純哲學に見れば、つまり物心の一如といふことに歸するのであつて、六大即ち物心が相互に無礙して居るのであるから、心の本として論ずれば何物も心ならざるはなく、又物の方面から見れば一切は物的ならぬはないのである、所謂五大即五智で、地大は大圓鏡の智相を表し、水大は妙觀の智

相であり、火大は平等の性智を示し、風大は成所作の智相を顯はし、空大は法界の体性を示せるものといふてよいのである。之は識大を五種に分開して五大に配當したのであつて、更に之を反言すれば五智即五大である。物を外にして精神作用を現はすことは出來ぬと同時に、精神を無視して物質の性用を判別することは六ヶ敷いのである。物質の性用に種々の差別があるのは、智慮の作用があるからである。又精神界に種々の思慮分別を生ずるのは、物質そのものに種々の性用差別を具して居るからである。それでは六大の中、物質を五大と爲し、精神を識大の一つとせしめ、それは便宜上又は精神作用のみに發達せざる因位即ち凡夫の方面より見たることであつて、實際より云へば物質の差別數と識大の數とは相比例すべきものであるから、果位即ち佛の位置よりする時は、識大を開いて五智と爲し、五大と五智と配合したのである。併し此の五大五智が無礙常瑜伽で、渾沌として分離すべからざるものであるから、色心不二、即ち物心一如といふことになるのである。

第五款 六大の同類無礙

六大の同類無礙といふことは、甲の地大と乙の地大と互に無礙し、又甲の識大と乙の識大と互に無礙するをいふのであつて、更に之を擴張すれば、甲の六大と乙の六大、例すれば馬の六大と、人の六大、或は凡夫の六大と佛の六大と、互に無礙することをいふのである。即ち動植物を造れる六大がやがて人を造る六大と爲り、凡夫を造れる六大が、或は佛を造る六大と爲るが如きは固より、現在に於ても、親子の六大が互に無礙して親の苦を子が感じ、壯健の人を見ては自己も元氣になるが如き、師匠の識大と弟子の識大と相無礙涉入して、此に學解を生ずるが如き、乃至佛の六大と凡夫の六大と無礙し、加持感應の力に由つて成道に向ふが如き、皆之れ同類無礙の作用に由るものである。前の異類無礙は万有成立の原則を示したるものであつて、此の同類無礙は万有相互の關係を説いたものである。

第六款 六大の互具各具

六大の互具各具といふことは、前の異類同類の兩無礙説と大差なきも、又多少の義趣を加ふることを得るから、茲に重説するのである。

先づ六大の互具といふのは、一を以て主と爲し、餘を伴とするのであつて、地大中には自ら他の五大を含んで居るから、地大一つを擧ぐれば、他の五大は之に伴隨して居る、夫で一土塊、一點水の中に他の五大は固より、一切の世界万有を具足して居るといふてもよいのである、従つて吾人の中には佛界も地獄界も悉皆具足して、我即宇宙であるといふてもよければ、又我以外の一切のものは悉く私の伴隨であつて、私の成立を助けん爲めに存在して居るものであるといふてもよいのである、併し又一方より見れば一切のものが私の成立に關係して居ると均しく、私の成立は他の一切のものに關連して居つて、我はすべてのものゝ伴隨であるともいへる、重々無盡、主伴具足の關係は、之に由つて成立するのである。

次に六大の各具といふは、同時に對立することであつて、地大や水大の中に他の五大は含有されて居るとしても、而かも地大は地大、水大は水大、火大は火大、男は男女、女は女、馬は馬、草は草、佛は佛、人は人で、各自にその特質、特長を發揮して、決つて相混同することはない。

之を要するに、一切万有はすべて六大より成立して居つて、同体同質のものであり、

従つて其間に主伴無盡の關係を具有して居る、一物の中に一切のものを含有して居る、夫で一物を擧ぐれば一切のものを求めることが出来る、けれど又万有は各自に特性特色があつて、一物として全然同一のものではなく、各自に其自性を守つて動かぬ點がある、換言すれば六大乃至一切万有は何ものにも同化し、又何ものをも同化せしむる力用はあるけれど、しかも亦、自己の特性を失ふものではないといふのである、例へば彼の水の本色は液体であるけれども、氷たる固体にも、水蒸氣なる氣體にも變するのである、併し水の本色は飽まで液体であるといふが如きものである。又六大各々に他の五大を含有し居ること、即ち地大の中に他の水、火、風、空、識の五大あること等の例解は、今煩はしければ、之を解かず、心ある者は冠註即身成佛義を繙け、多少詭辯的なるも、又以て得る所なきにしもあらずである。

第七款 無礙と常瑜伽

六大無礙のことは上來の所説で、既に其要旨を盡しては居るが、猶茲に叩いて盡さんとするのは、無礙と常瑜伽の關係である、元來宇宙万有は六大の無礙に由つて成

先づ六大の互具といふのは、一を以て主と爲し、餘を伴とするのであつて、地大中には自ら他の五大を含んで居るから、地大一つを擧ぐれば、他の五大は之に伴隨して居る、夫で一土塊、一點水の中に他の五大は固より、一切の世界万有を具足して居るといふてもよいのである、従つて吾人の中には佛界も地獄界も悉皆具足して、我即宇宙であるといふてもよければ、又我以外の一切のものは悉く私の伴隨であつて、私の成立を助けん爲めに存在して居るものであるといふてもよいのである、併し又一方より見れば一切のものが私の成立に關係して居ると均しく、私の成立は他の一切のものに關連して居つて、我はすべてのものゝ伴隨であるともいへる、重々無盡、主伴具足の關係は、之に由つて成立するのである。

次に六大の各具といふは、同時に對立することであつて、地大や水大の中に他の五大は含有されて居るとしても、而かも地大は地大、水大は水大、火大は火大、男は男、女は女、馬は馬、草は草、佛は佛、人は人で、各自にその特質、特長を發揮して、決つて相混同することはない。

之を要するに、一切万有はすべて六大より成立して居つて、同体同質のものであり、

従つて其間に主伴無盡の關係を具有して居る、一物の中に一切のものを含有して居る、夫で一物を擧ぐれば一切のものを求めることが出来る、けれど又万有は各自に特性特色があつて、一物として全然同一のものではなく、各自に其自性を守つて動かぬ點がある、換言すれば六大乃至一切万有は何ものにも同化し、又何ものをも同化せしむる力用はあるけれど、しかも亦、自己の特性を失ふものではないといふのである、例へば彼の水の本色は液体であるけれども、氷たる固体にも、水蒸氣なる氣體にも變するのである、併し水の本色は飽まで液体であるといふが如きものである。又六大各々に他の五大を含有し居ること、即ち地大の中に他の水、火、風、空、識の五大あること等の例解は、今煩はしければ、之を解かず、心ある者は冠註即身成佛義を繙け、多少詭辯的なるも、又以て得る所なきにしもあらずである。

第七款 無礙と常瑜伽

六大無礙のことは上來の所説で、既に其要旨を盡しては居るが、猶茲に叩いて盡さんとするのは、無礙と常瑜伽の關係である、元來宇宙万有は六大の無礙に由つて成

立して居る、そうして六大は無礙すべきものであるとしても、若し此の無礙に間斷があつて、或時は無礙し、或時は無礙せず、に六大各自に獨立別存して居るとしたならば、其結果は如何であらうか、單純の多元論か、左もなくば物心二元論に墮して、六大は彼の數論の自性と神我との如きものになつて仕舞であらう、又單純の精神や、唯物質が彼所此所に散亂して居つて、それが或機會因縁に由つて結合して或物を成立せしむるといふことになつて、小乗の五蘊假和合論以下の愚論に陥るであらう、つまり物外に心を見、心外に物を見る場所があるといふことになるであらう、夫ては物心一如、色心不二論にはならぬ、そこで無礙に續いて常瑜伽と謂たのである、瑜伽とは梵語であつて、之は相應と譯すべきであるから、無礙にしてしかも常に相應して居るといふので、此の常瑜伽の三字は色心不二を現はす尤も有力肝心の文字で、僅か三字ではあるが、其重さは實に千斤である、六大無礙常瑜伽の一句七字實に世界万有の本体と、其成立の原則及關係とを説破して餘蘊ないのである。

今左に即身成佛義の一節を擧げて、六大説の終を告げんに

是の如きの六大、能く一切の佛、及一切の衆生器界等と、四種法身、三種の世間と

を造る、乃至六大を以て能生と爲し、四種法身、三世間を以て所生と爲す、此所生の法、上は法身に達し、下六道に及び、鹿細隔りあり、大小差ありと雖も、然も猶六大を出でず、故に佛、六大を説て法界体性と爲す、諸顯教の中には、四大等を以て非情と爲す、密教は即ち此を以て如來の三摩耶身と爲す、四大等心大を離れず、心色異なりと雖も、其性即ち同じ、色則心、心即色、無障無礙、智即境、境即智、智即理、理即智、無礙自在、能所二生ありと雖も、都て能所を絶ず、法爾の道理に何の造作かあらんや、能所等の名は皆密號なり、常途淺略の義を依つて種々の戲論を作すべからず、是の如き六大は法界体性所成の身、無障無礙、互相涉入相應し、常住不變にして、同じく實際に住す、故に頌に六大無礙常瑜伽と曰ふ。

第八款 六大と眞如

密教の六大が顯教に所謂眞如の開發であつて、抽象的の理体を、具體的の實體に進めたるものであるのは、明らかであるが、今六大説の方から見るときは、眞如を如何に見るか、換言すれば何故に抽象的の議論を具體的に進めたか、又何故に眞如を斥

けて六大を立てたかといふに、此は云ふまでもなく人類思想の發展上に於ける必然的順序であるが、又更に其理山を質せば、顯教では理を主として、其色心の現象即ち事を未と爲して居るが、之は畢竟するに執着を離れしめんが爲めの方便に過ぎぬのであつて、空理より有事を發生するてふことは、どうしても考へ得られぬことである、又唯心から物質が發生するといふことも同様の不審である、微細なる六大が積集し繁殖して大なる現象を發したとはいへる、即ち一粒の種子が丁々たる大木となつた、即ち六大の無礙積集に由つて生長したとはいへるけれど、種子なくしては木は出來ぬ、又種子の含有して居る性質作用以外に他のものが附加して大木と爲つたのでもない、一粒の種子には必ずやそれ自身に大木と爲り得る質のすべを具足して居るのであるといふことと同じである、夫て密教では事の方が体であつて、理は是れ事の末である、義用であるといふのである。

第二節 四曼不離論

第一款 四曼の義解

前の六大は世界万有の本性を論じたものであるが、今此の四曼は現象そのものの説明であつて、一切の現象を分類して四種に分ちたのである、四曼委しく云へば、四種の曼荼羅で、曼荼羅なる意義は上章既に説明した所である、さて四曼とは

一、大曼荼羅。

此は物の色相に名づけたものである、然るにその大といふ所以は、例へば人体に就ていへば、身形の全体に關するから、大といふのであるといふ説と、身体の色相に就き、その全体の五大なるを表して大といふとの説とがある。

二、三摩耶曼荼羅。

三摩耶とは梵語であつて、此に平等、本誓、除障、警覺の四義があるが、要するに物の形象に名づけたものである。

三、法曼荼羅。

之は物の名稱に就きて命じたものである。

四、羯摩曼荼羅。

羯磨とは梵語にて、威儀、事業等の義を有するもので、つまり物の作用に名づけたるものである。

以上は一物の上に有する四曼、即ち色相、形象、名稱、作用を示したるものであつて、宇宙の万有は人類にても、星辰にても、草木にても、一つとして此の四曼を具足せぬものはない、尤も間には無名のものもあるけれど、無名の物といふことは、既に已に明らかにかにそのものの代名詞、即ち一種の名稱である、従つて眞に無名のものには有り得ぬ、知り得ぬといふても差支ないのである。

次に宇宙法界の全体それ自身を一物と見做して、其中に存在する万有を四曼に配當する時は、換言すれば現象界のすべてを四種に分類する時は下の如くである。

- 一切の動物界は……………大曼荼羅。
- 一切の國土草木は……………三摩耶曼荼羅。
- 一切の學術教法は……………法曼荼羅。
- 一切の動作事業は……………羯磨曼荼羅。

更に此の四曼を密教の人格的、宗教的意義に配合すれば

大曼とは……………佛、菩薩の相好身又はその形像を彩畫したるものを指す。

三曼とは……………佛、菩薩の所持の標幟、刀劍、金剛、蓮華等を指す、蓋し三摩耶とは前に云ふ如く本誓の義を有するものであるから、佛菩薩の手印とか、刀劍等は其各自の本誓決心の有様を外部に表明したるものであるからである。

法曼とは……………眞言、佛菩薩の名號、乃至一切の經文等を指す、蓋し、法即ち名稱文字はそのものを理解し、説明する標準であるからである。

羯曼とは……………佛菩薩の救濟の活動、其他一切の事業を指すのである。

第二款 各々不離

頌に四種の曼荼各々不離とあるが、此の不離の意味は、前述の六大無礙の異類無礙、同類無礙、互具、各具と異なるものではないから、今茲には一括して略述することにしよう。

四曼の各々不離といふことに二様あつて、四曼の相互の間に於けるもの、即ち大曼

と法曼と乃至大曼と羯曼と互に不離し、一曼を擧ぐれば他の三曼は自ら其中に攝在し、具備して居るといふことになるので、所謂異類無礙であつて、此の四種は決して分離すべきものでないといふのと、又一つには甲の四曼と乙の四曼と不離である、吾々の四曼と、佛の四曼と、畜生の四曼と不離であるといふので、所謂同類不離である、一方より見れば吾々凡夫の四曼の中に佛の四曼を具足して居つて、吾々の四曼と佛の四曼と決つて別物ではないといふことが出来ると同時に、又吾々の四曼と吾々以上に別在する佛の四曼とが不離であつて、其間に非常な密接の關係がある、不離の涉入作用があるといふことにもなる、即ち主觀的不離と、客觀的不離とある。

即身成佛義に曰く

是の如き四種の曼荼羅、其數無量、一一の量、虚空に同じ、彼は此を離れず、此は彼を離れざること、猶空光の無碍逆らはざるが如し。

此他離の四曼、法爾の四曼、隨縁の四曼等種々の分別義趣あるも、皆上來の所解より推して知るべきである、之を要するに六大の無碍と四曼の不離とに由つて實在界

と現象界各自の説明は盡きて居る、さうして此の兩者の關係を論ずるのが三大圓融論である。

第三節 三業具足論

頌には三密加持とあるが、此は前秘密の意義の説明に由つて明なる如く、吾人凡夫の身、口、意の動作をば三業といひ、佛になれば容易に知り難き所より密と名づけたのである、全体此の三密加持とか、三業具足の事は成佛論の所に至つて詳解すべきである、されど体、相、用の三大の關係を論ずる上に就て、其大旨を知るの必要があるから、茲に一言するのである。

三業とは身、口、意の三種の業用であつて、此は人を標準として名づけたるものであるが、つまりは万有すべてに此の三業はあるのである、即ち身業といふのは形体上の作用であつて、口業とは音響上の作用である、又意業とは精神的現象である、然るに石や木には精神的現象は無と思ふものもあるか知れぬが、石が轉ぶのも、水の流

るゝのも皆それ相應の意志をもつて轉んで居り、流れて居るのである。此は六大体性色心不二論からしても、又現今の唯心論からしても、否認すべからざることである。之を要するに佛菩薩は固より、一切の所謂有情界も、乃至非情と見ゆる草木も、無機物と爲す礦物も、いづれも形体の動作、音響の作用、精神の現象を有せぬものはないのである。

而して又此の三業が同類加持し、異類加持することは前の無礙論不離論と同様であつて、語業の中にも身意二業を具し、意業の中にも身語二業を有して、三業の異類相互の加持あり、又凡夫の三業と佛の三業と互に加持し、鳥の三業と人の三業と互に加持し、所謂入我我入で、威應道交の實現を見るに至るものである。

第四節 三大圓融論

三大とは前にも云へる如く、体と相と用との三種である。然らば体とは何ぞ、曰く六大である。相とは何ぞ、曰く四曼である。用とは何ぞ、曰く三業である。此の体、相、用三大

各自の何ものたるかは上來既に説示した所である。以下正に此の三大相互が如何なる關係を有するかを説かんとするのである。

之を現今の哲學的術語にて云ふときは、体大とは實在のことである。相大と用大とは現象の事である。夫て三大論はつまり實在と現象との關係を論ずることになるのである。

元來實在と現象とを別々に相對せしめて論ずるのは、世界の真相を解説する上に必要であるから、一應之を分別し、別解するのは固より差支はないけれど、全然之を別視するのは、眞に迂遠未了の見であつて粗薄なる唯心論者や、悲觀的宗教家の常に陥り易い痼疾である。

主觀と客觀、物質と精神とを別々のものと見誤つて、其一方を重じ主とし、他を輕じ伴として偏頗なる一元論を主張することが、一元なる美名に眩せられ、強いて多元二元を排斥して遂に多即一、二元一如の眞際に到達せぬと同じく、實在と現象とを別視して之に主伴、又は眞妄の關係を附せんとするのは、實に近眼的の僻見である。由來實在の活動は現象である。夫て實在の方から見れば現象といふのも皆實在で

ある、又現象の方から見れば現象の他に實在のあるのではない、体大の他に相用はない、否、体大があれば必ず相用二大がある、相用二大は必然的に体大を自身に具備して居るものである、夫で体大が始めに在つて、相用二大が後に起つた、出来たといふてはならぬ、尤も彼の靜寂的の体大なればいざ知らず、活動的、積極的、表德的の体大である以上は、体大即相用である、前後、主伴、能所、本末等の差別を設くべきものではないのである、所謂能所ありと雖も、能所を絶す、法爾の道理、何の造作かあらんやである、之は体大、實在の方面より見たることであるが、假りに實在と現象とを別つときは、吾人は固より現象界に立脚して居るのであるから、現象即ち相用の方面から觀察するのが穩當である、今相用二大を外にして体大を求め、現象を離れて實在を求めようとしたならば、到底其目的を達することは出来まい、一つの相大を擧ぐれば体用二大は自ら之に具足して居るのである、又用大を擧ぐれば、体相は勢之に伴はねばならぬのである、吾人が三業の作用を爲すには、四曼の相大がなくてはならぬ、四曼の相大は本來六大無礙の体大より出でたものである、之は用大より相大と尋ねたのであるが、更に切言すれば用大の中に体相二大がある、相大の中を搜

して見れば六大体大もあれば、既に相ある以上は必ずそれ相當の作用を有するものである、夫で体、相用の三大は本來不離である、根本的具足である、所謂眞如は外に在らず、身を棄て、何くにか求めんやて、現象の他に實在は求められぬ、事法以外に眞實の理法はない現象即實在である、即事而眞である、彼實在より現はれたる現象である、理より現はれたる事法であるから、事理不二、体象一如といふのは演繹的であつて、其局終は空理に墮するものである、事法を詮じて其中に理法を見、現象を大觀して實在を逮得する、歸納的實驗論とは自ら其趣を異にするものである、華嚴、天台の一如、不二と、密教の一如、不二との差異は、全たくこゝに在るのである。之を要するに實在と現象、体、相用の三大等と分別するのは、解説上に於ける便宜的のものであつて、其實際は決つして分別すべきものでない、渾然たる一實在、一宇宙、一法界である。

以上は宇宙全体より見たる三大相互の關係であるが、更に之を万有各自、及万有相互に觀察する時は、三大同類の圓融、異類の圓融あること勿論である、即ち吾人一個人の上に於て、体、相用の三大が圓融して居ると同時に、又吾人の体大、又は相大、又は

用大と、佛若しくは他の動植物のそれと互に圓融し、無礙融通し、茲に偉大の結果を發生することもあるのである。

第五節 即事而眞と本不生

事に即して眞、事とは万有である、現象である、吾人の見聞し得る總てである、眞は眞實體である、實在である、無偽、無假である、事に即して眞現象に即して實在、轉變無常に即して不變不動、生滅に即して不生滅、此は前の三大圓融論から當然に來るべき結論であつて、凡そ吾人の見聞し、覺知し得る所のものは、總て轉變、無常、生滅するものである、即ち現象である、事である、然らば常住、不滅、不生の眞實體は、何所に在るかといふに、此の常住不變の實體は外ではない、轉變生滅の事法それ自身である、之は一見矛盾のようであるが、畢竟するに轉變、無常、榮枯、盛衰、轉輾止まざる所が、世界の眞相であり、宇宙の實際である、一方には轉變無常の中に、自ら一貫したる法則があり、秩序がある、即ち自然的の目的がある、又他方即ち宇宙の全局から大觀する時は

轉變、生滅、榮枯は、つまり部分的の現象であつて、あるものゝ位置の轉換若しくは形狀の變化に過ぎぬものであつて、宇宙の全体の上より打算するときは、毫も増減消長あるものではない、宇宙それ自身は常恆不變である、不動である、不生滅である、之所謂阿字本不生である、此の阿字といふは眞如とか實在とか絶對とかいふ文字に代わるものであつて、宇宙万有の眞際に命名せるものである、蓋し眞如、實在等は後天的言音であるが、阿なる言音は自然的一切音聲であるから、宇宙の眞際そのものに一層接近して居る、否、眞際それ自身が阿であるといふことになるのである、本不生とは宇宙の全局より觀察した解釋であつて、多少消極的意義に傾いては居るけれど、彼の現象の生滅と分別する爲めに、眞如を指して不生滅といへる、不生論とは大に其趣を異にして居る、即ち彼は相對的の不生論で、此は綜合の上の絶對的の不生論である、現象の生滅に擇ばん爲めに、本体を不生といふのと、部分的の生滅はあつても、大局總體の上より論ずる時は畢竟不生である、本不生であるといふのと、相違がある。

かく宇宙万有はその形の上より、又は部分について見れば、生滅變化があるか、全体

の上には毫も生滅變化はない、そこで生而不生、不生而生といふ二句を以て、部分と全体、變化と不變、形相と實體の關係を説示してある。丁度物心、又は体象の關係を二而不二、不二而二といふのと同じであつて、一應は二而の方面、生滅の方面から見ねばならぬが、其實を尅する時は、不二、不生の見地まで到達せねばならぬのである。併し何れでも一方面のみを固守すれば遂に偏見に墮するので、眞言教の執らぬ所である。

第六節 六大法身説

六大無礙常瑜伽であるから、物的前五大には識大が常に涉入して居る。夫て唯物、純物質といふものは、宇宙に一物もない、非情と稱する草木乃至金石も、皆それ／＼精神を具して居る。又三大圓融で、物皆体、相用の三大が具足して居るから、一物として活動せぬものはない、而して万有は同類相互の無礙、不離、加持、圓融に由つて、悉皆關連的作用を有して居るから、万有は渾然として一塊である、而して即事而眞の意義

に由り、万有の他に實在界はない、万有の全体が直ちに實在それ自身である、法界である、そこで宇宙は一大活物である、世界それ自身が一大人格である、否、人格的存在、人格的活動を爲しつゝあるものである。

六大法身とか、六大即大日如來とか、一塵一毛悉く之れ大日法身等いふのは、一は大日如來も、一塵一毛も皆六大所生であるといふと同時に、又一方には宇宙万有のすべてが箇別的にも、又總合の上に於ても、悉く活物であり、人格を有して居るものであるといふことを意味したのである、即ち宇宙それ自身が、人格的大日法身であると共に、其内部に森羅たる万有各自も亦人格的活物、小大日如來である、恰も吾人が一活物なると同時に、吾人の四肢、五臓、腑を構成せる各細胞も亦活物であり、人格的意義を有して居るいふのと同理である、眞言密教の宇宙觀、世界觀は、其大要將に斯くの如くである、吾人の之を鼓吹する所以て亦以て察すべきにあらずやである。

第七章 眞言密教の人生觀

緒 説

前述の如く宇宙觀世界觀と、人生觀とは本來分別すべきものではないのであるから、上述の宇宙觀より演繹すれば、人生觀の如何は、自ら覺得し得るのではあるが、更に之を別論するのは、初學の爲め、叩いて之を盡さんとするのである。従つて多少前章と重複するが如き論議もあるべく、又大抵の所は之を省略して極めて大要に就いて、眞言密教人生觀の何たるを窺ひ得るに止むるのである。

元來人生觀とは、人間の生活の眞意義を解釋せんとするに在るので、人生の目的と、自然の歸趣との關係を明らかにせねばならぬのである。即ち人間は何の爲めに生存するか、如何にして生活すべきか、宇宙の眞相、自然の歸趣、所謂万有の大目的は何邊に在つて、吾人々類は此と如何なる關係を有するものであるか、又は如何に關係すべきものであるかといふことを覺得し、以て吾人の安心立命の地を定めねばな

らぬのである。夫て宇宙觀、世界觀といふも、畢竟は人生の爲めである。人生を解釋し得るに足らぬ宇宙論は、如何に理窟を積み重ねてあつても、畢竟空論である。哲學と宗教又は倫理とを別々にやるのは、研究上には便利であるが、實際は不可分のであり、又結局致一せねばならぬものである。此の宇宙觀と人生觀と一致する點に於て、佛教、特に眞言密教は、非常の價値を占めて居るものであると思ふのである。乞ふ下説に由つて、其意を領せられよ。

第一節 本有論

一体佛教では、有爲轉變の世間相を悲觀するのが、定りである。尤も世間相は有爲轉變である。悲觀すべきものであることは、一應尤であり、眞實である。併し此の世間相が轉變無常であるから、之を全然排斥し、之から隔離して、遙かの彼岸に、常住安樂の地を求めようとするのは、聊か考へものである。こう云ふ風に無常と常住とを別々に觀じて、世間を離れて、出世間の望を遂げようとするのは、小乗教の方針であつて、

大乘の方では痛く之を排斥して、未了の見となして居る、そこで大乘の方は、大乘でも澤山あるが、實大乘と謂はるゝ華嚴、天台、禪宗、淨土では、決して此の有爲轉變の世間相を悲觀することはせぬ、又此の世間相を離れて、全く別な所にて出世間相を成ずると云ふこともせぬ、全体此の世間は一應見れば悲觀的であるに違ひないが、更に克く考へて見れば、自分等の働き一つでどうでもなるものである、既に自分の力でどうでもなるものなれば、此程結構なことはないと云ふ風に、絶對的に樂觀して來るのである、總じて佛教、否、總ての宗教、道德と云ふものは悲觀から入つて樂觀に出づるものである、夫で悲觀するのは善いが、悲觀に了るのがいかぬので、悲觀から、大なる眞の樂觀即ちつまらぬ快樂主義でない眞の樂天觀にならねばならぬのである。

眞言宗では、此邊を實に巧妙に解釋してある、全体此の世間の有様を、有爲轉變と見るのは、一往實際のようであるが、夫は至つて近眼的の見識で、早天に池の水が減れば、その水は全然無くなつたかと思ふ、小兒の考へと異りはない、生死と云ふも、榮枯と云ふも、畢竟は、位置の變換、形相の變化であつて、有が眞に無に歸することもなけ

れば、無から有を生ずることもない、萬有の眞際は、不増減である、不生滅である、本有常住である、唯だ吾々の考への徹底するとせぬ、即ち智見の明暗の程度に應じて隱顯するのである、否、左を見たり、右を見たり、前を見たり、背を見たり、表を見たり、裏を見たりするに過ぎぬのである、夫であるから、万有は無始と云ふも、穩でない、無終と云ふも、巧みでない、本有常住である、過去、現在、未來の三世を分別するのは、一往の見であつて、過去と云ふも、未來と云ふも、現世を離れてあるものではない、いつも現世である、三世を貫通した絶對の現世である、夫で未來の幸福でも求めようと思ふなれば、現世で働けばよい、そうすれば時間が経過して、前に考へた未來、即ち第二の現世、其實は、矢張現在に其應報がある、こう云ふ意味の現世主義が眞言宗の主張する現世主義、人生觀の一端である、斯くの如く過、現、未、三世打通しの現世主義である、本有常住論であるから、其結果として、現在を立派に働かねばならぬ、力の限り働かねばならぬと云ふことになる、茲で一言して置くべきは、此の本有常住から見れば、彼の靈魂滅不滅論とか、又所謂未來往生論、天國論等は、畢竟無用の贅論に過ぎぬことになるのである、吾々は宇宙の眞際に於て、人生の眞意義に於て、何所までも不死で

ある、常住である、従つて吾々の一舉一動は、三世十方一切の事物と關連して、永遠に滅盡するの期はない、こう考へて見れば、幾等我儘のものでも、餘り勝手なことは出来ぬ、悚然として自ら省みると、同時に、又猛然として大に精勵する所がなくてはならぬ譯になるのである。

夫から猶此の本有論で、大に論ずべきことは、吾人が不生滅常住であると均しく、吾々は又法界の一切を本來具備して居るのである、夫て一方から見れば、吾々は吾々渺たる此の一箇人が宇宙全体であるのである、吾々には所謂十界が具備して居る、鬼も佛も皆な自己に備つて居るのである、所謂十界互具、各具、各々自建立である、夫て吾々が善になるも、惡になるも、自分の考へ、自分の力で、どうでもなるのである、敢て他の力を借る必要はない、佛を出そうと、鬼を出そうと、皆自分の勝手である、然るに世には善人が少ない、佛になるのは困難である、惡は中々止まぬのは、なぜであるか、夫は各各守自性と云ふて、習慣性があるからで、執着があるからである、執着があるから、退化的になる、保守になる、向上、進取が出来ぬ、大なる活動が出来ぬのである、善と云ふのは外ではない、向上的の活動である、惡と云ふのは、之に反し、又之を妨害

するものに過ぎぬ、佛界と云ふも、地獄界と云ふも、之と同様の對照であるのである、夫て本來から云へば、善も惡もないのである、又その吾人の本性から云へば、善惡具備である、又更に方向を轉じて、法界の眞際から論ずれば、畢竟、善惡不二、邪正一如、淨穢不二、凡聖一如である、併し又更に克く考へれば、宇宙法界の實在本質は生々活動的である、吾人の心身も亦生々活動的である、夫て奮厲活動は此の本質に順應するものである、執着怠惰は此の本性に反抗するものである、今の所謂善惡は經驗的人爲的であるが善惡の最根源は全く此の活動と執着との如何に存在するものである。

第二節 活動主義

前述の如く由來健全確固なる人生觀には、宇宙觀の根底がなくてはならぬ、所謂哲學的基礎がなくてはならぬ、又安全なる世界觀宇宙論は、必ず人生の實際と相伴はねばならぬ、換言すれば宇宙觀と人生觀とが相一致せねばならぬ、此の二者が相一

致せねば、一は空論になり了り、他は卑屈陋劣に墮するものである、眞言宗の宇宙觀
 人生觀は、双方共即事而眞、當相即道の八字に盡して居る、又夫て宇宙觀と人生觀と
 が相一致して居る、更に詳言すれば眞言宗では、現象を離れて實在を論ぜぬのであ
 る、現象と實在とを融即せしめて觀察して居る、夫であるから實在は靜止的でなく、
 大々の活動的である、従つて又その人生觀も過、現、未の三世を別にして見ずに、何
 時も現世常住と見て、世間の外に出世間を求めぬ、娑婆の外に淨土を求めぬ、吾々凡
 身の他に佛身を尋ねるのである、畢竟佛凡、善惡共に吾々に具備して居るから、善を
 爲し、佛になろうと思へば、吾々が今執着して居る惡、固守して居る凡夫の境界を離
 れて、活動すればよい、向上、進取すればよいといふことになるのである。

總てのもの、即ち萬有の一切は、皆な活動して居る、日月星辰も動いて居る、動物は勿
 論、植物も生々として居る、金石の如きでも其分子は斷へず旋動して居るのである、
 活動と云ふことが即ち生命である、活動が宇宙萬有の根源である、眞相である、活動
 がなければ何もものもないのである、換言すれば萬有といふも、世界と云ふも、唯一の
 活動に過ぎぬのである、物をも心をも貫通して居る原理は活動である、その活動發

現の程度の大小多寡に由つて、萬有は差別せらるゝのである、有機無機と分れ、動植
 礦と分たれ、人獸虫魚と區別さるゝのである、夫て實在の圓滿なる顯現は、尤も能く
 働くに在る、働けば働くだけ、實在の顯現が完全に圓滿になるのである、無生物は生
 物に比して劣等であると云ふのは活動の度に大小があるからである、動物と植物
 との比較、其他一切これに外ならぬのである、彼の野蠻人は飢へて漸く食を求め、飽
 けば寝るから、文明の社會公衆のために、より多く働くのに比して劣等であるので
 ある、人間でも食ふて生殖するだけの活動をするのは、下等動物と同類である、又食
 はず生殖もせぬ羅漢輩は、殆んど無機物と同一位に在るものである。

夫て吾人はより多く活動せねならぬ、空間的には尤も廣く、時間的には尤も永く活
 動するのが、尤も大なる善である、夫て人は衛生に注意して、長命で久しく活動する
 ことの出来る心掛が肝要である、又一家の爲めに働くのは、一身の爲めに働くより
 は廣い活動であるから、それ丈より大なる善である、又社會公衆のため、乃至人類全
 體のために働くのは、それ丈宛漸次善の程度を増すのである、範圍が廣くなるので
 ある、それならば泥棒も喧嘩も矢張り活動であるか、善であるかと云ふ疑問がある

が、それ等は眞の活動ではない、即ち活動の本質に順應せぬで、逆抗する所の作用、即ち活動を防止する所の動作であるから、善どころにはない、大なる悪である、泥棒や喧嘩の結果は、夫より次の活動を中止するようになるのではないか、夫て病氣とか、怪我とか、酒に酔ふて翌日の仕事の出来ぬ等、云ふようなことのあるのは、皆悪になるのである。

夫から又活動が善であるならば、寝るのや休息するのは、悪かと云ふ説があるが、此は疲勞を回復するのである、第二の活動の準備である、病氣や、喧嘩して怪我して休むのとは全然異なるのである、準備は活動の一部分と云ふてもよい、それで働いて寝又は休息するのは、矢張活動の範圍と云ふてもよいのである。

要するに活動と活動の準備とは善である、而して活動の廣く永きだけ、それだけ大なる善である、之に反して怠惰、尸位素餐及活動を抑止するような結果を來すことは皆悪である、而してその活動を抑止する結果の永く又廣きだけ、即ち自分一人の抑止に比して、社會多くの人の活動を抑止するが如きは、それだけ大なる悪である。之で以て見れば、金持の隠居等が、食ふて遊んで居るのは一種の罪惡である、紳士等

が歩いて差支ない場合に、體面とかなんとか云ふて車にでも乗るのは、矢張罪惡である、今の金持や貴族等の生活法は、凡俗的には高尚な生活であるかも知らぬが、兎に角心皆を勞せぬで食ふと云ふことは、一種の罪惡である、車夫や米搗が終日勞働して居るのや、寫字生が孜孜として終日筆を執るのや、其他學術のため、公共のため苦心經營せらるゝものは、均しく神聖なものである、高尚なものである、よし大小の差はあつても、均しく善である、宇宙の目的、人生の本意に協ふて居るものである。滞留不動の水は腐敗するものである、社會の腐敗、道德人倫の頹廢は、其第一根源は皆働かぬで遊んで食ひたいと云ふ考に在るのである、一切の罪惡は悉く放逸遊怠に起因せぬものはない、閑居不善を爲すとは千古の眞理である、活動すれば心身共に壯快である、無聊程苦しいものはない、夫て人々各々其爲すべき所に向ふて働けば、世は無事である、家内は安穩である、心身は壯快である、働いて休息する所は涅槃である、何の不平もなく、樂んで忠實に働くのが菩薩である、蓮臺や百味の御食は働いて食ふもの、働いて休むものの家にあるのである、貴族や紳士の珍膳も、車夫の夕飯、吾々の腰辨當には及ぶまい、要するに遊んで甘いものを食ふと云ふことは、どう

しても出来ぬことである。

何でも活動の神聖なることを自覺して、出来得る限りの働をなすのが肝心である、活動は生命である、活動のないのは死である、所謂生命はあつても、働かぬものは死人と同様であつて、死人よりは食ふだけ、衣るだけ、それ丈の罪である、夫て吾人は所謂労働者を尊重し、忠實に各自の職務に勉勵するものを尊敬せねばならぬ、神聖視せねばならぬ、尸位素餐の輩は一見立派なようであつても、哲學的、宗教的には下等の物である、死骸である、罪惡である、と云ふのである。

勿論自己の利害を打算し、利益に向ふてのみ働くのは、卑劣であるが、人生は働くべきものであると云ふ自覺を中心として働くのであれば、働けば働く程、品性も陶冶せられ、修養せらるゝものであつて、別に修養とか、向上とか云ふ小六ヶ敷ことを云はぬでもよいようになるものである。

夫から又善惡應報とか、福德の折合等穿鑿する必要もないことになるのである、甘いものを食ふて、甘くないと云ふのは働かぬ制裁であつて、食物に棄てられたのである、實に殘酷の罰である、働けばまづいものでも甘い、と云ふのは、これに越したる

報酬はあるまい、食物一つですら、斯の如く嚴乎として犯すべからざる應報があるのである、未來の存在や、財物の多寡、人爵の高下等に就て、善惡の應報を云々するまでもないことである。

吾人は只働くのである、そうして時期が來れば、兎に角、永く靜かに絶對の懷に眠るのである、かく吾人は永き眠に就ても、吾人の活力は、或は子孫の上に、或は其社會に於て、無限に連續して、酬因因果の法則に支配せられ行くものである。

要するに人生は、天地萬有の事實より、若しくは各自の實驗より歸納して、何でも活動すればよい、より多く大活動せねばならぬ、利害の打算以上に、人生は活動すべきものであると自覺して活動せねばならぬ、それ以上には何等の穿鑿をも要せぬのである。

世には肉体的活動と精神的活動とを分別して、之に尊卑、高下を附し、又精神的活動は却つて肉体の健康を害するか、の如くに思ふものもあるが、之れ身心の本來不可分なるを知らざる未了の見である、尤も不平の考で不規律の活動をやれば、相互損害するのであろうが、安じて真面目に規律正しくやれば、精神的活動も亦身体の健

全に資するものである、又使へは使ふ程腦は却つて健になるものである。

第三節 善悪は程度

前述の如く善悪とか、佛凡、聖愚等云ふのは畢竟活動の程度、活動の大小に關する分別であるのである、小さいことに怒り、小さいことに貪着し、小さい樂、小さい働きに満足して居るのが凡夫である、自己一箇の利害得失ばかりに汲々として居るのが、凡夫である、自分の利益にのみ注目して働くのが凡夫である、夫てその活動の及ぶ範圍即ち客觀的の形式と云ふものは、自己と云ふ極めて小さなものである、之に比して家族全体の爲めに働くのは、少し上等で、一郷一國全人類、全動物、全宇宙の爲めに働くのは、漸次それ丈宛大きくなるのである、自己と云ふものと全宇宙と相一致し、實在の活動と箇人の活動とが、互に順應した所が、佛であるのである、夫れが無我の大我である、真我である、知らず／＼帝の則に従ふのである、心の欲する所に従へども矩を踰へぬ活動である、自己の爲めに丈働くのも、衣食足つて禮節を知ると云

ふこともあれば、全然惡とは云へぬが極めて小さいのである、卑しいのである、併し人はどうしても、自我と云ふ考へを忘れることは出来ぬ、従つて貪瞋痴の三毒、夫から起る種々の煩惱を斷つことの出来るものではない、否、此の煩惱も本具本有であるから、此を斷ち得るものではない、それなればどうすればよいかと云ふに、之を修養して、その煩惱を生長せしむればよいのである、換言すれば小さな煩惱を大きくなせばよいのである、こう云ふと大變妙なように、氣でも狂いはせぬかと思ふかも知れぬが、そこが實大乘特に眞言金剛乘の一大特色である、普通で云ふ修養と云ふことは、煩惱を抑へ、之れを斷滅せしむることを云ふのであるが、煩惱も本有本具であれば、到底斷つことは出来ぬ、そこで、之を生長させて太きくする、例へば怒ても、自分の頭を打たれた爲めに怒るのは、餘り見たくもないが、天下國家の爲めに怒るのは、至極面白い、文王一度怒つて天下治まる、怒も亦貴からずやではあるまいか、貪と云ひ、痴と云ひ皆そうである、釋迦や阿彌陀は隨分慾深い、愚痴のひどいものではあるまいか、三界を皆我子にしたいの、一切衆生を救濟したいの、是等は矢張貪痴でなくて何てあろうか、唯その貪瞋痴に大小の程度があるだけではあるまいか、それ

理趣經の鈔には大貪大痴是淨菩提心、是三摩地心と云ふのである。要するに疍癩も起せ、愚痴もこぼせ、たと大なる疍癩を起せ、大なる愚痴をこぼせてある、佛になれば煩悩はないであらうと云ふたれば、夫は凡夫の知らぬ、凡夫に無量倍した大なる多くの煩悩があると云ふたのは、この事である。此の邊は克く各自に考へて、自覺して、其妙味を味ふべきである。

第四節 死の解義

宇宙の真相を解剖し、人生の意義を究極し得たる以上は、最早の死の穿鑿を要するものではない、併しながら古來死の問題が、最も深く大に人の心を悩ましたものであつて、靈魂論の今に至るまで云々せらるゝことであるから、簡單に一言を加へるのも、全く無用ではあるまい、全隨靈魂不滅論や、カントの道德律論の如きは、其由來する所、全く人生の意義を究め盡さぬより起つたことであつて、地獄、極樂、天國説等皆同一缺陷に陥つて居るのである。

上述の人生觀に由れば、善惡の應報を、未來の他世界生活に求むる必要はない、福德一致は不完全なる此世に期し難い、福德一致せねば、道德律は成立せぬ、人生の意義は滅却すると云ふものもあるけれど、福とはどう云ふものかは、到底一定することは出来ぬ、人世には其活動に應じた丈の効果は即時に、否、其活動中に既に現はるゝものである、顔回が貧て天であつて、盜妬が富んで壽てあろうとも、その眞の應報には、余り多くの影響あるものではない、盜妬の壽と富とは、寧ろ彼を苦しめる惡魔であり、鐵鎖であつたかも知れぬ、必ずやそうであつたに違ひない、一瓢の飲、一簞の糞、其樂を改めぬ、回が貧の高尙なる味は、利己的の倫理學者や、迷信的の宗教家等に分るべきでない。

殊に又惡人の働や、其精神はいくらか社會に影響し關係はして居つても、社會精神の形成發達の上には淘汰の法則に由つて排撥せられ、善人の活動、精神は全く社會化して、社會精神の要素となり、以て感化力を無限に維持し、永久の生命、永久の尊重を有するではないか。

又吾人が活動の結果は細胞の活力に由つて、子孫に遺傳し、永久の生活を繼續する

てはないか、積善の家に餘慶あり、積惡の家に餘殃ありと云ふことは、此の方面より見たる事實である。

活動に伴ふ、直接の應報、社會化したる永久の生命、子孫に連續する無限の生命、此れ以上に猶何等かの結果を求むる必要があるであらうか。

然らば死とは如何に心得ゆべきであるか、死とは物理的、生理的、法則に従ひ、榮枯盛衰の自然法に由つて、草木の果實を結んで後、朽枯すると均しく、跡を第二の自我たる新生活力を有する子孫に譲りて、此にその生活力を休止し、その不用にして、娑婆の場塞たる肉體をば、之を各元質に放還するまでである、自觀すれば死であるが、大局より見れば不用を以て有用に代へ、新なる生活を開始せしめたのに過ぎぬ、従つて又吾人は活動し得る限り活動したる以上は、必ずや死なねばならぬ、生きて居るのは却つて邪魔である、死ぬるのは合理である、當然である。

更に又眼を轉じて宇宙の方面、即ち絶對の側に立ちて、死の解釋を下す時は、死とは絶對の活力が、肉體と云ふ固體の形式に、制限せられて居つたのが、其拘束を脱却して、絶對に還元するのである、善惡、醜美、眞偽、我他、彼此の總ての相對を超越したる、絶

對の我、絶對の眞、絶對の善、絶對の美に歸するのである、所謂無上の天國、無限の極樂に行くのであると云ふても差支はないのである。

又更に本不生の意義より觀るときは、生死とは畢竟位置の轉換、形態の變更に過ぎぬのである、位置形態は變換するも、吾人が現在に於ける動作と其効果は、宇宙万有の大原則に由り、酬因感果の上に於ける、第二の生活を開始することになるのである、つまり不朽である、不死である、永世である、常住である。

第八章 眞言密教の佛身觀

緒 說

佛の具名は佛陀で、譯して覺者といふ。夫て佛教とは覺者の教である。覺者は一人に限る譯でないから、印度、否、世界には佛陀は澤山あるけれど所謂佛教でいふ所の佛陀は釋尊である。佛教即ち釋尊の教である。然るに佛教の内でも、釋尊以外の佛陀を信仰の對象、即ち本尊として居るのがある。此點よりして佛教は前に述べたる如く、大別して釋迦教、彌陀教、大日教の三種に分れて居る。又釋迦一佛でも、見方に由つて、大に其性格を異にするようになつて居る。是れ佛教で佛身論、即、本尊論の八ヶ釜敷譯であるが、此に一つ問題は、釋迦佛以外に本尊を有するのは、佛教とは云へぬかといふに、釋迦佛は何所までも佛教の開祖である。歴史的教主である。併しながら開祖とか、歴史的教主以上に本尊を有するからといふて、別に不都合な譯ではない。即ち道德的意味に於ける釋迦佛崇拜は各宗共一致せなければならぬ。否、佛教家は必ず

や其未徒の本分として、あらゆる尊敬を拂はねばならぬ。然れども宗教的意味に於ける佛陀は一致せぬからといふても仕方はない。換言すれば信仰的對象として、歴史以上の本尊を要求するのは、宗教意識發展上に於ける必然の結約である。夫て歴史的佛陀即ち偉人の自覺逮得せし信念の範疇と、信徒が信仰の對象たる歴史以上の本尊の性格と、相扞拮矛盾することなき範圍に於て、齊しくその歴史的佛陀の教系に屬すべきものである。

眞言密教の佛身觀は佛教内でも一種の特色を有して居る。尤も或は法華、華嚴、大日の三經の同一を論じ、釋迦、大日の一致、大日、彌陀の同位を云々するものもある。此は見方に由つては正さに然りといふてもよい。併し今茲に論ずるのは密教の特有の點を主として發揮するに在るのであるから、其積りて見て貰たい。

第一節 通佛教佛身論の概綱

眞言密教佛身觀の特色を明らかにするには、先づ佛教全体に於ける佛身論の概要

を概見せねばならぬ、と同時に又、密教以外の佛教内にも、各宗派に由つて大に佛身觀を異にして居るから、何故に同一佛教で、かく差異を生じて來たのであるかといふことを一言せねばならぬ、そこで今左の分類法に由つて、其大略を述べしよう。

第一款 性格的佛陀の分類

一、歴史的佛陀

此は云ふまでもなく、今より二千五百余年の昔、印度恒河の畔なる加比羅衛城主淨飯王の太子として生まれたる、悉達多である、人生問題に懷疑を起し、修道、自覺の結果、大々の救済活動を努められたる釋迦牟尼世尊、その人を指すのであつて所謂偉人であり、聖人である。

二、開發的佛陀

開發的佛陀といふのは不穩當の熟語であるか知らぬが、要するに歴史的佛陀を開發若しくは發展させたのであつて、之に又二種ある、即ち一は詩的とか神話的、換言

すれば信仰的に開展したので、所謂報身佛といふのは是である、阿彌陀經に在る阿彌陀佛等は釋迦佛を尤も巧みに詩的化したのである、宗教的にいへば信仰化したのである、即ち釋迦なる偉人を尊崇するの結果、遂に之を人間以上のものに進化させたのである、夫から一つは理論上から釋迦佛の果徳を開發して、世界の原理と一致せしめたので、顯教の所謂法身佛とか、涅槃、覺性、真如等といふのは之である。

三、絶對的佛陀

前の開發的佛陀は歴史的釋迦佛以上に佛陀を認むるけれど、つまり所は釋迦佛そのものを大きく形容したのであつて、聖者の自覺の境界と果徳感化力の絶大なるを理性的と感情的との兩様に見たるまでであるが、此にいふ絶對的佛陀といふのは、全くその見方の立脚地を更へて居るので、絶對そのものの威力を人格化して直ちに佛陀と見るので、之が密教で所謂大日法身である、従つて歴史的釋迦佛は此の絶對的佛陀の一部の發動に過ぎぬことになる、相對の聖人を絶對化したのと、絶對そのものを善的に人格化したのは、つまり相一致するものとしても、本迹の區別

は一應其間に存するを免れぬのである。

第二款 數的佛陀の分類

一、一佛身論

之は歴史的釋迦佛の他に、決つて佛陀を認めぬのであつて、原始佛教中保守派の唱導する所である、之を假りに道德的佛陀崇拜、歴史的佛身觀といふてよからう。

二、二佛身論

之に主に智度論等の説で、佛陀を生身佛即ち歴史的の佛と、法身佛即ち哲學的の佛、所謂實在そのものを人格視すると同時に、生身佛の果徳を實在と一致せるものとして、之を形容的に説明したものである。

三、三佛身論

之は顯教大乘の多く唱ゆる所で、宗派に由りて其見解に多小の相異もあり、又名稱

を異にすることもあるけれど、その大要を取つていへば、法報、應の三身で、之を覺性、覺相、覺用の三義に配當してあるが、要するに、法身と應身とは前の法身佛と生身佛と同じで、此の生身佛と法身佛、即ち吾人人間が大覺して實在致一の境界に達し、偉大の活動を現はす點を形容したるものが報身佛である。此他顯教にても四身、五身、十身等の區別あるも、つまりは此の三身の開合の不同に過ぎぬのであるから、之を略す。

第三款 三種の佛身觀

一、多佛並立説

之は三身論にすれば、法身佛と報身佛と、應身佛と各別に具体的に存在するように見えるのである、一佛身論には實在に數へ切れぬ程多くの佛があるが、是等無數の佛を、悉く別体別異のものであると見るのが多佛並存説である。

二、一佛多身説

之は佛は一人一体である、即ち釋迦佛なれば釋迦佛より他に佛はない、又應身佛なれば應身佛報身佛なれば報身佛より外に佛はないが、其一つの佛が種々に活動作用を現はして活動するものであるといふのであつて、今一層之を割切に云へば多佛といふよりは、寧多用ともいふべきで、一つの佛が種々不可思議の活動作用を爲す、其作用の異なる點に向ふて、形容的佛名を附したるものであるといふてもよいのである、彌陀も大日も觀音も文珠も、つまりは釋迦一佛に歸着するといふのは、此の見地から來る説である。

三、多佛一身説

此は前の一佛多身説と或る意味に於ては一致するが、つまりは先きの開發的佛陀と絶對的佛陀との差と同一の差異があるものである、即ち佛陀は實際澤山ある、釋迦も一つの佛である、孔子、基督も一つの佛即ち覺者である、彌陀も一佛、不動も一佛、寶生も一佛であるが、是等は皆絶對的實在即ち絶對的佛陀の一部一門の顯現であつて、つまりは絶對的佛陀を一身に歸着するものであるといふので、釋迦一佛に

歸着するといふ時は、第二の釋迦が歴史的に發生した時に困るが、絶對的一佛なれば、そんな憂はない、時間空間共に之を蔽ふことが出来るのである。

第四款 偉人崇拜と絶對崇敬

前述の略説に現はれたる如く、佛陀の種類や、その見方が種々と異なるけれど、つまり所は歴史的の偉人即ち聖者を崇拜するか又は絶對そのものを崇敬するかといふ二種に歸するのである、而して此の内に又各々二様の意味に於ける崇拜がある、即ち道德的意味崇拜と信仰の意味に於ける崇拜とがあつて、従つて開發的報身佛とか、絶對の人格化等の分別を見るに至るのである、今其要を表示すれば左の如くである。

偉人崇拜

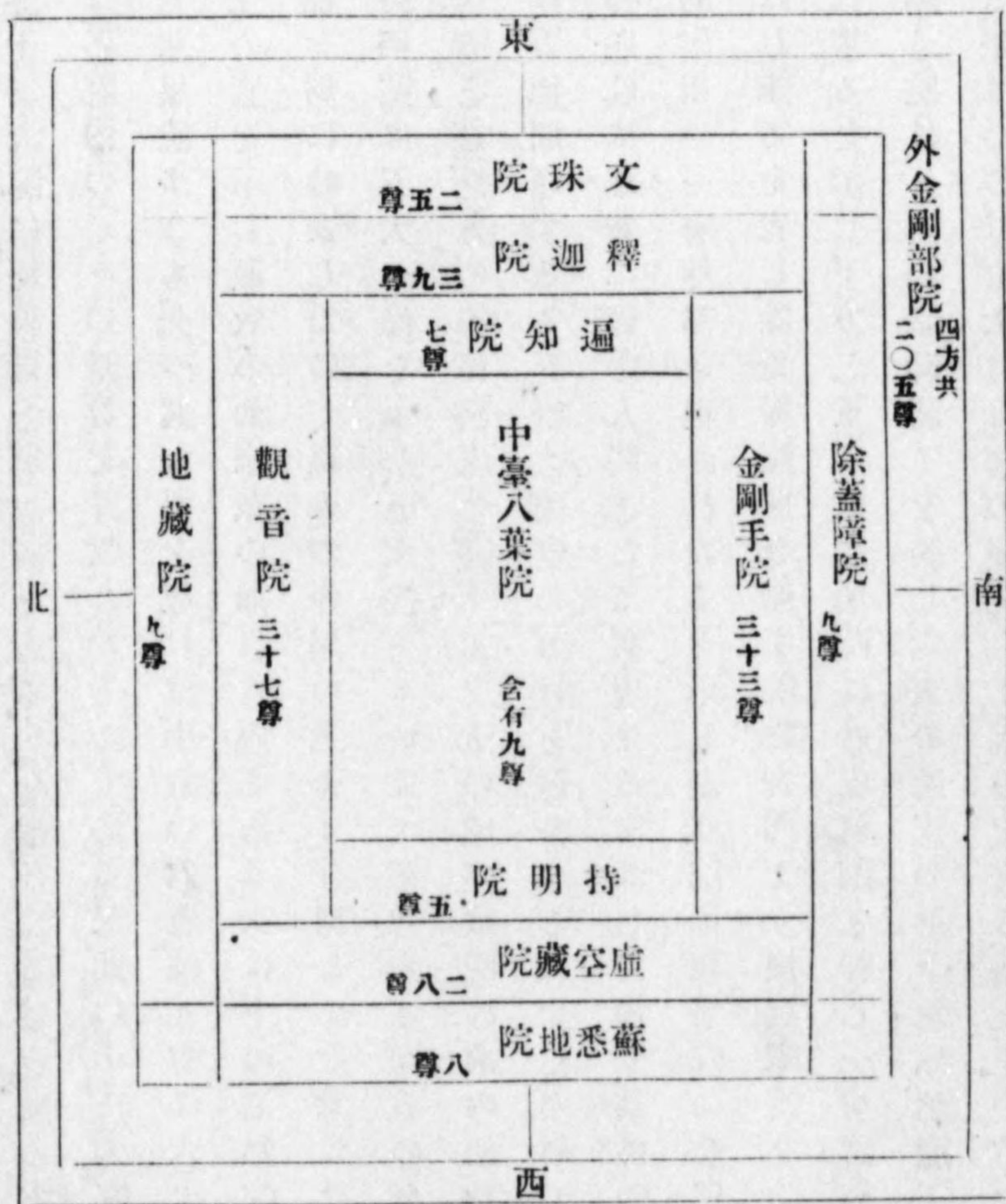
道德的拜

信仰的崇拜……報身佛

絶對崇拜

信仰的崇拜……人格的法身佛
自然的崇拜

胎藏界三十大院



第二節 密教の胎金兩界

第一款 兩界の略解

密教には諸佛、諸菩薩、諸神を圖して、二幅に集め、之を胎藏界曼荼羅、金剛界曼荼羅といふてある。胎藏とは攝持含藏を意味し、金剛とは堅固不壞を意味するので、左表の如く配當することが出来る。

胎藏界……五大……物……理……因。

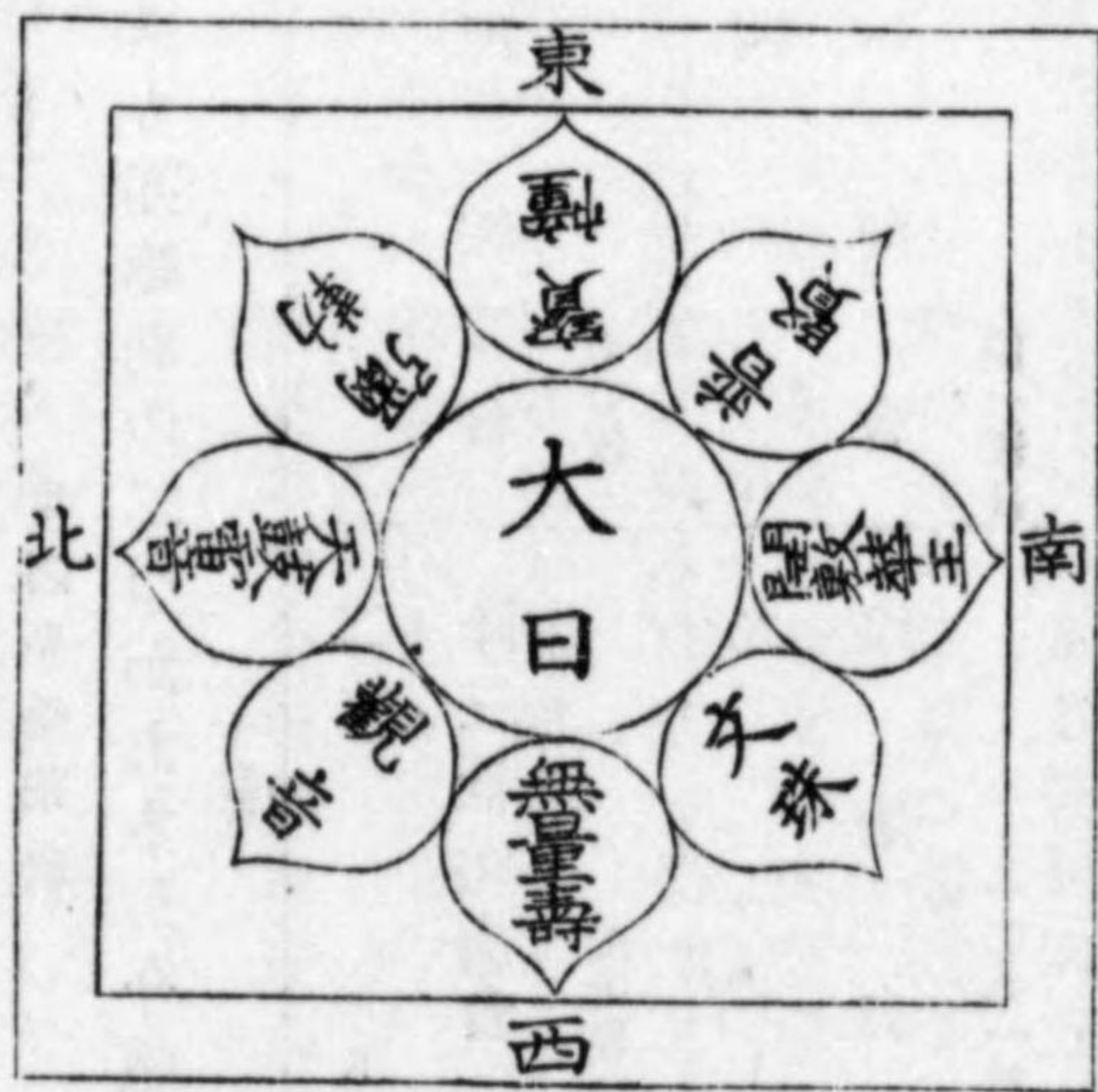
金剛界……識大……心……智……果。

之を顯教でいへば、眞如と涅槃、如來藏と、佛陀、本覺と始覺との關係の如きものである。今先づ胎藏界十三大院、金剛界九會の曼荼羅といふて、圖中の諸佛諸尊の名稱位置並に眞大意を説明すれば

一、胎藏界曼荼羅

此の胎藏界十三大院に總説圖と別説圖とあるが、今挙げたる總説圖の方で、別説圖といふのは、各院内の一々の諸尊を詳説したものである。又此の十三大院の説明に就いては古來異説多きも、先づ其大要を陳れば中台の八葉院九尊は六大の總稱で、双字本不生の意を示し、顯教の如來藏の如きものである。次に上の遍知院は六大中の識大の徳を別に特表したので、識大の作用の上より分別して七尊に分けてある。又下方の持明院は五大の徳を示し、五大院ともいふて五尊ある。左右の金剛手院と觀音院とは智と慈悲との二徳を表し、其下第二重の虚空藏院は前の悲智二徳を重複して更に万徳圓滿すること、恰も虚空の万有を包含するに比したのである。其上段二重の釋迦院は悲智二徳が人間として實現せるを表したので、其外の文珠院は釋迦の智的作用の一層外部に現はれたるを示し、地藏院は觀音院の悲門より利他救濟の現はれ來るを表し、除蓋障院は金剛手院の智門より懷疑障害を除くべき作用の現はれ來るを示し、下方三重の蘇悉地院は妙成就院と釋し一切諸徳の成就を示し、外金剛部院は外護の諸神諸王を圖し、六天の魔王の如き、地獄焰魔王の如きも加へてある。是はいづれも大日如來の變化して佛法を守り、濟度上の方便に出てた

胎藏界中台八葉院



るを示したのである。以上の十二大院に四大護院なるものがあるも、古來圖には加へざるが常である。次に煩を避けて別説圖に於ける中台八葉院の五佛四菩薩のみに就て略説すれば、

中央の大日如來は本体である、總体である、而して其の周圍の四佛四菩薩は其流出作用である、換言すれば四佛四菩薩に由つて大日如來即ち本体の如何なるものか

五、四印會とは、以上の四會四曼を綜合して四曼不離の意を示したのである。
 六、一印會とは、之は四曼四會が同類無碍して遂に大日一佛に歸する所以を示したのである。

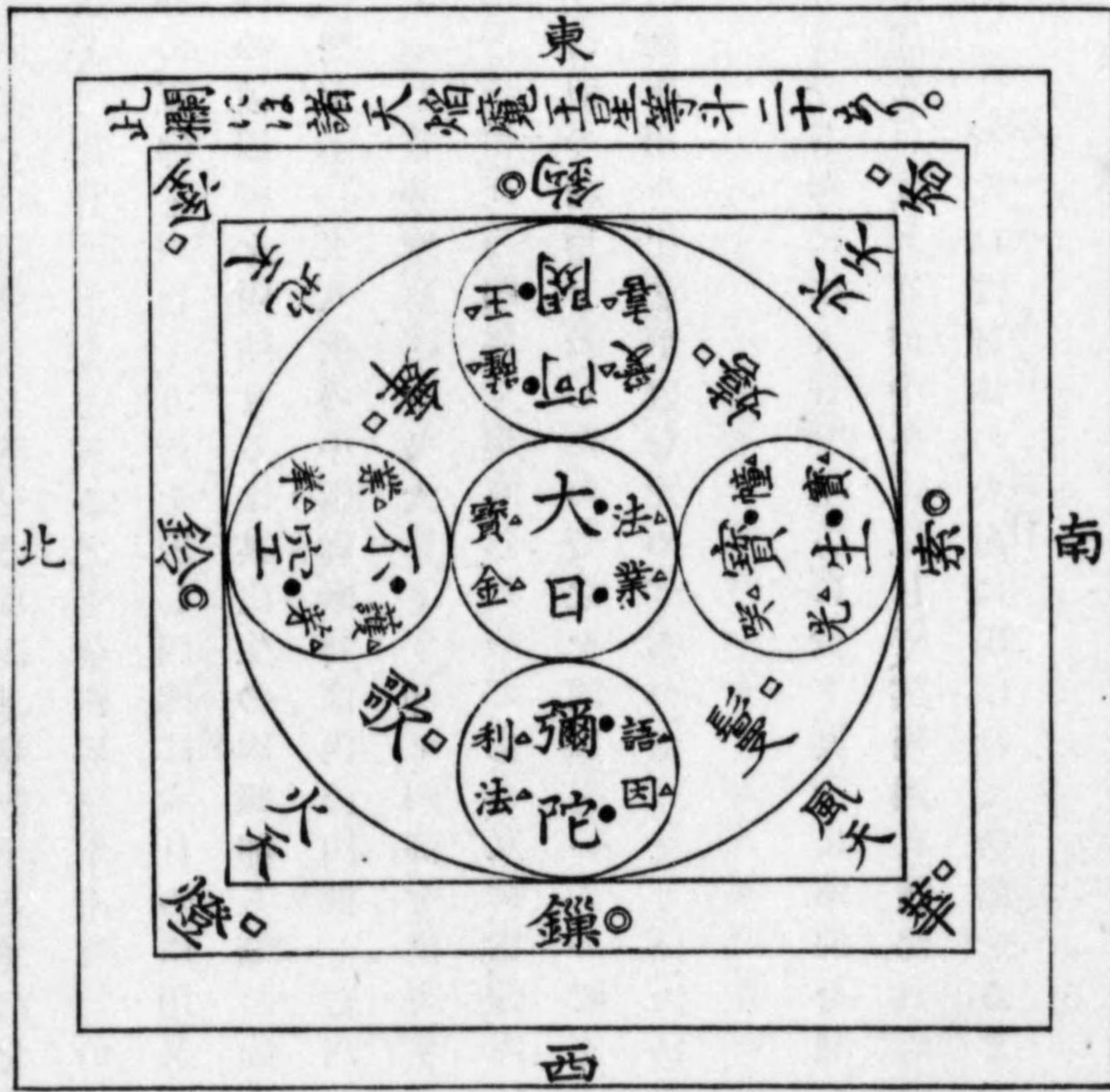
七、理趣會とは、一印會の大日如來が利他の爲め變化して菩薩の地位に降り金剛薩埵と爲なつて活動する次第を示したのであつて、向上門の意では衆生が本有の佛性に趣向する譯になり、向下門では佛陀自覺の徳が、自然に衆生に趣向して利他の作用を爲す意に當るのである。

八、降三世羯磨會とは、利他の爲めに種々に變化して威儀事業を爲すを表したので、降三世とは過、現、來の三世を發連せしむる煩惱を降伏するといふ意味。
 九、降三世三昧耶會とは、前第八會の意味を一層具體的に表示したのである。

以上の九會の中、前六會は自利で、後の三會は利他に當り、要するに佛の精神が自利と利他との兩方面に活動する種々の作用を形容して示せる一種の心理學であるのである。

次に別説即ち細説圖に於ける九會の中心たる羯磨會に就て略示すれば、

會磨羯中央界剛金



圖中黒點を附せるは五佛、△を附せるは四波羅密、十六尊、□を附せるは八供、○を附せるは四攝と、合計三十七と爲る、之を金剛界三十七尊といふて、五佛は其名異なるも胎藏界の五佛と均しく、五智を表し、四佛は大日の作用、又は別號と見るべく、五佛各々四種の波羅密を附隨せるは、其出生の因縁即ち斯の如き智性及作用を表はすに至る原因を示し、又八供の中、嬉、鬘、歌、舞は内の四供とて四佛より中央の大日に供養するを示し、香、華、燈、塗は中央大日より却て四佛を供養する意を示したので、心性と心作用との相互の關係を形容したのである、又鈎、索、鎌、鈴は以上の諸尊が四門より出て、自他の利用を表したので之を四攝といふのである、要するに大日心王が種々の活動作用を比喻形容したのであつて、つまりは大日如來一尊に歸するのである。

此他金剛界の曼荼羅には大日を上方に置き、其下に四佛を並べたるものもある、是れ胎藏界は理なれば大日が中央に位して、其周圍に諸佛ありて含藏の意を示せるに對し、金剛界は智なれば智体の表面に現はれて活動せるを表示するのである。

第二款 兩界の關係

前述の如く胎藏界は物にて、本有平等の理を表し、金剛界は心にて修生差別の智を示せるものである、斯の如く兩界は一應の分別はあるけれど、前の六大無碍、佛、凡、互具の意よりしても、又本覺始覺の關係よりしても、胎藏界の中に金剛界を見るべく、金剛界を擧ぐれば胎藏界は其中に存在すべく、二にして、しかも不二である、之を胎金不二の曼荼羅といふので、形骸の方面より見て胎といひ、作用の側より見れば金といひ、本有の圓滿なるを胎曼といひ、修生の用大を金曼といふので、胎が上の金、金が内の胎で、理の中に種々の意を含むを形容して胎曼の諸尊といひ、智の作用數多なるを比喻して金曼の諸尊といふものである。

第三款 大日と諸尊との關係

胎界の大日如來は唯一本尊であつて、其周囲の諸尊は、此の本尊より流出分生せる萬象である、夫て諸尊は森羅嚴存するけれど、攝相歸本するときは大日一尊に歸す

るのは無論である、又金剛の大日如來は唯一覺体であつて、其下の諸佛諸尊は悉く衆生濟化の爲めの方便的變化、換言すれば此の覺体より現はれたる各種の妙用であるから、大日一つを擧ぐれば、他は悉く之に附隨すべきものであつて、大日の他に二佛一尊を見ることは出來ぬのである、否、諸佛諸尊は實に無數無邊であるけれど、いづれも大日如來の部分であり、變化であつて、悉く大日であると同時に、又一つの大日であるのである。

之を要するに胎金兩部の曼荼羅、否、眞言密教の本尊は、一應見れば多佛併存である、決つして多佛併存、所謂多神教を否認するものではない、併し其實を尅していへば、此の多佛は遂に大日の一身に歸するか、所謂歸納的多佛一身論か、又は大日の一佛より多身を發現したるものであるか、即ち演繹的一佛多身論かであつて、結局大日如來の他何ものもないことになる、そうして胎の大日は体、金の日は用で、二者冥然合一不二のものであるといふのである、猶その細意は後の四種法身説に由つて知るべきである。

第四款 兩界と吾人

胎金兩界を吾人の一身に例していふときは、胎藏界は肉身で、金剛界は精神なることはいふまでもなきことであるが、更に肉体のみにて兩界を見んとするときは、心臓は胎藏界の大日、腦は金剛界の大日で、四肢五官、内部各臓は周邊内外の諸佛諸院諸尊である、又之を精神だけにて見るときは、心性の全体それ自身は胎界の大日であつて、此の心の活動力は金界の大日である、又智見の開けて自覺したる心性が金界の大日である、記憶、想像、判斷、慈悲、同情、愛憎、嫌厭等の諸の精神作用は諸佛諸尊である。

之を要するに宇宙全体の上にも、一毛一塵の上にも、又は人類相互の上にも、或は万有相望の上にも、此の金胎兩界の關係的意味と、大日中心の諸佛諸尊の意味を有せぬものはない、胎金兩部の曼荼羅は實に大は宇宙のすべてより、小は一毛の中に至るまで、乃至社會各種の組織成立の状態を寫實せるものであるといふてよいのである。

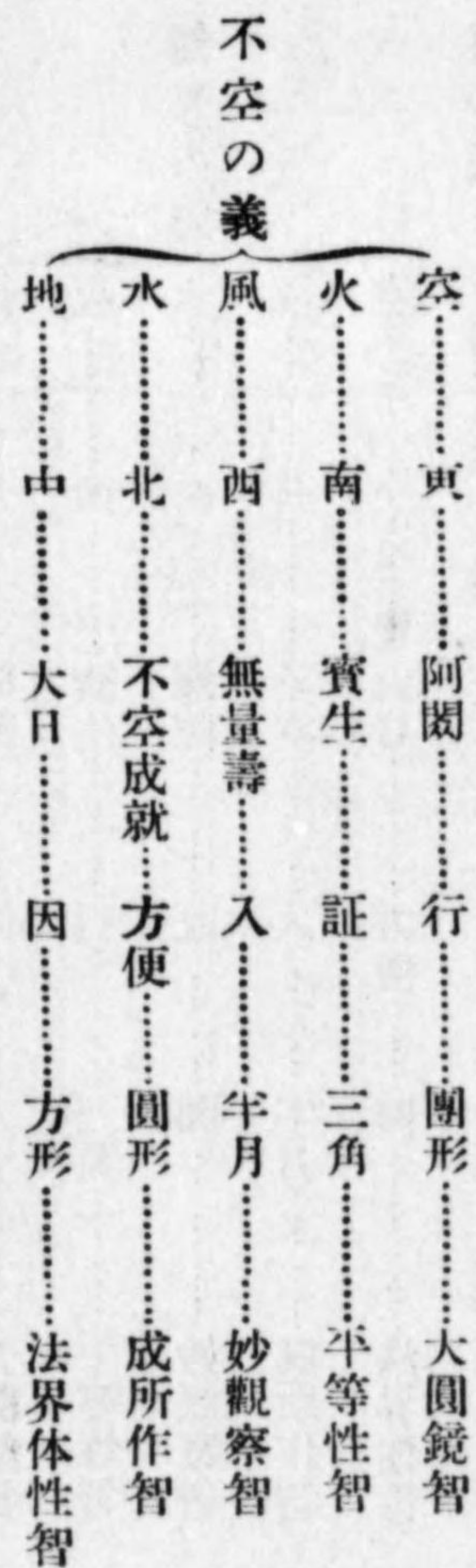
第五欵 三部、五部

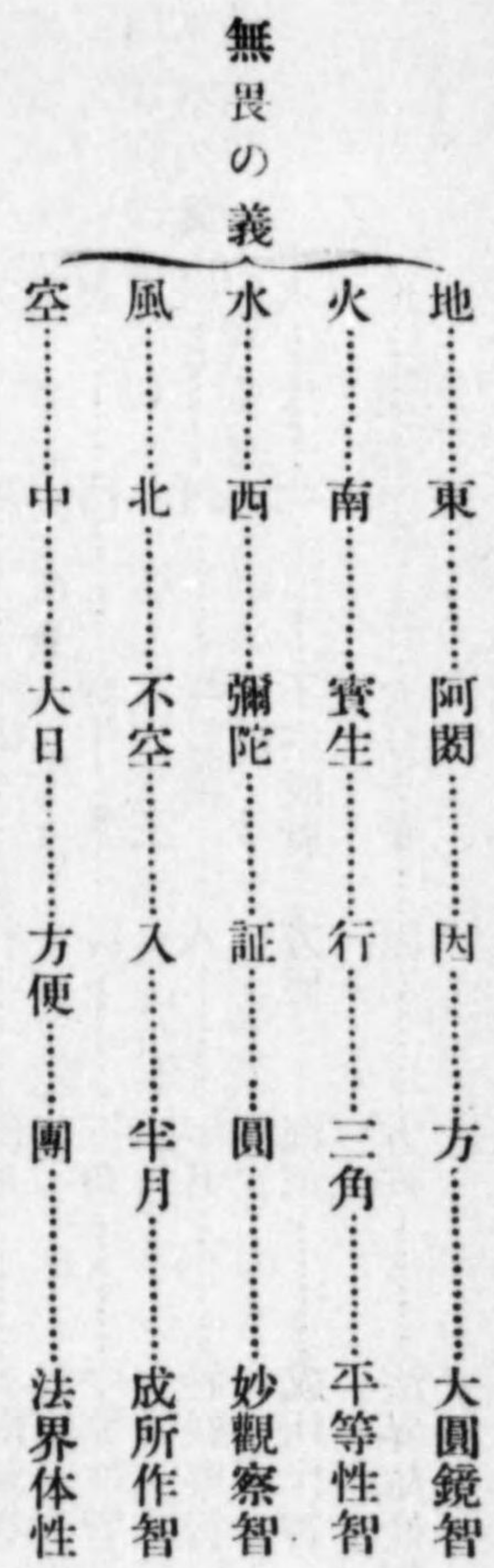
胎金兩界の内容を比喩的に説明して、三部又は五部といふことがある、三部とは蓮花部、金剛部、佛部にて、五部は上の三部に寶部、羯磨部の二を加へたるものである、蓮花部とは本有淨菩提心清淨の理が生死に流轉するも猶消失せざること、蓮花の泥より出でて不染不垢なるが如きに比したのである、金剛部とは本有堅固の智が在纏永劫なるも不朽不壞にして遂に能く煩悩を破することあるの義を現はし、佛部とは上の理智が本有具足して覺道圓滿することを得るの意を表せるもので、胎藏界は多く此の三部に由つて本有の徳を説明し、金剛界にては三部の上更に佛部より寶、羯磨の二を開き、佛部成就の結果として福德無邊なるを寶部といひ、又其悲智成辨の作用を指して羯磨部といふので、胎界にも五部を説き、金界も三部のみにて説くこともあるけれど、一應三部五部と分つは極めて穩當であつて、つまり十界互具各具、各々自建立、佛凡不二の理と、各々守自性佛果の偉大なる次第を示したものである。

之を要するに胎金兩部は本覺と始覺、本有と修生、因と果との佛を示せるものであるから、佛身論たると同時に、又人生觀、宇宙觀たることを忘れてはならぬのである。

第六欵 五佛と五大、五智

胎金兩界に各五佛がある、其名は異なることあるも、つまり同佛であつて、均しく五智を表し、五大所成を示せるものである、是等の關係を説くに就いて、不空と善無畏の二義がある、今左に之を表示すれば、





不空の義は中因を宗と爲し、本有を大日と見たので、無畏の義は東因を宗と爲し、修生顯得を大日と見たのである。夫て此の兩義は胎金兩界の二而不二の如きものであつて、各々適確の理由を有して居る、而してその一々の配當の理由の如きは、志ある者は往て冠註即身義を見れば明らかである。

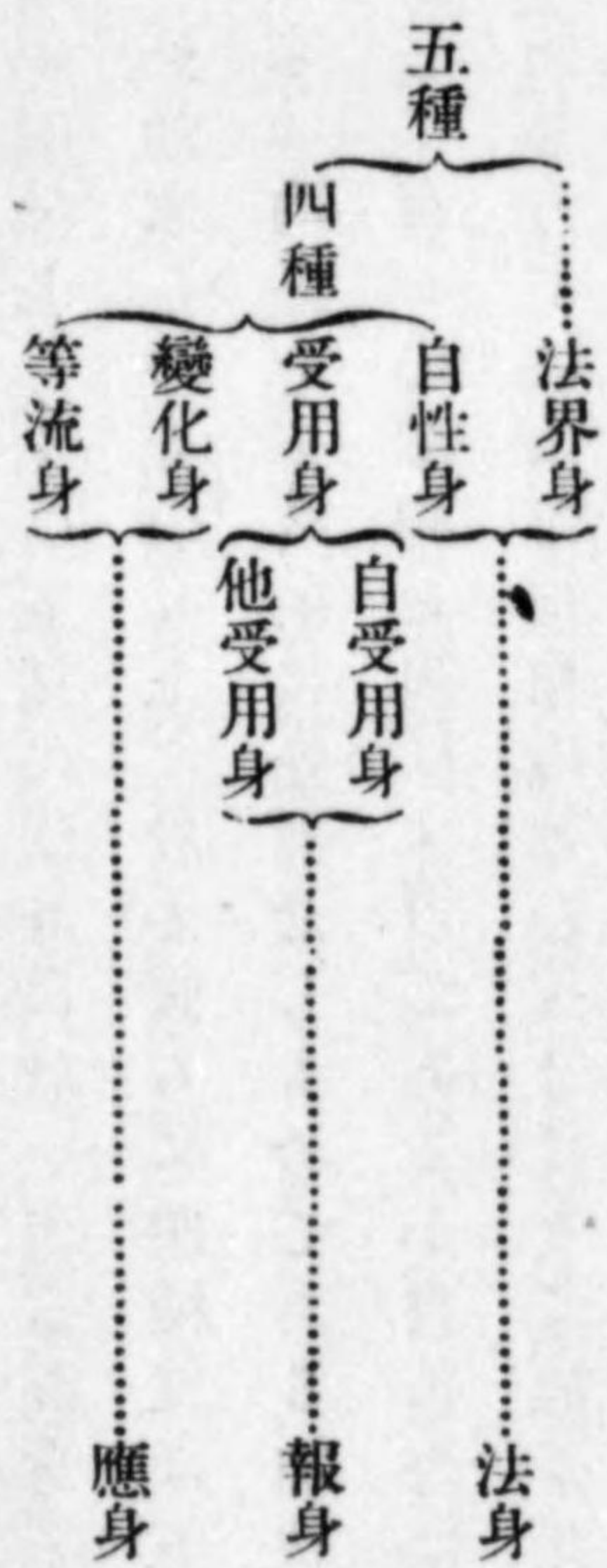
序に茲に一言すべきすべて物の始りは世間でいへば東方で、阿闍佛といふのは不動尊の事、吾人が事業に着手する決意を表し、西方はものゝ終り、成佛の果徳慈悲を表したので、無量壽即ち阿彌陀の救済を配したので、彌陀の淨土が西方に在るといふのは、誠に穩當の見である。

次に又前の五部を五佛に配すれば佛部の主は大日、金剛部の主は阿闍、蓮華部の主

は彌陀、寶勝部の主は不空成就て、此の配當は前の表では不空の義の方に相當するものである。

第三節 四種法身と五種法身

密教にては顯密合論の時は前に掲げたる法、報、應三身説を用ひ、密教不共特殊の説としては四種法身説を用ひ、興教大師は更に五種法身説を唱へて居る、而して其四種法身とは前章横判教論の所にて略解したるが如し、五種法身は之に法界身を加へたるものである、今之を表示すれば、



此の四種若しくは五種の法身に就いて、自証會と加持會との別がある、自証會とは大日如來そのもの、上に於て、直ちに四種又は五種の法身を見るので、つまり大日如來の内証を形容的に分別せしものである、加持會とは大日如來が化他の必要に應じて種々の瑞相を現はすのであるが、自性身は理であり、自受用身は智であるから、此の点では未だ形相の認むべきはなく、他受用身に至り始めて他に受用せられ、地上の菩薩之を見、變化身は釋尊の如く凡夫も之を見、等流身は人中にも、動物中にも存在し種々の時と所々に於て、種々の機縁を以て濟度感化の作用を爲すものであるといふのであつて、此の四身五身の分別も、つまりは大日如來の濟化の大作用を種々の方面、種々の場所に認めたるに過ぎぬことになるので、多佛并存と同時に、一佛多身に歸着するものである。

又興教大師が自性身の他に法界身を立て、大日即能造と斷ぜられたのは、宇宙そのものを一大日、一大活物、一大人格と見たのであつて、非常なる積極的の議論である。猶又茲に自証會加持會と分別するのは一應の見であるから、此を全然別物の并存と見てはならぬ、自証即ち加持で、自証の窮まる所は、自と加持に出づるので、自証身

と加持身二身別存するのではなく、一身の前後に附したる形象的名詞なることを忘れてはならぬのである。

第四節 大日と彌陀、釋迦との關係

歴史的に釋迦佛を主として論ずる時は、釋尊が自覺して實在と一致したる境界を、れ自身は大日如來である、又その救濟的活動の作用は彌陀佛である、夫れて大日も彌陀も、つまり釋迦一佛に歸着するのである、何所までも釋迦佛が本尊であつて、大日彌陀はその徳用の形容に過ぎぬことになるのである。

又哲學的に絶對を主として論ずる時は、絶對の一部分が比較的圓滿に現はれたのが釋迦佛であり、又絶對の感化的威力そのものは即ち無量壽即ち彌陀慈悲の力である、夫て釋迦佛も、彌陀佛も悉く大日如來一部の作用に過ぎぬことになつて、大日は唯一絶對の本尊であると謂はねばならぬ。

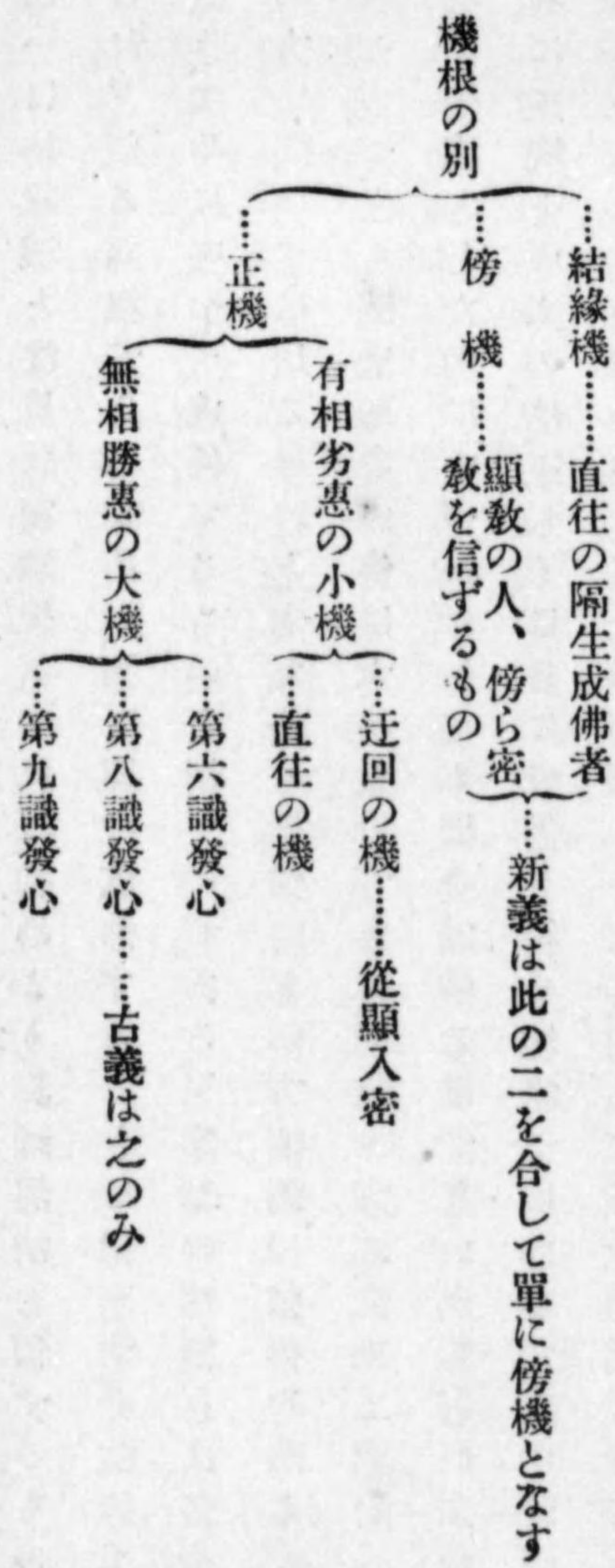
又宗教的信仰的意義に由つていへば、釋迦佛は既に去つて吾々は見ることが出来

ぬ、残る所は其偉大なる感化力のみである、又大日如來も吾人到底之を知ることには出来ぬが、吾人の感知し得るものは念々刻々吾々を警戒し、誘導する所の不思議力のみである、此の意味から云へば釋迦も大日もない、あるものは只慈悲の光である、救済の力のみである、即ち彌陀佛の外に何もものもないのである、よし在るとしても吾人の依頼信認すべきは彌陀佛に限るものである。

眞言密教の本尊は勿論正しく大日如來である、併し釋迦佛の尊崇を怠つてならぬのは、道德的必然の本分である、又特にある種の機根の爲めに彌陀本尊を許さぬのではないが、只彌陀即大日たることを忘れてはならぬのである。

第九章 眞言密教の機根論

眞言密教の教益は深廣であつて、如何なるものにも、即ち女人と惡人と癡疾者たるとを問はず、悉く救済し得るものであるといふことは、先きに判教論の所に於て辨じたるが如くである、今茲には特に眞言密教の正機として即身成佛し得べきもの、如何なるものなるべきかを知らんとするのである、先づ其大要を表示すれば、



第一に結縁機とは眞言密教、換言すれば、初めより眞理眞法を信ずるものではあるけれど、頗る鈍根である爲めに、到底即身成佛することは出来ず、今生にて縁を結び置き、次生に至つて成佛するものを指すのである。又第二の傍機とは多少眞理眞法の方に向いては居るけれど、未だ全く迷信的とか、方便的の信仰を離るゝことの出來ぬので、之も到底即身成佛は六ヶ敷のである。新義の方で、此の二機を一括として共に傍機としたのは、いづれにしても即身成佛の機でないからといふのである。次に正機といふのは、正しく即身に成佛し得る機根ではあるが、其中先づ大小の二機に分かれ、其小機の中で又迂回の機といふて、初めは顯教を信じ、後に至つて密教に入り、漸く即身成佛するのと、直往の機とて、初めより眞言教を信じては居るけれど、上根上智とまで行かぬから、充分の修行を要するので、修行の結果、漸く即身成佛するのであるから、此等を有相劣恵といふて、形の如く順序を踏んで修行せねばならぬのである。

夫から又大機の中で、六識發心と、八識發心と、九識發心との三種あつて、成佛に多少の遲速を生ずることになる。先づ第六識發心の機根といふのは、師匠の教授を聞いて、それが第六識に徹して發心するので、所謂眞理を理解するに由つて信心修行を發起するので、知ることとは知つても、中々實際の行は直ぐには出来ぬから、積徳累進を要するのである。併し有相でなく、無相勝恵であるから、そう一々法の如き階級を経ぬてもよいのである。次に第八識發心の機根とは、眞理を聞いて、直ちに心体に徹し、地前の階級を経ずに、忽ち地上に上るといふので、前の六識發心よりは頗る迅速で、卑い階級は一足飛であるが、高尚な所に行けば、猶多少の修行を要するのである。最後に第九識發心の機根とは、最初發心の時に於て、決定の信心第九識に徹し、實の如く、直ちに自心の實所を知り、横に因行証入、方便の五轉を具足して、發心即到するもので、無修行の直入直修、直滿直証の大機である。以上五種の正機の中前の四機は、東因發心といふて、發心の位置と、証入の位置とが同一でなく、東より發して、西に廻り、而して中に至るものであるが、獨り第九識發心は中因發心といふて、發心の位置と成就の位置とが同一同所であつて、巡回的修行を要せぬのである。尤も古義にては發心の識体に就き、單に第八識のみであつて、第六識發心と第九識發心との機を立てぬのである。併し之は開合の不同と見ればよいのである。

て、それが第六識に徹して發心するので、所謂眞理を理解するに由つて信心修行を發起するので、知ることとは知つても、中々實際の行は直ぐには出来ぬから、積徳累進を要するのである。併し有相でなく、無相勝恵であるから、そう一々法の如き階級を経ぬてもよいのである。次に第八識發心の機根とは、眞理を聞いて、直ちに心体に徹し、地前の階級を経ずに、忽ち地上に上るといふので、前の六識發心よりは頗る迅速で、卑い階級は一足飛であるが、高尚な所に行けば、猶多少の修行を要するのである。最後に第九識發心の機根とは、最初發心の時に於て、決定の信心第九識に徹し、實の如く、直ちに自心の實所を知り、横に因行証入、方便の五轉を具足して、發心即到するもので、無修行の直入直修、直滿直証の大機である。以上五種の正機の中前の四機は、東因發心といふて、發心の位置と、証入の位置とが同一でなく、東より發して、西に廻り、而して中に至るものであるが、獨り第九識發心は中因發心といふて、發心の位置と成就の位置とが同一同所であつて、巡回的修行を要せぬのである。尤も古義にては發心の識体に就き、單に第八識のみであつて、第六識發心と第九識發心との機を立てぬのである。併し之は開合の不同と見ればよいのである。

之を要するに迷信的方便的信念より漸く進んで真正の信仰に入るものと、初めより真正の信仰を有するも、充分形式的修行を要すると否と、又形式的修行は要せぬとしても、直ちに心身一致の大活動を爲し得るものと、猶多少の工夫修養を要するものとあることは、いづれの業務の上にも有り得ることにて、つまり上根中根下根等の區別を一層切實に説明したのに過ぎぬのである。

第十章 眞言密教成佛論

第一節 成佛の概説

第一款 成佛の意義

佛とは一体何ものであるか、前述の如く、佛陀即ち覺者である、夫て古來聖賢偉人と謂はれる人は、皆一種の佛である、併し未だ完全でない、圓滿でないが、夫等は暫く措て、佛敎で所謂佛とはどんなものであるかといふに、均しく佛敎の中でも、佛といふに種々の差異があつて、各宗共にいづれも自宗の佛を最上乘として居る、併しそんな細鎖の見解は後にして、先づ佛敎で所謂佛といふものを大別すれば、二種になる、即ち消極的の佛と積極的の佛とである。

一体吾々人間といふものは宇宙の大實在が個体といふ形式に由て拘束せられ、自我の考に由つて尖端丈分岐して居るのであるから、此の個体我といふものの、まづ

いことを自覺して、其考を放棄する、所謂無我になる、無我になれば大實在と一致する、大自我が現はるゝ、之が即ち佛である、佛とは無我より入つて大自我を現はすのである、小我實現でなく、大我實現である、此の小我丈なくして、未だ大我を現さぬのが、消極的の佛、所謂羅漢、獨善君子である、小我をなくし、無我で活動するのが大我の實現で、之が菩薩佛である。

第二欵 自力と他力

佛になるにはどうしてなるかといふに、通常佛教のいふ所に二種の方法がある、即ち自力と他力とである、自力といふのは、ごふいふとかといふに、全体吾々には善い心もあるが、どうも悪い考、即ち煩惱といふものが澤山ある、所謂劣等の感情が跋扈して居る、此の劣等の感情を、自分の力即ち理性を以て抑ゆるのが自力である、此の自力にも亦消極的方法と積極的方法とある、消極的といふのは、成るべく悪い場所、悪いものに近かぬようにして、悪い考の起るのを止めようとするので、所謂小乗とか禁欲主義等のやり方である、又積極的方法といふのは、善い方のことを頻りにや

つて悪い考の起る餘地が少なくなるよう、悪い考を萎縮閉口させるようにするのである、大乘の菩薩行とか、今の所謂自我實現主義等はこれである、要するに自力とは智慧の力、修行の結果として、自分の中に在る佛を發掘しようといふのである、夫で三切成佛等いふて、長久の時間を要するのは、勢免れぬ所である。

次に他力といふのは、ゆくら悪い考を抑へようとしても、中々吾々の力には及ばぬ、道理ではいけぬと知つても、實際やることは困難である、夫で吾々以上の大なる力に依頼して、夫で自然と善い方面に導いて貰ふといふのであつて、之を心理的にいへば高尚な慈悲同情等といふ感情で、劣等の感情を導こうといふのである、要するにつまらぬ吾々を提げて遙の彼方に在る強い大なる善なるものの中に投入しようといふので、凡夫と佛相對と絶對、善と惡、其距離が甚しいから、極樂は十萬億土のはてに在るといふのも尤の話である。

之を要するに、自力は智的時間的開發成佛である、他力は情的空間的歸入成佛である、豎に時間を経るか、横に空間を距るか、いづれかである、併し佛は吾の中に在るのである、又吾々相對は絶對の中に在るのである、夫で考へ方、やり方では、一念多切、即

得往生は固よりである。

第二節 即身成佛論

第一款 即身成佛の意義

大乘佛教中の積極的成佛にも、猶主觀的成佛、客觀的成佛、現在成佛、將來成佛の區別がある。禪家で、是心是佛、即心成覺といふのは主觀的成佛である。又未來彌陀の淨土に往生するといふのは、將來成佛である。此の主觀成佛、將來成佛に對して、客觀成佛、現在成佛を即身成佛といふのである。尤も客觀的といひ、身といふても、主觀的心的成佛を否定するのではなく、余り精神主義に偏し、心的成佛丈では未了である。不全であるとして、特に之等に分つために、即身といふたのである。又齊しく即身成佛といふ中にも、遮情的表德的、即ち消極と積極との區別がある。即ち我々の所業に全たく惡業がなくなつた丈に止まるものと、進んで大善業を盛にするものとの別がある。眞言密教で所謂即身成佛は表德的積極的の成佛であるのは勿論である。

第二款 理具成佛

高きに上るには卑きよりするので、佛になるにも、それ／＼階級がある。ゆくら即身成佛でも、今日思ひ立つて今日といふ譯にはゆかぬのみでなく、此身此儘で大覺の位に登ろうといふのであるから、十分の智慧があり、如實の修行をせねばならぬのは當然の事である。さてその即身成佛の第一階は理具の成佛といふて、理具とは吾々には十界が具足して佛になるべき資格を備へて居るものであるといふことを知るので、所謂實の如く自心を知り、自身の數量を知るのである。之を知るにはどうすればよいか、謂ふまでもなく、宗教々育に由り、信仰の必要を覺り、佛教々育に由り、佛を信じ、眞言の教義を聞き習いて、六大無礙、四曼不離、本有具足の理を覺らねばならぬのである。此が所謂智的成佛、又は主觀的成佛である。換言すれば、宇宙人生の眞義を自覺した場合である。併し此は知つた丈で、未だ充分に實行が出来ぬから、固より究竟の成佛ではないのである。

第三款 加持の成佛

一、三力加持

大日經及其疏に我が功德力を以ての故に、如來の加被力を以ての故に、法界力を以ての故に、此の三緣合するを以ての故に、則ち能く不思議の業を成就すと説いてある、何事でも自分の勉強善行力がなくてならぬのは固よりであるが、夫れ丈ではゆかぬ、師父とか聖賢の教とかいふものゝ教導の力がなくてはならぬ、其上に友僚とか社會の力もなくてはならぬ、病氣でも自分の用心と、醫療の力と、看護の力と、三力具足せねば、迅速に立派に平癒することは六ヶ敷、況して成佛しようといふには、自分の力は勿論、如來即ち偉人先覺の教又絶對の感化力救済力が加らねばならぬのは當然である、其上又法界力として社會の力、世界萬有相互の助力がなくてはならぬのである、夫で自力といふも純自力はあり得ぬ、又純他力といふも亦然りである、入り口は他力でも自力でもよいが、つまりは三力加持し、具足せねば、成佛は愚か、少し些事でも成功することは困難である。

二、三密加持

吾人の身、口、意の三業、之を如來になれば、其三業が、吾人に了解し難いから、三密といふのである、又加持とは佛の救済力が吾々凡夫に加わるのが加て、持とは吾人が其力を感持して成道の方に進むことである、吾人が成佛するには偉人の感化力とか、絶對の引攝力がなくてはならぬと同時に、又吾人に其感化力、引攝力を受持するだけの機根がなくてはならぬ。

甲、異類相互の加持

之は吾人の三業が互に加持するので、口に眞言を唱へ、手に印を結び、心三摩地即ち定に住するとか、又本尊を念ずれば、その三業が互に加持して不思議の悉地を得るといふので、口に眞言を唱ふるといふのは妄語せぬ、眞を言ふので、手に印を結びといふのは、つまりは我身体の動作を正して邪なからしむるといふので、意に妄念がなければ、語にも自ら妄語がなくなり、動作も又自ら立派になる、又之を逆にして動

作言語が真正であれば、心も自然邪念がなくなる。之は一密一業の中に自ら他の二密二業を含むようになる。加持で三業とも立派で、その相互加持の力で、益々増進してよくなるのと、一業が立派であれば、其加持力で自ら他の二業がよくなる。否、此の一業の中に自ら他の二業が具足して居るといふのと二様ある。夫て古義の方で三密具足せねば成佛せぬといふのは、佛の位から見たので佛は是非共も三密共立派でなくてはならぬ。然るに新義の方で一密成佛といふのは、一密を主とし、入口としては居るが、此の一密には自ら他の二密を具足することになるから、成佛の曉は無論三密具足である。併し一密を主とし、それから入つても三密加持力で成佛が出来ぬとはいへぬ。つまりは主伴の關係になるまでと、兩義とも一に歸するのである。

乙、同類相互の加持

之は甲の三密と、乙の三密、吾人の三業と、佛、先覺者、絶對の三密の相互に加持し、涉入するので、吾人が正意、正動、正語に修道して居ると、佛の力が自然と之に加わつて、我が本尊か、本尊が我が佛か、佛が我が我か、我が佛かといふ入我我入、渾然として實在に致一する。

るようになるので、其結果遂に絶對の自信力、自安力、不思議の作用力を獲得することになるのである。要するに自己の力と絶對の力、偉人の力と同化するのである。換言すれば、小力が大力に、不自在が自在に、小我が大我に化するのである。

此の三力加持、三密相互、彼此の加持と、其結果として偉大の作用を現はし得るといふことは、六大無礙、四曼不離の原理より、當然來るべき結論であつて、又實に經驗的事實である。即事而真、當相即道の即身成佛は、全く加持力の作用に由るものである。

第三款 顯得成佛

顯得成佛は理具、加持の結果として、心身の自在を得、即ち不自在の小我凡境を解脱して、解脱の結果靈化し、自在の局茲に大活動を惹起するに至つた場合を指すので、圓滿究竟眞實の佛といふは、此の靈化的大自在の大活動を爲すものに在るのである。換言すれば、理具成佛、加持成佛は未だ自度自修の方面であるが、此の顯得成佛は自証の局、自修の結果、忽ち化他的に活動するのをいふのである。

茲に一つの疑問は吾人は此の肉身に於て、實際不思議の業用を爲し得るようになるであらうかといふに、夫は修練の功で出来るのである、彼の各種の藝術でも多年の修練に由ては、實に常人の不思議とする作用を爲すことは少なくない、然るに此は主として身体的方面の修練のみであるのにさへ、既に然りであるから、心身相伴ふて實の如く修する時は、到底普通人間の爲し能はぬことでも、爲し得ぬとはいへぬ、否、必ず爲し得るのである、只機根克く修練するものがないばかりである。

之を要するに眞言宗の信者は一密即ち光明眞言でも唱へて、自然に三密具足の成佛を待てばよいが、行者即ち僧侶たるものは必ずや三密具足の修行をして、加持の成佛より顯得の成佛に到らねばならぬのである。

第三節 形式の要否

近來宗教上の形式をば、大抵迷信である、虚儀であるとして、排斥の聲が盛である、如何にも時代的不相應な形式の存在して居るのは事實である、併しある形式がいけ

ぬといふこと、形式そのものを全然否定するとは、大なる徑庭がある、わるいのを斥け改めるのは勿論であるが、全く形式を不用視するのは固より執るに足らぬ、空論であつて、精神主義の痼疾に陥つたのである、殊に又初心のものとか、劣機のものには、どうしても有相即ち形式の方面から這入らせねばならぬ、遂に入門を失ふに至るものである、密教の手印の如き、本尊の如き、護摩等の如きは、皆内外二様の意味を有するものであつて、單に形式のみに趨るのは固よりよくないけれども、形式と實質と不離の間係がある、内外不二であるといふことを覺知すれば、無暗に形式を排斥する譯にはゆかぬことになるのである、否、形式そのものは頗る重要な價值を有することになるのである。

第十一章 眞言密教の本加要義

眞言宗に古義と新義との二派あるのは、前にも述べたる如く、教理上の意見を異にするので、其本とする所は本加の二説に在るのである。本加二説とは、大日經の教主を本地身又は自性身即ち自性法身とするのと、自性法身の位は所化の機根を絶して居るから、加持身に降つて説いたのであるといふのと、この別である。此の兩説は哲學的にも、又は信仰的にも頗る重要なる、有興味の大問題であるが、今茲には其批評を止めて、單に各派の要旨を略述し、又此の兩義の調和説をも併記して置う。

本加兩義の細解批評は二百餘頁のものとして別に刊行す。

第一節 本地説の要旨

本地説即ち古義の唱ふる所には、法性、道範、信日等多少異議はあるが、今主として有

快の説を上ぐれば、

一行禪師の大日經の疏に、教主成就の薄伽梵の句を以て、即ち毘盧遮那本地法身と釋してある、又弘法大師は二教論に於て、三身四身を分別し、自性法身を以て密教の教主と判して、自受法樂の爲に各三密門を説くと釋してあるから、いふ迄もなく、大日經教主は本地自性身である、又教理上から推しても、自証の極位に体相用の三大が存せねば、顯教の豁虛無物の空理に墮するから、極位でも三大は歴然として具して居らねばならぬ、既に相用があるとすれば、其用大の中の語密如義語の説法でなくてどうしよう、又極位に於ても六大法身の色心をなすことは異議なき所であるから、既に色心を存しながら、説法なしといへば、三密不齊であつて、彼此の異因不可得であるではないか、自証の極位では機根を離絶するけれども、表徳の極位であるから説法のあるのは無論である。

云々と、委細は宗義決擇第九に在り。

第二節 加持説の概要

加持説は弘法大師四世の孫、般若寺觀賢、其著大日經の鈔に加持身とは曼荼羅中台尊なりと釋し、又宋には覺苑演密鈔に加持説を唱へてある、興教大師は灌頂一異義に相用、体に入つて法界寂然、相用、体を出て、三密顯現と説き、又瑜祇經には我本と言説あることなし、但だ利益の爲めに説くとあり、大日經具緣品に於ては當來世時に於て劣惠諸衆乃至彼等を度せんが爲めの故に、隨順して是法を説くといひ、一行禪師の説には極位は言語盡意、心行亦寂といふてある、是から推して賴瑜聖憲の兩師は左の意味の議論がしてある。

一体密教の法門は遮情表徳の二重あつて、其表徳を古義では二重に分ち、新義では賴瑜法印は三重に分ちて、有相の有相、無相の有相、無相の無相としてある、有相の有相とは、有相劣惠の機根に對する能被の教で、擇地、造壇、眞言、手印等を形の如くやる法門である、無相の有相とは、舉足、下足皆密印を成すといふ如き

法門で、無相勝惠の機根に對する教である、無相の無相とは自証の極位で、此位は冷煖自知、他の機縁を絶して居つて、相用は体に居して法界寂然である、夫て無説法と謂はねばならぬ、元來説法といふものは皆利他の爲めである、然るに機縁の及ばぬ所では説法の必要がない、故に因位の大悲願力に促され、自証極位を動せずして加持の門に出で、自性身中に加持身を現はし、遠く未來機の爲めに、此經を演説したのである、自証極位を動せぬからして即質といひ、未來の機に對するから加持といふので、即ち即質加持である。

云々といふてある。

第三節 本加調和説

一、惠光の説

南都戒壇院の惠光長老の教主義に曰く、

如來邊には則ち自証説法、衆生邊には則ち加持説法。

二、曇寂の説

曇寂の教主義に曰く、

能化に約して自証説に會し、所化の生に就いて加持説に同ずと、
之れ惠光の義と大差なし。

三、如幻の説

如幻の教主義に曰く、

金剛界は秘密心殿にして四種法身共に斯道を陳ぶ、自証説法にして本加を加へず、大悲台藏は加持の説法にして本地に非ず、故に阿鑿義に曰く金剛界は自受用身の説法、台藏界は他受用身の説法。

云々と、之れ金台兩經を以て自証加持を分別するものである。

四、法住の説

法住の管絃相承義の大意に曰く、

行者進修の上轉証入に約して、正しく多法界の法門を成立す、行者三劫十地の自証の行極つて、第十一地に佛果を証する時、大三法、羯の四曼差別の相を改めずして、其儘合して一印の大日に入つて、理々無數、智々無邊の功德顯はるゝのである、春の花の婉なる、秋の楓の紅なる、曉の月の冴へたる、夕の雪の白妙なる、颯たる松風滔々たる瀑の音、鶉鳴、雀噪、皆是れ四曼の諸相を全ふする實相印である、此が即ち極位自証の説法である、所謂金剛の智能く台藏の理を助くる故に、能助に依つて多法界といひ、金剛は五智三十七智一百八智等の多差別を以て旨とする、初金後台の法相なる故に、醍醐の事相、野山の教相は之に依て成立して居る、金剛頂宗は二教論に引く所の自受法、滌各説三密等、又其曼荼羅は大、三法、羯、四印一印相即宛然たれば自証極位の説法たる疑を容れず。

大日經宗にて具緣品に、自証の極所を、法位に住し、所説比類なしと説く等は極位の説法を示す、極位の説法は上轉の究極に在るので、是れ即ち其体性に就て云ふのである、弘法大師は宗義門に依るから、多くは極位説法を談ずるので

あるが、若し遠く未來機に對し、下轉縁起する義次の差別に約して論すれば、極位說法に於ては機根が及はざる故に、上轉の究極を、其儘下轉の最初とし、極位不説といふので、廣澤一法界の法相、根嶺の教相は之に由つて成立して居る。自証極意の果は法体に於ては四曼三密等の功德圓かに具足すれども、機縁を絶するが故に、相即無相て、新古會すべく、又機に對する故に、主伴の説聽差別の相縁に隨つて現はる、其重位は自ら下れども、神變や自証を動せず、故に新古亦會すべきである。

云々といふてある、此は兩説を其儘採用したのである。

五、戒定の説

戒定は疏家たる一行禪師と弘法大師との説を調和して、新古兩義の未節に流るゝを破斥して、根本的の調和説を唱へて居る、其大意に曰へ、

兩部の大經に於て、各々説相と如來の微旨との差別がある、大日經の説相たるや、成佛二利の因縁、皆樹下實成修生の佛に寄せて説き顯はしてある、又其微旨

とは本有果海の無盡の徳相を顯はさんとして、本有を以て修生に寄顯して宜説してある、之に反し、金剛頂經の説相は修生實行の人を誘引せんために、本有の徳相に寄せて、之を説き顯はしてある、又其微旨は修生始覺の功德を示し顯はすので、修生を以て本有に寄せて説いてある、然に一行禪師は大抵修生の方面から見て解釋し、弘法大師は本有の方面から解釋するから、本加の別を見るに至つたのであるが、つまり各一義に由るのであつて、兩義並び存して相戻るものではない、夫であるのに一義のみを固守するのみは偏見である。

云々といふてある、之も法住の説と彷彿たりであるか、多少巧みなりといふのもよい点もある。

之を要するに一行師の大日經疏の内には、自ら兩義の出つるような解釋がある、又自証説は鹿論門、加持説は細論門といふ説もあるか、此等は見方でどうでもいへる、併し一概にそうと斷定すると欠点が起るのである。

第十一章 兩部神道論

神佛の調和は、其源を聖德太子に發し、爾來行基、良辨の徒、苦心の結果、東大寺の大佛は建立せられ、天皇及朝臣等は之を拜するのは、即ち皇祖天照大神を拜すると同じとの觀念を有するに至つて居つたが、神佛融混の思想は、奈良朝の末より平安朝に及んで、益々甚しく、天台に於ては本迹縁記神道説起り、眞言宗にては兩部習合神道説が始まつた、彼の傳教大師の作なりと稱する山家要略、弘法大師の作と稱する天地麗氣記は、共に僞作ではあらうが、是等の書中に見ゆる思想所説は、其源兩師より出たのであることは、其叡山及高野等を開立するに當り、在來の山神と、自己の宗義とを結托せしめたるが如き跡より推して見ても明なる所であつて、殊に弘法大師は行基の後を繼紹して、神佛の調和には頗る意を用ひたるのであつて、眞言宗の盛りになる共に、兩部習合神道、所謂大師流の神道は、益々盛大になつた、蓋し從來の神佛調和は、多くは靈夢等の神秘的出來事を動機として唱へられたるものであつた

が天台眞言の起るに及び、其各自の教義よりして、之に哲學的根據を與へて、組織大成したのである、彼の法鏡錄に夫れ神明の元旨は陰陽に基き、遮那大佛の本誓は金胎より起る、是の故に乾坤二氣は兩部の外用なり、定惠合智は天地の内証なりと、之を弘法大師の言とするは信じ難いが、兩部習合神道は、實に此の理より出で、兩部即ち金剛部、胎藏部は毘盧舍那佛の理智の二德に名づけて、不朽不壞なる毘盧舍那の法身の智は金剛の如く、その不生不滅の本有の理は一切の法を攝待するを以て母胎に喩へて胎藏の名を得、此の理智の二德は、一切の萬法の躰で、理は謂ゆる六大の中、地水火風空で、智は即ち識で、此の二德冥合して一切の萬法を成じて居つて、佛と云ひ、菩薩と云ひ、山川草木乃至禽獸蟲魚等、迷悟染淨の境界雜然たるものあるも、その躰は皆同じく、六大であつて、即ち絶對なる毘盧舍那佛の理智の二德ならざるはない、理智は毘盧舍那佛より出づる二德なるも、而も又毘盧舍那は即ち理智の二德冥合の躰である、此躰は即ち地水火風空識の六大で、一切の萬法は、一も此六大を離たるものなきが故に、一切の萬法は、即ち金胎兩部の毘盧舍那の曼荼羅である、されば曼陀羅抄に、貴いかな諸佛法性の身心、衆生具縛の色心、理々無數にして、智々無邊

なるは、金胎兩部の曼荼なりといふてある、眞言の教義から説下して毘盧舍那佛即ち天照大神であつて、諸佛菩薩即ち八百万神と団体なりと云ふので、固より妨ぐる所はない、天地麗氣記に、和光の靈威を稟けて、諸波羅を修行して、諸佛の通相を蒙り、般若の心宮に遊びて、大日本國に生れ、大日如來に同じ、大日靈尊に照され、心地の蓮を開き、加持を被りて動せず、與に三世に法界大悲の門に入りて、正覺正知の鏡を磨き、一生補處に坐して、金剛加持の法界身を得、憑るべきかな神道の秘傳、善なるかな佛法の指南、神妙躰を開き、天然際なし、而して法性の深理を動かさず、萬像を南無し、法身自樂の力用、無邊なり、兩宮本誓に法報應身等の權化あり、利生の方軌を設く、然れども、一身なるが故に、三世一生、而して來ることなく、去ることなし、常住不變なり、一切の衆生本來は薩埵なり、凡聖も皆神體なり、法性無明本有形體、過現當諸佛種々の應身に冥合し、明神に化現し、三界を衛護したもふなりとある、語句通じがたき所はあるけれど、ほゞその意を察すべしてある、又毘盧舍那佛の山川國土は、即ち天照大神の山川國土である、毘盧舍那は翻して大日と云ふ、大日本國といふは、大日の本國の義なりと云ふに至る、こは附會したるなれども、その道理は金胎兩部の教義に

求むべきである、大日經疏に曰く、梵音毘盧舍那は是れ日の別名、即除闇遍明の義なりと、これ固より理智冥合の法身佛、即ち心王の覺躰であつて、謂ゆる五智を表して、五方の佛位を示すに、東方は阿閼、南方は寶生、西方は彌陀、北方は不空成就、而して中央は毘盧舍那佛の法界である、而して中央の毘盧舍那佛は一智を表示すると、いもに五智所成て、四佛を流出するのである、この中央の本佛の法界は、即ち大日本國なりとするので、これ眞言の教義によつて、我國の尊榮を説かむとしたるものである、麗氣記に藏王菩薩曰はく、天照大神は最貴最尊の神、天下諸社に比するものなし、大日靈尊天下を照して晝夜なく内外を通し息むなしとある、佛の尊きは即ち神の尊き所以、又神の尊きは即ち佛の尊き所以である、毘盧舍那佛が天照大神なりと云ふも、天照大神が毘盧舍那佛なりと云ふも、決して神の尊嚴を損したとは謂はれぬのである。

かくの如く兩部習合神道は、眞言の深奥なる教義に淵源するものであるが、こは即ち眞言の教義であつて、別に兩部習合神道として顯揚すべき特別なる教義のあるではない、換言すれば兩部習合神道と云ふは、眞言の教義によりて實際上の神佛の

調和を解釋したるものである、然れども其調和に付て、佛の教理によるも、一も神の尊嚴を損したる跡なきのみでなく、佛教の盛大になるとともに、益々神の尊嚴を加へむとしたるのである。

要するに、兩部神道は決して弘法大師や真言宗の特創ではない、斯の如き思想は、當時既に滔々として上下に彌漫し、實際上に行はれつゝあつた神佛の調和を、天台眞言の教義に由て、理論的に解釋せられたるものであつて、其理論的解釋の結果は、又益々神佛融渾の度を固め、殊に眞言密教は即事而眞の教理の然らしむる所、益々其實際的の調和を完結したのである、蓋し當時我國の情勢たるや、南都佛教既に實用の効なきに至り、傳教大師は蹶起して、南都佛教の上に一頭地を抜いて、單に天台宗を唱導するに止まらず、これを以て日本佛教を統一せんとし、又弘法大師の眞言宗を興起するや、南都佛教なく、北嶺の天台なく、南北諸宗を一蓋の下に覆ひ、猶我國の古慣たる神道をも收めたるの結果、佛教は全く日本化したると同時に、又日本の總ては佛教化し、日本國有の思想即國體と即事而眞の法門と冥合渾化せる普遍的圓融的現實教の大成を見るに至つたのである。

兩部神道が、密教即事而眞の万有論的根底より出てたるものであるは上述の如くであるが、更に又翻つて其實際上の關係を瞥見すれば、弘法大師が神道灌頂を受けたるの他、京都吉田家の神道説は、多く弘法大師より傳はれるものなりと云ひ、又維新以前、社寺として神社の別當を勤めたる者は、天台眞言の兩宗に限り、特に眞言宗に多かりしが如き、又弘法大師が高野山開基の時四社大明神を紀りて、眞言守護の神と爲せしが如き、或は嚴嶋明神の御告と云ひ、宇佐八幡影向の譚と云ひ、東寺の伽藍守護神の説と云ひ、或は藤森神社縁起談、伏見稻荷談の如き、又天長二年伊勢朝熊岳に上り、求聞持修法の時大神宮の託宣があつたと云ふが如き、又弘仁十三年四月十八日には、紫宸殿に於て兩部神の深旨を講じたと云ふが如き、又中臣稔、兩部抄の著ありと云ふが如き、其事の怪説に渉るものが少なくないけれど、亦以て弘法大師が神道に對する經營の少なからざると同時に、又如何に佛教を國土時代に順應せしめ、以て實際上に於ける濟化の目的を全からしめんと試みられたるかを見るに足るべきである。

彼の神皇正統記に、我國は神代よりの緣起、此宗の所説に符合せり、此故にや唐朝に

流布せしはしばらくの事にて、日本にとゞまる相應の宗なりといふ、理にかや、大唐の内道場に准して宮中に眞言院をたつ云々とあるは、眞言宗が佛教を國土相應に解釋せしを、史家に承認せられたるものと云ふべきである。

第十三章 餘論

第一節 密教と基督教

先きに佛教中に於ける密教の位置、即ち佛教内各宗と密教との比較を略述して、密教が總のものを調和し統一して居る、各宗派は畢竟密教の一部分である、それと衝突するものでないと同時に、各々長短得失があるといふたが、基督教と密教との關係といへども、矢張それに違ひはない、基督教もつまり密教の一部一方面的である、基督教のいふ所、教ゆる所も、亦密教の内に具存して居るといふてよいのである、かくいへば或は基督教は有神論である、一神教である、佛教は無神論である、万有神教である、これが一致すべきわけはない、佛教の如來とか、佛とかいふものは、基督教の神とは、本來その性質を異にして居るといふものもあるが、それは皮相の見て、發達の歷程と、宗教の眞髓を解せぬもの、いふ所である、尤も佛教は元來哲學的に出來て居り、理論的になつて居るけれど、基督教の方は本來哲學的になつて居らぬ、理論

的解釋は後世に他の方から借りて来て、くつ付けたのであるから、勿論甘くはいつて居らぬ、併し詮ずれば一神と多神、有神と無神と、甚して懸隔のあるものではない、それで先づこゝに一神と多神、有神と無神との關係を一言しよう、そうすれば基督教と佛教とが自ら一致する點、又密教が一切の宗教を統合して居る、總てのものは調和の出来るものであるといふことも、自と分るのである。

第一欸 有神と無神

宗教でも、哲學でも、否、宗教は一方に哲學的に、万有の本体、宇宙の原理といふものを探求して、これを神とか、佛とか、真理とかいふて、それを基礎として教理を成立して居る、それを以て信仰獲得の標的となして居る、それで有神論と無神論とは、この本体とか、真理とかいふものを、人格的に表象するか、超人格的に表象するか、の相違であつて、人格的でも超人格的でも、本体、實在、真理、原理といふ觀念そのものは更に違ひはない、依頼信仰する主觀の状態は全たく同一である、勿論人格的の寫象は情的方面に主として活動し、超人格的の表寫は智的方面に現はるゝといふことはある

が、いづれにしても、それが吾人生活の統一的中樞となることは同一である、それから又有神論は神を万有の外に存在するものと爲し、神は治者、能造者、万有は被治者、新造者である、故に有神論は理論上成立せぬといふものもある、この神を万有以外に別存するように考へるのは、人智の發達の低い時分は、大抵さうである、哲學でも万有以外に眞實体の存在を認むるのは、澤山ある、又佛教でも實大乘以下即ち大乘でも權大乘といふ法相等は、隔歴の中道といふて、眞如と生滅即ち六体と万有とを別立視して居るではないか、又基督教の如き有神論でも、天國は汝の中に在りといふのを見れば、これは神人別立から進歩して、實大乘と同一の地歩に到つたのではあるまいか、神が世界万有を離れて別在して居るといふことは、固より幼稚未熟の思想であるに相違ない、併し如何なる宗教も、哲學も皆この順程を踏んで發達して居る、唯その發達の方法に少しの差異あるだけである、それから智識の進歩して、冷靜水の如きものは、無神論でなくては承知が出来ぬ、有神論をば好まぬが、感情の方が強くて熱火の如きものは、到底無神論には満足が出来ぬのである、それで吾人の主觀にも、實際はこの二方面があるので、強いて一方を否拒せねばならぬもの

ではない、要はこれを調和し統一して圓滿の生活を得るに在るのである、それで基督教が有神論で、密教以外の佛教が無神論であるといへば、密教は確かにこれを調和し、統一したもので、密教には有神論もあれば無神論もある、否、有神無神の差別を認めぬ、この二者は別立するものでなく、元來抱合して一体を爲して居るものと見るのである、此の點から見ても密教内に基督教を包容して居ることが判然するのである。

第二款 一神教と多神教

哲學の初めが多元論で發程されて居る如く、總ての宗教も、その發源は大抵多神教である、そうしてその多神教にもいろ／＼あるか、多神教が一步を進むればどうしても一神教になる、これは人間思想發展の必然的結果である、だれでも思想の統一、信念の中樞を求めることを欲するもので、この統一的の希求は、どうしても多神教を一神教に導かねば止まぬのである、然らば一神教は宗教の上乗で、最早それ以上には進むべき餘地はないかといふに、一應は一神論が止りである、人間の思想は一

つの中心を得ればそれでよいといふてもよいが、人間は圓滿といふことを慾求するものである、それから又世界の實相を見ても、單に一とのみ断定しかねる場合がある、そこで最後の發展は、一と多の調和に在るのである、一即多、多即一といふことは、その中に自ら論理的矛盾を含んで居る、多は一でない、一は決つして多でないけれど、これは數學的の考で、万有は森々羅々たり、現象は千差万別なるも、その中に自ら統一の中心あり、一貫の原理あり、多の中に自ら一あり、一は多に貫通して居ると見れば、多と一との調和はなんでもない、一塵一毛の中に悉く大日如來あり、大日即衆生といふのは、この點を克く巧に説示したのだ、一と多の調和は元來密教の特色である、多神教が一神教に進み、一神教と多神教との調和が即ち万有神教又は汎神教になるので、多神教が進めば汎神教になるとか、万有神教は一神教より一步を進めたものである等の喧嘩は、甚だ意義のない議論である、どちらからでもよい、一神教と多神教との調和が即ち万有神教汎神論である、佛教は元來万有神教であるが、それも印度では初めは矢張り多神教で、波羅門教の梵天論が出て、一神的になり、佛教で遂に一神教と多神教とを調和したのである、その調和も種々まち／＼

になつて居つたのを、密教は更に巧みに之を統合したのである。基督教は無論一神教であるが、それも今日は段々進んで汎神教になつて來て居る。

第三款 密教と基督教との近似點

基督教は元來哲學的に理論的に出來て居らぬ、神話的のもので、一寸見ると何だか可笑なことが多いようであるけれども、後人の解釋や、その意の在る所を取つて見れば、頗る妙に面白い所がある、彼のバイブルの中に神が人を土で造り、これに生氣をふき入れたといふのは、神話のやうであるけれど、克く見れば土は物質で生氣は心である、これは物心二元の兩存調和を暗示したもので、密教の六大無礙、色心即ち物心不二と同一に歸着するので、物質を輕視せぬ點は、頗る密教の説に近づいて居る、それから又神が父で基督が子で、子は靈の現れだ等といふ所は、佛教の佛身論、法報應の三身論に克く似て居る、特に密教の三大論で、体は即ち神で、子は相で、用は靈である、三位一体論と三大圓融論は、つまり同じことに歸着するわけになる、それから又基督教で主を信ぜよ、主は汝を救ふべしといふは、淨土教に克く似て居るが、こ

れも密教の方に近いのである、信とは自力だ、主とは他力だ、自他具足といふのはこれである、基督教は密教の如く他力でもなく自力でもない、否、元來密教に自力他力の別はない、自他圓滿せねば、眞正の信仰は成立せぬものである、この他穿鑿すれば類似の點か澤山あるが、基督教は要するに佛教の中で密教に尤も克く似て居る、或は淨土教の方に近いといふけれど、それは單に彌陀一佛を信ずると、唯一神教との形が同じとか、女人惡人往生と、神は信ぜば必ず扶くるといふ形が似て居るといふので、如何にも似て居るに相違はないが、その眞意精髓を考へて見れば、基督教は全く密教である、彷彿として密教の面影を映して居るのである。

第二節 哲學としての密教

吾人はよし眞言宗が宗教として滅亡するやうなことがあつても、眞言學即ち學問としての密教は是非保存せねばならぬと思ふ、然るに大學等でも佛教のことをやりながら、華嚴や眞言をやらぬのは、やり得る人がないからでもあらうが、そのやる

人が眞宗や天台に近いものであるから、大なる偏見をもつて居るのではないかと思ふ、兎に角遺憾至極である、併し乍ら眞言學がその形を代へて現象即實在論等といふ名義の下に發揮されつゝあるのはなによりのことである、一体哲學即ち宇宙の原理とか、万有の本体とかを研究するものは、人智發達の程度と相伴ふて、種々なる階級があるもので、均しく唯心論といふ内にも、高下幾多の説があるが要するに多元論から、二元論、二元論から一元論、一元論から二元一如論に進んで居る、即ち多元論といふものは万有に多くの本体があるとするのである、此の多元論が進むと物心の二元に歸着するやうになる、そうして二元論は遂に唯物論か唯心論から一元論に進むが、一元論にも多元的一元論もあれば、二元的一元論もある、この一元論が尤も甘く發達して來ると、物心を一如的に見るやうになる、即ちその形骸は物でその中の力とか意匠といふものは精神であるといふやうになつて來る、夫から又哲學は昔ははこの万有現象を離れて段々と奥へ向ふて、何ものをか求めて居つた、即ち本体といふものは現象以外に別存するやうに思ふて、非常に苦心してそれを穿鑿して居つたが、近來の尤も進歩して居る哲學は全たくその方向をかへて、目の

前のものに就いて、万有そのものの中に本体を穿鑿するやうになつて來て居る、そうしてその結果遂に物心一如的實在とか、現象即實在といふことになつた、然るにこの物心一如とか現象即實在論等は、佛教では疾くに論じて居る所で、しかもそれを尤も明白に、組織的に論じたのは密教の六大論即事而眞論である、それで密教の哲學は千年前に既に今日の尤も進歩せる哲學と同地位に達して居つたといふことが出来る、従つて又密教を學問として克く研究する時は、哲學の發達にも、哲學思想の涵養にも多大なる効益あることは自ら明白である。

第三節 宗教としての密教

宗教は個人的にいへば即ち信者の方面から見れば、客觀教と主觀教、換言すれば物質教と精神教との二に分れて居るが、主觀教精神教は固より勝れて居る、併し圓滿ではない、密教は勿論主觀教でもなく、此等兩者の統一點に地歩を占めて居ることは、己上の所論で既に明かである、次に又宗教を對象即ち神の方から見れば、多神教

と一神教とあるが、密教はこれを巧みに調和して居ることは既論の如くである、それから又自力他力教に就いては既に論じ盡してある、次に現世教とか未來教とか、退守主義とか、向上主義とか、その他一切の議論は密教に對しては全く意義を爲さぬものである、密教の立場から見れば、孰れも間違でないと同時に、圓滿でない、完全でない、悉く密教の一部分であることは、今更喋々する必要はない、要するに密教の宗教としての位置は、一切の宗教を統一してその中心に立つて居るのである、こゝに一言するのは統一と總合との區別である、總合といふのは甲と乙と丙と丁とろいゝのものを寄せ集めた丈であるが、統一といふのは、水素や酸素が合して水となり、十四の元素が化合して人体となつて居るやうなもので、化成と雜混との差異がある、密教の調和統一は一つの中心があつて、それで總てを吸救し同化させて居るのであつて、決して雜混ではない、此等の點を克く知らず、いろいろ批難するものもあるが、それは實に若い思想か、左もなければ蕪の生へた思想である。

第四節 倫理道德としての密教

倫理學上の主義に、本能主義とか、快樂主義とかいふものがあるが、この二ついづれも感情の満足するやうにしたいといふのが根本である、それから節慾主義とか克己主義とかいふのがある、これは理性を以て劣等な過度な情慾を制しやうといふので、極めて有益な必要な主義である、つまりは理性主義である、これに對して密教の道德は、智情の調和と圓滿なる發達を圖らんとするに在るもので、此等のいづれでもない、自我實現主義であることは明かである、それから又善惡の標準については、動機論と結果論即ち意思の善惡に由つて善惡を分つと、そのなしたる事柄の善惡に由つて分別するのと二つあるが、此の二者はどちらも得失があつて完全でないことも自明の理である、密教は之に對しては、双方を調和して居る、併しその調和といふのは、一切の執着を離れ、總ての行動が自ら善に合するやうにならねば眞の善ではない、迷中の是非は是非共に非なりといふのである。

本書の成れる其近因は志賀成島、疋田、尾住
諸師の力に依ると同時に、又其遠因は高野
山、金剛三昧院主石原師の高庇に在り、謹て
茲に明記して、永久に紀念す。

明治三十八年三月三十一日印刷
明治三十八年四月 日發行

定價金六十錢
郵税金十錢
上製は八十錢



著作 小野 藤 太
發行 小野 初 日
印刷 櫻井 榮 山
印刷所 愛宕活版所
東京市芝區愛宕町一丁目四番地
東京市芝區愛宕町一丁目十六番地
東京市芝區愛宕町一丁目十六番地

發行所
發兌元

東京市芝區愛宕町
一丁目四番地
電話 下谷二〇二九

宗教研究會
文明堂

月刊雜誌
主任 禿山

時代宗教

每月一回發行
定價郵稅共金五錢
三月一日初號
四月一日貳號
發刊

● 宗教研究會員には一ヶ年四拾錢の會費にて每號配付す

● 本誌は誠實の討究を貴び、好奇的破壊的空論を排す。

● 本誌は宗教の時代的發展を促し、教權的頑迷を斥く。

● 本誌は公正を主とし、教派宗派の偏見を矯し、新舊思想の取捨を誤らずして、穩健の信仰を鼓吹す。

第一號 ● 宗發の本傾... 小野禿山 ● 人生と宗教... 内田文學士 ● 眞理と人格... 祥雲文學士 ● 倫理と宗教... 芝田文學士 ● 處世の癡... 千葉良友 ● 漫錄、批評、時感等二十餘項

第二號 ● 社會主義と宗教... 内田文學士 ● 眞理と人格の續... 祥雲文學士 ● 天國淨土の眞義... 小野禿山 ● 生死の辨... 中央山人 ● 處世の癡續... 千葉良友 ● 孟子哲學... 蜷川文學士 ● 女性と宗教... 小野禿山 ● 漫言、散錄等三十項

宗教研究會内

發行所

東京市芝區愛宕町
一丁目四番地

時代宗教社

16/5/39

佛敎全書第一編

起信哲學

一月發行
菊版三百頁
定價六拾錢
郵稅拾錢

宗敎研究會編輯部出版
文學博士 村上專精先生校閱
文學博士 井上哲次郎先生序文
編輯主任文學士 蜷川龍夫

(好評噴々再版中)

起信論は大乗佛敎の緒論にして、又其結論なり、八千余卷の經論は其翠を此に蒐め、八家九宗の要旨は遂に此に歸源す、起信論は實に佛敎の骨髓なり、苟も佛敎に志ある者、本論を明らむるなくんば、設如一切經論を讀破するも、遂に亡羊の歎を免れざるべし、而して古來本論の解釋數多あるも、一つとして現時志學者の望を滿すに足るべきものなし、著者茲に見る所あり、之を現時の學理に照らして哲學、心理、宗教、倫理等各方面より精緻なる觀察を下し、更に西洋哲學と比較評論し、最後に本論と各宗との關係を説示し、猶參考書目を掲ぐる等、丁寧親切に至らざるなし、思想界の人士は幸に一閱を吝む勿れ。

◎ 往復端書にて申込みは本書の目錄を呈す

● 佛敎全書第二編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第三編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第四編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第五編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第六編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第七編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第八編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第九編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第十編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第十一編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第十二編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第十三編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第十四編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第十五編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第十六編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第十七編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第十八編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第十九編 編輯主任小野藤太
● 佛敎全書第二十編 編輯主任小野藤太

眞言哲學
佛敎年代表
佛敎倫理學
佛敎地理學

● 紙數三百三十頁 ● 定價同上
● 上製八拾錢 ● 三月發行
● 印刷中

以下芝田文學士の淨土哲學、金澤文學士の支那佛敎史等順次發刊す

宗敎研究會

東京市芝區愛宕町
一丁目四番地

發行所

文學博士井上哲次郎先生校閱

小野藤太先生著

日本佛教哲學

第二版出來

△菊版三百餘頁

△定價六十錢
△郵税金十錢

稱して佛教といふ、その意一言にして盡きたるが如し
而も之を惟ふにたゞ日本に現存するもののみを以てす
るも宗は十三、派は四十三、經論八千餘卷疏釋殆ど數
なし、これを探れば愈々深く、これを仰げば益々高く
その歸趣得て側り知るべからざらんとす、こゝに至て
佛道に志あるもの遂に亡羊の嘆を發せざるものなし、
先生茲に見る處あり、多年の研究し、特得の觀察とに
より複雑なる佛教を組織的に整理し、巧に其の深遠の
妙理を闡明し、今や漸く此の大著を公にせらるゝに至
れり、其文章の簡潔、勇健にして明透せる、其組織順
序の秩然たる、此類の著述としては敢て絶後と謂はざ
るも蓋し全く空前なり、苟しくも宗教、教育、哲學、倫
理等の研究に志ある者は必ずや一讀せざるべからざる
所のものなり

教界偉人叢書第一編 小野藤太著

弘法大師傳

第三版出來

▲菊版洋裝二百二十頁 ▲並製四十五錢稅八錢
▲上製六十錢稅十錢

國民新聞(一月十三日第四千二百四十八號)批評

教界偉人叢書の第一編なり、叢書全部二十五冊、宗
教家、學者に依りて篇せらるべしと。弘法の傳を記せ
んが爲めに先づ南都佛教の概況を説きて大師の系譜に
入り、少壯時代、獨棲時代、在唐時代、密教開立時代
成功時代、隱棲時代と項を分つて、而して後其事業を
論ず、餘りに専門的ならざるは、普く讀者の了解し易
きところなるべく、附録として大師の著書、弟子譜、
眞言密教經論等を載す。全頁二百餘、滔々たる世の輕
卒なる著書とは自ら撰を異にして、之れが編述に著者
の勞を費したるべきは、信じて疑はざるところなり。
此他新聞雜誌七十八篇皆好評なり

- 第二編 聖德太子
- 第三編 道元禪師
- 第四編 一休禪師
- 第五編 白隱禪師
- 第六編 曇鸞大師
- 出來
- 定價同前

78
62



017065-000-6

78-62

真言哲学

小野 藤太/著

M38.4

ABE-0348



