

安樂な世界でありますから此の點から考へますと、佛の世界は絶対安樂な、總てが善なる世界でなければならぬと考へられるのであります。假令個人的に悪いものが居つても、佛の目で見れば、佛の世界といふものは必ず絶対善の世界でなければならぬ。泥棒の世界は恐怖であるといふのをしばらく客觀的に眺めて御覽なさい。其の中には善人も住して居るし、恐怖と全く關係のない人も住して居るのですが、それでも泥棒にはすべて一様に恐怖であるから、恐怖の世界に住して居るのであります。吾々の世界は比較的に安樂であるといふのも吾々の心の持ちやうがさうであるからに外ならぬのであります。また佛の世界を考へて見れば、佛の心は清淨であるから、それに映る世界は全く清淨であるに相違ありません。善い世界でなければならぬのであります。心の持ち方一つで、吾々でも佛の絶対安樂の世界に入ることが出来る。吾々でも心がけ一つで佛の世界を現はすことが出来ます。それが前からいつたやうに縁起の世界で、互にも持ちつ持たれつの世界であるから、吾々が其處に善なる世界を現はす爲に、心の持ち方を善くすることをなしさへすれば、凡てが同じ心のもことになることが出来るのであります。お互にさういふやうにすれば、それが佛の淨土を現はす所以でありませう。さういふ世界が確に淨土であります。それ故に絶対に善なる世界を現はし出すといふことは決して不可能のことではなく、また決して非常に難しいことではないと思ふのであります。

ます。佛教で説く所は空想ではなく、吾々の心の持ち方がどんな世界でも其處に現はすことが出来るといふのであります。

第七章 僧 伽

第一節 僧伽とは何ぞ

〔僧と僧伽〕 佛教では、佛法僧の三寶と申しまして、此の三つで佛教の凡てを總括すると申して居ます。今まで述べた所で申しますと、初めの中に佛陀の傳記などに關することを述べました部分が佛寶に當ると見ますれば、次に三又は四法印や十二因縁や四諦のことを述べたのが法寶に當ります。依つて僧寶について述べますと、先づ一應整ふことになる次第であります。勿論これ等は不十分な點も多いのでありますし、殊に佛寶につきましても、元來から判らない傳記のことを述べたのでは到底佛寶を表はし出すことは出来ませぬから、これは又特別な方法で申上げる外には致し方がないのであります。従つて、ここでは僧寶のことのみを申し述べて、それで一應の終結と致しませう。

僧といふのは僧伽といふのと同じであります。僧伽と書いてサンガと讀んで頂くのですが、無論ソウギヤと讀んでも、漢字の讀方でありますから、差支ありませぬ。サンガと讀めば印度の原語の音を表はすに近づいて居るのであります。サンガといふ語が、其の最後の母音を落して、恐らく、サンクといふやうに發音せられて居たのであらうと思はれるのですが、サンクのクは軽いから、サンだけが音寫せられまして、僧の字を當てたのであります。僧といふ字を發音するのに現今吾々は鼻音を加へませぬが、元來は鼻音があつたのでせうし、現代支那の發音にも鼻音があるやうであります。一般には、僧は僧伽を略して、一字となしたものと解釋して居ますが、實際はさうではなからうと思はれます。僧の一字で完全なもので、決して省略してあるのではありますまい。此の方が支那に古く現はれて居ますが、後に正音サンガが傳はりましたから僧伽と音寫するに至つたのであらうと思ひます。何れにしましても、僧も僧伽も同じ意味を表はして居るのであります。現今の語を以てしますれば、それは團體といふ意味であります。團體といひましても決して單なる烏合の衆を指すものではありません。統制のある組織體でありますから、社會といふにも當ると思ひます。然らば、何の統制團體であるかといへば、勿論、佛陀の弟子信者のそれです。弟子といふのは一定の儀式を経て、佛陀の下で、佛教の修行をなす人々であります。信者といふのはさういふ一定の儀式を受けずに、佛陀の教を奉じて修身齊家して居る人々を指すのであります。佛陀の弟子

信者は、佛陀が鹿野苑で初めて説法せられました以後、月を逐ひ年を逐うて漸次多數となり、佛陀の晩年には驚くべき多數になつたと考へられますが、これ等の弟子信者を總稱して單に僧、又は僧伽と申します。然し同時に其の中の小部分のみでもそれを僧伽と呼ぶこともあります。つまり其の小部分だけを一の全體と見て呼ぶ譯であると思はればよいのでありませう。従つて、僧又は僧伽は現今いふ教團であります。

〔沙彌と比丘〕 佛陀の弟子といふのは一般に比丘、及び比丘尼と言はれて、男姓のものと女姓のものを指します。比丘といふのは、前にも申しましたやうに、乞士こしと譯しまして、乞食生活をなすものといふ意味であります。印度では、古い時代から婆羅門は凡て一生涯に學生期と家長期と林棲期と遊行期との四時期を経るのを原則として居ました。學生期は家長となる以前に、師の家に入つて吠陀を學習し、將來の爲の素養を積む時期、家長期は家に歸つて戸主として祭祀其の他のことを行つて家を繼いで居る時期、林棲期は家長を退いて祭祀の内的意義を考察觀念する時期、遊行期は諸所を巡遊し宇宙人生の眞理を冥想し死の準備をなす時期であります。遊行するのは同一所に永住してそこに執著などを起さぬ爲ですから、實社會を離れた行雲流水の生活をなすのであります。従つて遁世期ともいひますが、この期にある人を遊行者とも遁世者とも、又は比丘とも瑜伽行者と

も呼びます。比丘は其の生活法を基にして名づけた名ですし、瑜伽行者は其の修行の仕方から見ての名であります。かく第四時期を比丘と稱して居たのが、佛教の比丘の名の起る基であります。婆羅門でも、第三期で終るものもありますし、第二期から直に第四期の生活に入るものもあります。殊に佛陀以前に、婆羅門のみならず、其の他の階級から出て、宗教家となり、學生期に相當する時から直に第四期に入るものもありました。かかる宗教家を一般に沙門と稱し、沙門婆羅門といふ複合的名で一般の宗教家と呼んで居ることが多く見られます。沙門といふ名も佛教の比丘の一名ともなつて居ますが、印度一般に用ひられた名であつたのであります。沙門は勤息ごんそくと譯しますが、修行に努力する者、行者といふほどの意味であります。此の如く、比丘といふ名でも、佛教以前の宗教家の生活方法によつて呼ばれて居たのが、其のままに適用せられることになつたのであります。従つて又學生期に當るもの、又は家長期の初期に當るものが佛陀の弟子になるとしますと、それは直には比丘とも沙門とも呼ばれないのであります。其の際は沙彌しゃみと呼んで居ます。沙彌はお小僧のことです。ありますが、佛陀の時代でも沙彌は十五歳以上となつて居ました。然し、十五歳以前のものが弟子となつた時には特に驅烏の沙彌と申します。沙彌は凡て師たる人に依るのが原則であり

まして、この師はむしろ佛陀ではありませんぬ。

最初佛陀が鹿野苑で説法した時には、もとの苦行六年中の同行者五人を相手としたのでありまして、この説法によつて五人は佛陀の弟子となりましたが、此の場合五人は既に比丘でもあり沙門でもあつたのであります。然らば、此の場合五人が佛弟子となるには特別の儀式はなく、唯佛の説法を聽いて佛を信じ、佛に従つたことが即ち佛弟子となつた所以であつたのであります。然し、傳へる所では五人が願ひ佛が許したとせられて居ますから、多分さうであつたのであらうと考へられるのであります。この五人の佛弟子の出来た以後になりますと、直に佛陀の弟子又は信者となるには佛に歸依す、法に歸依す、僧に歸依すといふ歸依佛歸依法歸依僧の所謂三歸依が必要視せられるに至つて居ます。三歸依といふのが信を現はすものであります。信は何としても弟子又は信者となるに必須不可缺のことであつたに相違ないのであります。歸依僧の僧は僧伽でありますから、三歸依を唱へるとしますれば、既に僧伽は成立して居たのであります。それが何時成立したかといへば、即ち五比丘が佛弟子となつた時からであると見なければならぬものであります。

五人の佛弟子たる比丘は既に出家者であつたのでありますから、佛弟子となつたとき、再び出家するとか何とかいふことはなかつたのでありませうし、五比丘の後に最初に佛弟子となり五比丘と

同じやうに僧伽の一人となつた人は、實は出家でなかつたものですから、それが佛弟子となつたとしますれば、この佛弟子となつたことによつて、同時に出家となり比丘沙門となつたのであります。佛弟子となることのみがあつて、それが同時に其のまま出家した所以であつたのであります。其の後沙彌が出来るようになりますと、出家すると比丘になるのとは相別れて二つの事となり、沙彌になることが出家することとなつたのであります。この沙彌が更に進んで比丘となるには年齢が満二十歳になることを要するのであります。二十歳になつて初めて比丘となり、それで一人前になるのであります。そして更に、比丘になつてから十年経ちますと上座又は長老と呼ばれることになり、これが初めて沙彌の師となるを得るのであります。沙彌は二十歳以下、上座又は長老は三十歳以上で、そこに十歳以上の隔りがありますから、凡てものは順序を踏まねばならぬといふことを、沙彌から長老にはなれぬと申しますが、これでよく判りませう。長老といふのは老年者の意味、上座は上席に坐する者の意味で、同一原語を異なり譯したに外なりません。

〔沙彌尼、式叉摩那、比丘尼〕 今まで述べたことは凡て男姓の方面で申したのであります。女姓についても大體は同じであります。沙彌に對して沙彌尼といひ、比丘に對して比丘尼と申します。然し、沙彌尼のみは十八歳から二十歳になる二年間、即ち比丘尼になる以前の二年間に、特別

に守るべきことがあつて、この間を式又摩那シキヤマナと名づけて居ます。従つて、女姓の場合には沙彌尼、式又摩那、比丘尼となりますが、女姓は凡て男姓に隨うて居なければならぬものとせられて居ます。沙彌尼にしましても比丘尼にしましても、尼といふ文字の有無で男女の區別を表はすことになるのでありますから、尼といふ文字が女姓たるを示す如くになつて居ます。尼は勿論印度の語の音を寫した一字に過ぎないので、機械的に見れば、これが女姓を現はして居ることになりますから、比丘尼を單に尼といひ、邦語でアマと呼ぶことになつたのであります。尼といふ漢字には恐らく女を指す意味はなかつたのであらうと思はれるのであります。比丘尼の尼が比丘と異なることを示して居ると見られる點で、尼が比丘の女姓を指すとなすに至つたのであらうと思はれます。アマの訓は梵語で母をマアともいひますから、それから來たのであらうと言はれて居ます。此の例で見ても漢字が印度語の音譯として用ひられたが爲に、新な意味を得て、語彙が豊富になることもあつたと言ひ得るのであります。

〔優婆塞、優婆夷〕 右の如き人々は出家でありませんが、出家でなくして佛陀の弟子となつて居るのが信者で、男姓の信者を優婆塞ウパソク、女姓の信者を優婆夷ウバイといひます。男姓の信奉者、女姓の信奉者といふ程の意味で、清信士、清信女とも譯して居ます。これは年齢による差別などは全くありません。

ぬ。

これ等を總括して呼ぶ時に、七衆といふ語を用ひます。沙彌、比丘、沙彌尼、式又摩那、比丘尼、優婆塞、優婆夷の七種類となつて居るからであります。七衆の衆は僧伽の譯語であります。故に七種類から成る衆即ち僧伽といふ意味にもなりますし、又、七種類の一一が僧伽と呼ばれ得ることをも示して居る道理でありまして、沙彌僧伽、乃至、優婆塞僧伽といはれ得る道理であります。然し、實際上、沙彌、沙彌尼、式又摩那を獨立に僧伽と呼ぶことはありませぬ。呼んでは悪いといふ道理はないとも言はれ得るかも知れませぬが、ともかくこの三種類は一人前ではないのでありますから、僧伽とはいはぬと見るのが適當でありませう。しからば、僧伽といはれ得るものは比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷であると見られますから、この四種類が僧伽を成立せしめて居る重要要素となつて居る道理であります。然し、又考へて見ますと、優婆塞、優婆夷のみで僧伽が成立するとはいへなからうから、従つて僧伽を、その中心者たるものからいへば、比丘、比丘尼であると思はれます。加之、比丘尼は必ず比丘に隨ふべきものでありますから、僧伽の中心は比丘であるといはねばならぬものでありませう。優婆塞、優婆夷についてもまた同様で、優婆夷よりも優婆塞の方が主であるのであります。一般的にいひますと、僧伽は比丘、比丘尼が中心で、優婆塞、優

婆夷は外護者の如き關係と見てもよいのでありまして、比丘全體を比丘僧伽、比丘尼全體を比丘尼僧伽ともいひ、比丘僧伽の一部分のみでも比丘僧伽、比丘尼の一部分のみでも比丘尼僧伽といひ、これ等全體を一つと見て僧伽とも申します。かくいへば、僧伽といはれる最少限度の數はどれだけかそこに疑問も起るでありませうから、それを申しますと、支那では三人以上とか四人以上とか申して居ましたが、僧伽の儀式などの確定した後では、五人以上でなければならぬのであります。それは邊地に於てでありまして、中央地方では十人が最小限度であります。然し、重大事件がある二十人が集まらねば處置が出来ませぬから、凡ての場合を含めていふと、二十人が最小限度になります。これは比丘についていふことで、比丘尼についてはかかることは申しませぬ。比丘尼では或事件並びに大事件は之を處理することが出来ないからであります。かく多數集まつたものでなければ僧伽即ち僧とはいへないので、僧伽即ち僧が衆と譯されるのであります。現今では、一人を指して僧といひ、甚だしきは僧侶といひますが、これは此語の原意からいへば、どこまでも全く誤りでありますから、後世の轉用と見る外には解釋は出来ませぬでせう。支那では僧の單位は一人であるから、僧の字を一人にも適用し得ると解釋しますが、これは多くの場合には強辯になります。私は何々團です、とも屢々いひますが、それは、私は何々團の一人又は何々團員です、の省略

句ですから、省略句として通ずるのみで、如何なる場合にも正確であるとはいへませぬと同じやうに、私は僧です、の句をも同様に解釋する外には解釋のしようはありません。勿論私は、かかることをいうて、現今の轉用の、而も慣例の用ひ方を、とやかくいはんと欲するものではありませんが、轉用と言はずに強辯するのが可笑しいと考へるのであります。僧侶といふのは猶更であると思はれます。支那では、とかく印度語の音譯を用ひますから、音譯は外國語でありまして、自國語ほどの感情は、如何に慣れても、伴はないものであります。その爲に僧といふ語をも一人に適用して感情上何ともないやうになつて居るのであります。音譯を用ひて居ることはよくないことでもあります。

〔受戒について〕比丘になるについては、初めは簡單であつたのでありますが、漸次數が多くなるに従つて、種々なる場合が起きて來ますから、自然に儀式的のことが複雑化して來るのであります。最初は佛陀を信じて、佛陀に従ひ、弟子として許されむことを願ふのみでありましたが、これは佛陀の面前に於てなすのでありますから、佛陀の許があるのみであつたのであります。然し、佛陀から隔つた地に居て、佛陀の弟子が新入の比丘候補者を佛弟子として許す時には三歸依を唱へしめることになりました。次に進んでは、新入希望の比丘候補者を比丘とならしめることを、一人の佛弟子が僧伽に提議して、僧伽に許可させる形式を取るに至りました。この提議を白事びやくじといひます

が、之を三度繰返し、第四回には同じことを繰返すと同時に直に異議がないから僧伽は許したものと認めると決議を述べる形式を取ります。之を白四羯磨びやくしこんまと名づけます。白は白事ですが、また申すの意、四は第四、羯磨は作法又は儀式の意味であります。それですから、白事が第四回に及ぶ、又は第四回を白す儀式といふほどの意味でありまして、全く議決法であります。時には白二羯磨といふ即決法をも用ひます。然し、佛弟子となる如き重要な式には白四羯磨が用ひられます。この場合は僧伽が一人の比丘となることを許すものでありますから、これが即ち教團に入る式で、入團式に當る譯であります。然らば、入團式又は入團法は初めは佛自身により、次には佛弟子の比丘により、更に次には僧伽によつて許されて完了することになつたのでありますから、漸次變遷のあつたことが判るのであります。

然し、廣く僧伽の内部を考へますと、此の變遷の行はれる頃には、他方に於て、僧伽内には戒律が制定せられつゝあつたのであります。戒律は本來は戒と律とであつて、戒と律とは必ずしも同一のものとのみはいへないので、後世一般に熟字として用ひて、其の指す所が定まりましたから今ここでは、變遷とか二つの異なる意味とかを顧みずに、何を戒律といふかといふについて申し述べますと、それは、人を殺してならぬ、盜をなしてはならぬ、性の道德を犯してはならぬ、虚言を

なしてはならぬ、といふ如き禁止箇條を指すのであります。これは僧伽内に於て、かかる非法が實際行はれたことがありましたから、佛陀は其の都度それを誡しめ、かかることを爲してはならぬと禁止條項を制定せられたのが其の起原であります。恐らく佛陀は唯誡飾したのみであつたでせうが僧伽内のものがそれを禁止條項にしたのでありませう。戒律は凡てかく實際非法があつたから起つたことで、決して最初から、刑法などの如く、條令として定めて與へたものではありませぬ。従つて、かかる箇條は漸次増加しますし、その一一は僧伽の何人でも悉く遵奉せねばならぬものですから、入團の場合にこれが告知せられ、同時に又遵奉が誓約せられさうに思はれませうが、然し、實際は相當に長い間さういふことはありませんだ。白四羯磨をなして入團式を終ると定めてから後になつて、漸次それに附隨したことがなされるやうになり、其の附隨の事柄の中に前の戒律の四箇條と同一趣意のことが戒とはいはれずに、又順序も異なつて、單に不應作事と名づけられて、入團者に告知せられることになりました。かくなりませうと、これは内容趣意が戒と同じでありますから、この點から遂に、既に戒として定まつて居るもの全部を、入團の際に、告知し誓約せしめることになるに至つたのであらうと思はれます。そこで入團式は即ち受戒式又は受戒と同一事になるのであります。戒は、後に完全になると、比丘には二百五十戒、比丘尼には五百戒となりますから、

受戒は之を受けることとせられるやうになりまして、受具足戒と呼び、略して受具ともいひます。又進具ともいひますが、これは受具と入團とを兼ねて意味するのでせう。更に、受戒が入團式となりましてからは戒を授ける人、即ち戒師とか阿闍梨とか名づけられるものは長老上座に限ることにあり、其の上、親教師と羯磨師との二師を要し、證入として、邊地である爲に十分の比丘の得られない所では二人、中國の比丘の多い所では七人を要すると定まりますから、三師二證又は三師七證とせられるのであります。

〔種々なる儀式〕 二百五十戒等は惡行爲を制止する表面消極的のものですから、これは止惡門といはれ、又は、止持門といはれるものであります。之に對して作善門又は作持門と呼ばれる部門があります。これが僧伽内の種々なる儀式であります。受戒の式の如きは其の中の最も重要なものの一であります。儀式と見れば受戒式が重要性を有することは何人にも考へられませうが、この儀式によつて僧伽の擴大性が發揮せられ、包容性が明かになるのであります。其の外に布薩とか安居とか、色々な儀式があります。布薩は元來婆羅門の間に行はれて居ました行事で、一月を半月づつに分けて、十四日と十五日と八日との三日、即ち月六回、相集まつて法を語り合ふ會合であつたのですが、佛陀は摩揭陀國のビンビサーラ王の提案によつて之を採用し、諸比丘に毎月六回會合せ

しめて法を語り合はせることに致されました。然し、間もなく戒の箇條を集めたものを一定のものが讀み、他比丘はそれを聞きつつ反省して自らそれに抵觸することはなかつたかどうかを考へしめることにしました。然し又月六回は多過ぎるから、毎半月一回、即ち一月の十四日と晦日との二回會合せしめることにしましたが、この毎月十四日晦日との二回の會合が即ち布薩であります。これには色々な規則も出來ましたが、ともかく戒を奉ぜしめるのが主であつたのであります。又、安居といふのは夏の雨期の間、三月を限つて、一定の場所に止住して修行し法を語り、最後の日には、又、三月中の行爲が戒に順應して居たか又は抵觸したかを追想し、抵觸のあつた時にはそれを懺悔せしめるといふ儀式の行はれるものであります。これも戒を奉ぜしめ、僧伽を清淨ならしめる爲の儀式であります。此の外にもまだありますが、かかる儀式は、寺としましては、其の寺の内で行ふべき行事となるものであります。現今の佛教でも、其の中の一部には、實際に行はれて居ます。これは止惡門とは性質の異なるものでありますし、僧伽の行事の方ですから、作善又は作持といふのであります。この兩門を合して律といひますから、戒律で全體を含めた名にもなるのであります。之によつて僧伽が統制ある社會で、佛陀の教の實行せられ、佛陀の教の生きて居る所であることが判るであります。

第二節 僧伽の意義

「戒について」 戒といふのは字義としては警とか諭とかの意でありませうが、佛教では印度の原語の譯字として用ひられて居るのでありますから、原語として申しますと、むしろ、習慣とか慣性とか行爲とか性質とか、従つて道德的行爲とかいふのが原意でありまして、佛教でも道德的行爲とか道德性とか徳性とかいふことから道德的のいましめとなつた文字でありまして、最初から戒しめとのみいふ意味ではない筈であります。戒といはれるものの元來の起りは、釋尊當時及び以前の印度の宗教家が、色々よくないことを致して居りましたのを人々が見て、之を釋尊のなす所に對照しまして、釋尊はそんなことをしない人であるというて讚嘆しましたその數多の條項を言うたものであります。そして他方、僧伽の人々が非法をなした爲に、それが禁止條項となつた時に、一般に非法は佛教外でも佛教内でも大體同じものであると見えまして、實際上一致して居ることが判りました。惡事はどこでも、また何時の時代でも同じことだと思はれますが、僧伽の禁止條項は本來は學處と名づけられるものであります。佛教で用ひる學の字は實踐の意味が重く見られて居るのであります。現今のとは少しく異なる所があります。尤も、佛教でも後には大體現今のやうな意味

に用ひることになつたこともあります。ともかく、この學處と前の釋尊の徳性讚嘆の條項の内容とが同一であります爲に、直に戒と稱せられ、禁止條項は遵奉すべき學處であり、逸脱してはならぬことですから、戒が全くいましめとなつて來るのであります。この戒は不殺生、不偷盜、不邪姪、不妄語が主であります。爾來僧伽内で學處が増加致しまして遂に比丘に二百五十戒、比丘尼に五百戒ともなつたのであります。戒律の書によつては二百五十以下のものもありますし、五百戒は凡て大數を擧げたものに過ぎませぬ。印度支那兩國を通じて、二百五十戒が通常となつて居るといひ得るのですが、さて之を實行するとして考へて見ると、二百五十箇條を常に考へて居ましてこれをしては何れかに反しはせぬか、あれをしてはこれに抵觸はしないかと疑懼して居るやうでは全く以て神經衰弱にでもなりはせぬかと思はれる程であります。實際上、敬虔な比丘は凡て二百五十戒に毫も反しないやうに努める極めて眞面目なものです。然し、一方精神的に考へて見ますと二百五十の中に於ても、殺生、偷盜、邪姪、妄語が最も重大なものですから、これさへ守れば、他は易々たる道理のものであります。此の四は之を犯すと破門せられて、比丘としての生命を失ふものであります。よく考へて見ますと、人として生活する以上、此の四を放抛し得るといふものはありますまい。殺生は殺人のことですし、妄語は修行の足らぬのを完全である如くに虚言するこ

とですが、此の如き四は眞似事でも許され得るものではありません。同時に又、比丘でなくとも普通に人として生活して居ればかかる四を犯して居るやうなことはないのです。御互に自ら反省して見れば果して犯して居るかどうかは直に自分で判ることです。従つて此の四は極めて平凡な道徳でありまして、何等の奇もなく、何等の困難もない實踐であります。他の二百四十六戒も之に準じて考へても差支ないに相違ありません。比丘などの僧伽内の道徳に特別な性質とか優點とかが含まれて居るものではありません。況んや神祕的の要素などは絶対に含まれて居るものではありません。此の點に於ては、僧伽には何等の特色もありません。普通の道徳社會と全く同一であります。

優婆塞、優婆夷については右の四に更に不飲酒が加はりまして五戒といふのを守るべきことになつて居ますが、右の四も比丘ほどに嚴格な細かいことを言はず、又、破門といふやうな罰則を設けませぬ。然し、決して嚴守しなくともよいといふものではありません。又、不飲酒も比丘、比丘尼にも戒の一になつて居ますが、右の四と同列には考へて居ないのみであります。五戒には、今いふやうに、罰則などはありませんが、罰といふのは矯正する意味、自戒自肅を促がす意味でありませうから、罰則がないとすれば、これは醇々として説いて悔心せしめることを意味するに相違ありません。

まい。更に沙彌、沙彌尼については、何れも前の五戒に、華鬘を著けたり好香を身に塗つたりすること、歌舞唱伎をしたり又往いて觀聽したりすること、高廣大牀の上に坐臥すること、非時の食をなすこと、金銀錢貨を受蓄することの五つをなさない五種が加はつて、十戒となつたのを守るのであります。式又摩那のみは特に染心を以て男姓の身に觸れること、四錢の錢貨を盜むこと、畜生の生命を斷つこと、妄語以外の一般的の妄言をなすこと、非時に食すること、飲酒することの六種をなさないといふ六法戒を守る規定になつて居ます。この六法戒は簡單に不姪、不盜、不殺、不虛言、不非時食、不飲酒としますから、他の戒と何等特別のものではありません。沙彌、沙彌尼のみは特別のものも見られますが、要するに見習ひの中には色々慎しむべきことがあるといふ意味になると考へられます。此の如く、比丘に二百五十戒、比丘尼に五百戒、優婆塞、優婆夷に五戒、沙彌、沙彌尼に十戒、式又摩那に六法戒がありますから、之を戒の方について七衆戒と稱し、これで戒律の凡てを盡くすのであります。これ等の戒は凡て犯さないといふことを表面上の趣意と致しますから、如何にも消極的である如く見えませうが、これ等を凡て犯さなければ、それで善人といへるのであります。吾々は日常惡人といふに對しては嚴正でありますが、善人といふに對してはさほどには嚴正でない習慣をもつて居るものであります。實際上何等の善事をなさなくとも、惡事

をさへなさない人ならば、それを直に善人と呼びます。善良な人といふのは決して必ず善事を爲す人をいふとはいへませぬ。之に反して、苟くも人を悪人と呼ぶには必ず何か悪事を実際上爲すからでありまして、善を爲さないだけでは悪人とは呼びませぬ。甚だ不公平の如くであります。これは一方では、悪は爲し易く、善はなし難いことをも現はして居るものでありませうか。善を爲さずとも悪さへしなれば善人でありますから、戒を犯さないだけで善良な者に相違ありませぬ。然らば、戒が遵奉せられるだけでも誠に結構であります。況んや不殺生戒を守れば、そこに慈悲心が起るのでありますし、既に慈悲心をもつて居ることを示して居るのでありますから、重要な戒にはかかる意味がありまして、必然的に積極的の反面が不可分離的に認められる點に於て、猶更であります。

〔僧伽の意義〕 戒が奉ぜられて居るからというて、それが僧伽の特色をなすものでないことは既に申し述べた如くでありまして、それはたゞ僧伽が一般の道德社會となつて居るに過ぎませぬ。然し、戒が奉ぜられ、道德の行はれて居ることは僧伽として必要なことでもあります。其の上に、僧伽としての特色がなければならぬ。僧伽は一般社とは異なつて、元來佛を中心として集まつて居るものでありますし、佛の教即ち正法を實踐しつゝある團體でありますから、正法の實

踐が僧伽の特質をなすものと考へられるのであります。而も僧伽は前に申しましたやうに、擴大性包容性を有するものでありますから、正法の宣布といふことも特色をなして居ると見ねばなりません。即ち僧伽は正法の實踐と宣布とを其の本質となして居るものといへるのであります。その正法には勿論戒の遵奉は當然含まれて居らねばなりませんから、戒が奉ぜられて居ることが必要であると申すのであります。戒の實踐がなくば正法とはいへないからであります。

正法の實踐と宣布とは事實如何に行はれるかと申しますと、宣布はつまり佛教の布教でありますから、比丘の行ふべきことであります。又、正法の實踐は比丘は勿論七衆の全體の實踐でありますから、代表的にいへば、比丘と優婆塞とであるといへませう。つまり、比丘と優婆塞とは正法の實踐に従事し、比丘は更に正法の宣布發揚をなす責務を有するのであります。無論、優婆塞でも何でも宣布發揚をなしても毫も差支ないのであります。然し、しなくとも缺ける所があるとはいへないのであります。比丘は普通のものとしては正法宣布に従事しなければ、其の責務に於て缺ける所があるのであります。但し、正法宣布は必ずしも言語によるに限らないことも注意すべきことでありませう。

正法の實踐とは何を言ふかと申しますと、それは今まで述べた佛陀の法を實際に行ふことであり

まして、理論教説を實行することでありませぬ。結局は自主自由自律の生活をなすことでありませぬ。人間としての正しい生活をなすに外ならぬのであります。この正法の實踐を宣布發揚するのは凡ての人々をかくならしめることを意味するのでありまして、従つて、人々は僧伽に入るによつて眞の人たる生活をなすを得るといふことになるのであります。正法の宣布發揚に従事する人々は先づ以て自ら實踐躬行して、他に對して範たるに足るだけになつて居なければなりません。比丘には特別な事柄が課せられるのでありますし、戒にも罰則までが伴うて居るのであります。この人々によつて僧伽は擴大せられて其の包容性を現はすのであります。僧伽の包容性には制限はありませんから、現在及び將來の人類凡てが僧伽の中に入るといふことが僧伽の目的であり理想であることになるのであります。かくして全人類が僧伽の中のものとなつて、正法を實踐することによつて、僧伽の眞の意義が完成するのであります。それ故に、僧伽の擴大發展が全人類の歴史の發展たるものに外ならぬのであります。現在の凡ての人類をすら悉く僧伽に入れることは殆ど不可能であらうのに、未來の人類までも入れることは到底出來得べきことではないから、如何に努力しても無駄であると考へられるかも知れませぬが、然し、決してさう考へてはならないものであります。吾々人間は人生の目的理想に關しては、それが達成せられ實現せられ得るかどうかは問はずに

それに向つて無限の努力をなす所に、人生の眞の意義を見て行かねばならぬものでありますから、今も僧伽の眞の意義を發揮することに無限の努力をなすべきであります。

此の如き點から見ますと、僧伽が眞の社會たるものなのであります。僧伽以外に正しい社會はあり得ないのであります。佛の正法を信奉しなくとも、人として正しく生活して居れば、それでよいのであつて、何も必ずしも僧伽に入る要はないといはれるかも知れませぬが、決してさうではありませぬ。正しい生活をなして居ることが佛の正法を奉じて居ることであり、僧伽に入つて居ることには外ならないのであります。それ等の人々は僧伽に入つて居ると意識して居なくとも、佛教からいへば、無意識ながら、佛教を奉じ佛教を行うて僧伽の中のものとなつて居ると言ふのであります。佛教は特別の教ではなく、又佛教で説くから眞理で、佛教で説かないことは眞理でないなどとは見做さずに、凡て眞理であることは、それは悉く佛教であると考へて居るのでありますから、正しい生活は凡て佛教の生活で、即ちそれが僧伽の生活に外ならぬと見るのであります。それ故に、僧伽は正しい生活の社會であり、之を除いては正しい社會は存在しないのでありますから、人として生れる以上は必ず皆僧伽に入るのであります。甚だ御迷惑でも貴方は凡て僧であります。

〔後の變遷〕 根本佛教としましては、僧伽の意義は、右の如きものであつたのであります。

然し、其の後の状態で判断しますと、以上の事とは全く反對に、却つて僧伽に入るのは一般社會を脱して一種世外的な社會に入ることであり、實際として寺院に入つて、俗世間と離れることの如くになり、従つて一般社會が眞の社會であるといはれることになり終りました。全くこれ逆になつたものでありますが、どうして此の如きことになつたのであるかは、大なる問題でありませう。これに對する研究又は解答は根本佛教を主題となすお話に於ては必要とする所ではありませぬが、然しあまりにも變化が甚だしいから、一應のお話を試みておかうかと思ふのであります。

印度は一般に極端に奔る性質を有する所でありまして、凡ての方面に於て變遷も著しい國でありますから、此の點を先づ考の中に入れて置く必要があります。又、物事を考へるにも極めて大なることを考へますし、之を言ひ詮はすにも極大の語を用ひます。支那についてよく白髮三千丈といふのを擧げて大袈裟なことを言ふとなす例としますが、印度に於ては大きくいふ時には白髮三千丈どころではありませぬ。吾々の想像にも及ばない程の大きなことをいひます。數にしましても、吾は大數を億の上は兆、京そこ／＼で、それ以上は殆どいはない程ですが、印度では兆の上に猶百二十以上もの大數の名をいふ程であります。凡てが大袈裟であるのであります。

根本佛教は大體佛陀が入滅してから後三十年位までを指すのであります。この三十年間が既に實際としては、變遷の起つた時期でありまして、次の時期への過渡であると考へられるのであります。佛陀が入滅せられたことは佛教史上の一大轉機になるのであります。一大事件であるのであります。これは何人にも考へられることでもあります。今までは何事についても、凡て佛陀の指示を仰ぎ佛陀の言に聽いて凡てを處理し得たのであります。一度入滅したとしますれば、佛教はともかく其の主を失うたのでありまして、佛陀に代つて、生前の佛陀の如くに立ち得る人はなかつたのであります。佛弟子の中から有力者等は凡ての點について種々苦心慘憺たるものがあつたのであります。佛弟子信者は凡て佛陀によつて統一せられて居たのであります。それが今其の主を失うたことになれば、少なくとも今まで通りの統一が持たれないかも知れませぬ。弟子信者の統制が亂れると佛陀の正法の實踐宣布までが亂れて、結局佛教維持が懸念せられる譯であります。従つて入滅後の有力な弟子即ち上座長老中の主なるものは先づ第一に佛教を維持することを考へねばなりません。この佛教維持の爲の最大重要な事は從來の僧伽を其のままに統制して行くことでもあります。僧伽を統制して居れば正法も維持せられることとなります。逆に正法を維持して、それによつて僧伽を維持して行かふとするのは、主のない後としては、却つて困難であります。内容精神を固定せしめて維持するよりも形式外形を整へて固定し維持する方が上層の上座長老に爲し易かつたに相違

ないのであります。従來の僧伽を維持するには、正法の宣布よりも先づ正法の實踐に重きを置くのが必然的のことです。これには戒律を嚴格に遵守せしめるのが第一のことです。佛陀は其の遺言の一條として、僧伽の全體が一致して希望するならば小さな細かい學處は捨て去つても差支ないと言はれたと言ふことですが、滅後の上層上座長老は、この遺言あるに拘らず、苟くも佛陀の制定せられた學處は大小となく凡て遵奉することに決定し、凡てに承認せしめたといふ傳説がありますが、恐らくこれは實際のことであつたのであらうと思はれます。小さい細かいといふ範圍について議論異説が出たともいはれて居ますが、これもあり得ることです。かやうなことが端緒となつて戒律の多數でも廢止せられる運命になれば、僧伽の維持が出来ませず、佛教の維持に缺ける所が起るに相違ないのであります。それですから苟くも制定せられた戒は大小凡て遵奉することにせざるを得ないのであります。かくして戒を凡て嚴守することにしますと、僧伽が維持せられることになるのであります。

凡ての戒を守り、僧伽を維持せんとしますれば、僧伽の諸の儀式も凡て所定の如くに行はれることになるのは當然であります。儀式の弛緩するのは僧伽の維持と相反することです。これ等の儀式の中で最も重大なものは受戒であります。即ち僧伽への入團式であります。既に受戒と申し

ますやうに、入團式には戒が授けられ、之を遵奉することが誓はれるのでありますから、戒を嚴守せしめるには、これを重要視して、これを殆ど絶對的のものと同様にみなさなければなりません。又かくなすことが滅後の佛教維持に効果のあることであつたのであります。而も此の儀式によつて戒を受け、そしてそれを守ることが誓つて僧伽に入ることが許されたものは、かかる儀式を受けず、又僧伽に入ることの公然の許可の明かでないものよりは、明確に異なる所があり、受戒によつて、其の間が判然區別せられるのであります。比丘と優婆塞とは超ゆべからざる區別の限界がありませんし、優婆塞ともならない一般の人々とも猶更嚴乎たる區別のあることが示されるのであります。この區別は比丘等が僧伽の維持、従つて僧伽の尊嚴を保つ爲に、比丘等が自ら自負的に明かにせんとする所のものでありますのみならず、優婆塞一般も之を、むしろ、神聖視するにも至りますし、一般の人々、即ち必ずしも佛教を奉ずると考へて居ない人々も敬虔な宗教家として尊敬しますから、この區別は一般的に明確となつて來るのであります。而も僧伽内の比丘其の他のものも衣食住の各方面に於て、僧伽に固有な特別の様式をもつて居ますから、外面的に見ても、既に特殊の社會とせられざるを得ざるものがあります。同時に、この僧伽と一般社會とは數に於ても量に於ても比較にならぬ程の差が認められますから、何というても、僧伽の方が特殊社會と認められざるを得ない

のでありまして、かかる點からも、僧伽は世外的に考へられて來るのは止むを得ないのであります。かかる傾向が漸次著しくなつて、遂に全く僧伽が世外的である如くなるに至つたのであります。即ち以上は變遷の起る所以の最初の事情の一端を申し述べたのであります。

以上の如き變遷の起つたのは全く佛教維持の精神に基くのでありまして、かくして維持せられる佛教は同時に又教理の方面に於ても變遷なきを得ませなんだから、根本佛教と其の以後とは、決して同一なるを得ないのであります。かかる變遷後の佛教は主として所謂小乘佛教に表はされて居るのでありますし、之に對して所謂大乘佛教が興つて根本佛教の精神を復興せんとしたのであります。然し、長い歴史を経て居ますから、其の全部が根本佛教通りになるといふことはあり得なかつたのであります。更に支那に傳はり我國に來ましては、又それぞれの事情がありますから、各が異なつて現はれるのも、むしろ當然であります。現今の佛教としましては、近く徳川時代の幕府の政策が働いて居ますから、大變異なつた形を取るに至つて居るのであります。これ等の變遷は簡単に述べられるものでないことは申すまでもありませぬから、今はただ根本佛教以後直接の時期に變化の起つた所以の一端を申し上げたのみに過ぎませぬ。

後篇 佛陀觀の發達と意義

第一章 佛陀觀の意味

一、佛陀觀の意義

佛陀觀といふのは佛教の人々が其の教祖である佛陀を如何に見たかといふ見方を指していふのであります。此の見方に色々な發達もあり、又變遷もありますので、その極めて大要を、こゝに述べて見ようとするのであります。西洋の佛教學者の中には、佛教の教義は、其の中から佛陀といふ考を除いて見ても、本質的には、何等失ふ所はないなど、言つて居る人もあります。又佛教は何人が之を説いたなど、説いた人を言ふ必要はないから、唯某甲が説いたと言ふのみで十分であるなどと言ふ人もあります。これ等の學者は多年佛教を研究したのでありますが、遂に佛教に於ける佛陀について何等の理解をも得なかつたのであります。否、佛陀觀に想到することすら出來なかつたのであります。然し、佛教の何れの部分を考へて見ましても、佛陀を考へることなしには、決して正しい理解は得られないと考へられる程に、各時代、各方面の佛陀觀は佛教の中軸をなして居るので

あります。小乗佛教は佛陀を論ずることが殆どないといつてもよい程になつて居ますが、それすら佛陀觀の發達を考へずには、どうして小乗佛教が成立するに至つたかを明かにすることは不可能といふべきであります。況んや其の外の部門に於ては佛陀といふ觀念を省いては、殆ど凡ての點が理解出來ない程であります。つまり、佛教の發達變遷、若しくは佛教なるものは、佛陀觀を中樞となし、佛陀觀を根柢となして居ると考へられるのであります。従つて、佛陀觀の大體に通ずることは佛教に通ずる所以ともなると思はれるのでありますし、更に、吾々の世に處するを知ることにもなると考へられるのであります。

二、佛、佛教は音譯

然らば、佛陀とは、先づどういふ意味であるかを考へて見ませう。佛陀は勿論印度の語でありまして、その語の音を漢字で寫したのであります。之を音譯とか音寫とか申して居ますが、音譯の場合には、その音が必要なのでありまして、漢字其のもの又は其の字義は全く必要ではないのであります。従つて、佛教が印度又は中央亞細亞から支那に傳はる時代により、又は場所により、其の他支那に於ける色々な事情の爲に、同一語の音譯が色々になつて居ます。單に佛ともなつて居ますし

浮屠となつて居ることもありますし、浮陀、佛馱、浮圖、浮頭、步他、又は、勃陀、佛陀などゝなつて居ることもあるさうです。これ等の中では、佛と佛陀と浮屠などがよく用ひられて居ると思はれますが、佛が、恐らく、最も多く現はれる用字でありませう。佛法、佛教とはいひますが、佛陀法、佛陀教とは申しませぬ。印度の語としては、バーリ語でも梵語でもブツダハ (Buddha) の一つのみで、其の外には用ひられた語はありません。ブツダハが佛陀となるのはよく判りますし、浮陀、佛馱、步他、勃陀、佛陀、何れも同一音の音譯であります。然しブツダハがどうして佛と音寫せられるかといふについては、多少考へて見ねばならぬことがあるのです。印度本土内でも或語の最後の母音は屢々省かれて發音せられます。例へば、プラ (Pura) がプル (Pur) と發音せられて、最後の母音のアが省かれます。プラでもプルでも、プは多少長く發音せられるのでありますから、現今西洋流にプール (Pool) と書かれることもあります。然しプは決して長音に屬するものではありません。かゝる現象は中央亞細亞に移ると一層多かつたと推定せられます。中央亞細亞と申しましても、主として天山山脈の東西兩側並びに西藏の西側などの區域を指すことになりませんが、これ等の地方には古くから人種も色々異なつたものが住し、従つて言語も區々であつたでありませうが、然し、佛教を傳へる場合には、重要な佛教術語は恐らく、印度の原音を保存して居ることが多かつ

たであらうと思はれますることは、佛教が支那に入つて以後にも、音譯が多數行はれて居る事實から考へて、推定が出来るからであります。それですから、これ等の地方で佛教の術語を發音するときに印度の原音に依り、それがそれぞれの自國語の影響の爲か、又は自然の傾向上からか、屢々、最後の母音を落して發音したことが相當に多かつたのであらうと想像せられるのであります。勿論これ等の地方の凡て、並びに佛教の術語の凡てについて、さうであつたのではないと考へられますが、さうであつたことも、相當に、多かつたことが、支那の音譯から推定せられるのであります。殊に、古い時代にさうであります。この現象から考へますとブツダハといふ語も、亦最後の母音を省いて發音して居た地方又は時代或は人種があつたと思はれます。然し、ブツダハの最後の母音を落すとどうなるかといへば、印度の語として考へますと、ブツドフ(Buddh)と發音することが出来ませぬ。ドフ(ḍh)は一箇の子音でありまして、決して二箇の子音ではありませぬが、これが他の子音ド(p)と共に發音せられませぬから、母音の落ちると同時にドフも落ちることになります。然らば残りはブド(Bud)となるのであります。これ亦印度の語としましては、一語の終りにドの存することはあり得ませぬから、必然的にト(t)と變つて發音せられることにならざるを得ないのであります。それ故に、ブツダハは最後の母音が省かれますとブト(But)と發音せられると推定

せられます。然し、實際上果してブトの發音があつたかどうかと問はれることになる、其の點は今明答することは出来ませぬし、又、證明することも不可能ですから、以上のことは唯單に理窟を捏ねたことに過ぎない如くに考へられるかも知れませぬ。無論各人種の言語の相違によつて、たとひ印度の原音を保存して居ても、それぞれ其の言語の影響なり又其の言語の規則に従ふなりして、印度の語其のまゝになつて居ることはあり得ませぬでせうから、必ずブトとなつて居たといへるのではありません。然し、支那に音譯する時に、單に佛の一字を用ひた點から考へますと、其の直接の原語はブトなどの如くであつたと見られるのであります。ブトのトは軽い發音である道理ですから、佛と音寫せられ得ると思はれます。支那の音譯は代々極めて精確になつて居て、決して音韻を亂して居るやうなことはありません。支那の音譯から原音が推定出来る場合が多いのであります。支那の佛教學者の或者は、佛は佛陀の省略であつて具さには佛陀と言ふと論じて、譯者が佛陀の陀を省略したに過ぎぬと言ひますが、決してそんなことはありません。この省略のことは、支那では、後世になると屢々言はれることですが、若し省略と見做したとすると、大なる誤となる場合も少なくないのであります。支那では、古い時代には、右の如く最後の母音の落ちて發音せられた語を音譯したものは澤山に實例があります。禪、摩訶衍、涅槃、波羅蜜、比丘など凡てさうであります。

禪は俗語でジャーナ (jhana)、摩訶衍はマハーヤーナ (mahayana)、涅槃はニッバーナ (nibbana)、波羅蜜はパーラミター (paramita)、比丘はビクク (bhikkhu) でありますから、最後の母音が落ちたものゝ音譯でありますのに、之を禪は禪那の省略、摩訶衍は摩訶衍那の省略であるなど、解釋します。那を入れるとジャーナ (jhana) マハーヤーナ (mahayana) となる道理であります。かゝる語はありませぬから、全く誤であります。これから例しても、佛が佛陀の省略であるとは言はれないから、佛は佛で完全な音譯であるといはねばなりません。然し、後にはブッダも傳はつたのでありますから、この時は佛陀となしたのであります。然らば、浮屠、浮圖、浮頭などはどうかと申しますと、これは何れもブトの音譯かも知れませぬし、又、ブッドハは語幹で、文章中に入つて變化する以前のものでありますから、文章中に用ひられると變化して語尾を取りますが、單數主格ですと、俗語では、ブッドー (Buddho) となりますから、その音譯であらうと思はれます。浮は吾々は現今濁音に読みませぬが、音譯に用ひた當時又は地方では濁音に讀んで居たに相違ありませぬ。原語は絶対に清音にはなりません。

三、佛、佛陀の意味

かくして、佛でも佛陀でも、原語は同一であつたと認むべきであります。然らば、其の意味は如何と申しますのに、佛陀 (Buddha) は悟つた人の意味であります。元來は目覺めた、悟つたの意味で、それが人を指すことになるから、一般には覺者と譯されます。覺は目覺めるにも悟るにも通ずるからよい譯語でせう。覺には覺察、覺悟の兩義があるといひ、覺察は惡事を察知するをいひ、覺悟は眞實の理を開悟するをいふと解釋せられますが、惡事を察知することは惡事を爲さないことを指すのでありますから、惡事凡てを止めることであり、惡事を全く脱することであり、惡事といふても佛としては普通言ふ惡事ではありませぬから、これは所謂煩惱を指すのであります。即ち煩惱障を脱することであり、煩惱といふのは心の汚れであり、心の平靜を破る惡徳的な心作用であります。貪瞋癡の如き何れも心の靜安明朗を失はしめるものが凡て道に進む障害となりますから、之を煩惱障と呼びます。煩惱といふ障礙といふことです。又、覺悟は、通常は覺悟がよいなどといふやうに決心などの意味に用ひられるのが一般の如くであります。それは轉用で、本來は文字通り、悟ることをいひますから、眞實の理を悟ることをいふのであります。眞實の理を眞理といひますが、眞理も佛敎でいふ時には、現今一般に用ふる如くに、まことといふ意味ではなくして、理は理法といふやうな意味です。従つて、智が明確になつて、少しも暗まされる所が無くなること

をいひますから、所知障を脱することをいふのであります。所知は知らるべきこと、いふ意味で、知らるべきことの最根本的なを眞實の理法となすのであるから、其の他のことも凡てこの中に入ります。この知らるべきことを知り得ないことは完全性に缺ける所がある譯でありますから、暗い所があるといはねばなりません。従つて、それが所知障で、所知が障礙となるから、所知の障礙の意味であります。それ故に、覺察覺悟は煩惱障所知障を完全に克服したことを意味するのでありますから、かゝる人を覺者と呼ぶのであります。之を他の語で、一切の勝者、一切の知者とも言ひ證はしますが、佛陀とは此の如き人の稱であります。

然し、猶一般的にいひますと、覺には自覺覺他覺行窮滿の義があると解釋します。自覺といふのも、現今では自ら意識するとか自ら感ずるとかの意味に用ひますが、佛教語としては、文字通り、自ら覺ることを指すのであります。即ち、覺察覺悟によつて自身に覺ることでもあります。これには非常な努力精進の要ることは言ふまでもありませんが、努力が大なれば、大なるほど、自覺は徹底するのでありますから、佛陀の自覺といへば、完全無缺であり、又、絶對であるべきであります。かゝる自覺と同時に覺他がなければならぬのであります。他をして自と同じやうに覺らしめるのであります。自覺の智が方向を變へると覺他の智になるのであります。これは決して二つの異なつ

た智ではありません。吾々の場合で考へて見ても、自ら智を磨くときには、必ずしもそれを他に傳へようと考へなくとも差支ないのでありますから、それが自覺に當る譯であります。それを他の人に傳へるときには、其のまゝ覺他の智であります。故に異なつた二つの智であるのではありませぬ。更にこの覺行の窮滿を要するが、かゝる三義が具備せられたのが覺者であるとなすのであります。覺行は覺の行であります。覺と行と言ふとも解せられますが、二つに見るよりも覺の行、又は覺といふ行の意味の方が適切であると考へられます。窮滿は圓滿と同じで、至極完全の意味であります。學者は、多くは、自覺は凡夫を簡び、覺他は聲聞緣覺の二乘即ち、小乗の者、と異なることを示し、覺行窮滿は菩薩と異なることを彰はすと解釋しますから、佛は獨り凡てに超えて居る意味だと言ひますが、さほどに配當しなくとも宜しからうと思ひます。自覺が根本であることは言ふまでもありませんが、佛の場合には、これが必ず覺他に働いて來ねばならぬのであります。否、覺他が根本であるとするべきものでありませう。覺他は必然的に自覺を豫想するもので、この豫想がなくば覺他は考へられないことです。自覺は必ずしも覺他になると定まつて居るとは言はれませぬが、自ら知る所なくして他を教へることは絶對に不可能でありますから、自覺のない覺他はあり得ませぬ。自覺も覺他も覺行窮滿であるといふとしますれば、覺他を根本と見る方が特色を明かに

することが出来ます。然らば、佛には必ず覺他の働きがなければならぬのでありますし、覺他がなくば佛ではないのであります。佛の覺行は、實は、覺他の爲の窮満たるのであります。後世思想が發達しますと、佛といふのは必ずしも人格を有するものではないことにもなりますが、それですら佛と呼ぶ以上は必ず覺他の働きがなければならぬとせられるのであります。それは佛といふ語の内含的意義であるからであります。

四、佛とは何れの人か

佛を自覺覺他覺行窮満の者と解釋しますと、これは既に佛を一般化して居るのであります。必ずしも特定の何人かを指さねばならぬことにはなりません。従つて、如何にも漠然たる概念で、全く抽象的になり終はつて居る點が見えます。それですから、通常いふやうに、十方三世一切の諸佛を指すことにもなりますが、然し、これは發達した上で言ふことであります爲に、さう考へられるに外ならぬのです。決して最初から此の如くに佛を考へて居たものではありません。初めは特定の人か佛と稱せられたのであります。その佛と稱せられる人に對して考察が進められて、遂に一般化せられることになつたのでありますし、かく一般化することによつて、何人でも佛と成り得ること

も認められるに至るのであります。初めて佛と稱せられた人は、言ふまでもなく、釋迦牟尼であります。釋迦牟尼佛は印度で生れて印度で死んだ印度人であつたのであります。これが佛と稱せられて、遂に一般化せられた佛となつたとしますと、一般化せられた釋迦牟尼佛は、たとひ名は其のまま釋迦牟尼佛でありましたが、もはや印度で生死した印度人とは限らないのであります。凡ての人が釋迦牟尼佛であります。どうして此の如くなるに至つたかの發達過程を明かにするのが佛陀觀の發達といふことになるのでありますから、佛陀觀の發達は同時に吾々が釋迦牟尼佛となる過程を示すことになりませう。佛敎といふのは佛の敎といふことであると同時に佛に成る敎であるから、佛敎の説の凡ては決して他人事を述べて居るのではなくして、全く吾々自身のことを明かにして居るのであります。従つて、佛陀觀の發達も釋迦牟尼佛に對する考察の發達として、客觀的に又は傍觀的にのみ見るべきではないと考へられます。然し、最初が釋迦牟尼佛であつたとすれば、發達を考へる場合、先づ釋迦牟尼佛に限つて考へ進むべきでありますから、以下少しく釋迦牟尼佛といはれた人についての傳説を考へて見ることにしませう。

第二章 歴史上の釋尊

一、釋迦牟尼

釋迦牟尼佛といふのは釋迦牟尼(Sakya-muni, Sakya-muni)と呼ばれた覺者といふことでありますから、一般的にいへば、釋迦牟尼の方が狭く、覺者といふ方が廣いことになつて居ますが、或場合には全く内容範圍を等しくして、異名同義であつたこともあります。此の方が最初の意味であつたに相違ありませんから、其の場合を取れば、釋迦牟尼のみで十分であります。先づ釋迦牟尼だけを取つて、其の意味を考へて見ませう。

釋迦といふのは印度に於ける古代の一種族の名稱であります。現今でいへば、印度の北方、ヒマラヤ山脈の南側に擴がるネパール國の南方國境地方に居た小種族を釋迦と呼んで居たのであります。牟尼は現今の語でいへば、聖人といふ程の意味でありますから、釋迦牟尼と續けていふと、それは釋迦種族出身の聖人といふ意味になります。何人でも釋迦種族の中で、聖人と呼ばれるに價した人

は何れも釋迦牟尼と稱せられ得る道理であります。然し、實際上、此の如き人は出現しませなんだから釋迦牟尼と呼ばれた人は唯一人のみでありました。従つて、固有名詞の如くなつて居ます。古いことですから明確でないことが多いのであります。釋迦種族は十城によつて治められて居たといはれて居ます。即ち一城には一人の長が居て、城下及び其の周圍の釋迦種族のものを支配して居たのであります。時には、釋迦國といはれることもあります。古代印度では、國といふ語は現今用ひられるやうな明確な意味で用ひられて居るものではありません。種族の住して居る範圍を大體として見て國と呼ぶ程度でありますから、城を直に國と呼ぶことも屢々であります。元來、釋迦種族は決して大種族であつたではありません。之を十人の長で支配するとすれば、支配せられるものは決して非常な多數であつたのではないと考へられます。そして、その十人の中から更に一人の長が選出せられて他の九人の長を統轄したのですが、その一人の長は王と呼ばれて居ます。王は世襲でもあり得たといはれますが、今までに知られる所では九人も世襲であつたやうであります。九人も王とも稱せられて居ますが、果してそれが、正式の呼稱であるかどうかはよくは判りませぬ。とかく、古い時代のことであり、又、ことが釋迦牟尼に關係して傳へられますから、凡て尊敬を以て呼ぶ慣例でありまして、其の間に混雜が起り易いと思はれます。今こゝでは、これ等のこ

とを穿鑿する必要はありませぬが、一人の長が王と稱せられたことは實際でありまして、従つて、其の王の子は當然王子と呼ばれ、王位を繼ぐべき王子であつたとすれば太子と呼ばれることも亦當然であります。

釋迦牟尼はかゝる王の一人子として生れた人でありまして、名を悉達 (Siddhartha) というたと傳へられて居ます。悉達多と音譯することもありますが、悉達は最後の母音が落ちてシッダット (Siddhat) のやうになつたものゝ音譯であります。悉く達するは好い文字を用ひたまでのことではありませんが、原名の意味は成就義で、義を完成せるものといふのでありますから、悉達はよく當るのであります。此の名も果して實名であつたかどうか、餘り良い名であるからと疑はれても居ますし、勿論明確に實名だと言へる程の證據もありませんが、然し、さほどに疑ふ必要もないではないかと思はれます。自分の名は自分で附けるのではなく、大抵、親なり名付親なりが附けるのが、印度でも普通でありませうが、何もわざ／＼平凡な名を附けようとすることもありませぬし、誰でも良い名を附けるのが人情ですし、王子の名が良すぎる名だとも考へられないと思はれます。釋迦牟尼と呼ばれ、佛と稱せられ、その他色々に呼稱せられるやうになつては、もはや最初の名など用ひられることはないのですから、幼名が度々出るやうなことはないのであります。悉達太子の父は迦毘

羅衛城 (Kapilavathu) の淨飯 (Suddhodana) 王といはれ、母の名は摩耶 (Māyā) 夫人といはれて居ます。佛敎以外の學派のものは佛を呼ぶに瞿曇といひますが、瞿曇はゴータマ (Gotama) の最後の母音が落ちて、ゴータンと發音せられたものゝ音譯であります。ゴータマは姓でありますから、此の王家はゴータマ姓で、従つて四姓の中では刹帝利であつたのであります。印度では古くから社會的の階級が婆羅門と刹帝利と毘舍と首陀羅との四種に分れて居ましたが、其の中の一つであります。刹帝利は王族武人の段階で、士農工商といへば士に當るのであります。

此の如く釋迦牟尼の意味を考へて見ますと、これは悉達太子が佛となつた以後に、他の人から尊稱された稱號であることが判りますが、釋迦牟尼が長い爲か屢々單に釋迦と言はれることもありませぬ。釋迦でも勿論尊稱たるには相違ないのであります。吾々にとつては何となく尊稱でないかの感じを與へるので、そこに何となく落著きがなく、従つて、之を釋尊と言ひ代へて、尊敬を失はない如くになすのであります。釋迦を單に釋となすのが、實は、果して尊敬の意に適ふかどうかとも思はれますが、尊を附けることによつて、それを充たして居るのであります。釋迦尊ともいへば一層よいのかも知れませぬが、口調の具合で、さうは言はずに釋尊というて居ります。

二、釋尊の傳記

印度は一般に歴史の無い國といはれて居ますが、無論、歴史が無いのではなくして、歴史の記録が無かつたのであります。支那でも我國でもそれぞれ歴史があつて、欽定になつて居るものがありますが、印度には全く此の如きものがありませぬ。印度は古來殆ど統一せられたことが無く、たまにたま兩度統一せられたことがありまして、統一王朝が長續きしませなんだから、歴史の記録をなす暇もなかつたのかも知れませぬが、然し、元來印度人には歴史の記録を要求するやうな觀念が缺けて居たのが最大原因であつたのであります。國に政治等の記録がないと同じく、個人にも傳記は必要視せられなかつたのであります。印度の何れの時期の重要な人でも其の傳記が明瞭になつて居る如きことは全くありませぬ。左程に歴史や傳記を知るところを求めなかつたのであります。若し自然の必要上、之を語ることになりますと、多少知られて居る所に、幾多の想像や解釋が附加せられますから、遂には全く神話や傳説に化してしまふのであります。これにも、決して、全く意味がないではありませんが、これ等の神話傳説の根柢を流れる一つの重要なことは、國家的のことにしましても、個人的のことにしましても、そこに最高の神の意志が動いて居ると見て居ることであ

ります。此の考が色々の形で現はれますが、轉輪聖王といはれる最勝最善の帝王の出現を望んだり、又、曾ては幾度かそれが出現したとも物語られ、或は、歴史の或王がそれであつたかの如く言はれ、又、萬人の歸仰する一大偉人の出現を期待して、其の偉人はかくかくの特質を具備して居ると述べられ、そして過去の何人かがそれであつたとせられたりします。個人につきましても、實際上、宗教的に、又、政治的に、優れた人があつたとしますと、其の人の死後十年も経つと、直接其の人に接觸し、又、隨從して居たものが、其の人の傳記を書く時に、既に、其の人は神の權化であつたとして、凡てを述べる程であります。神が人間の形を取つて出現したと考へますれば、其の人の傳記は當然通常人以上のものにならざるを得ないのであります。平凡であつたのでは神の權化たるに適しませぬ。故に、傳記ではなくして、神話的であり傳説的であることになるのであります。傳記を書くとして既にさうであるとしませれば、これが幾代か語り繼ぎ言ひ繼ぎせられる場合になりませぬ。猶更神話傳説と化することは見易いことでもあります。かゝることが果してよい事であるかわるい事であるか、それは全く別問題と致しまして、これが印度人の一つの特徴をなして居ることを考へて置くべきであります。

今、釋尊について之を考へて見ますに、全くそれと同じであります。釋尊は佛敎者にとつては人

類あつて以來の一大偉人でありまして、代々の尊崇の的となつて居るのでありますし、時代も既に二千五百年も昔でありますから、此の間語り継ぎ言ひ継ぎせられて、其の傳記は決して傳記其のものとして傳はつて居るが如きことは全くあり得ることでないであります。唯單に時代が経過したのみでも傳記の資料が散逸して判らなくなるのが通常であります上に、殆ど初めから權化的にも認められて居るのでありますから、通常の意味での傳記などの傳はつて居る所以は絶対にないのであります。其の代り、傳説神話といふべきことは非常に多數傳はつて居ます。勿論、如何に傳説神話にしましても、全く關係もないことのみが綴り合はされるのではなくして、どこかに多少關係なり似寄りなりがあるものが集まることになるには相違ありませんが、然し、現今の如き時代からは、それ等を精細に研究して、純粹に傳記として見られ得るやうなものを劃き出すことは殆ど絶対に不可能であらうと思はれます。純粹な傳記などは思ひも寄らぬとしましても、せめて傳記に類似したものをと希望しましても、それすら非常にむづかしい研究問題であります。釋尊の傳記の研究に従事する學者には、吾々は大きな尊敬を拂ひますが、果して、どれだけ成功するかは疑問であるとして考へられませぬ。従つて、世に釋尊傳として存するものは、實は通常の意味の傳記ではないといはねばならぬと思ひます。

更に、釋尊については、其の傳記は神話傳説とならねばならぬ事情があつたのでありますから、通常の場合よりは、一層複雑であるのです。佛陀觀の發達の或時期に於て、釋尊が過去世に於て種なる修行をなしたことが物語られることになりましたから、それが何時しか釋尊としての生涯の出來事と混同せられることもありますし、又、生涯の殆ど凡ての出來事を、平凡でなくして極めて雄大豪壯に彩つて、神祕的であり不思議であり、甚だしく靈妙にもなして居るのであります。かゝる神話傳説によつて釋尊の、少なくとも、前半生の述べられて居る經も傳はつて居ますから、普通の意味の傳記を考へるよりも、或點では、此の方を見る方が、種々なる點に於て、興味深く、又、意義のあることでもあります。然し、今こゝでは、傳記でも神話でも、之を纏めて述べることは致しませぬ。

三、釋尊と弟子

釋尊がもと歴史的の人物であつたことは、現今ではもはや、問題とはならぬと考へられますが、或時期には積極的に歴史性を否定することはしないにしましても、疑うたことは學者の間に行はれたことがあつたのであります。疑は研究の始めでありますから、疑ふことも極めて宜しいことであ

りますが、一度疑うた行き懸り上、無理にも疑に殉ずるやうな點の見られることのあるのは、如何にもどうかと思はれます。釋尊については、佛滅百年の阿育王がルンビニー園に石柱を建て、灌頂二十年を過ぎて親しく來つて供養した、ここは佛陀釋迦牟尼の降誕し給うた地である云々と記したから、百年後には釋尊の歴史的に存して居たことが信ぜられて居たのであります。阿育王についてはセイロン傳説では佛滅二百十八年に即位したとせられて居ますが、印度本土から支那に傳はつた傳説では凡て佛滅百餘年の王とせられて居ます。吾々は印度本土の傳説の方が信すべきものと考えますが、之によれば僅に百年後のことで、これは孫の時代か遅くとも玄孫時代の初めに當るのでありますから、吾々自身の經驗から考へて見ましても、元來無かつた人が有つたとせられる程のこととは起り得るものではありません。それ故に、阿育王のいうて居ることは明かに事實を傳へて居ると認めるのが當然のことです。又明治三十一年に、昔の迦毘羅衛城の遺跡であるピプラヴァー (Piprava) の塔の所で發掘された佛骨の容器に、これは釋迦種族出身の薄伽梵佛陀の遺骨で、この善男善女の奉じたものであるといふ意味の銘が存するのを見出しましたから、これも釋尊の實在性を證明することになります。もつとも、此の容器は數重になつて居つて立派なものであるし、地下一丈もある所から掘出されたものでありますから、銘の文字が阿育王時代のものでありますから

釋尊が入滅した直後舍利を分つて八塔を建てた時のものでないというて、疑ふ人もあります。支那に傳はる阿育王の事蹟には、八塔の中の或ものを開いて、更に分骨して、諸所に塔を建てたとありますし、又、佛骨は其の後數回、八塔以外の處から發見せられて居ます。故に、恐らく、迦毘羅衛城のは阿育王が掘出して、更に他に分骨した時に、新たに迦毘羅衛城の人々が銘を彫して埋めて祀つたものでありませう。かゝる容器や銘を疑ふのは確に疑の行き過ぎでありませう。若し、これが全く疑はしいとしたならば、蓋し何人が此の如き事を企てたと考へるのでせうか。天下には、古往今來物好きなきな者も澤山ありませうが、何時掘出されるか判りもせぬに、澤山の勞力と金錢とを費して、何時かは後世の人々を欺かうといふはかない希望を持って、かゝる事業を實際上なす程のものがあるかと考へられませうか。或は必ずしもさうは考へないと言ふかも知れぬが、事實かゝるものが發見せられた以上は、阿育王の時代か、それ以前か以後かに、無類の物好き者があつたとしなければ、何の解決もつかぬのでありますから、之を疑ふの方が非常識極まるのであります。疑ふならば疑ふとして、猶外に解決を求めねばならぬものであります。即ち、如何に少なくとも、文字が阿育王の時のものであるならば、其の時期の迦毘羅衛城の人々は、之を釋尊の舍利であると確信して埋骨造塔したと認めねばならぬのであります。然らば、こゝにも阿育王時代に、百年前に迦毘羅衛

城で生れた釋迦牟尼があつて、佛と成つたと確信せられて居たことの事實の存したのを傳へるものがあるのであります。

釋尊が歴史的の人間であつたことは、疑ふ餘地のない程、確實なことであります。然し、其の精密な傳記は到底之を知ることが得ませぬ。最も信すべき説では、二十九歳で出家し、六七年の修行の後三十五歳で成道して佛と成り、爾來四十五年間教化をなして、八十歳で入滅せられたといふのであります。この四十五年の間に中央印度の諸所を遍歴したのでありますから、弟子や信者は甚だ多くなつたのであります。各階級の老幼青年の隨從者は到る處にあつたのであります。これ等の弟子の間には、全く生命までも捧げて釋尊に信賴し、釋尊によつて生存の意義を見出して居るものがあつた程に、師資の間は極めて親密であつたのであります。釋尊の人格的感化は實に偉大なるものであつたのであります。此の人格的感化の極めて大であつたことが佛陀觀發達の原動力となるのであります。これは殆ど佛教の特色ともいへることであります。印度には古來多くの宗教が生まれ、此の點では世界に全く例のないものであります。印度的宗教としまして、ゾロアスター教ありバラモン教ありインド教あり、世界的宗教としまして、佛教ありチャイナありシク教ありといふ程であります。これ等の宗教において、開祖の人格的感化の遺つて居るものは殆どないと申して

もよからうと思はれます。印度的宗教の中にかゝることのないのは止むを得ない事情もありますが、世界的宗教の中にも、佛教以外には殆どあるとはいへないのです。シク教には多少遺つて居た點も見受けられますが、然し、此の宗教は常に迫害を受けて却つて擴大し、存続した事が多いのでありますから、一種特別なものであります。開祖獨りの感化のみとはいへないのであります。チャイナなどには開祖の感化力は殆ど全くありません。學者によつては、チャイナは恰も死語の如くで、教理上の發達がないとすら言うて居るのであります。これは一には開祖の人格的感化がなかつた爲に、それを中樞とする教理の發達がなかつたことを示す點でもあります。それ等に比較すると佛教は全く特別に、一に釋尊の偉大なる人格的感化があつたが爲に、他に例のない發達をなすことになつたのであります。かゝる發達が釋尊の感化に由來することを考へますと、發達が著しいだけ、それだけ人格的感化の極めて著しいものゝあつたことが判るのであります。

第三章 釋尊の成道

一、釋尊の成道

最初期に於て釋尊を見るにしましても、細かに考へると第一には、歴史的人間としての釋迦牟尼即ち釋尊であると、第二には、全く歴史以上の佛其ものとしてであると、第三には、此の兩者が結合して、歴史的であると同時に歴史以上、人間であると同時に佛陀であるとしての釋迦牟尼佛であるとの三様に分つことが出来ると思はれます。根本佛教の時代としては、全く歴史的の釋尊のみなるかの如く考へられるかも知れませぬが、然し實際としては、人間釋尊のみであるのではありませぬ。佛教の歴史を通じて、如何なる時期にも、單なる人間釋尊のみの考へられて居ることは絶対になく、人間釋尊のみを述べて居る如き典籍も一もありません。出家以前又は成道以前の釋尊を、其の父母妻子朋友等が見ました時には或は純粹に人間悉達太子であつたかも知れませぬが、出家以後、又は、成道以後の釋尊、佛教を説いた釋尊としては、もはや決して純粹な人間釋尊ではありませぬ

し、人間釋尊とのみ考へられて居る如きことは全くないのです。此の中、歴史的釋尊としては既に前に述べた傳記が、更に多少詳しくせられるに過ぎない程度の傳説になるに過ぎますまいが、之に反して歴史以上の佛其のものとしては、これは釋尊自身の自信であり、佛教の理想でありまして、これが釋尊に具現せられて居るのが弟子信者に映るのでありますから、そこに釋尊の偉大な人格的感化が發現するのであります、之を除いては釋尊佛陀は考へられないのであります。釋尊自身の中に既に佛であるとの自信が意識的に明かにせられて居つたに相違ありませぬが、この自信は佛教としていへば、佛教の理想に外ならぬのであります。佛教の理想と言ひ詮はすのは佛教者としての立場から言ふが爲であります、釋尊自身からいへば、理想ではなくして事實であつたのであります。故に、弟子から見れば、釋尊は人間にして而も人間ならざる所があると尊崇歸仰せられたのであります、それが佛としての人格をなして居たとせられるのであります。佛陀觀發達の基礎も全くこゝに存することを認むべきであります、然らば、どうして、吾々からいへば理想なるものが釋尊に於ては事實となつて居るかといへば、それは一に釋尊に成道があつたが爲であります。成道が實に人間を同時に人間以上に轉回せしめるのであります。

成道は漢字として言はれる語でありまして、印度の語としてはアビサンブッダハ(abhisambuddha)

と言ひます。これは正覺した又は正等覺したといふ意味とせられますが、つまり悟つたといふことで、覺者となつたことをいふのであります。成道の道はボーディ (Boṭṭhi 菩提)、又はサンボーディ (sambodhi 三菩提) の譯に相違なくボーディはブツダハの名詞になつたもの、サンボーディもサンブツダハの名詞になつたもので、佛のことをサンブツダハといふから、ブツダハとボーディとの關係と同じであります。故に成道はボーディ又はサンボーディを成じたことを言ふのでありますが、成じたといふのは成就したといふのと成つたといふのとの兩方に考へられます。蓋し、悟るといふのは、平たくいへば、知るといふに外ならぬことで、未知が已知となることであり、理解せられたことを言ふのでありますが、然し、知るといふ語の眞の意味は成るといふことであります。これは佛敎語としての眞の意味でありまして、能知と所知、即ち知るものと知られるものとが相對的になつて居る限りでは、眞に知るといふことにはならぬといふことを意味するのであります。能所未分の所まで入つて初めて知ることに徹底するのでありまして、水を飲んで冷煖自知に至るのであります。つまり體驗的に味ふのであり、身によつて證するのであります。それ故に、道を成ずといふのは成つたといふのと同じでありますから、成つたといふのを成就した圓滿したといふことになるのであります。正覺したといふのもこれと同じく解釋せねばならぬものであります。かくして、成道

といふのはボーディ又はサンボーディと成り、ボーディ又はサンボーディを成就したことであります。かくして成就せられた所が、實はボーディ又はサンボーディといはれるのであります。ボーディとかサンボーディとかいはれるものが最初からそれ自身獨立に存在するのではありませぬ。其の内容となつて居るものが渾然統一せられた所をボーディ又はサンボーディと稱するに外ならぬのであります。其の内容としては、古くから、或は四諦説となし、或は十二因縁説となし、或は三七道品の一であるとなし、異説が約十五種にも及ぶのであります。實はこれ等は異説と呼ぶべきではないもので、つまり佛敎として説く凡ての説が、悉く佛の成道時に成立したものであるとみなさんとする趣意に外ならぬのであります。即ち、佛は四諦説等のそれぞれの説によつて成道したのであつて、其の同じ説が佛によつて説かれ、そしてそれが佛敎として傳はつて居るに外ならぬものであるとなさんとする趣意であるのです。此の點から、後世色々な問題が生ずることになりましたが、其の中で、重要なものは、佛の成道以前でいへば、悟らるべき法が佛よりも以前に在り、成道する佛はそれよりも後にあるとなして、法前佛後の時間的順序となつて居るとなす考と、之に反して、又、成道以後を主として見ますと、法は凡て佛によつて成立したものに過ぎませぬから、佛の方が法よりも以前で、法は佛の後のものといはざるを得ない點で、佛前法後の次第であるとなす考

とであります。然し、此の如きことを問題となす場合の法とは何を指す意味であるかといへば、前に明かに言はれて居ますやうに、四諦説、十二因縁説、三十七道品などでありますから、これ等は勿論佛陀によつて初めて説かれたもので、若し之を佛陀以前として見る時には、それはこれ等の法の示す實際生活の修行のみであります。此の如き實際生活は佛陀の成道以前にもあつたには相違ありませんが、然し、佛陀が成道以後に之に意味を附して修行となし法となして説いて來たものでありますから、成道以前に法が存したとはいへない道理であります。實際生活其のものが佛陀の成道のあるとないとに拘らず存するとなす點には猶考察を要するものが含まれて居ますが、然し佛陀の成道によつて、法として説かれて、初めて意義をもつに至るのでありますから、實際生活は實は修行であつたことが明かにせられるのであります。修行でない實際生活なるものがあるかの如く考へたのは見方が誤つて居たのであります。即ち、法前佛後の順序はあるべからざること、凡て法は教とならねばならないのでありますし、凡て佛から出るのでなければならぬのであります。四諦説等は凡て教といふ意味での法でありますから、教が成道以前にあるとはいふを得ませぬ。故に凡ては成道によつて教即ち法となるのであります。全く佛前法後であります。この佛前法後は、猶進んで考察すると、佛が一般化せられねばならぬことになりすから凡ては成道によつて悉く佛教となるのであります。故に、佛弟子によつても、凡て法が佛陀によつて圓成せられたことがよく知られて居ましたし、古い經典の中にも正法の尊重と一乘道とが梵天勸請の形に於て出されて居る程であります。成道は實に人間を人間以上に轉回せしめると同時に、世界一切を世界以上に轉回せしめるのであります。尤も此の兩者が同時に轉回せしめられるから、轉回といはれ得るのであつて、人間のみの轉回又は世界一切のみの轉回といふ如きことはあり得ませぬ。

進んで、更に法の意味を考へて見ますと、一層深い意味の含まれて居るのを發見するでせう。法は梵語でダハルマ (dharma) バリー語でダハンマ (dhamma) といふのであります。巴利佛典の註釋者の解釋に依りますと、法には、一、徳、即ち善行爲又は善業、二、教説、即ち教へ、三、聖典即ち教法を集めた經典、四、物即ち身體内外の有形無形物、の四種の意味があるともいひ、又は第二を省いて、因、即ち法無礙解、即ち教を完全に理解する智の因に關する智、を入れることもありませんが結局、これは善業と教と物との三義になります。聖典は勿論教の中に入りますし、因も、法無礙智の因は教ですから、教の智で、智によつて知られる教が主たるものであります。然し、ダハルマといふ語の語源を考へますと、これはヅフリ (dhri) から出たものであります。ヅフリは持つる、支へるなどの意味でありますし、このヅフリがダハラ (dhara) となり、それがダハルマとなつ

たのでありますから、語源の意味によつて、法には定まり、慣例、法則の意味があり、従つて、規範、理法の意味となつて居るのであると見ねばならぬのであります。即ちこれが根源的の意味であります。行爲即ち業が之に合致して居るから、法に善行爲、善業の意味があるのであるし、佛の説は凡て之に合致して居ますから法に教、物は凡て之に順つて、あるべきやうにあるのでありますから法に物の意味があるのであります。法の意味の根本は、今いふやうに、理法の意味であります。理法は佛陀の出世すると出世しないとに拘らず存するといはれても居ますが、それは即ち、成道以前に、法前佛後として存するといふと同じことでありまして、實は佛陀が之を悟り、之に成り、之を説くから、それとなつたものであつて、佛陀がそれと成つたことによつて、理法がボーディ又はサンボーディの内容となつたに外ならぬのであります。佛陀が成道に於て理法となり法と一致した、否理法となり、法と一致したことが即ち成道であるのであります。これは即ち佛敎一般として言へば理智不二となつた所でありまして、根本無分別智を得た所に外ならぬのであります。理智不二といふのは所觀の理法と能觀の智とが相對的になつて居るのでなくして、能所未分に徹した所を言ふのでありますし、能所が區別對立になつて居ないから無分別で、これが而も凡ての智の本になるから根本といはれるのであります。根本無分別智は、嚴密にいへば、智とは言ひ詮はすを得な

いのであります。然し、こゝに達するまでを凡て智を磨き智を得ること、言うて居ますから、其の究極の所をも、其のまま智と言ひ詮はして居るに過ぎないのであります。かくの如き成道によつて佛陀釋尊となつたのであります。故に、爾來一方に於ては歴史的釋尊人間的佛陀として、八十年生存しながら、同時に他方に於ては、歴史以上の佛陀、人間ならざる佛陀として、存したのであります。人間佛陀は成道以前と關係し、人間ならざる佛陀は入滅以後と關係することになります。この成道以後にのみ弟子信者に按するのでありますから、これが弟子信者に映らない道理は絶対にありませぬし、佛陀自身に於ても成道に於て得たものが其の自信となつて居ないとは何としても想像だも出来ない所であります。釋迦牟尼佛に人間的の傳記のみが語られる餘地はないと見る方が合理的であります。

二、佛陀の自信

佛陀は摩揭陀國佛陀伽耶 (Buddha-gayā) の菩提樹下金剛寶座で成道したのでありますし、菩提樹は代々植えられて現今でも青々と繁茂して居ますし、其の下に金剛寶座は石に包まれて現存し、又傍には廣大な塔が、もと阿育王の建てたものを後世多く修補する所があつて、立つて居ます。阿育

王が塔を建てたのでありますから、こゝが成道地であつたことも確實と考へられますが、佛陀は、成道後、こゝに數週間宴坐して後、ベナーレスの郊外鹿野苑に行つて五比丘の爲に初轉法輪をなすことになるのであります。鹿野苑にも阿育王の建てた大石柱が、現在は倒れては居ますが、現存して居ますから、ここが初轉法輪地であることも確實であります。佛入滅後間もなく、降誕地と成道地と初轉法輪地と般涅槃地とが四大靈場として巡拜せられるやうになつたのであります。何れも確實な遺跡であると認められるのであります。佛陀は鹿野苑に行く中途に於て邪命派の一人ウバカ(Upaka)といふものに逢うた。ウバカは佛陀を見て、

友よ、卿の諸根は澄靜にして皮色は清白なり、卿は何人を仰いて出家せしや、卿の師は何人ぞ、又、卿は何人の法を喜び奉ずるや、

と問うたといはれます。これは當時に於て殆ど挨拶の語の如く慣例になつて居ることであり、そこで佛陀は答へて

吾は一切の勝者、一切の知者なり、一切の法に於て汚されず、一切を捨離し、愛盡に於て解脱せり、自ら證したれば誰をか(師と)指示せん。
吾には師なく、吾に等しきものあることなし、

人天界に於て吾に對等なるもの無し。

吾は實に世間に於ける阿羅漢(尊貴人)なり、吾は無上の師なり、唯一の正等覺者なり、吾は清涼となり涅槃を證したり。

法輪を轉ぜんが爲にカーシーの國都に往く、盲闇の此の世に於て不死の鼓を打たん。

——友よ、實に卿の言ふが如くんば、卿は無邊の勝者ならむ——
げに漏盡に達せるものは凡て吾と等しき勝者なり、
吾は諸の惡法を克服したり、ウバカよ、故に吾は勝者なり。

というたと傳へられて居ます。此の偈の意味は、要するに、一切の勝者、一切の知者であるといふことと何人にもかくなり得るといふこととでありませう。一切の勝者は漏盡に達し、惡法に打ち勝ち、一切法に汚されず、一切を捨離し、愛盡に於て解脱し、清涼となり、涅槃を證したことであり又自ら證知して師と仰ぐべきもの無く、人天界に於て自ら師として他に對等のもの無く、眞に尊貴人無上師、唯一の正等覺者であるのが、一切の知者たる所であり、漏盡に達したものは何人と雖之と同じ勝者であるといふにあるからであります。佛陀が實際上果してかゝる偈を以てウバカに答へ

たかどうかは明かではありませぬが、ウバカに答へた所がかゝる趣意であつたことは、偈の形で、忠實に傳へられて居ると認むべきであります。ウバカは之を聞いて、さうかも知れぬというて、頭を振り振り別路を取つて去つたと附加せられてありますが、如何にも、其の實景を想見せしめるものがあると考へられるでせう。之によつて見ますに、佛陀の自信の極めて大であることが知られるのでありますし、此の偈の中に、既に、後世明かとなる佛陀觀の基礎的の考が含まれて居るのを見得ると思ふのであります。

佛陀の成道は、之を分つていへば、即ち自覺であつて、今や自覺に次いで、覺他の行に出でた所でありますから、其の自信の大なることは、其の自覺の徹底したものであつたことを示すものであります。進んで鹿野苑に到つて、實際に初轉法輪をなすとしますれば、それは覺他が實際に行はれたのでありますし、覺行窮滿することが事實上に示されるのでありますから、自信の大なることはその凡てを明瞭に示すことになるのであり、又、弟子信者が佛陀を見る見方を決定せしめるものであります。一切の勝者といふのは、後世いふ語でいへば、煩惱障を斷じたことで、覺察の義に當りますし、一切の知者は所知障を斷じたことであつて、覺悟の義に當るのであります。これは佛陀としては全く事實でありまして、これについて何等の問題は起らないのであります。吾々として

いへば、吾々も之と等しきものとなるのでありますから、果して事實問題なりや否やが考へられぬばならぬことになるのであります。吾々では問題となるのが、佛にあつては問題とはならぬのでありますから、佛の自覺が如何に大なるものであるかを想見すべきであります。佛は自覺に於て理法と不二となつたのでありますし、それが佛の自信の根本でありますし、弟子信者としては、それが佛たる所以であると見て居るのであります。これが又釋尊佛陀の人格をなすのでありますから、佛陀の人格の偉大と弟子信者の信仰の堅固とが相俟つてゐることを見るべきであります。

三、佛陀の自稱と尊稱

佛陀は成道以後に於ては、自稱としては、常にタタハーガタ(Tathagata)を用ひて居られました。此の語は佛敎以前から、佛敎以外で、既に用ひられて居たものでありまして、達人とか眞人とかの意味であつたであらうと考へられます。タタハーガタの死後が有か無か亦有亦無が非有非無かが、他の形而上學的問題と共に、論ぜられて居たことが傳へられて居ますが、問題の性質から見て、此の語は眞人とか達人とかの意味に相違ないと考へられるのであります。學者の間にも此の語の意味について種々なる解釋が行はれましたが歸著する所が無い状態であります。時には、此の語は、元

來は、此の如くにあるといふ意味であつて、通常の人を指したものであるとも云はれて居ますが、然し、實際に此の語が用ひられた時には、かゝる意味のみの場合は見出されない如くであります。死後の有無等が問題とせられる時に此の語が用ひられて居るのでありますから、これは通常人を指すのではなからうと考へられます。通常人ならば、同所に既に他の語が用ひられて居りますから、其の方の語を用ひるべき筈であります。故に、先づ真人、達人などの意味が、用例上、適當であらうと見られるのであります。然し、佛陀が自稱として用ひた時には、それが如何なる意味であつたかといふについては、佛陀自らの解釋のない以上は、それは明確には知られないのでありますから、解釋として、佛陀自身のものでない後世の佛教者の言ふ所を見る外には方法がないのであります。漢譯では常に如去來とも如來とも譯して居ります。タタハীগタはタタハীগタ (tatha-gata) との合成語とも、又、タタハীগタ (tatha-gata) との合成語とも見られ得るのであります。又同時にタタハীগタ (tatha-gata) とから成ると見る方が却つてよいと考へられるのであります。如去と譯したのはタタハীগタとに分つて見て譯したものでありますし、如來はタタハীগタと分つて見て譯したものであります。如去如來は兩者が含まれて居ると見て譯したものに相違ありません。タタハীগタは此の如くといふ副詞でありまして何かの如

くにとなる場合が多い語でありますから、タタハীগタとなつても、何か對比されるものを要する如くであります。對比されるものを要するとしても、佛陀の自信上佛陀以外のものであることは不可能でありますから、強いていへば、現に佛陀自らが自覺に到達し自信を得て居る如くになつて居るものといふ意味にもなりません。自覺に達し自信を負うて來て居るものといふ意味にもなり得るではありません。然し、タタハীগタと見ると、これは眞實な、實際的なといふ形容詞でありまして、同時に名詞となつて、眞理を指す語でありますから、タタハীগタとなれば、眞理から來たものといふ意味になつて、此の方が如何にも適切である如くに考へられるのであります。漢譯の如來は全く此の意味でありますし、如去如來はそれを詳しくしたものであるのであります。故に、如來は覺他に立つて覺行窮満となる所を指すことになるのであります。古い經典の中には、

- 一、人天界の凡ての者が見聞覺知し證得した一切の事柄を正等覺したこと、
- 二、成道から般涅槃に至るまで、其の間説く所凡てが全く眞理であつて虚でないこと
- 三、説くが如くに行じ行ずるが如くに説き、説と行とが全く一致して居ること
- 四、人天界に於て凡てのものに打勝ち他に打勝たれることなく、一切を見る制御者たること、

の四種の理由によつて如來と稱せられて居ります。此の中、一と四とは一切の知者と一切の勝者とな

同じと見られるものでありますし、二と三とは弟子信者に對して唯一の師として教導する方面をいうて居るものであります。これは勿論弟子信者の見た所を言ひ詮はして居るものであります。つまり、佛陀の自信が弟子信者に映つた所を示すと見るべきでありますから、これ等によつて、佛陀の自稱が、佛陀の自信を表はして居ると解してよいであらうと思はれるのであります。

之に對して弟子信者の方からいふと、佛陀は實に十號具足の完全な師主となつて居るのであります。其の信賴歸依の程が十號に現はれて居ると思はれるのであります。十號は通常は、如來、應供、正徧知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊といふのであります。これは實際上、十一號になりますから、一説では無上士と調御丈夫とを一にして十號に整へますし、他の一説では最後の世尊を別の尊號となし、上の十號を具足するから、世尊であると説いて居ますが、實際としましては、最初の如來は、主語でありまして、他の十が凡て述語になつて居るのであります。十號といふのは、實は、應供以下を指して言ふのであります。時には最初の如來の代りに世尊とあつて、これが主語となり、最後の述語と重複して居ますが、これ程に述語の中の十種が型となつて居るのであります。已に申しました通り、如來といふのが佛陀の自稱でありましたが、弟子信者からいふと、これが第三人稱になりますから、それに述語としての十號が述べられるので

あります。應供はウバカに答へた偈にある阿羅漢即ち尊貴人と同じでありまして、阿羅漢を應供と譯したに外ならぬのであります。世の尊崇供養に價する人の意味でありまして、後世四向四果でいふ時の阿羅漢向阿羅漢果の阿羅漢と、同一語でも、同一ではありませぬ。四向四果でいふときは阿羅漢は佛敎教理上の術語となつて居るのでありますから、内容も一定して居ます。この阿羅漢は煩惱障を斷じて居ても、猶未だ所知障を斷じて居ませぬから、此の意味の阿羅漢を佛陀に適用することは出来ませぬ。故に佛を阿羅漢といへば、それは猶未だ術語とならない以前の意味で用ひて居るのであります。字義通りの意味であります。正徧知は三藐三佛陀(samyaksambuddha)の譯で、成道の原語並びにウバカへの答への偈中にある正等覺者と譯したのと殆ど同じであります。應供が人を指すと同じやうに、正徧知も人を指すのでありますから、正徧知者の意味、正徧覺者、正等覺者とも譯されます。これが眞の佛陀のことで、單に佛陀といふのは、廣く見ますときには、正等覺者といはねばならぬのであります。緣覺とか獨覺とか用ひられる語の原語を音譯して辟支佛といひますが、これはバツチエーカブツダハ(Pacceka-buddha)で、直接には獨覺と譯します。この中に、佛とあり、覺とあります如く、これも一種の佛陀には相違ありませぬが、これを通常いふ佛陀と同一視する譯には參りませぬ。獨覺は獨善的佛陀で、自利の一方でありますから、覺他の行がありま

せぬ、通常は之を佛陀とは見ないのでありますが、然し名の中に佛陀といふ語がありますから、見ないといふのは決して正しいことではありません。十號の一一すべてを詳しく説明する心要もありますまいから、一一詳述しなくともよいと思ひますが、明行足は知と行とを具足して居る人の意味ですから、知を何れと解するにしましても、説く所が凡て眞理に合致し、又、説の如く行じ行ずる如くに説くといふのと關係が深いといはねばなりません。善逝は如去と同じやうな意味に解して差支なく、世間解も如來の四義の第一と關係せしめて見るべく、無上士はウバカへの答の偈にあるのと同じと見做しても宜しく、調御丈夫は馭者に擬したのですから、如來の四義の第四と見比らべ、天人師もウバカへの答の偈の中に見出すを得べく、佛はいふまでもなく、世尊もウバカへの答の偈の中に見出し得るでせう。勿論、教理の上で解釋しますと何のかのとややこしくなりますが、大體ウバカへの答の偈や如來の四義の中に含まれたものと見ても、決して教相を破ることはありません。ぬから、かく見るとしますと、つまり、佛の自信が其のまま弟子信者に映つて居る所が十號に於て見られ得るのであります。屢々今まで申したことが明かな證明を得る如くなるのであります。今までいふたことは決して曲解や附會で述べたのではないといへると思ひます。ともかく、十號は弟子信者が佛陀の人格を十種の方面から表現したものであると認められますから、佛の自信、自稱

が弟子信者からいへば、多様に映るのでありませう。弟子信者から見れば、教養のある者にも無い者にも、一樣に佛陀は大人格として信ぜられるのであり、佛陀の大悲のみが映る状態であつたのであります。弟子信者の接する佛陀は直接には大悲者となつて居る譯でありますが、この大悲に頼るから弟子信者は其の生命までも打込んで只管佛陀にのみ従うて居たのであります。この信賴歸仰の情は古い記録の中にも活き活きと傳はつて居るのであります。佛陀は弟子信者の力であり命であつたことが詩に歌はれても居ます。佛陀といふ觀念を除いても佛敎教義に於て失ふ所はないとまで云ふ人が、この詩篇を出版して居るのでありますから、皮肉ではありませんか。乾燥無味と見える型のやうな文の底にも脈々數百年の血の流れて居るのを汲み得ないのは、それだけの血が此方に通つて居ないのであるから止むを得ないといはねばなりません。宗敎的のものを理解するには、一應は、その信仰者の氣持になつて見ることを要します。然らざれば、理解は出来ませぬ。

四、佛 陀 と 法

前に述べましたやうに、佛陀の敎としての法は凡て、成道に於て成立したものであります。佛陀によつて初めて法となるのであります。従つて、佛陀以前には敎としての法は存在しないといは

ねばなりません。此點は一般によく知られて居たことでもありますから、古い經の中にも、諸法は世尊を根本となすもの、世尊を導者となすもの、世尊を依處となすなどと屢々繰返されて居ます。同時に法は凡て佛によつて圓成したともせられて居ます。故に、佛陀の教へる所はすべてこれから出て來るとせられるのであります。これが即ち四諦十二因縁三十七道品は悉く成道時に成立したとなす所以であります。三十七道品といふのは四念處、四神足、四正勤、五根、五力、七覺支、八正道を合せて申すのであります。實踐上の徳目を主とした教義をいふのであります。たとひ、これ等の中には、實際上成道以後の或時期に組織せられたものがあつたと致しましても、それすら皆成道時に成立したとなすのであります。従つて、弟子信者は佛陀の教法に絶對的の信賴服従を有して居たのであります。然るに、この教としての法を深く考察致しますと、これは理法に外ならないのであります。理法は單に理といひますが、法を理法として見ますと、佛陀の出世不出世に拘らず、定まつて居るのでありますから、佛陀の説くと説かないにも拘らない道理であります。然し、前にも申しましたやうに、佛陀が悟つて説いたことによつて、一切は悉く佛の教の世界となるのであります。たとひ理法が時間的に佛陀以前から存したとしても、凡て教の中に入つてしまふのであります。佛敎では、吾々と無關係なやうな自然界などを考へて居ることはありませんから、凡

ては悉く吾々の世界であると認めて居ます。吾々の世界は凡て吾々の心によつて導かれるから、心を依處となして居るものであります。心に依らない世界などは存在するとはなさないであります。この心が教の根本であります。そして又この心が理法でありまして、いはゞ、理法の理法ともいへるものであります。蓋し、理法といへば如何にも高尚幽遠なもので、吾々とは特別なものであるかの如く考へられるかも知れませぬが、手近い例で申しますれば、個々の草木などを單に表面的に草木とのみ見るのでなくして、因縁所生と觀する如き場合をいふのであります。因縁所生といふことが即ち理法たるに外ならぬのであります。因縁所生は佛の出世不出世、又、説不説に拘らず存するといへますが、既に觀するのでありますから、觀するのは全く佛陀の教に俟つのでありますし、又、觀する心を豫想致しますから、心から出るのであります。實は吾々としては、吾々の心から出るとは言ふを得ないのであつて、佛の教に俟つ吾々としては、凡てこれを佛の心に於て見ねばならぬのであります。佛の心が因縁所生の理法を發見したのであります。それは心が因縁所生の理法であるといふことに外ならないのであります。因縁所生でありますから、能所未分の不二の當體となるを得るのであります。それで成道となるのでありますし、初めて煩惱障所知障を斷じて一切の勝者、一切の知者たるを得るのであります。然らば、それ以後、教を説くとすれば、教は凡て理法

其のまゝで、佛陀以前の、そして教でない、理法などは存する餘地はありませぬ。然し、之を客觀的に述べるとしますれば、理法は佛陀の出世不出世、又説不説に拘らず存すると言ふことも言ひ得るのでありますから、かく述べて居るのを見受けるのであります。かく見ると、理法は全く一般的であり、普遍妥當的でありますから、理法を具現せる佛陀といふのも一般化せられることになるのであります。歴史的釋尊であるにしても、個人的の影が薄らいで、普遍妥當的になりますから何人でも佛陀となり得ると言はれるのであります。佛陀を一般化することは後世になれば常にさうであるといへますが、古くはさほど、明瞭ではありません。然し、過去佛を考へたことなどは、明かに佛陀を一般化した所に根據を有すると考へられるのであります。過去佛の考は後世考へる程に遙の後に現はれたものではなくして阿育王の頃には既に考へられつゝあつたと思はれます。阿育王は即位十四年を過ぎた年にコーナーカマナ(Konakamana)佛の塔を再度、または二倍に増修し、即位二十年を過ぎた年に、そこに巡拜したとニガリーサーガル(Nigali-Sāgar)小石柱法勅に刻せられて居ます。これは阿育王が刻せしめたものであります。コーナーカマナはコーナーガマナ即ちカナカムニ(Konāgamana, Kanakamuni)で、拘那含牟尼と音譯され、通常いふ過去七佛の第五佛であります。實際として、阿育王以前に既に、此の佛以前の四佛が認められて居たかどうかは明確ではありません。

ありませぬが、多少は認められて居た所もあつたであらうと推定せられます。古い經の中に既に過去七佛のことが述べられ、其の中では第一の毘婆尸(Vipassī)佛について詳しく述べられ、他は省略せられて居ますが、其の詳しい事といふのは全部釋迦牟尼のことを取つて型として述べて居るのでありますから、釋迦牟尼佛は既にかほどに一般化せられたのであります。然し阿育王の時には釋迦牟尼佛は、後世云ふ如くに、過去七佛ではなくして、全く現在佛であつたのであります。夫れ故に、阿育王の時代に過去七佛の凡てが整うて居たのではありませぬ。ともかく、過去佛が考出されてから、次に未來佛が考出されることになつたのであらうと思はれます。發達の順序は決して未來佛が先づ考へられて、次に過去佛が考出されたのではありますまい。全く、過去佛が考出されてから、後に未來佛が考へられるに至つたのであります。進んでは過去現在未來の三世の諸佛の考も相當古い時代に發生して居ます。

第四章 釋尊の入滅

一、佛陀の入滅

前に四大靈場のことを言ひましたが、佛陀としての一生で申しますと、迦毘羅衛城の降誕は考へなくともよい點もありますから、古くこれについて述べられて居ることはありませんが、成道が佛陀としての降誕ともいへるのでありますから、成道については述べられて居る所があり、又、初轉法輪についても述べられて居ます。ウバカに逢うてからカーシーの國都グラーナシー即ちベナーレスの郊外鹿野苑に行つて五人の比丘を弟子となし、其後、耶舎の出家があり、六十人の弟子も出來、こゝで雨安居に入つて、そこで、佛陀はこれ等を巡行布教に遣はしまして、自らは、もとの佛陀伽耶の方へ來られます。佛陀が法を説き、又、弟子に説かせるのは凡て、多くの人々の饒益の爲に、多くの人々の安樂の爲に、世界に對する慈愍の爲に、人天の利益、饒益、安樂の爲になすのでありまして、純粹に利他であることになつて居ます。この精神で進んで、佛陀は、佛陀伽耶の近

くで三人兄弟の迦葉を弟子となし、之によつて千人の弟子を得ましたが、更に當時の摩揭陀國の都王舎城に入り、頻毘娑羅(Bimbisara)王の歸依を得て、竹林精舎の寄進を受けました。其の上、そこで又、舍利弗、目連といふ二大弟子と二百五十人の弟子とを得たといはれますが、これまでの二年のことは傳へられて居るのであります。然しこれより以後、入滅の前年までは、如何なる所を如何なる順序で巡遊したか、殆ど全く判らないのであります。然し、入滅の前年になりますと、王舎城靈鷲山の滞在から、恒河を渡つて、毘舍離に行き、更にペールグー村で最後の雨安居に入り、チャーパーラに於て、三ヶ月後に般涅槃に入ること宣言し、それから、パーグーに於て鍛冶工チユンダの最後の供養を受け之によつて八十歳の身に病を得、拘尸那羅に到り、ヒラニャグライー河の近くにあるマルラ族の娑羅雙樹の間で、遂に般涅槃に入ることが傳へられて居ます。この二年のことは大體順序立つて述べられて居ますし、又、滅後の荼毘から舍利の分配、八塔と他の二塔合せて十塔の建立までが傳へられて居りますし、一代説法の總括、遺誡、滅後の遺法の維持についても教へられて居るのですし、進んでは、不死を得たといはれる佛陀が、何故に入滅するに至つたかの解釋に關する説も示されて居ると考へられます。これは非常に重大なことでありますが、從來は、殆ど、全く顧みられて居りませぬ。然し、苟くも佛陀觀について考察するならば、入滅といふ一大變

化の事件が問題視せられねばならぬのでありますし、問題視するとすれば、それが果して現はれて居るかどうか、現はれて居るならば如何なる解決をなさんとして居るか、考察されねばならぬのであります。この入滅前後の二年の事柄の述べられて居るのは大般涅槃經と稱せられる經で、此の經は學者によつても注意せられ、西洋にも度々譯出せられて居ますし、我國でも讀まれて居ますが、今言ふ點に注意が向けられて居ないのは、實は不思議に感ぜられる程であります。従つて、以下に於て此の點について經の傳へる所を見て行かうと思ひます。

序に、餘談になりますが、多少關係がありますので述べて置かうと思ふことがあります。チユンダの供養したものの中にスーカラマツダブ (sukaramadava) があつたが、佛陀は、之をば如來一人にのみ供し、他の弟子には他の食物を供せと命じ、而も残りは全部穴に埋めさせたとあります。それは人天界に於て、如來を除いては、よくそれを消化し得ないからであるといはれて居ます。このスーカラマツダブについて、西洋の學者は豚の柔肉であるとし、又、茸であるとする二説の何れかを取つて居ますが、これが佛陀は豚肉を食うて病を得て入滅したと言はれる基であります。西洋學者の二説はパーリ經藏の注釋の說に従ひ、而も豚肉となすについては、複合詞としての意味からも、かく解せねばならぬとなすのであります。スーカラは豚、マツダブは柔軟の意味であります。

パーリの注釋者の間にも、豚肉となす説と、豚肉ではなくして、豚の踏む竹の茸であるとも、豚の踏む所に出る茸であるとも、また一種の味のものであるとも言はれて居るのであります。豚肉とのみ言はれて居るではありません。豚肉といふ説が古い注釋の說であつたにしても、これが確定的なものではなかつたので、凡ての注釋者に其の說が承認せられずに、否定せられることにもなつたのであります。また、印度の或地方では松露のことを豚の球根とも呼んで居るといふので、このスーカラマツダブを松露の一種と見る人もあります。最近では、専門家の間でも、之を茸の一種となす説が顧みられるに至つたと言はれて居ます。豚肉と譯さねばならぬと主張する人の說の中には、豚肉と解したのでは、佛教者としては、何かそこに堪え難いような點があるから、佛陀は豚肉を食うたのではないといふ解釋をなすに努めるのであるが、そんな感情に捕はれずに、字義通りに解せとなす意味がありまして、佛教者の說に反抗するやうな點が含まれて居ると思はれるのであります。柔かい豚肉が何故に如來以外に消化されないかは説明出來ますまい。又、豚肉でも、此の場合には淨肉でありますから、佛教者にしても決して堪えられない如き侮辱にはならない筈であります。殊に、パーリの注釋者に意見が一致しないのであつて、紀元四百年前後にかくも異なる說が出されるに至つたのであるに、千五百年も後の、而も印度の事情にもよくは通じて居ない外國の者が

印度本土に育つて事情をよく知る注釋者に優つて、正しい解釋を出し得ると考へるのも、よく／＼の事といふ外には言ひやうがないと考へられます。漢譯を見ますと、四百年代に、この語に當る所に旃檀樹耳とあります。譯者が故意にかく譯したのであらうとか、或は誤解したのであらうとか言はれることもあるやうですが、譯者は印度の人ですから、故意や誤解とのみなすべきではありません。この一ぬ。樹耳は茸のことをいふに相違ありませんから、パーリの注釋者の説の一と一致します。この一致の説を取るのが最も穩當な説であると信するのであります。とかく、かゝる場合には事情とか習慣とか其の他の事をよく知つて居る人の説に従ふ方が宜しいもので、決して、言語の一點のみに重きを置くべきではないと考へられます。松露を豚の球根といふ如きことも、言語のみでは到底解釋は出來ないのであります。松露といふ名すらが、我國の事柄に通じなかつたならば、どうしてこれが茸の一種であると理解せられませうか。松の露を如何に分解し、如何に複合詞の規則に當てはめた所で、理論は整うても、物笑ひとなる外はないでせう。物の命名は決して言語の理論のみから起るものではありません。これも學者の行過ぎで、前の佛骨を疑うたのと同じ人の説です。

二、佛陀の超人性

ウバカへの答の偈の中にも、不死の鼓を打つとありましたが、佛の考は不死を得さすものといはれ、不死は涅槃の形容であります。佛は勿論成道に於て涅槃を得たのでありますから、不死に達したとは屢々言はれて居ることでもあります。この佛陀が八十歳になつて、平凡人と同様に、入般涅槃したのでありますから、この點について、種々なる問題の起るのは必然であります。前から屢々申します如く、弟子は其の生命までをも打込んで佛陀に歸依し、佛陀の人格の中に生存しつゝある状態であつたのでありますし、佛陀は又大悲によつて弟子信者、更に一切のものを攝受して導くことをなして居たのであります。佛陀は自らは、決して弟子信者等凡ての佛教者の團體である僧伽を自分が導いて居ると言はれなかつたのですが、實際上は僧伽は佛陀によつて存在して居つたのであります。佛を離れて僧伽は存することはなかつたのであります。又、法もその如くでありまして、法は佛陀を根本とし、佛陀を依處として現はれ、僧伽の中に生命を持して居たのでありますから、佛陀が、吾が亡き後は法を師とせよと言はれても、後のものとしては、佛陀を離れた法などは、少なくとも佛教の歴史の最初期に於ては、殆ど考へられなかつたのであります。従つて、凡て佛陀を離れては何ものも存しない如き状態であつたのであります。而も、其の佛陀は、今言ふ如く、不死を得たといはれて居ましたし、人類あつて以來の唯一の大偉人でありましたし、弟子信者として

は佛陀は人にして人ならざる偉人で、全く超人ともいふべき人であつたのであります。この超人が人間と同じく八十歳入滅の運命に従うたのでありますから、弟子としては、師を失ふ哀情と共に、超人の運命について沈思するに至る一大衝動を受けたに相違ありません。これは吾々自身の経験から考へても判ること、吾々には超人の運命についての衝動の経験はありませんが、師父と永別の痛惜は情を等しうし得るものがあります。御互に多少の年功を経たものが感情のむき出しをなすが如きことは慎しみますが、決して冷靜のみであり得るものではありません。佛陀の諸の弟子の中には、佛陀の入滅によつて、未だ離欲に達しなかつた者は悲涙號泣、反轉懊惱したが、已に離欲に達したものは、凡て諸行無常の教を體して、佛陀と雖、無常の理に違ふことは無いと觀じて居たと傳へられて居ますが、これは後から考へて、此の二種になしたまでのことで、二種中の後者はつまり感情のむき出しを慎しんだものに過ぎないのであります。決して師主を失ふことについて初めから冷靜に見送つて居たなどは考へられないことでもあります。程經て後に、感情が靜かになり、佛陀の無常の教を反省し得る時になつて、徒らに悲泣するよりも、むしろ其の教に従つて努力精進するのが佛陀を偲ぶ所以であると考へたので、かゝる二種になつたといふに至つたのでせう。何れの弟子と雖、入滅の其の時から冷靜であつたのではなく、全く狼狽すらあつたでありませうが、然し

多少の時を経て、追想がなされ始める頃になると、佛陀の生前とは全く異なつたことになつて來るのであります。追想の状態は、佛陀の生前に於て、弟子が佛陀と遠隔の地に長く在つた時の感情と必ずしも異ならないかの如く考へられるかも知れませぬが、これは決して同一ではありません。全く性質の異なるものでありますから、追想の世界になると全く様子を異にして來ます。初めは、何としても、何處かに追想の人を求める氣になるであらうと思はれます。何處かに居はせぬか何處からかものいうて出ては來ないかなど儂ないことを考へるものでもありますから、今までは何となく暗處を厭うたのが、それを愛する如くにもなるものでありませう。何れも無駄なことになり終りますから、漸次腦裡で考へる追想が強くなつて、色々生前のことを考へることになります。これが又一事の繰返しも度々でありませうし、事件の連絡も觀念的になりますから、事實上に良い方に結付けられませう。決して悪しき方へ連絡することはないものであります。かゝる心理状態が漸次積つて、追想は凡て其の人を理想化する過程を取ることになります。佛陀の如き超人を追想すれば、追想の佛陀は漸次理想化せられて、超人は益々超人化せられるのであります。追想の世界は一種夢の世界の如きものでありまして、或點では制限がありませぬ。然し全く跡方もなかつたことが追想に浮んで來ることはないでせうから、此の點は夢とは多少異なりますが、事件と事件との連絡

が必ずしも事實に根據を有するのではなく、自由に結付けられるのが夢と似て居ます。然し、決して夢の如き儚なきものではなく、力を持つて居ます。かくして、佛陀は生前既に超人的であつたのでありますが、追想の時期に入つては、遂に全く超人となつたのであります。超人になれば、それだけ佛陀は人間性を失ひ、人間を超越するのであります。

此の如きことは、時代を経ると、猶一層顯著になるものであります。佛陀に直接に接した弟子等が佛陀の入滅後、佛陀を追想すれば、漸次、以上の如くに超人化して來るのでありますが、この超人化即ち理想化は、それを實際になす人には、意識には上らないものでありますから、全く生前の事實を其のまま現はして居ると信じて居るのであります。決して架空の事であるなどは考へてゐないのであります。夫れ故に、日常佛陀について語る時にも、超人化した佛陀のみを語ることに なりますから、之を聞く人には、佛陀は、最初から、全く超人であつて、何等平凡な點をもたぬ超人としての佛陀のみが知らされるのであります。佛陀の孫弟子となりますと、其の中には幼少の時に佛陀に接した人々もありませうが、幼童には又幼童としての印象が残るのであります。其の印象は佛陀の直接の弟子、即ち自分等の師の語る超人佛陀の話によつて補はれて行つて、佛陀は超人としてのみ映るのでありますし、孫弟子として佛陀に接したことの無い人々は最初から超人佛陀を

知らされるのみであります。かゝる事情にある人々が師から教へられる佛教なるものは、理解にも中々困難であり、又、實踐證悟も容易ではないことが體驗上知られて居るのでありますから、それを無師獨悟して佛教が出來て居ることゝ考へ合せると、超人佛陀は益々超人と信ぜられることになりに相違ありませぬ。従つて、又、これが語り繼がれて信ぜられますから、超人化は時代が經つに従つて薄らぐのではなくして、却つて強まつて行くのであります。遂には超人佛陀は全く信仰上に現はれたものとなるのであります。單に信仰などと申しますと、現代のものには、如何にも根據が確固として居ないかの如くに思はれ、鰻の頭も信心からで、勝手な俗信に過ぎないかの如くにせられるかも知れませぬが、其の當時としては決してそんなものではなく、殊に信の心は他の一切の心を落著かせ心をして極めて強からしめるものでありますから、却つて確固たるものであつたことを認めねばなりません。吾々自身の日常生活でも、凡て信に基いて居ないものはないのでありますから、信仰は輕視することの出來ぬものであります。世間一般の事でいへば、信用といはれるものが宗教的の方面でいへば信仰でありまして、同じ心理状態に基くものでありますから、人間は全く信的生類であります。この信用を缺けば一刻と雖生存することが出來ないのでありますから、信仰の重要なものであることは認められねばなりません。従つて、佛陀を超人となす信仰は極めて強いも

のであつたのであります。

一般に、歴史上の人物は多かれ少なかれ理想化せられて居ないものはないと考へられます。善き人でも、悪しき人でも、必ず實際とは異なつて考へられて居るものであります。それは善き點のみ、又は悪しき點のみが語られ、言ひ繼がれますから、其の他の點は注意もせられず、抹消もせられて、善い方へ、又は悪い方へ多く考へられて來るからであります。極端な例になると、故郷では善くは言はれない故人が、他郷一般では非常に善く言はれて居ることもある程であります。時には、殆ど關係のない人物までも理想化するものでありますから、佛陀から餘り隔らない時代の佛教者が佛陀を理想化し、超人として信じたことは決して認められないことではないと考へられます。全く古く記録に傳へられて居る通りであつたと考へられます。

三、三十二相

佛陀が超人であるとしみますと、佛陀には勿論超人たる所がなければなりません。よつてこの超人たる所を具體的に示す要が存するのであります。それを示すのは、佛陀が三十二相を具へ、十八不共佛法を有したといふことであります。三十二相は身相でありますから、肉體上に表はれて居ま

すが、十八不共佛法は精神上の徳でありますから、外に現はれて居るものではありません。

三十二相は三十二大丈夫相といはれる特質であります。大丈夫の具へて居るものであります。相は元來は特質の意味であります。其の特質が形の上に現はれますから、相と譯されたのであります。大丈夫は偉人であり、超人であります。これは、もと、印度人が偉人の出現を望み、又は聖王の出現を望んで居まして、其の偉人なり聖王なりは最初からこれ／＼の特質を具へて居るとなして、其の相を三十二種數へたのであります。古く、佛教以前、から言ひ傳へて居たものであります。従つて、之を述べたものを三十二相の聖典と呼んで居たと思はれるのであります。加之、婆羅門の方では、その三十二相の聖典中には、三十二相を具した大丈夫は在家にしては轉輪聖王となつて四海を統一し正法を以て治めるか、或は出家にしては正等覺者となつて衆生を導くか、この二途の外に出づることはないと述べられて居るといひます。三十二相の聖典なるものは傳はつて居りませぬから、果して此の二途以外に途はないとあつたか、どうかは明確でありませぬが、此の言が既に佛陀と三十二相とが結合して居ることを示すものでもありまして、婆羅門としては、其の弟子の一人を遣はして、佛陀が果して三十二相を具して居るかどうかを見せしめたと述べられて居ることが一再に止まりませぬ。又、後世佛傳を述べる書では、佛陀の降誕の際、婆羅門の聖人が相して、

在家にして轉輪聖王となるか、出家して正等覺者になるか何れかの途を採る幼兒であるとなしたともいはれて居ますから、誕生の時既に三十二相の具はつて居たことをいうて居るのであります。無論、佛陀としての後半生に三十二相が具はつて居たならば、それは生れた時既にさうであつたでなければならぬのであつて、中途にこれが具はつて來る道理はあり得ないのであります。然らば、即ち、佛教者は、佛陀を超人と信じ、吾々のこの佛陀が即ちこれ印度一般に出現を期待して居た三十二相の大偉人に外ならぬのであるとなしたものが判るのであります。故に、三十二相を有すとなすことによつて、佛陀の超人たることは動かぬこととなるのであります。

三十二相といふのは、書によつて多少の相違があつて、一致しない點もありますが、佛教の古い經にあるものは韻文でありまして、韻文も古くからのものであることを示して居ます。つまり古い經の中の最初期に屬すと考へられる程の古さであります。この三十二の一を擧げるのはあまりの煩瑣なことになると思はれますから、簡単にいへば、足、手、指、皮膚、毛髮、齒、舌、音聲、眼、眉間、頂などについて種々の特異なことを擧げたものであるといふのみで、宜しからうと思ひます。これ等の中で、著しいものは身は黄金色、手足の指間に網縵のあること、眼の色が紺青、頂に肉髻があること、舌が廣長であること、齒が四十あること、身體の毛が一右旋して上方に向つ

て居て紺青であることなどであります。これ等を古い經典が釋尊について述べて居ること、又、吾の一般の生理的のことなどから判じて見ますと、必ずしも一致しないことが認められます。身が黄金色であることは黄色人種たるを示す點かも知れませぬが、佛陀は必ずしも黄金色であつたとはありませぬし、網縵については、通常は、生理的にあり得ませぬし、又、眼の紺青も黄色人種とは一致しないといへませうが、頂上の肉髻も通常は見られないもの、舌が耳までも及ぶとなすのも特例で、齒の四十は生れた時にもあるといへないでせう。毛の紺青も黒髮とあるのと調和して居ませぬから、事實三十二相があつたのかどうかも疑はれます。三十二相が、もともと、偉人の相として觀念的に考へられたもので、偉人の相たる以上は、全部が平凡であつてはならぬ筈でありますから、生理的に不可能なことも、三十二相中に含まれて居るに相違ないのであります。従つて、佛陀の生理的の身體に一致しないものゝあつたことは、むしろ、否定するを得ないことであつて、明かに佛陀を超人となしてから、三十二相と結付けたものなることを示して居るのであります。現今では、三十二相は非常に奇麗な人を形容するに用ひますが、それは全く轉用で、實際は、三十二相などを具へたのでは奇麗どころか、人間らしくない點すら現はれて居る筈であります。従つて、今は轉用の三十二相を考へてはなりません。古く言はれて居るまゝの三十二相を考へねばならぬのでありま

すから、それが實際に佛陀にない以上は、中途から結付けられたものに過ぎないことがよく判るのであります。然し、この結付けられたことに大なる意義が存するのでありますし、後世になれば、佛は必ず三十二相を具へて居て、あり得べからざることが、佛陀には、實際上、あるとせられるのであります。この逆理的のことが承認せられねばならぬのでありますが、その基は今こゝにいふ超人の信仰にあるのであります。故に、佛陀を超人となすことによつて、元來佛敎以外の説であつたものが佛敎中に取り入れられたのでありますし、一度取入れたとすれば、之を又佛敎説として説くことになるのであります。かゝる例は他にも少なくないのであります。

更に進むと、三十二相の外に、猶、八十種好とも言ひます。八十種好は八十隨形好ともいひますが、隨形は小さい相のことを意味しますから、隨形好は小相に當ります。相好具足といへば、三十の相と八十の好とを有することでありまして、轉用としましては、相好がよいなど、いうて居ます。相好ならば悪いものは考へられて居ない筈ですが、實際としては、又、人間としては、決して好いとのみは限らないのであります。

四、十八不共佛法

〔甲、十力〕 十八不共佛法の不共といふのは他のものに共通しないといふ意味で、従つて、佛陀に限ることを意味するのであります。故に佛法は佛陀の徳とでもいふ意味に解すればよいのであります。後世になりますと、この十八不共佛法は聲聞緣覺でも其の幾分を分有し得るから、というて、他の十八不共佛法を説くことになりましたが、それは大乘の中で説くことで、通じていへば、ここにいふのが十八不共佛法でありまして、決して聲聞緣覺に分有せられるとは考へられて居ないのであります。佛陀には共功德と不共功德とがあるとせられるのであります。共功德には、又、共聖功德と共凡功德とがあるのであります。聖者といふのは小乘佛敎でいへば、四向四果に登つた人々を指すのでありまして、それに至らなければ、凡夫か賢者かであります。この聖者にもたれ、又佛陀にもたれる共聖功德は無諍行と願智と四無礙解との三種であります。共凡功德の方は六通と四禪と四無色定と八等至と三三昧と四無量心と八解脫と八勝處と十遍處などであります。つまり、共凡功德は凡夫も賢者も佛陀も之を有するが、共聖功德は聖者と佛陀とのみが有し、不共功德は佛陀のみが有するものとせられるのでありまして、この不共功德が即ち十八不共佛法であります。それは十力、四無所畏、三念住、大悲を含めて言ひますから、合せて十八となつて、それで此の名が起つて居るのであります。

十力のことを、十種の如來力と申しますから、元來は、如來力というたものであることが判るの
であります。

一、今、如來は處を處として、非處を非處として知る、かく知るを如來の如來力となす。この力に
よりにて如來は最勝處を得、會衆の中に在りて、能く師子吼し、梵輪を轉ず。

二、又、如來は過去現在未來の業の理に應じ、因に準じて得る果報を如實に知る。かく知るを如來
の如來力となす。……梵輪を轉ず。

三、又、如來は一切處に至る道を如實に知る。かく知るを如來の如來力となす。……梵輪を轉ず。

四、又、如來は多種雜多の界より成る世界を如實に知る。かく知るを如來の如來力となす。……梵
輪を轉ず。

五、又、如來は衆生の種々なる意趣を如實に知る。かく知るを如來の如來力となす。……梵輪を
轉ず。

六、又、如來は他の衆生、他の有情の根の上下性を如實に知る。かく知るを如來の如來力となす。
……梵輪を轉ず。

七、又、如來は禪定、解脱、三昧、等至の雜染と清淨と出觀とを如實に知る。かく知るを如來の如

來力となす。……梵輪を轉ず。

八、又、如來は種々なる過去前生の住處、即ち一生二生三生四生五生、十生、二十生三十生四十生
五十生、百生、千生、十萬生、幾壞劫、幾成劫、幾成壞劫を想起し、「かの生にありては、予は
かくかくの名を有し、かくかくの族に生れ、かくかくの階級に屬し、かくかくの食に養はれ、か
くかくの苦樂を享受し、かくかくの壽命を有しぬ。そこより死去して他の生に生れ、そこにては、
かくかくの名を有し、かくかくの族に生れ、かくかくの階級に屬し、かくかくの食に養はれ、か
くかくの苦樂を享受し、かくかくの壽を有しぬ。而して、そこより死去して、この地上に生れ來
れり」と、かく事情境遇をも含めて、種々なる過去前生の住處を想起す。かく想起するを如來の
如來力となす。……梵輪を轉ず。

九、又、如來は清淨にして、全く人間的ならざる天的の眼によりて、衆生の一處に死し、他處に生
ずるを見、衆生の其の爲したる業に應じて、賤しき或は尊き、美しき或は醜き、幸福なる或は不
幸なるを知る。即ち、「諸賢、これ等の衆生は身の惡行を具し、口の惡行を具し、意の惡行を具
し、聖者を謗り、邪見を抱き、邪見の業を得、その身壞して、死後、惡趣地獄に生じたるものな
り。之に反して、諸賢、これ等の衆生は身の善行を具し、口の善行を具し、意の善行を具し、聖

者を誇らず、正見を抱き、正見の業を得、その身壞して、死後、善趣天界に生じたるものなり」と。かくの如く清淨にして、全く人間的ならざる天的の眼によりて、衆生の一處に死し、他處に生ずるを見、衆生の其の爲したる業に應じて、賤しき或は尊き、美しき或は醜き、幸福なる或は不幸なるを知る。かく知るを如來の如來力となす。……梵輪を轉ず。

十、又、如來は諸漏の滅盡の故に、現在に於て自ら無漏の心解脫慧解脫を證知し、實現し、逮得して住す。かく住するを如來の如來力となす。……梵輪を轉ず。

これ等が實に十種の如來の如來力なり。如來はこの力を具足して最勝處を得、會衆の中にあつて能く師子吼し、梵輪を轉ず。

以上の十力は佛陀が説法をなすに於て、此の如く基く所あることを示したものでありまして、師子吼も梵輪を轉ずも説法することでありませう。これ等の十力の中、後の三は順次に宿命通、天眼通、漏盡通と稱せられるものでありまして、神通、天耳通、他心通と共に六通をなすものであります。然し、この六通中でも特に三明と稱せられるものが、この三でありますから、これは三明と全く同じであるのです。六通は前に申しましたやうに、共凡功德の中のものでありまして、阿羅漢をいふとき常に三明六通を具するといはれて居ますから、實際としては、決して不共佛法とはならない道理であります。然らば、この三明に他の七力を加へて十力となし來つたものであることが判りますから、この十力の全部が特別に如來力として考出されたものではないのであります。初めの七力の中でも、多少は輕重もあるものでありませう。如來の六力といふことを述べる際には、十力の中第三、第四、第五、第六を省いて、他の第一、第二、第七、第八、第九、第十を指して居ます。然らば、七力中では第一と第二と第七とが重んぜられることが知られるのであります。然し、この場合でも三明が入りますから、三明は凡てに重んぜられたことが判るのであります。六通を一應考へて見ますと、初三通は次の如くに述べられて居ます。

一、彼は種々なる神通を證す。即ち、一(身)にてありながら多(身)となり、多(身)にして一(身)となり、(或時は)身を現はし、(或時は又)身を隠し、又、恰も虚空を行くが如くに妨げらるることなくして、土壁、壘牆、山石を透過し、水中を浮沈するが如くに地中を上下行し、地上を行くが如くに沈むことなく水上を通行し、結跏趺坐のまま空中を進むこと、翼ある鳥の進むが如くにし、大神通あり大威力ある日月にも手を以て觸れ摸り、梵天界に至るまで、身によりて、制す。

二、彼は清淨にして、全く人間的ならざる天的の耳によりて、天上と人界との兩處にある遠き聲、近き聲を聞く。

三、彼は自己の心を以て、他の衆生、他の人々の心に徹して次の如くに知る。即ち、貪ある心を貪ある心、貪を離れたる心を貪を離れたる心、瞋ある心を瞋ある心、瞋を離れたる心を瞋を離れたる心、癡ある心を癡ある心、癡を離れたる心を癡を離れたる心、收心を收心、散心を散心、廣心を廣心、小心を小心、有上心を有上心、無上心を無上心、定心を定心、不定心を不定心、解脫心を解脫心、不解脫心を不解脫心と知る。

後の三は十力中の後の三と全く同じであります。六通の中の第一は佛教以外の學派で、瑜伽行によつて得られるとなす、八種の自在なるものと、實質上全く同一でありまして、決して佛教特有のものでなく、寧ろ、佛教以前にあつた説を佛教が採り入れたものであります。八種の自在は場合によつて必ずしも一致して説かれて居るのではありませぬから、この第一通が八種の自在と多少の違ひがありまして、決して別種のものであるといふ證據にはなりません。又、第二の天耳通は餘り外では説かれないやうですが、恐らく、それは吾々の寡聞の罪で、佛教以外で説いて居たものでせう。第三の他心通はチャイナの五智の中に他心智として説かれるものと同じで、而もチャイナでいへば、他人の心を知るのみならず、更に、其の心で考へて居る對象までをも知るとなして居ます。三明中の宿命通も佛教以外で説いて居たもので、佛教以外では、四十劫の過去までしか知り得ない

が、佛教では幾成壞劫の過去をも知るなどというて、自ら優ることを誇るやうな場合もあるものがあります。天眼通も亦佛教以外でいうて居たものであつたに相違なく、決して佛教獨特のものなどではありませぬ。結局、六通中の前五通は佛教以外で説いて居たものを佛教の中に取り入れたのであります。第六の漏盡通のみが佛教特有のものであります。後世になると、六通の中、五通が果して佛教以外で達せられるものであるかどうかを問題とし、到底達せられないものとなす意見すら出て居ますが、これは五通が全く佛教の説となつた以後に於ても、猶且つ佛教以外と共通なことが認められて居るを示して居るものです。古の經の中にも五通の或ものなどは俗的であるとか、有漏であるとか、聖でないとか言うて却けた文句も傳へられて居ます。故に、十力の中に三明を入れて居るのは如來力を高く評價する意味を含めて居るものでありまして、佛陀の超人としての徳を明かにせんとするものであります。

然し、第一力の如きは處を處として知り、非處を非處として知るといふのであります。この處といふのはことわりといふ意味ですから、道理を道理として知り、道理でないのを道理でないと知ること、極めて漠然たる意味になります。他の説を参照すると、多少は判然しますが、それは全く後世の説であります。即ち、それは、知見を具するものが、諸行を常住、樂、我と見、五逆罪を

犯し、他師に隨從したり、又、一世界に二人の佛が同時に出世することや、一世界に二人の轉輪聖王が同時に出世することや、女人が其のままに佛、轉輪聖王、帝釋、魔、梵天になるといふことや惡行が善い果報を結び、善行がよからぬ果報を生じ、惡行者が善趣天界に生じ、善行者が惡趣地獄に生ずることなど、この處あることなしと知り、之に反することについては、この處ありと知るといふて居る説であります。之については説明を要する點がありますが、今は省略致して置きまして、これで考へて見ましても、處を處として知るといふのは十分には明確にならないのであります。處といふ意味を廣く取れば、後の如來力は凡て此の處といふ中に入り得る點も認められますから、結局は佛陀の一切知者たる所を、十力によつて具體的に明かにせんとしたと認めてもよいでありませう。其の際、既に佛教以外の説を、少なからず佛教中に採り入れて、他派の者すら知り居ること、又達して居ることを、超人たる佛陀が知り達して居ない道理はないとなしたことを示して居ると考へられるのであります。即ち、超人であるといふ強い信仰が、遂に佛教説の中に他派の説を採り入れることにもなつたのでありまして、此の點でも佛教の變化が之によつて起つたことが考へられるのであります。

〔乙、四無所畏〕 四無所畏は四無畏ともいわれますが、畏れる所無しといふ意味でありますから、一方からいへば、自信といふにも當る道理であります。説法するに於て畏れる所が無いのでありますから、前の十力とも内容的の關係があると考へられます。經のいふ所を見ますと次の如くであります。

- 一、「汝は自ら正等覺者なりと稱するも、未だこの諸法を正覺せず」と、此の點について沙門、若しくは婆羅門、又は、天若しくは魔、或は、梵天若しくは世間の何人にも、一應の理由を附して、かく予を難詰せんも、予はその根據あるを見ず。この根據を見ざるが故に、予は安靜に住し、無怖に住し、無所畏に在つて住す。
 - 二、「汝は自ら漏盡に達したりと稱するも、未だこの諸漏を斷盡せず」と、此の點について、沙門若しくは婆羅門……無所畏に在つて住す。
 - 三、「汝が障礙法なりと説くものは、凡て之を行ふものに、必ずしも、障礙とはならず」と、此の點について沙門若しくは婆羅門……無所畏に在つて住す。
 - 四、「何れのもの爲に汝が法を説くも、其の法は、之を行ずるものをして、正しく苦を滅盡することに導かず」と、此の點について沙門若しくは婆羅門……無所畏に在つて住す。
- これ等が實に四種の如來の無所畏なり。如來はこの無所畏を具足して最勝處を得、會衆の中に在

つて、能く師子吼し、梵輪を轉ず。

此の中、第一は正等覺者であるといふ確固たる自信であります。第二は煩惱障を斷じたといふことの内容に關するものであります。何れかといへば、此の二は自覺に關する方面が多いやうに思はれますから、次の第三と第四とは覺他に關係する點が多いといへませう。而も、第三は消極的に第四は積極的に言ひ詮はされて居る所があるのであります。この四無所畏の中には、十力や六通の如く、佛教以外のものの入り込んだ所のあることを示す點はないと考へられますし、佛陀の一生涯の中の初期は無論のこと、恐らく中期までも、かかる反對又は非難も、他派から加へられたこともあつたでありませうし、佛教内部に於ても、第三の非難と同じ説を出した弟子のあつたことも傳へられて居ますから、却つて佛陀の自信を増さしめることにもなつたであらうと考へられます。従つて、この四無所畏の趣意が、他の四種の不護、即ち如來の清淨身行、清淨口行、清淨意行、清淨活命について、全く同様に説かれて居るのもありますし、更に三不難としても説かれて居るのを發見します。四不護といふのは如來のこの身口意活命の四は全然清淨で、他人に知られるのを怖れて覆護する要もなく、又、正しきを逸するを妨ぐ守護をも要しない點でいふのでありませうが、不難は非難せらるべき點のないことを言ふのであります。三不難とは、

一、「如來はよく法を説示したり」この點について沙門若しくは婆羅門、又は、天若しくは魔、或は、梵天若しくは世間の何人にも、「かく法は汝によつて説示せられず」と、一應の理由を具して予を非難せんも、予はその根據あるを見ず。この根據を見ざるが故に、予は安靜に住し、無怖に住し、無所畏に在つて住す。

二、予は諸の弟子の涅槃に至る道を完全に施設したり、之に従つて行ずる予の弟子は諸漏の滅盡の故に現在に於て、自ら無漏の心解脱慧解脱を證知し、實現し、逮得して住す。この點について……「かく汝は諸の弟子の涅槃に至る道を完全には施設せず」と……無所畏に在つて住す。

三、予の幾百の弟子衆は諸漏の滅盡の故に、現在に於て、自ら無漏の心解脱慧解脱を證知し、實現し、逮得して住す。この點について……「かく汝の幾百の弟子衆は……逮得して住せず」と……無所畏に在つて住す。

といふのでありますが、この三不難は四無所畏の後の二、若しくは最後の二から出たものであることが明かに判るのであります。不難は、佛陀の上でいへば、無所畏と同一の意味となるものでありませう。かく、四無所畏が重んぜられたものであることが判りますが、四無所畏のみとしては、如何にも佛陀の自信の大なるを示すのみで、必ずしも、弟子の之に對する信仰、従つて、超人として

の徳を示す點が明かになつて居ないかの如くにも見えます。然し、三不難から考へますと、弟子の強い信仰の上に基いて居ることが明かに判りますから、不共佛法として超人たる所を示すものであることを認めて然るべきであるといはねばなりません。

〔丙、三念住〕 念住は念處と譯されると同じ原語でありまして、意止と譯されることもあります如く、佛陀の意の動搖しないことを指して言ふのであります。

一、今、師は憐愍を垂れ、他の饒益を求め、悲愍によつて、諸の弟子の爲に、法を説示し、「これは汝等の饒益の爲なり、これは汝等の安樂の爲なり」と示す。然るに、諸の弟子は之を聞くを欲せず、之に耳を傾けず、正智を得んとする心を安立せしめず、而して師の教に違して行ず。之に關して如來は憂戚せず、又、憂戚を感受せず、而も煩惱に汚さるることなく、正念正智にして住す。

二、又、師は憐愍を垂れ、他の饒益を求め、悲愍によつて諸の弟子の爲に、法を説示し、「これは汝等の饒益の爲なり、これは汝等の安樂の爲なり」と示す。然るに諸の弟子の中の一部は之を聞くを欲せず、之に耳を傾けず、正智を得んとする心を安立せしめず、而して師の教に違して行じ、他の一部の弟子は聞くを願ひ、耳を傾け、正智を得んとする心を安立せしめ、師の教に違せずして行ず。之に關して如來は憂戚せず、又、憂戚を感受せず、同時に歡喜せず、又歡喜を感受せず、

憂戚と歡喜との兩者を脱して捨となり、正念正智にして住す。

三、又、師は憐愍を垂れ、他の饒益を求め、悲愍によつて、諸の弟子の爲に法を説示し、「これは汝等の饒益の爲なり、これは汝等の安樂の爲なり」と示す。諸の弟子は之を聞くを願ひ、之に耳を傾け、正智を得んとする心を安立せしめ、師の教に違せずして行ず。之に關して如來は歡喜せず、又歡喜を感受せず、而も煩惱に汚さるることなく、正念正智にして住す。

此の三念住については順序を異にして説いて居るものも存しますが、順序は、しばらく、何れでも差支ないとして、更に、パトリ文のものを見ますと、第一については、之に關して如來は歡喜し、又歡喜することなく、又歡喜を感受することなくとし、第三についても、之に關して如來は歡喜し、又歡喜を感受し、となして居ます。即ち、弟子が教に違するのを憂戚し、教に順ふのを歡喜するとなして居るのでありますから、これでは念住にはならないのであります。漢譯では、經でも、又論でも、この念住をいふときには、必ず右に掲げた如くになつて居つて、パトリ文とは異なつて居ます。違順によつて動かないから、念住とせられるのでありますから、パトリ文の如くでは念住とはならない道理であります。パトリ文では歡喜(āttamanata)と憂戚(an-āttamanata)とは、その文字は、單に打消(ā-)の有無の相違のみでありますから、明かに文章に變化が加へられたのであります。

他の經の説とも矛盾して來ます。パーリ文がかかる變化を受けた點によつて考へて見ますと、パーリ文を奉ずる系統の佛教者には、佛教の發達を促進せしめるに甚だしく缺けた點のあることが明らかとなるのでありまして、此の點は漢譯に傳はる方に感謝すべきものが存するのであります。三念住は四無所畏と表裏するが如きものでありまして、四無所畏は主として外部に對しての無所畏であります。三念住は内部に對して確固として動搖しない所をいうたものであります。結局は十力などに基くといへるものでありませうが、三念住にも殆ど何等佛教以外の説を取り入れたことは含まれて居りませぬ。従つて、又、超人たる所以を示すに不適切である如くでもありますが、然し、四無所畏と同じく、弟子の強い信仰の反映があつて、不共佛法たる所を擧げて居ると見るべきでありませう。且つ又無所畏にしましても、念住にしましても、超人佛陀でなければ、到底之を具へることは出來ないと考へられるから、此の點によつて超人たる所以を示す説と見るべきであらうと思はれます。

〔丁、大悲〕 大悲については、格別の典據も見出されないのでありますが、然し、これは區々たる出典を必要とする性質のものとも思はれませぬ。前にも申しましたやうに、弟子信者から見れば、佛陀は全く大悲の存在でありまして、一舉一動が大悲から出でないものはないのであります。佛陀は多くの人々の饒益の爲に、多くの人々の安樂の爲に、世界に對する慈愍の爲に、人天の利益、饒益、安樂の爲にのみ教化をなしたのでありますし、十力以下を通じて全く大悲が其の根本に存するのであることは何人にも看取せられることでもあります。故に、この大悲の一項は前の十力、四無所畏、三念住の三項十七法を總括した如き關係にあると見てもよいでありませう。時には、學者は、古い經を見て、慈悲喜捨一一、殊に慈と悲とについて、之を十方に遍滿せしめて觀ずることなどが述べられて居て、如何にも大慈大悲である如く感ぜしめられる點を取り、之を以て大悲となすことでもあります。それは明かに誤であります。慈悲喜捨は四無量心でありますから、前にも申しました通り、共凡功德たるに過ぎませぬ點で、之を不共佛法の説明と見做すことは出來ないからであります。勿論六通の如き共凡功德中のものが十力中に入つて居ることもありますが、然し、此の場合には、ともかく、既に十力として纏めて居るのであつて、六通として見て居るのではありませぬから、それに従つて行けば、教相を亂すことにはならぬのであります。然し、四無量心の一を取つて、直に大悲の説明としますと、それは其の人が教相を亂す誤を犯すことになるのであります。以上の十八不共佛法は全くこれ佛陀の超人たることを内外に於て明かにしたものでありまして、之によつて佛陀の超人たることは動かぬ所となるのであります。而も又之によつて、佛陀が即ち印

度一般に古くから要望して居た三十二相具足の大偉人であることになるのでありますし、印度人の期待を實現したことになるのであります。そして、この中の十八不共佛法は一切の勝者、一切の知者、といふ佛陀の自信に相應するものでありまして、そこに一貫するもののあるのを認め得るのであります。而も、また、かく超人と見ることによつて、其の説いた教の中にも、他派の説までが採用せられることになつて、或點でいへば、佛教の内容が豊富になり、或點でいへば、不純なものが混合して來て、全體としての佛教教説は變化を蒙らざるを得ないことになつたのであります。超人たる以上は、一切の知者として、文字通りに解しますから、知らざる所がある如き道理は考へられませぬ。如何なることでも知り盡くして居るから一切の知者であります。佛陀がたとひ實際上説いたことのなかつた説でも、それは決して知らなかつたが爲に説かなかつたのではなく、又、氣が付かなかつたから説かなかつたといふのではないに相違なく、唯、何等かの意圖の爲に、それを口にしなかつたまでのことであるかと考へざるを得ないのであります。何等かの意圖といふのは、佛陀は全く大悲の爲の存在でありますから、大悲から來た意圖でなければならぬのであります。大悲から來るとしますれば、それは其の際、或はそれ等の人々に對して、之を説くのが不適當であると考へたが爲であると見る外には見方はない譯であります。故に、場合が適當だと考へられるならば、佛

陀がそれを説いたと見做しても、毫も差支ないことになります。従つて、又、佛教以外の派の説の中で、優れた説と考へられるものは、之を佛陀の説として採り入れても、これも何等差支ないことになるのであります。少なくとも、佛陀の説を助けるとか、或は補ふとか、又は一層明かにし得るとか、思はれるものは、之を採つた方が、むしろ、佛陀の意圖にかなふ所以であるとも考へられ得ます。佛教には、古くから、三法印又は四法印として、諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜、又は、之に一切皆苦を加へたものを立てて居ますが、一方に於ては、これがかかる他説採用の際の標準になるのであります。其の説の趣意が此の法印の意味に合致すれば、佛教説として採用し得ることを示すものとせられるのであります。故に、佛陀を超人となすことによつて、佛教は確に増大するに至つたのであります。此の點は佛教の發達上、重要なことでもあります。殊に、種々なる説が混合致しまして、説が多岐に互るやうになりますと、其の間の關係連絡をよく考察して、調和させねばなりません。唯、ごたごたと列擧するのみで事足るのではありませぬから、學説の研究、分類や組織を試みねばならぬことになるのは必然のことでもあります。即ち、佛教内の教理の研究はかかる方面から促された點が少なくないと考へられるのであります。此の如くに、佛陀を超人と確信したことが佛教の諸方面に大なる變化を及ぼすことになつたのでありますから、此の點は重要視すべきもの

であると思ふのであります。

（以下は非常に薄い文字で印刷された、ほとんど読めない文字列が続く）

第五章 入滅の解釋

一、超人性の根據

佛陀が超人であるといふことは、もともと、弟子信者の信仰であります。殊に追想の上に成り立つた觀念上のことであります。主觀的には、信仰、追想の事で満足せられるのでありますが、これは決して荒唐無稽のことを考へ綴つたものではありません。そこには不足のあらう道理はありません。若し、不足があるとすれば、満足するまで信仰は擴がります。信仰には決して不足はありません。信仰は味ふもので、説明も證明もいるものではありません。一方でいふと、信仰などは獨斷で、つまらないものなるかの如く見られるのでありますが、然し、多くの場合に、かかる合理主義の方が却つて獨斷で、つまらないものになるのであります。吾々の實際生活上、合理主義がどれだけ及び得るかを靜かに反省するがよいのです。表面を一度去つて、少しく掘下げて考へて見れば、合理主義などは殆ど入らないものであるのであります。合理主義に始終せんとしますれば

結局、懷疑主義になつて、手も足も出ないことになりす。故に、合理主義を立てることも、勿論望ましいことでもあり、良いことでもありますが、或點までは、信仰によつて補はねばならぬのであります。信仰も盲目的のみあつてはならぬのでありますから、同じく或程度、合理主義に導かれねばならぬのであります。夫れ故に、佛陀の超人たることは信仰でありまして、之を具體的に示す爲に、三十二相、十八不共佛法を明かにすることになつたのであります。更に進んで考へますと、超人にしても、人間の中に住して居たのでありますし、全く人間と同じ生活法を取つて居たことは否定出来ませぬから、人でありながら超人たる爲にはそこに何等かの理由がなければならぬのであります。佛教では、殊に、無が有となることは許しませぬ。何か事柄がある以上は、必ず、そこにそれだけの原因があるのであります。決して偶然に事柄があるとはいふを得ませぬ。佛教では、前にも申しましたやうに、凡ては佛の教の中に入れて見るのであります。教となれば凡ては道德的宗教的でありまして道德的宗教的でない純自然的事などとは考へないのでありますから、偶然といふやうな純自然的事とは認められないのであります。故に、超人でありまして、これは偶然に、原因なくして、超人となつて居るのではありませぬから、そこに超人たるの根據がなければなりません。其の根據は佛教の教理上のものでなければなりません。つまり、超人は信仰

でありますから、その信仰に佛教の教理上の根據を與へねばならぬとすのであります。與へるといふのは決して強いて結付けるといふやうな勝手なことをなす意味ではありません。信仰を合理的になすのであります。説明をなすのであります。

十力の一一を見ましても、善行、悪行には善の果報、惡の果報のあることが明言せられて居ます。即ち、業の因果がそれを一貫した考となつて居るのであります。超人たるを説明する十力に、已にかく業の因果が用ひられて居ますが、實は三十二相の一一でも、凡てそれぞれの業因によつて、一相二相の得られることが言はれて居るのであります。決して、何のこともなく、三十二相が具せられるといふのではありませぬ。故に、超人たるのは業の因果律の上の果たるものであるのであります。業の因果は佛教では三世因果とも呼ばれますが、現今の語でいへば、道德律であります。道德上の因果律であります。業の因果律は通常は善因善果、惡因惡果と言ひ詮はされますが、正確には、善因樂果、惡因苦果といふのがよいのであります。六通にも處非處の説明にも、善行が死後善趣天界に、惡行が惡趣地獄に生ずるとありますが、善趣天界が樂果、惡趣地獄が苦果に當るのであります。善行が善の果報を、惡行が惡の果報を生ずると言ひ詮はすのは一般的に言うたことであります。行爲をなすと、行爲は形の上では消えても、そこに一種の力が遺るものであります。佛教で

は行爲とこの力とを併せて業と呼びますが、實際としては、業はこの力の方を指すのが主であります。一般の倫理學では行爲のみを言うて、遺る力を行爲の語で指すことはありません。又、行爲に對する動機又は意志は言ひますが、遺る力を言ふことはないやうであります。然し、行爲は直に消えるのでありますから、消えた後をも重く見るべきであります。吾々の行爲は動機意志の發表でありまして、緊張状態が外部に發現するのであります。従つて、發現し終れば、弛緩状態となりまして、そこに満足なり不満足なりの感情が得られるのであります。この感情は、毎日毎時の繰返しに爲に、慣性となり其の人の性格をなすに至るものでありますから、極めて重んずべきものであります。慣性となり性格化するに至るまでも、又、至つたとすれば勿論のこと、次の動機意志に決定的影響を與へるものでありますから、所謂、習、性と成る所が、實際生活上、重要視せられねばならぬのであります。この慣性となり、性格化する所に既に因果關係が認められますが、然し、通常はもつと廣く見て、過去と現在、現在と未來との間で、道德的因果を説きますから、三世因果と呼ぶのであります。三世の中でも、勿論現在が基點でありまして、現在の凡てを果と見るのであります。果と見るのは偶然を許さないからであります。現在が既に果ならば、因は必ず過去に存するのであります。従つて、現在の生存は凡てが過去の果で、此の間一毫も紊れる筈はない道理であります。

ります。若し、多少でも紊れることがあるとしますれば、これは吾々の日常生活が營めないことにならるのでありますから、因果は極めて嚴肅であります。そこに正義が成立して居るのであります。かかる觀點によつて、今、佛陀の超人たることを考へて見ますと、そこにはこの因果が適用されねばならぬのでありますから、佛陀の過去に於て、現在の超人たるに相當するだけの因としての善業があつたに相違ないとせられねばならぬのであります。又、あつたとすれば、それが具體的に示され得なければなりません。佛陀の十力中には宿命通も天眼通もあるのでありますから、其の前生の如何が知られて居なかつたなどは全く考へられないことでもあります。殊に佛陀は三十二相を具して居まして、在家ならば轉輪聖王となり、出家すれば正等覺者になる人でありましたのが、遂に正等覺者になつたのでありますから、先づ結び付き得る最初のもの、佛陀が前生に於て既に轉輪聖王であつたといふことであるに相違ありません。大般涅槃經に述べられて居る所を見ますと、佛陀が拘尸那羅の如き淋しい田舎で般涅槃に入るについて、常隨の阿難が不思議に思うて之を問ひ、佛陀がそれに答へたといふことが述べられて居ります。阿難は申しました、こんな汚ない小さい町で般涅槃に入らずとも、王舍城舍衛城の如き立派な而も弟子信者の多い所があつて、そこで般涅槃に入れば、如來の造塔供養もありませうに、と。佛陀は答へて申されました、此の町は、昔大善見

王といふ轉輪聖王の都であつて、當時は都はクサーヴァティーといふ名で稱せられ、東西十二由旬南北七由旬もあつて、天の都の如く立派なものであつた、そしてその大善見王は聖王として正しい政治をなして、ここで崩じたが、それは如來の前生であつたのであるし、而もそれは如來が轉輪聖王となつて七回目であつたので、今、如來は第八回目にここで般涅槃に入るのである、と。之によりますと、佛陀は既に七回も轉輪聖王となつたのでありまして、七回は勿論七生涯を指すのであります。何人もなれない轉輪聖王に七回もなつたのでありますから、それを因としての果たる佛陀は何人にもなれない超人たるのは當然なことにせられるでせう。然し佛陀の前生はこの大善見王のみとせられて居るのではありませぬ。この外にも轉輪聖王であつたともせられますし、又、かかる王を補佐した立派な大臣宰相であつたことも物語られて居ます。それ等は凡て、超人の因として語られた前生譚でありまして、而も、超人たることを高く強く信仰しますれば、それに應じて、因の前生譚は益々多く強く語られるやうになつて參ります。又、前生譚が多くなれば、それだけ超人たることも益々多くなるのであります。因果は等量でなければなりません。絶大の因業を考へて語る時、果としての超人も絶大となるのは必然的でありますから、超人がかく業の因果律の根據を得ますことによつて、遂に人間性の超越が根據あるものとなつたのであります。然し、かかる絶大の超人でも、猶且つ、因果の法則に支配せられて居て、それを超越することが全く無い點はよく注意して置かねばなりません。

轉輪聖王の物語などは一種の童話であり寓話でありますが、印度は古來かかる童話寓話に富んだ國でありました。學者のいふ所によりますと、中央印度などには阿育王以前に既にかかるものが多数行はれて、賤が家に於ても長者の家庭に於ても、よく物語られたといはれて居ます。童話の世界は生命の活々した世界でありまして、成人にも興味のあるものであります。恐らく、佛陀自身も、又、其の後の僧伽に於ても、教を説く場合には、譬喩として用ひたこともあつたであらうと推定せられますが、古い經の中にも屢々見出されるものであります。かかる印度の多くの童話寓話は西洋諸國にも東洋の各地にも傳はつて居ますが、西洋の童話集などの中に、多少は形を代へて、多く見出され、世界の文學中、傳播の廣いことに於て、何れのものにも劣らぬとすら言はれて居ます。西洋へはベルシャ灣を通して小亞細亞へ傳はつたものが傳はるか、又、多くは、アラビヤを通して傳はるのであります。印度の南端とアラビヤとの間の海上交通は古くから行はれたもので、ここを通つて印度のものが歐洲に傳はつたものには色々の種類のものがあります。米や胡椒などは其の名と共に實物もアラビヤを通して往つたものでありますし、アラビヤ數字なども實際は印度數字であり

ます。印度南端とアラビヤとの間の海は赤道無風帯で波がありませんから、小舟でも航行出来る爲に、海上交通が古くから行はれたのであります。ペルシヤ灣にしましても、海岸づたひに航しますから大船でなくとも、古くから交通が行はれ、印度の文字なども、この交通によつて、小亞細亞のものが印度に入つたのであります。これは遅くとも西洋紀元前八百年のことだといはれますから、以てその古いことが想像せられませう。勿論、童話寓話が他地方に傳はつても、本國で失はれるのではありませぬから、印度に於ても、これ等が集められて居りますし、佛教に於ても亦ヂヤータカ(Jataka)即ち、本生談又は前生譚として、五百種の物語が集められて居ます。この本生談の特徴は物語の主人公が殆ど全部佛陀の前生となつて居ることです。これは明かに轉輪聖王が佛陀の前生であつたといふ如きことが型になつたものでありまして、物語が傳へられる間に、かかる形を取るに至つたのであります。勿論五百種が最初からあつたものではありません。阿育王當時又は少し後に出來たといはれるバルフト(Bharhut)の塔の柵の浮彫に、二十八種程の本生談がありますが、これが古いものであるといはれて居ます。これ等は佛陀の前生に係することのみではありませんが、多くは前生を明かにする物語とせられて居るのでありますから、これが又自然に佛陀の經歷とせられることになりまして、後世になると、佛陀の傳記の中に混入して、傳記と本生談とが

區別出來ないやうになるのであります。無論、かかる本生談は今いふバルフトの浮彫にあるもののみから出て居るものではありませんので、其の外に種々の基もあつたのであります。それですから印度人が傳記の正確なものを要求しない性質の處へ、物語を好み本生談を多く作つた爲に、佛傳は詳しく述べられることになつても、本生談が多いのであります。其上、超人と信ぜられたのでありますから、通例でないことまでも、佛陀の傳記として怪しまれぬことになつて傳はるのであります。佛陀の傳記の知られない一の原因はこの本生談の混入にもあるのであります。例へば、佛陀が雪山に於て、檀特山中の苦行をなしたといふ如きは全く本生談から出たことでありまして、檀特山なる山が果してあるかどうか。あつたとしても、佛陀は出家後そんな方角に行つたとは到底考へられないのでありますから、六年苦行といふことが本生談の檀特山と混糅するに至つたのであります。これはただの一例ですが、かかる事情もあつて、佛傳などは現今に於ては到底明かにせられないのであります。

三、入滅の解釋

業の因果律は吾々の凡てを支配して居るものでありまして、吾々の一生の大體の運命は先天的に

一定して居るものであります。此點に於ては、佛教は運命論であり、宿命説であります。然し、業なるものは吾々の意志の働き——之を思と申しますが——の發動でありまして、意志の發動は初めは決定的になつて居るものではありませぬから、如何に發動せしむべきかは其の人の性格、教養、事情等に依存するものであります。性格は、前に申します通り、業に由るもの、この間に教養、事情等が關係して來るのであります。性格が業に由り、性格が又意志の發動を定めるといひますと、一種の循環論の如く聞えるかも知れませぬが、三世因果といふ時には、過去へ遡れば無際でありませぬし、未來へ下れば無窮でありますから、一定の始も終もありません。假に一點を取つて、述べることになる點で、循環論の如くなるに過ぎないのであります。吾々の經驗に當てはめて考へて見ましても、吾々の行爲の最初は何時と異なりますか。乳兒の時には行爲とはいへませぬから、幼童の時になつて初めて行爲がなされるのであります。最初の行爲を假定しまして、其の動機意志は成人的の判斷に據つたと考へられませうか。これといふ教養も無く、性格も猶未だ決定しない幼童にも行爲が認められ得るとしますれば、其の動機意志は家庭なり社會なりの影響に歸せしめる外はないでせう。自ら獨立に意志の決定などの出來よう道理はないのであります。家庭や社會は幼童にとつては先天的であります。佛教はつまり此の家庭や社會を其の人の上に見て居るのであります

から、循環論とのみいうてしまふ譯には參りませぬ。従つて、其の人によつて意志の決定がある以上は、その業の責任者は其の人であります。又、如何なる業をなすかも其の人の選擇であります。ここに佛教の教導の必要が存するのであります。佛教は全く廣義の教育でありますから、世に惡人の存するのは佛教の責任の一であります。故に、佛教は運命論でありまして、決して何事についてもあきらめ主義などを取らんとするのではありませぬ。むしろ進んで善路を開拓せねばならぬことを悟らしめるものであります。かく努力主義でありますから、精進によつて將來を改良して行かねばならぬとなすのであります。點でいへば、壽命の如きも、衛生攝養上、改良長久ならしめることも否定することはないといへるかも知れませぬが、吾々の實際上、壽命の如きは運命的に考へる外はないものであります。如何に努力しても、百歳以上の壽命は容易ではありませぬから、運命的に見ることにならざるを得ませぬ。そこに業の因果律が適用せられて、宿命説で説くのであります。かかる考で見ると、佛陀も八十歳で入滅したのであつて、それも前世の業の結果として、何とも出來なかつたといふ外には考へようがないのであります。超人も業の因果律を超越することは出來なかつたのであります。

然し、更に考へると、さほどの絶大の超人が、凡人と全く同様に、八十歳の運命を如何ともする

を得なかつたとしては、何としても満足は得られなかつたに相違ありません。佛陀は大悲の存在者であるのですから、若しその大悲が猶未だ徹底しない所があつたとしますれば、徹底させる爲にも、壽命を延ばすことも敢てなして當然であることも考へられるでせう。又、大悲の存在は何人によつても望まれたことですから、何人にも佛陀が此の世に久住することは願はれたでせう。かかる感情からいうても、八十歳入滅は遺憾の限りであつたに相違ありません。従つてこの入滅については種々に考察せられたことありませう。大般涅槃經を見ると、毘舍離に於て、下に述べる如きことがあつたと傳へられて居ます。

毘舍離に行乞をなした後、近くのチャーパーラ制多(Cāpāla-cetiya)に宴坐して、佛陀は阿難に云ふよう。毘舍離や愛樂すべく、ウデーナ制多、ゴータマカ制多、サツタンバカ制多、バフブツタ制多、サーランダダ制多、チャーパーラ制多や愛樂すべし。何人にも凡て四神足を修習し増修したるものには、若し彼にして願ふならば、一劫若しくは此の劫の残り、此世に住することを得ん。如來は實に四神足を修習し増修したり。故に、若し願ふならば、一劫若しくは此の劫の残りの間住するを得ん、と。此の如く世尊は明瞭に告げしも、阿難は之を解せず。従つて世尊に、多くの人々の饒益の爲に、多くの人々の安樂の爲に、世間に對する慈愍の爲に、人天の利益、饒益、安樂の爲

に、世尊よ、一劫の間此世に住せよ、此の劫の残りの間住せよと請ふことなかりき。これ魔によつてその心が魅せられ居たればなり。

かくすること、二度、三度にまで及んだのでありますが、阿難は、依然たるものでありましたから、佛陀は遂に阿難をして佛陀の所を去らしめ、阿難は、そこで、佛陀から餘り遠からざる所で、一樹の下に宴坐しましたといはれます。毘舍離は後世、第二結集、大結集が行はれたといはれ、又維摩居士が居た所とせられる都でありますが、名所に富んで居たと見えまして、附近には、かく多數の制多があつたのであります。制多といふのは、塔が遺骨を有する龕塔であるのと異なつて、骨などのない記念的の小さい塚又は小さい建物であります。ここにいうて居る四神足といふのは、七科三十七道品の中の一科でありまして、欲(chanda)・精進(viriya)・心(citta)・思惟(vimāṇsā)をいふのでありますが、これは屢々、行じてはならぬとか、聖ならざるものとか、俗的なものとかいはれて、決して尊ばれたものとは見られて居ない程のものであります。然し七科三十七道品の一科となつて居るものでありますから、其の點でいへば、價值あるものとせられて居る道理でもありませんが、四神足の具名(chanda-, viriya-, citta-, vimāṇsā- samādhī-padhāna-samannāgata-iddhipāda)を見ますと、パーリ語には例の少ない程長い複合詞になつて居ますし、其の中の文字はパーリ語と梵

語とで一致しないもので、或は、古くからいはれて居るものとは必ずしも同一でなくして、多少の變化のあつたものではないかと、危ぶまれる程のものであります。これを修すると、一劫又は今の劫の後の殘餘の間だけを生延び得るといふのですから、如何にも奇に感ぜられるのであります。劫(kappa)といふのは、原語の最後の母音が落ちて、カプ(kap)などの如くに發音せられ、而もその音が軽いから、劫の字で音譯せられたものであると考へられますが、無限數をいふ場合の單位の名であります。ここで一劫とか、此の劫の後の殘餘とかいふのを見ますと、頗る後世の説であることが推定せられます。後世の説によりますと、吾々の世界は成住壞空の四大劫を経るものであります。成劫等の四は各二十中劫であり、一の中劫は人壽八萬歲であつたのが、百年毎に一歲を減じ、遂に人壽十歲となる減劫と、更に十歲から百年毎に一歲を増して、人壽八萬歲になる増劫とを合せたものをいふのであつて、之によつて算出すると、一劫は千五百九十九萬八千年程になるといはれます。又此の劫の後の殘餘といふのは、現今は減劫が始まつて居る時期の中途でありまして、恐らく人壽五十歲になつて居る時でありませうから、百年毎に一歲を減じて行つて、遂に人壽十歲になる途上にあるのであります。最後の人壽十歲に至るまでの殘りの間を指すことになるのであります。但し、この中劫の説には異説もありますから、確定したことは言はれませぬが、それは何れ

でも差支ないことで、ここでは、唯單に一定の期間とのみ言ひ代へても、實質上はよいことになりませう。然し、四神足に達した者が、其の意志によつて、果して住世を延長せしめ得るかどうかは佛教の説から言ひまして、頗る奇なことでありませうから、此の如くに言うてこれで佛教説として實際正しいかどうかよくは判りませぬ。又佛教は決して生延びることなどを教へるものではないと考へられますのに、今之を佛陀の口に説かせ、しかも阿難をして住世を請はしめんとしたのであります。即ち、阿難が請ひさへすれば、佛陀は八十歲で入滅することはなかつたと言はんとするのであります。然し、阿難が請はずとも、佛陀自ら住世せんと欲すれば住世すればよいでないかと言ふかも知れませぬが、後世一般の考では、苟くも、佛陀の作すことは凡て他の請によるのでありますから、今も其の型に據つて居るのであります。之をしも阿難が請はなかつたのでありますから、これは阿難の罪として、第一結集直後に懺悔せしめられたとは、後の記者の述べる所であります。何事にも凡て一應は結末が、何時か、附けられるのであります。此の如き奇なる事件を出してまで、佛陀は住世するを得たのを、住世しなかつたとなしたのであります。住世しなかつた所以を何處かに、又は、何事かに、求めんとした心理状態はよく洞察せられ得る所であります。經は更に引續いて述べます。

阿難が去つて後間もなく、魔波旬が世尊に近づいていへり。世尊は、今般涅槃し給へ、今や般涅槃の時なり。世尊は曾て、波旬よ、予の弟子比丘等が賢にして善調、無所畏にして多聞、法を持し、法に隨ひて行じ、正しく履し、法に準じて行ひ、師より受けたる所を自ら學得して、之を宣示し教授し、施設し建立し、詳説し分別し、明瞭にし、反對異論の起りたる時は法を以て之を挫き、以て非難なき法を教示するに至るまでは、予は般涅槃せずと言ひ給ひしが、今や、弟子比丘等は皆その如くになれり。故に今、世尊は般涅槃し給へ、今や般涅槃の時なり、と。

これと全く同じ事を、魔は、比丘尼、優婆塞、優婆夷についても繰返して言ひ、最後に、又、世尊は、又、波旬よ、予の此の梵行が盛となり、宣揚弘布せられて、多くによく知られ、擴まり人がよく理解するに至るまでは般涅槃せずと言ひ給ひしも、今や、その如くになれり。故に、今、世尊は般涅槃し給へ、今や般涅槃の時なり。

というて、入般涅槃を請うて止まないの、佛陀は遂に、今より三ヶ月後に入般涅槃すべきことを魔波旬に宣言したとあります。即ち、佛陀はこのチャーバーラ制多に於て、正念正智にして壽行、即ち命根、を捨てたのであると經は附言して居ます。然らば、これ魔の請によつて、佛陀が自ら命根を捨てることになつたとなすのであります。

佛陀のこの決心によつて大地が震動したので、阿難は驚いて、佛陀の前に來り、地震の所以を尋ね、佛陀は地震の八因を説いたといはれて居ます。此の八因の中には、佛陀が命根を捨てた時も地震の原因であるとせられて居ます。これに續いて經は、八の數に因んで、色々かの説を説いたとせられ、更に、續いて、佛陀は阿難に次のことを説かれたとあります。

一時、初成道の直後、尼連禪河の岸、優樓頻羅のアヂャバーラ・ニグローダ樹下に居た時、魔波旬が來て、般涅槃に入ること請うた。其の時、予は、予の弟子比丘等、比丘尼、優婆塞、優婆夷が、右の文に於けると同文で、完全になるまでは般涅槃せずと答へた。然るに、今日、このチャーバーラ制多に於て、魔波旬が來つて、般涅槃せよと請ひ、世尊は曾て弟子比丘等、比丘尼、優婆塞、優婆夷が、前文の如くに、完全になるまでは般涅槃せずと言ひ給ひしも、今や、その如くになれり、又、梵行も人々の間に徹底せること、前文の示す如くなれば、般涅槃し給へと請へり。故に、今より三ヶ月後に般涅槃することを宣言したり、而して正念正智にして命根を捨てたり、と。

そこで、阿難は佛陀に一劫の間、人天の爲に、住世せられむことを請うたのでありますが、佛陀は、既にそれを請ふ時は過ぎたと言うて、許されなかつた。然も、阿難は更に二度、三度請うたが、遂に許されなかつたと述べて居ます。そのみならず、四神足に達した者は一劫も生延び得るとは

度々いうたことであるが。阿難、汝が請はなかつたのは、汝の罪である。曾ては王舎城附近の諸所に於て、毘舍離城附近の諸所に於て、更に今日、毘舍離城附近に於て、いつも明かに説いたのに、汝が請はなかつたのは汝の罪であると述べられて居ます。

以上の中で、尼連禪河の岸で初成道直後といふのは、全く佛陀伽耶で成道した時のことをいふのでありますが、此の時魔が出て、入般涅槃を請うたといふことは何處にも傳へられて居ることではありませぬ。唯大般涅槃經のここにのみ言はれて居ることでありまして、而も、これはチャーバーラで、魔が、佛陀に、其の約束を履行することを迫つて、言うたといふことになつて居るのであります。且つ又、四神足を得たものが一劫も生延び得ると説いて、住世を請はしめんとしたのが、王舎城に於ても、毘舍離城に於ても、曾て幾度もあつたといふことも、此處の文以外には全く傳へられて居ないことでもあります。つまり、かくしてまで、佛陀は一劫でも住し得たのを、遂に自ら般涅槃することになつたのであるとなす趣意なのであります。四神足に達したからとて、業の因果律を超越し得ることは不可能でなければならぬのであります。佛陀としてはそれが出来るのを、遂に自ら捨命することに決心したのであるとせられるのであります。この捨命は決して四神足に達した結果といふではありません。全く佛陀の自由意志からでありまして、四神足云々は唯住一劫し得

るといふことを述べたに留まることでもあります。佛教本來の趣意からいうて、神通などで業の因果律を左右し得るが如きことは許され得ることではありませぬ。故に、此際の佛陀は任意捨命であつたといふことを、色々なことを持ち出していうて居るにすぎないのであります。これは實に重大な意味を有することになります。超人ですら業の因果律を超越することは出来なかつたのでありますのに、今や自由意志で捨命し得るとなすのであります。宿命としての八十歳を動かし得るとなすのであります。實際は動かすことなく八十歳で入般涅槃したのではあります。事實動かし得るとなすのでありますから、全くこれ因果以上となつて居るとせられるのであります。世に因果以上なるものは、今までとしては、今の此の場合のみであるのでありますから、ここに重要な意味が含まれて居らねばならぬのであります。この任意捨命が入滅の解釋でありますから、超人の入滅を解釋するについて、遂にここまで來たのであります。

魔といふのは何を云ふか。魔は支那では、佛典に於て、古くは凡て磨とあつたのが、梁武帝の時に、凡て魔の字に改めたのであるといふことです。磨でも魔でも、皆これ音譯でありまして、印度語としてはマール（Māra）であります。マールが魔とせられるのは、明かに最後の母音が落ちて、マールと發音せられ、ルが軽いから魔とせられたのであります。波旬とありますのは、もと、パー

ビマト (pāpimat) が、文章の中で主格に立つとき、パービマーとなり、これの最後の母音が落ちてパーピンの如くになつて居たのを、波旬と音譯したのでありますが、これは惡を有するものの意味であります。そこで魔波旬で、惡魔といふことになるのでありますが、魔は必ずしも惡魔とのみ定まつたものといふのではありませぬ。勿論、善を有する魔といふのもありますまいかも知れませぬが、惡とのみいうてしまへるのでもありませぬ。元來は印度で、死を擬人視して魔といふに至つたものでありまして、魔は死といふ意味の語であります。既に死でありますから、善人の中には入らないでせうが、必ずしも惡とのみはいふを得ないのであります。擬人視すれば、死神は一種特別な力を有する鬼神の如くに考へられるのは當然でありまして、どこか天上に住處があり、眷屬があつて、日夜人の死について監視するとか、眷屬を遣はして死すべき者を監視するとか、種々なる神話が生ずべき筈であります。佛教に入つた欲界、色界、無色界の三界說で申しますと、欲界が六つに分れて六欲天とせられる中、上方の四天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天は魔界でありまして、それぞれ魔王があつて支配して居る天とせられて居るのであります。殊に最上の他化自在天が魔界の重なるもので、魔王は他化自在天とも他化自在天子ともいはれます。天の一字に天界と天神との兩意味があるのでありますから、その時時で意味を判斷すべきであります。他化自在天は六欲

天の最上界ですから、第六天ともいひます。従つて、この魔王を第六天の魔王といひます。傳説神話として、佛陀の成道時に、正等覺を妨げたといふのがこの魔王で、魔王は眷屬まで遣はして妨害を試みたのですが、遂に成功せず、却つて、佛陀に歸伏せしめられたといふのであります。之によつて判りますやうに、かかる魔が既に死といふことよりも、むしろ暗黒を司り、黎明に反對し、人をして善に、又は正しきに向はしめるを欲しないものとせられて居るのであります。其の間にも猶且つ元來の死の意味を全く離れて居るのではないのであります。従つて、時々魔が死人の靈を搜し廻つて居るとして物語られることなどもあるのであります。更に、この天子魔を基とし、之を譬喩的に他のものに適用して、煩惱魔、五陰魔、死魔、天子魔即ち他化自在天子魔の四魔とか、其他、八魔、十魔などを云ふのでありますが、死魔と天子魔とは元來からの魔であるのですが、通常は天子魔が眞の魔で他は之に準じて譬喩的にいうたものと解釋して居ます。然らば、魔とは、一般的には、人命を害し、人の善事を妨害し、擾亂破壊を爲すもの、などと考へられることになるのであります。惡魔ともいはれるのであります。阿難の心を魅したともいはれるやうに、かかる特別な力を有するとせられるのでありますから、佛陀に般涅槃を請ふものとしては、極めて適當なものであり、既に成道時にも出でて請うたともいふことになして、その繼續として、今の般涅槃時に

も出づることになる譯でありますが、事實繼續として出たとせられることは、前文に言はれて居た通りであります。實際としては、全くなかつたことを、かくまでも作り出して、それで何故に一般涅槃することになつたかを述べて、満足を求めんとして居るのであります。

佛陀の任意捨命は、以上の如く、魔の請に據つたのであります。魔の請うた理由は佛陀の弟子信者即ち比丘比丘尼と優婆塞優婆夷との四部の衆が、凡て教化し盡くされて、完全になつたからといふのであります。故に、これ佛陀の教化の因縁が完了したからといふのであります。四部の衆だけでは、如何にも佛陀の教化を蒙るもの凡てを網羅して居ないかの如く思はれるかも知れませぬが決してさうではありませぬ。これで凡てを盡しますのであります。如何なるものを考へても、此の四部の衆に入らないものはない筈であります。教化せられるれば、凡て此の四部の何れかとなるのであります。殊に、梵行即ち佛教の實踐躬行が宣揚弘布せられ、萬人に擴まつて確立したとせられて居ますから、佛陀の化縁は既に完了したのであります。故に、佛陀は化縁完了によつて任意捨命することになつたとせられ居るのであります。これで般涅槃することになつたと解釋せられて居るのであります。然し、實際から見ますと、佛陀の教化の及んだのは、印度としても僅かの一小部分と見るべきで、決して大半にまでも及んでは居ませぬ。而も其の及んだ部分ですら、其の部分の

凡てのものまでに至つて居るのではありません。後世の語に、三億家は見ず聞かずといふことを言ひますが、これは舍衛城は佛陀の當時、マア、九億戸あつたといふのであります。其の中の三億家のものは佛陀を直接に見、又佛陀の教を直接に聞いたのであります。三億の家のもは唯佛陀の噂を聞いたのみで、教を聞いたり、又佛陀を見たりしなかつたし、後の三億家のもは噂も聞かず、勿論佛陀を見ることもなかつたといふのであります。この説では、佛陀は、舍衛城郊外の祇園精舎には二十五年も居たのであるし、市民の祇園精舎の往來は毎日毎日頻繁であつたとせられるのであります。それですら、三分の一の人々は、何事も知らなかつたといふのであります。これは三億は誇張であるとしましても、大體あり得ることを言うて居るのであります。現今の如き、交通も便利であり、又、新聞雜誌、其の他の文書も行はれて居る時期ですら、都會の人でも、決して、大事件でさへ、三分の一までも知るに至るのではありません。況んや交通文化の到底現代に及ばない時期に於ては、猶更のことです。故に、かかる點から考へて見ても、佛陀の實際上の教化は限られたものであります。四部の衆に入つたものは、教化を受けて完全になつたとしても、之に入らなかつたものは極めて多かつたのであります。加之、四部の衆に入つたものの中にも、事實上、完全とはならなかつたもののあることは、前の三念住の内容から見ても否定出来ませぬ。

然らば、化縁完了といふことは、これは事實問題ではないと見ざるを得ないのであります。事實は完了したのではないのであります。それにも拘らず、之を化縁完了となすのでありますから、これは應に度すべき者は、天上人間、皆悉く已に度し、其の未だ度せざりし者にも皆亦已に得度の因縁を作したりといふ趣意で、この度を得る因縁として與へた教を遵奉すれば、凡て度せられることになるとなして居るのであります。この意味で化縁完了といはれるのでありますし、佛陀の與へた教は完全無缺なもので、如何なる場合にも適合し得るもの、又は、如何なる特殊の場合をすら含んで居るとなして居ることを示すものであります。

三、佛陀と因果律

前から屢々申しましたやうに、佛陀は超人とせられて、人間性は消失するに至つたのであります。前が、それですら、猶且つ因果律によつて、其の超人たる所が確立せられて居るのであります。然るに、入般涅槃を以て任意捨命となすに至りますと、因果律に拘束せられないとなすのであります。一體、因果律は道德的正義でありますから、如何なるものでも、之に従はないものはないのであります。勿論、もともと要請であります。萬人に要請せられるもので、全く普遍妥當性のもので

あります。吾々が日常生活するため、これなくしては、一刻と雖生存するを得ないのであります。之に拘束せられないことなどは考へられないのであります。この因果律は善あれば其の報ひあり、惡あれば其の報ひありといはれて居るものであります。實は猶一般的にいへば、因あれば果ありといふことであります。佛敎としては、前申しましたやうに、果の方を事實と見て居るのであります。従つて果あれば因ありといふのが直接に言はれることになるのであります。この因果は果あれば因ありも、果なくば因なしも、又、因あれば果ありも、因なくば果なしも、何れも眞たるものであります。決して論理學で四種の中二種の場合のみが確實であるとなすのと同一ではありませぬ。従つて、極めて堅苦しく感ぜられるのであります。それは極めて嚴肅であつて、何等の特例をも許しませぬ點で、堅苦しいのであります。然し、他方からいへば、極めて又親しいものであります。何等拘束性などは感ぜられないものであります。のみならず、吾々が之を驅使することが出来るのであります。吾々が營々として拮据精勵致しまして、善事をしますれば、吾々の生活は善の生活になるのであります。何も因果律の爲に束縛せられるのではなくして、それを使つて行くのであります。吾々は凡てかくならねばならぬのであります。實はこれが爲に因果律が要請せられるに外ならぬのであります。故に、吾々は常に善の因果を創造して行かねばならぬもの

であります。此の點を佛陀の任意捨命について、又、考へて見る要があらうと思はれます。

佛陀の意志は業の因果律を左右し得ると考へられて居ますが、然し、實際としては、之を實行に移したのではなかつたのであります。八十歳入滅は宿命的のことでありまして、業の因果律に従つて居るのでありますから、任意に捨命したと申しましても、百歳と定まつて居たものを八十歳に縮めたのであるとは言はれて居ませぬ。一劫か若しくは此の劫の残りかを生延び得ると言うたのは、唯、長いことを言うたのみでありますし、又、それが業の因果律上に於て言はれて居ることではありませぬ。故に、八十歳が定命であるとせられて居たのであります。これを左右し得るとなした意志なるものは、今いうた因果を驅使するもの、善の因果を創造するものに比して考へて見るべきであります。佛陀でいへば、この意志は何の意志でありませうか。魔の請求、又は履行を迫つた約束の内容から見まして、これは凡てのものを完全ならしめる教化の意志であるといはねばならぬものであります。凡ての人々に饒益、利益、安樂を來す意志であります。佛教では之を通常願といひます。又、本願とも悲願とも誓願とも申しますが、これが佛陀の本質をなすものであります。願は發動しては利物に外ならぬのでありますが、利せられる物は必ず因果に従つて居ますから、願の發動も必ず因果に準ずるのであります。決してそれに外れた發動をなすことはありません。物は物質

ではありませぬ。天地間に生あるものを指していふのであります。衆生のことをいふのでありますし、利は利益すること、即ち教化であります。利益も決して物質的の意味ではありませぬ。リヤクと讀むのであります。教化は教化せられるものに適切でなければなりませんから、教化の働きは衆生の生活する通りでなければなりません。かかる教化の意志が、因果を左右するのであります。因果を驅使し、善の因果を創造させるのであります。かくして、佛陀も決して因果を無視するのではありませぬのみならず、必ず因果に準ずるのであります。其の外には佛陀の働きの發現はないのであります。夫れ故に、佛陀觀が如何に發達しましても、佛身其のものの中に全く因果に據つて居る方面が認められて居りますし、凡てが因果と不即不離になつて居るのであります。因果は通常相對界に行はれて、絶對界には及ばないとせられますが、然し、絶對界でも、それが動いて來る以上は、因果に順はないことはあり得ませぬ。もつとも絶對といふ意味が、一般に考へられて居る所と、佛教でいふ所とは、精密には一致しない點もあるのであります。佛教でも絶對を色々に考へることもありますが、相對と全然關係のない絶對を考へるのは、思惟の遊戯のみのもので、人世と何等關係なきことにならざるを得ないとなすのでありますから、佛教の如き實際生活にのみ即應する教としましては、必ずしもそれを高尚幽遠なもののみ見るのではありませぬ。

第六章 菩薩の意味

一、菩薩の意味

前に佛陀が一般化せられて過去の佛が認められ、又、未來の佛も認められ、三世諸佛の考も現はれたことを云ひましたが、これ等に關係して、菩薩のことを考へて見るのが必要となつて來るのでありますから、ここに少しくそれを考へて見ませう。

菩薩のことを菩提薩埵ともいひますから、例の支那の解釋では、菩薩は省略せられた名で、具さには菩提薩埵であるとせられますが、實際は菩薩は省略せられての音譯ではなくて、これで完全なものであつたと認むべきであります。菩提薩埵も勿論それで完全な音譯であります。菩薩は、詳しくいへば、菩薩摩訶薩といひますし、菩提薩埵もまた菩提薩埵摩訶薩埵と申します。菩提薩埵はボーデイサットワ (Bodhisattva)、摩訶薩埵はマハーサットワ (mahasattva) の音を寫したものであります。ボーデイは覺で、道とも譯すこと前に申しましたが、佛智を指すのであります。サットワは存

するものの意味ですが、衆生と譯され、又、有情と譯されます。生類よりは少し狭く、動物一般を指すことになりませうが、人と見る方が適切であります。佛教を廣く解して、動物又は生物、若しくは無生物にも及ぶとなすこともありますが、通常でいへば、動物以下に對する教は不必要でありますから、そんなものを顧慮する要はないものです。故に、人として見ますと、覺人となりますが、覺人では佛陀を指してしまふことにもなりませうから、複合詞となる時には、複合詞の兩支の間の關係を解釋するのが、印度の文典上の規則であります。それによると覺人は覺の完全、又は覺の速得に努めつつある人といふ如き意味となつて、佛陀でなくして、佛陀の候補者を指すことになるのであります。又、マハーは犬でサットワは前と同じですから、大人となる譯であります。通常は大士と譯して居ます。従つて大士は尊稱となつて居るのであります。最初から附いて居たのではなく、菩提薩埵の概念が變遷して後に、附けられることになつたに外ならぬと思はれます。菩薩といふのは菩が菩提に、薩が薩埵に當るわけでありまして、實はよくは判らないのでありますが、ボーデイの最後の母音が落ちてポート (bot) の如くなつて居つたのではなからうかと思はれ、其中のトは輕いのですから、菩と音譯せられたのであらうと推定せられるのでありますし、薩も亦サットワの最後の母音が落ちるとサト (sat) となり、トが輕いから、薩の音譯となつたのであらうと

思ふのであります。最初に申したブッドハが佛と音譯せられると同じやうに、確實には判らないのですし、ポトサトとなつて居たことがあるかどうかも知られて居ないのですが、音譯を主とすれば、此の如く考へられるといふのであります。中央亞細亞や新疆省には種々なる言語が行はれて居たことが、燉煌其の他から出た資料で判りますが、これ等が凡て明かにせられて居るのではありませぬから、印度と支那との中間のこれ等の言語を知るでなくば、確實なことの言はれないのはむしろ當然であります。現今としましては、此の點は止むを得ないのであります。

菩薩とは初め何れを指した名であつたかと申しますと、最も古くは、釋尊が出家して以後、成道に至るまでの間を指したのであります。成道によつて佛陀となつたのでありますから、それより以後は、もはや、菩薩ではありませぬ。又、出家以前は必ずしも佛智を求めたとはいへませぬから、菩薩とはいはれませぬ。故に、出家後、成道以前の釋尊を指したのが最初の意味であります。これは當然、出家以前にも及ぶことになる性質のもので、殊に佛陀を教化のみの人と見るに至れば出家以前と雖、凡てそれに志して居たと見做すに至るのが必然でありますから、菩薩と稱せられることになりませぬ。然るに、更に進んで本生談が語られることになりませぬと、佛陀の前生としての生活は、凡て菩薩の生活といはざるを得ませぬから、佛陀の前生がいくらあるとせられませぬ、凡

てこれ菩薩といはれることになるのであります。且つ又、過去の佛を考へて來ますと、その過去佛の成道以前も菩薩といはざるを得ませぬから、菩薩も遂に一般化せられて、釋尊佛陀の成道以前を指すのみとは限らないことになりませぬ。過去佛を考へて、其の經歷、其の他を説く時にも、凡てそれは釋尊のそれとして傳はつて居るものに據つて説くのでありますから、過去佛の菩薩としての行動其の他一切のことが、釋尊の菩薩のそれに基いて、説かれる外には、説かれ方はないのであります。是に於てか、釋尊佛陀に於ける多くの事件や、其の他のことが、凡て型となつて來るのであります。

二、菩薩の最後身

菩薩が佛陀の前身ならば、幾代もの菩薩があるのでありますから、最後身といへば、成道して佛陀となる生涯の菩薩身であります。此の最後身の菩薩について、經の中に次の如く述べられて居ます。

菩薩は正念正智にして兜率天に生まる、正念正智にしてそこに住す、命數の存する間住し、正念正智にして兜率天を去つて母胎に降る、母胎に降るとき諸の世界に大光明出現し日月すら照らすを得ざる世界内の地獄をも輝かしそこに住する衆生をして初めて相互に見せしむるを得大地又は一萬

の世界は震動す、又母胎に降れる時四天王は菩薩並びに母に障礙なからしむる如くに保護す、又母胎に降れる時其の母は戒具足者となりて五戒を持ち、欲樂に耽る心を起すことなく悪人に犯さるることなく、而も五欲に飽滿す、又菩薩の母は何等の病を得ることなくして常に安樂となり胎内の菩薩の五根各肢の完備せるを見ることを得、而して菩薩の生まるるや母は七日にして死亡して兜率天に生ず、通常の者は九ヶ月又は十ヶ月にして生まるるも菩薩は必ず十月満ちて生まる、通常のは母が坐し或は臥して生まるるに菩薩は母の立ち居る間に生まる、菩薩の生まるるや最初に先づ諸天之を手に受け次で人間之を受く、菩薩の生まるるや未だ地に達せざる間に四天王之を受け母に妃よ喜び給へ大勢力ある兒生まれたりと告ぐ、菩薩の生まるるや胎内の何物によりても汚さるること無くして全く清淨なり、菩薩の生まるるや中空に寒暖二流の水現はれ菩薩並びに母を洗浴せしむ、菩薩の生まるるや兩足にして立ち北方に七歩進むに此際白色の天蓋頭上に捧げられ掩はれ而して菩薩は諸方を見廻はして予は世界の最上者なり予は世界の最勝者なり予は世界の最優者なりこれ最後の生なり復再生あること無しと叫ぶ、菩薩の生まるるや諸の瑞相は菩薩の母胎に降る時と全く同じく大光明を現出し乃至大震動をなす。

以上十九項が定まつたこととして掲げられて居ますが、これは明かに釋尊が菩薩の最後身として

生れた時の前後に起つたといはれて居ることを移したものであります。全く釋尊の傳説を基としたものであります。菩薩の經歷も漸次に定まるに至つたものでありますから、それがほぼ一定した時期に、此の如き型とせられるに至つたものなることを示して居るのであります。最後身の菩薩としては、必ず此の如くでなければならぬのでありますから、過去佛としての第一佛の菩薩であつた時にも、全く此の如くであつたと述べられて居る程であります。而もこれは過去の佛の第一佛についてのみならず、過去の佛の凡てについても、また未來佛についても此の如くに言はれる事でありますから、以上十九項一が是れきまり(Dharmatā慣例、法爾)であるとせられて居る程であります。のみならず、更に、以上の十九項に引續いて、釋尊が菩薩の最後身として、其の少年時、菩薩たることが過ぎた中年時、晩年時に於て經歷したと傳説される種々なる事件までもが説き述べられて居ます。これは即ち過去の諸佛にあつたとせられることを、凡て釋尊の上にもあるとして説く意味でありますから、釋尊から出發して一般化せられたことを、逆に釋尊の上にもなければならぬとして説いて來たものであつて、釋尊も一般のきまりに従つて居るとなすものであります。菩薩や佛である以上は、凡て皆かくなければならぬとするのであります。

此の如く釋尊も過去の諸佛のきまりに従つて生まれ且つ育つて、修行の型を取つて成道したので

あるとしますれば、其の生まれる時に、既に、三十二相を具して居たでなければならぬのであります。又、此の最後身の菩薩としては、有漏身であることは、理論上では、あり得ないのでありますから、無漏身とならなければならぬのであります。兜率天に住する間としては、命數の存する間とありますから、業生身であるかの如くにも思はれませうが、然し、これは必ず業生身たることを示すといふのではありますまい。命數が定まつて居るといふ意味よりも、むしろ兜率天に在る間といふ程の意味で、業で定まつて居るとのみいふのではないと考へられます。然し、若し之を業による命數の間と解し、従つて、此世に出づるにも業によるのであると解せねばならぬとしますならば、それも一つの考方でありまして、それにはそれで相當の説も立てられるのでありますから、後に説明も致しませうが、それとしますと、成道の時に凡てが一時に完全になることにしなければならぬことになるのであります。とにかく、菩薩の最後身につきましたは、佛敎内に於ても、後世説が二つ立てられることになつたのでありますから、簡單には行かぬことになります。即ち、生時三十二相を具して居るか否か、無漏身であるかどうか、業生身でないかどうか、これ等は互に關聯したことでありまして、説が一致せず、従つて、後世佛陀觀が高遠な見方に發達すると否との分岐點に關係するのであります。同時に、これが佛敎敎理の發達進歩を來すかどうかに分れて來る基となつて

居るのであります。

三、有漏身と無漏身

漏は漏泄の意味で、汚濁が内から外に流れ出ることをいふのであります。吾々の内部に貪瞋等多數の煩惱があつて、それが外に出ますから、そこを漏と呼んだのであります。漏は煩惱のことを云ふに外ならないのであります。煩惱は煩擾惱亂の義といひますが、吾々の心を擾がし惱ますものといふことです。心の汚れといふことでもあります。之をまた惑とも申しますし、其他色々の名で呼んで居ます。此の煩惱の説き方の點については從來の説き方を其のままに承けずに少し考へて見る要があるのであります。佛敎では心の研究に於て、心王心所といふことをいひます。心王は心そのもののことで、王に譬へるのであります。心所は心所有法の略稱で、心の所有するもの、心に有せられるもの、心に屬するものといふ意味になつて、心の働きをいふのであります。働きは用で屬性ですから、必ず體即ち所有者を要します。心の起る時には必ず心所がつき従つて、心のみの起ることはないから、王の行く所には必ず侍臣が従ふといふ點を取つて、心を王に、心所を侍臣に譬へて、心王といふのであります。かく言へば、これで判つたことになるのであります。ここをも

少し考へて見るとよいと思ふのであります。心所といはれる心の働きは、一定したものとし、四十六種數へられることもあり、五十一種とせられることもあります。猶多く列擧せられることも可能でせうが、さて、かく心所を全く別にして、心王といはれるものは、果して何を指すかを考へて見るとよいのです。心所を離れての心なるものは、實際上存するものではありません。然らば、心所を獨立となして、更に心王を獨立のものとするとしても、それは全く觀念上のものであつて、實際に、ものがあるのではないといふ奇異なことになります。

吾々の日常の心を反省して見ますと、例へば瞋でいふとよく判りますが、怒つた時には、その怒つたことで、心の働きの全部、心の全部であつて、其の外に別に心なるものがあるのも何でもないことが判りませう。心といふ本體があつて、今、怒る機會に觸れたから、そこで瞋なる心所を出して、怒ることになつたなどといふものではないでせう。心王心所を考へるときには、今いふ如く瞋なるものを出して怒るとなすことになるのでありますが、實は此の如きことは全くないことでもあります。然し、反省をすれば、怒の起つたことは度々でありまして、其の場合も異なり強度も異なり、其の他、各々互に異なつた所があつて、個々の怒のあつたことを追憶することが出来るのであります。即ち吾々の實際經驗としては、個々の具體的の怒でありまして、何等怒なるものがあると

か何とかいふのではないのであります。然し、吾々は日常生活の慣例上、此の如き個々の具體的經驗に對して、これを通じての概念を構成して、思惟經濟上、便利な生活を營んで居るものであります。吾々の實際經驗としては、個々特殊の机のみでありまして、決して何等机なるものなどを經驗するのではありませぬが、然し、それを、その經驗のままに言ひ詮はして居ては、思惟經濟上、全く不便極まるものでありますから、机といふ概念を作つて、個々の机の特質などを考へずに、机を作るとか机を運搬するとかというて、それで便利な生活をなして居るのであります。かかる概念構成が、日常生活上、常に行はれて居ますから、今、怒についても亦之を適用すると、種々な個々の具體的の怒を通じて怒なるものが考へられて、瞋といふ概念を構成することになるのであります。瞋はもともと働きますが、かかるものは吾々の精神生活上澤山にありますから、概念化せられた働きも、今いふやうに、四十六なり五十一なりと纏められる程になるのであります。已に働きますとすれば、それを所有するものがなければならぬことになり、屬性は何かに従屬するから屬性でありますし、働きは何かの働きのであります。夫れ故に、働きから見ると、その體を考へて來ましたのであります。既に考へられた後からいひますと、體と用とがあることになつて居るのであります。

ますから、心王と心所とを別々に存在するものとして説くことになるのであります。此の如き心王心所があるとなつて居るのについては、佛典中に、其の由來などは全く説明せられて居ませぬから、最初から心王心所があるとなつて居るのでありますが、實はどうしてかく言はれるに至つたかの方に注意を拂ふと、大體は理解出來るのであります。従つて、かかる點を考へないと、佛教心理學なるものは頗る奇なるものになるのであります。

心所も數多いものですから、其の中には種々なる性質のものもあります。又、吾々の日常生活から見まして、種々なる性質のものがあるべき道理であります。殆ど生理的のものも、心理的のものも、道德的なものも、宗教的なものも、又、知識的、意志的、感情的など、區別すれば色々に區別されませうから、佛教としての分類も種々に行はれて居ますが、煩惱といふときには、道德的宗教的に善くないものを指すのであります。善い方のものは、心を静ましめるものでありますことは、信の心所は澄淨の義で凡て心を澄淨にするといはれます通りであります。澄淨は明かに水に譬へた語でありまして、水精の珠がよく水を澄ましめて濁をして無からしめると譬喩が擧げられても居ます。吾々の日常心からいうても、落着いた心には悪い働きは起らないものでありますから、これは實際のことでもあります。従つて善くない心作用は心の全體を全く擾亂させるものであり、惑ひとな

つて居るものであります。この煩惱から吾々の色々の業が起りますから、其の業は煩惱を有するもので、即ち有漏と呼ばれるのであります。そして有漏の業に果報がありますれば、これも有漏の果報といはれるのであります。

この因果關係を判り易く説くのが感業苦の三道の説で、十二因縁で説く所であります。この十二因縁は無明・行・識・名色・六入・觸・受・愛・取・有・生・老死の十二支で説明をなすのであります。最初の無明は煩惱、即ち惑、の代表として出したのであります。過去の生存に於ける惑の盛んに起る時の五蘊、即ち身心、を指すのであります。この惑によつて行が起りますが、この行は業と同じで、過去に於ける有漏業をいふのであります。業は果を持ち來しますから、第三の識が、先づ、果として起るといはれるのであります。識は現在の生活の最初のみをいふのであります。すから、引續いて、名色・六入・觸・受が起り、これで現在の五果となりまして、この果のことを苦と名づけるのであります。感業苦の三道は即ち輪廻でありまして、輪廻によつて受ける身は有漏身であります。而も有漏身は又必ず業生身であります。過去の業を直接の因として生じたものでありますから業によつて生じた身といはれることになるのであります。従つて有漏身は必ず業生身、業生身は必ず有漏身でありまして、煩惱に由り業に由つて起るものであります。輪廻の範圍は三界

で、六道四生にも區別しますが、三界に生を受けるものとしては凡て業生身ですから、必ず業を要するのであります。業なくして受生するとしては因果の理が破れることになるのでありますから、これは到底許されるものではないといはねばなりません。

然るに、之に對して、無漏身をいひますが、無漏身は漏がないのでありますから、有漏の業もない譯であります。これがどうして身を得ることになり、生を受けることになりませうか。これは全く特別なものであります。吾々としては、今のままでは、到底出來ないことであります。無漏身は願生身でありまして、願力所生であります。三界受生の有漏の業はないのでありますから願力によつて生れる身を得るのであります。願力は前に申しました佛陀の教化の願で、これが力でありますから願力ともいひます。佛陀は教化の願のみを本質となすものであつて、教化の願が佛陀の全體であるのであります。即ち、自覺覺他覺行窮滿といふ中、覺他が表面でありまして、覺行の窮滿して居るものでありますから、願のみのものといふことが出來るのであります。しかし、この佛陀は既に菩薩たる時にも亦願を本質となして居るのであります。少なくとも、最後身の菩薩は佛陀と同じに考へねばなりません。佛陀の出生は最後身の菩薩の出生であります。願力所生は即ち願の力によつて、教化すべき衆生に準じて、その衆生と同じ形、同じ生活仕方を取る爲に、衆生の如くに

生れたのみのことであります。全く佛陀の意志によつたものであります。意志は前申しました通り願であります。願の發現は因果に順ずるのであります。決して勝手な形を取ることはありません。勝手なことをしたのでは教化に事を缺くことにならざるを得ませぬから、因果に支配せられると同じ形になるのであります。然し、意志で出生するとしまして、初め菩薩であるとしみますと、前に述べた最後身の菩薩の取る型は、これ全く願生身であり無漏身でありまして、而も佛陀菩薩の有する神通威力から出生の形を取つたと解する外はないのであります。神通威力は願に具はる力でありまして、その神通威力が菩薩といふ變化身を出現するのであります。従つて、菩薩は變化身即ち化身であります。これには二通りの考方が容れられ得ませう。化身としての菩薩が願の全體であつて、願が菩薩の身を現はして居るのであるといふのと、願は願で力として存して、菩薩なる形を現はし出したのであつて、菩薩の形と願とは必ずしも同一所に存するのではないといふのと、二通りであります。後者は即ち分身を現ずるといふ考になるのであります。前者が最初の考でせう。

有漏佛と無漏身、業生身と願生身では、全く考が異なるのであります。然し、共通する同じ考も含まれて居ます。有漏業生身といひましても、それは、今の場合としては、吾々一般の如き凡夫のことをいはんとするのではありませぬから、菩薩のことをいはんとするのであります。菩薩は佛

陀となる修行をなす人を指しますから、此の點でいふ時には、吾々とは別であります。菩薩としては、三界受生の煩惱を斷盡することは、斷盡せんと欲すれば、それは出来るのであります。然し、之を斷盡し終はつたのでは三界に受生が出来ず、受生しませぬと菩薩としての修行が出来ませぬ。故に、菩薩は受生し修行するために、受生し得られる最少限度の惱惑だけを貯へて置くのであります。貯へて置いても常に働かせることはありませんから、之を惑を伏して置くといひます。この惑によつて三界に受生して佛陀といふ果を得る因としての修行を爲しますから、これを伏行惑因といひます。これは甚だ機械的な考のやうでもありますが、惑業苦の道理は之を破るを得ませぬから、かく説く外には説き方はないのであります。故に、業生説の中にも二種が區別せられるのであります。吾々凡夫の場合には、厭應なしに因果に順ふ業生でありますが、伏惑行因の業生の時には、已に自ら因果を驅使して居るのであります。従つて又伏惑行因の説でも、願を否定することにはなりません。否、願を認めぬならば受生は起る要はないことになるのであります。この伏惑行因に對しますと、無漏願生身の方は斷惑行因の説であります。斷惑ですから一切の煩惱は斷じ盡くされて居ます。それですから無漏ですが、惑なくして而も受生するとすれば、これは願力による變化生でなければなりません。行因というても、此の方では、修行の形を現はして、修行によつて佛果が得ら

れることを示すのみのことであります。菩薩といふすら唯これ單なる形のみで、最初から佛陀である道理であります。佛陀が願によつて假に菩薩と現はれたのですから、權現である筈で、ここに既に垂迹の考が存するのであります。權は常にカリの意味であります。

第七章 佛教史に就いて

一、初期の佛教史

右の如き異説の起つたのは佛教が發達して、種々なる派が生じ、その派によつて説が分れることになつたが爲でありますから、ここに佛教の初期の歴史を述べて、どの派に、どういふ説が存するかの大體を考へて見る要がませう。

佛陀の在世に於ても、僧伽は多數を擁して居ましたから、實際上複雑であつたのであります。印度は古くから、社會的階級の制度がやかましく、これは佛陀によつて平等とせられました。階級が異なると言語の相違がありましたし、又、各地方の出身者があつた爲に、それぞれ言語の相違がありました。同時に、種々なる點に於て共通でない所もあつたのでありますから、この言語の相違と種々相互に異なる點とが即ち多くの場合に意志の疏通を缺くことにもなり、この意志の疏通しない點のあることが、僧伽を複雑化したことは事實であつたと考へられます。又、佛陀の入滅後にな

りますと、指導者的に僧伽を維持する責任を負ふ上座長老と、之に率ゐらるべき者とが、大體上、分れざるを得なかつたのでありますから、複雑な僧伽の維持は實際上困難なことが多かつたと推定せられます。僧伽の維持は當時としては佛教の維持に外ならぬのでありますから、上座長老としては、重大なことであつたのであります。恐らく、この佛教維持の精神が主となつて、佛教の固定化が、諸方面に於て、行はれるに至つたのであらうと思はれます。その固定化の第一は僧伽のものの遵守すべき戒律と並びに僧伽の行ふべき行事とに關してであつたに相違ありませぬ。戒律と行事とは相伴ふことも多いのであります。例へば受戒の儀式は僧伽の行事の重要なことであります。従つて、固定化の道を取るとしますれば、両者が共に固定化せられることになります。かかる點から、戒律に變遷のあつたことと、及び受戒の行事が最初から一樣でなかつたのが遂には一定の行事に落著いたこととの所以が理解せられるのであります。戒律の固定化によつて僧伽が整然たるものにならなければ、少なくとも、外形上は僧伽の維持にはなつて居りませぬ。故に、何よりも先に此の方面が一絲紊れざるやうになるのに努力することが上座長老の勤めであつたのでせう。實際上、佛滅百年内に既に戒律萬能主義ともいふべき形式主義が上座長老の系統に於て現はれて居たことは事實

であります。然し、佛陀の遺誡として、大般涅槃經には僧伽が若し望むならば、小戒輕律は之を廢しても差支ないと言はれたとあります。勿論、これは色々な關係で、當時の僧伽が採用しないことにしたのでありますが、この遺誡は抹殺せられるやうなことはなかつたのです。然らば、戒律萬能主義に飽足らないものには、これが導きとなつて、戒律其のものの精神を見ることになるかと考へられるのであります。戒律を守ることが目的であるのではありませぬ。戒律というても、最も重要なものでも、不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語でありまして、これが如何に説かれたにしましても、道德的に當然守るべきことでありますから、むしろ之を遵奉して居ることに何等の誇もあるべきことではないのであります。無論、之を守ることが尊いことですが、之を犯さないやうに戦々競々たる尊いものではありません。其の他の戒律、即ち二百五十戒としますれば二百四十六戒、は決して目的ではありません。其の中には廢しても可なりと遺言せられたものもある筈です。然らば、これ等の戒を守る目的は何處にあるかを考へて見るものも僧伽の中に現はれると考へられます。當時は戒律に對して法即ち經が、佛教を二分する一として、認められて居つたのでありますから、必然的に此の法即ち經の方に考察が向けられて來るに相違ありませぬ。上座長老と致しましては、この方にも固定化を行つて居たのでありまして、所謂佛語を蒐集し分類し整理し組織することに

に努力して居ましたが、法を外形的に固定化することが同時に法を理解するにも固定化的の理解若しくは解釋となつたと考へられます。これ等の上座長老の態度は、戒律に對しても法即ち經に對しても、凡て與へられたものを受取つて、維持し傳へるといふにあつて、佛教は全く所與と考へられて居るのでありますから、教は元來所與たるべきものでなく、佛陀自身は與へるものとして説いたのである點に想到すれば、この上座長老の態度に満足し得ないものも、僧伽の中に現はれると考へられます。故に、佛滅百年までには、佛教内に既に保守系統と進歩系統とが暗々裡に對立の如き形をなして居て、多少は分裂の傾向にもなつて居たであらうと推定せられます。阿育王の刻した石柱法勅の中で、コーサンビー法勅、小石柱法勅のサーンチー法勅、サールナート法勅には、僧伽を破つてはならぬ、僧伽を破るものには白衣を著せしめて精舍以外に住せしむべしといふ意味が述べられて居ますから、これが唯これ等の地方の僧伽のみに關するとしましても、當時僧伽の中に、明かに分裂の傾向のあつたことを示す證と見られると考へられます。

果せる哉、といへると思はれますが、佛滅百十餘年に、毘舍離に於て、跋闍子比丘が十事を唱へて、之を實行して居ることがあつて、上座長老系統では之を非常に重大視し、印度國中ともいへる程、佛教界を動員しまして、大會議を催し、之を十非事と議決して却けました。十非事は戒律上極

めて瑣細なことが多く、之を非事とするにも戒律の典籍中に、確實な典據を見出すに困難なものすら含まれて居る程であります。正午に御飯を食べ終るべきを、三十分位の間ならば、後れてもよいとか、坐具の寸法以上廣くても縁に飾がなくばよいとかの問題もあつて、これが何れになつても、僧伽の維持が出来ないとか、涅槃の證得に障礙となるとかいふことに對して、何等實質上の關係はないものでありませう。十事の中では唯金錢を受け蓄へるといふことのみは最も宜しくないことではありません。之をしも、印度の東西のものが千人近くも集まつて撲滅せんとしたのですから、恐らく却つて反抗を起し、對立分裂に拍車を掛けることにもなつたのであらうと考へられます。上座長老系統は、此の際集まつたのをよい機會として、七百人を選出して第二結集を開催しました。第二結集といふのは勿論第一結集に對していふのでありますが、第一結集は佛陀の入滅後間もなく、五百人の人々が之をなしたといはれるもので、學者の間に種々の議論もありますが、恐らく何等かの形式で行はれたものと見る方がよいと考へられます。これは所謂佛語を蒐集し、五百人で申し合せをなしたものであります。其の後、百年の間に、更に蒐集せられた所もありませうし、又、説明解釋的のもの省くを得ないものも考へられたでせうから、第二結集が行はれることになつたのであらうと思はれます。

この第二結集に對して、跋闍子比丘の方でも同志を集めて、獨立に、結集の會合を催しました。跋闍子比丘の中には十非事の議決に服従して、改めたものもありませうし、たとひ改めても却つて反抗的に對立となるものもあつたでありませうし、それに同情するといふか其の趣意に賛同するといふか、又は例の進歩系統のものが集まつたといふか、これ等が獨立の結集をなしたのであります。此の結集の會合には七百人の方よりも多數であつたから、之を大結集と呼んだのであります。而も、此の系統の會合が大僧伽を形成しましたから、これ等の人々を總稱して大僧伽を作るものといひました。即ちマハーサンギカ (Mahāsāṅghika) と呼んだのでありますが、之を音譯して摩訶僧祇といひ、譯して大衆部といひます。マハーサンギカは部派の名になりますから、支那では摩訶僧祇部、大衆部とあるのであります。之に對して第二結集をなした上座長老系統の部派を上座部といひます。是に於て佛教中に公然の分裂對立が現はれたのでありまして、通常之を根本二部の分裂と稱して居ます。

然るに、右に述べた分裂はセイロンの歴史の書に述べられて居ることでありまして、漢譯の經律論の中には傳へられて居ませぬ。却つて、支那に傳はつた印度の書で申しますと、異部宗輪論といふ論に根本二部の分裂や其の他のことが述べられて居ますから、從來は此の方の説で説明せられた

のであります。それによりますと、佛滅百餘年に大天といふものがありまして、父を殺し母を殺し阿羅漢を殺して後、懺悔の爲に出家し、當時の中央印度の國都に於て高僧と崇められ、國王にも尊崇せられるに至りました。此の國王は阿育王でなければならぬのでありますが、王名は明確となつて居らぬこともあります。其の後、大天は色々の詭言を弄して、遂に、餘に誘はると、無知と、猶豫と、他入れしむると、道は聲に因つて居るとの所謂五事の妄言を唱へ、之に上座長老が反對し上座長老は敗れて遂に西北印度のカシユミールへ逃れ、國都は大天の系統のみとなりました。其の後、大天が死して、上座長老も歸つたが、この五事の妄言で大衆部上座部が分裂するに至つたのですのであります。以上の事を傳へて居るのは上座部系統の一派のものですから、大天が悪しざまに傳へられて居るのであると言はれて居ますが、大天の如きかかる履歷のものが、出家し得るとか、高僧になるとか、五事を唱へ得たとかなすのが抑々非常識極まることで、到底此のままのことなどはあり得ることではないに相違ありませぬ。大天の四逆罪即ち殺父、殺母、殺阿羅漢、破僧伽はあり得べき罪を結付けたものであつて、流石に時代が隔たる爲に、佛身から血を出すの一逆罪を結付け得なかつたのであります。而も此の履歷の明瞭になつたのは如何に少なくとも、三百年も後になつてからの事でありませぬ。大天生存時には國王にも全く知られなかつたのが、三百年を過ぎると上

座部系統の一派で秦鏡を高く懸けた如くに記述するのでありますから、これが怪しまれずに居るのが怪しまれるのであります。即ち、大天はもともと創造せられた架空の人物であります。然し、必ずしも全く痕方もないものが創造せられたのではありませぬ。これより百年後程に居たといはれる賊住大天なるものを基にして考へ出したものであります。而も、五事の妄言なるものは、大天とは何等の關係もなく、古い書の中に述べられて居るものであります。故に、實はその五事を註釋する時に、大天を創作して、そして、あらゆる罪惡を結付けたに外ならぬのであります。然らば、即ち五事だけが、根本二部の分裂對立に關係があると見るべきで、大天其の人には要はないのであります。然るに、五事は根本二部分裂とは何の關係もなく傳へられて居るものでありまして單なる邪義邪說として扱はれて居るに過ぎないのであります。セイロンに傳はつた説の中にも、同じ五事が退けられて居ますが、根本二部の分裂とは關係がありません。賊住大天が五事を取上げて説いたとせられて居ますから、之に基いて、右の大天を根本二部分裂を起した者となし、同時に五事を結付けて、五事の創唱者となしたに過ぎないのであります。故に異部宗輪論に述べられて居る根本二部分裂の記事は全く信ずるを得ないことで、これは此の論を傳へた有部といふ一派の捏造に過ぎぬといはねばならぬことであります。

根本二部分裂のことを言ふ説は以上の二説の外には他にありません。學者の一部では大結集による分裂の記事を疑うて、之を採用しない傾向もありますが、さりとて異部宗輪論の説も到底採用し得られるものではありません。其の結果は、どうして根本二部が分裂したかを述べることに出来ないうことになりません。それも止むを得ずまいが、今ここでは大結集による分裂の方を信じ得べきものと見做します。これにも相當な理由も挙げられ得ますのですが、今ここでそれを述べる要はありません。

根本二部分裂は佛教の歴史上重大事件であります。最初は佛教に對する態度又は佛教の取扱ひの上の相違が主なる基となつて分裂したのでありませうが、態度又は取扱ひの相違は必然的に解釋の相違教理の相違を起すことになるものであります。故に根本二部の間に教理上の相違を表はすに至つて居ますが、又、根本分裂以後、兩部内に於て各枝末分裂が起つて、部派が多く分立致しました時にも、それら異なつた説を立てることになりました。傳説では、根本分裂の後百年間は其のまま二部が續いて立つて居たが、百年が終はると、大衆部内に枝末分裂が起つて數部となり、此の間が百年で、それが終はると上座部内に枝末分裂が起つて數部となつたといはれます。百年百年といふのは此のまま信ぜられることなく、又大衆部内に分裂がある間は、上座部内には全くなかつ

たのかどうかなども、如何はしいことでありませうが、かかることは今穿鑿せずに、唯、大衆部系統に一説部、説出世部、鷄胤部、更に制多山部があり、この制多山部が西山住部、北山住部などに分れ、又はアンダカ派といはれる義成部、王山部、西山住部、東山住部に分裂して居たこと、またこれ等に近く北道派のあること、上座部系統では根本上座部が雪山部となり、説一切有部即ち有部が最も重要であり、更に犢子部、化地部、經量部などが存することをいへば足りると思ふのであります。實はこれよりも複雑であります。

二、小乗と大乘

以上の分派は支那の方でいふと、小乗二十派として一括して言ひますが、然し、實際としては、小乗のみではありません。又、二十派のみでもありません。セイロンに傳はつた傳を見ましても右と全く一致するものでもありません。支那に傳はつた傳説の中にも、これと異なつたものもありますのみならず、異部宗輪論ですら、支那には、猶古く二部の異譯がありました。この三部の間では一致しない點もあります。異部宗輪論も原本は一部のみであつたのを其のまま譯したのではなくて、數種の本を對照して一部に譯出したものであります。異部宗輪論はもともと有部の傳へた傳

説を基とする論でありますから、有部の間にも、時代によつて、傳説に變化があつたことを示して居るのであります。然し、この有部といふのは、所謂二十派の中では、最も整つて傳へられたもので、其の典籍も、他に比較のない程に、よく支那にまで傳はつて居ます。通常小乘佛教といふのは實際上、この有部を指して云ふのであります。少なくとも、有部を代表者となして、小乘佛教といふのであります。支那に於て小乘といへば、古くは毘曇宗、後には成實宗と俱舍宗とを指すことになるのであります。然し、大體は俱舍宗を指します。毘曇宗は後に俱舍宗に代られて衰亡してしまひますが、毘曇宗も俱舍宗も、實は純粹な有部ではないのであります。然し、かかる細かいことは省いて、大體、小乘としては毘曇宗か俱舍宗か、又は有部をいふことになつて居るのであると申して置きます。

小乘を大乘と對立的に區別することは、佛教での一般的のことになつて居ますが、實際は、これは支那佛教に於ける教相判釋の上で區別することから來たことが多いのでありまして、概念的な區別であることが極めて多いのでありますから、事實はさほどに區別せられ得るものではありません。然し、今、通念に従うて考へますと、小乘は有部をいひますから、大體有部の説を小乘の説と見ればよい譯であります。現今としてはセイロンに傳はつたものも小乘に入ることになりませう。

大乘としましては、印度の佛教でいひますと、三期か四期かに分つのが便利であると思ひます。其の中でも、大體、大乘經典に現はれた大乘思想と、それに基いて立てられた大乘諸論師の學説とを、各期に於て、分つて見るべきであると考へます。第一期には、大乘經典として般若系統と法華系統と華嚴系統と淨土系統等がありますが、諸論師の學説としては、龍樹、提婆、羅睺羅の師資三人が重要であります。第二期としましては、經典の方には涅槃系統と勝鬘系統と深密系統等が重要で、諸論師としては彌勒、無著、世親の師資三人があります。第三期としましては、經論としては入楞伽經と大乘起信論とが注意すべきもので、論師の方面は彌勒、無著、世親を繼ぐ瑜伽行派の人々と龍樹、提婆、羅睺羅を承ける中觀派の人々とであります。第四期を立てるとしますれば、密教時代になる譯であります。これは既に衰頹期ともなつて居ます。印度の密教は漸次左道派となつて卑俗に流れてしまひましたが、然し、支那に傳はり、我國に來て、眞言宗として成立したものは決してさやうな卑俗なものではなく、實に立流な佛教であります。支那には卑俗な分子も多少傳はらなかつたのではありませぬが、支那佛教は嚴肅な生活に始終しました爲に、それを少しも流行せしめなかつたのであります。従つて、我國には全く傳はる所はなかつたのであります。

支那佛教の極めて大ざつばな概觀を申しますと、後漢の時代に佛教が傳はつて來たのであります

が、實際佛教が理解せられるやうになつたのは五胡十六國の時代からでありまして、六朝時代になつて盛となるのであります。姚秦に羅什が來る當時、既に毘曇宗があつたといへますが、羅什が龍樹系の佛教を傳へてから三論宗、四論宗、成實宗などが起り、當時又涅槃宗も起り、佛教の學問的研究は漸次廣く行はれ、北魏の時代には世親系の佛教が傳はつて地論宗が起り、六朝の終りの陳の時代に攝論宗が傳はりました。隋唐の時代に入ると、支那としての重要な諸宗が成立するのであります。天台宗といひ華嚴宗といひ、支那佛教の精華といはれるものであります。これが當時大成したのでありますし、それに次いで、當時、又法相宗も印度から傳はつたものに基いて成立しました。其の他、當時以前に成立したといふべき宗がそれ／＼盛となつて、支那的思想學說を組織し又は主張して居ます。三論宗も隋唐に來て大成したといへますし、律宗、淨土宗、禪宗も凡て支那的のものとして盛になつたのであります。最後に傳はつたのが眞言宗であります。これは宗としては我國に於て、成立したものであることは前申した通りであります。唐の終りに近い頃からは支那佛教は、教理的には獨創的なものは少ないといつても、左程に過言ではない状態になつたのであります。

第八章 菩薩觀の二種

一、部派の菩薩觀

前に申しました業生身とか願生身とかいふについては、部派興起の頃に、盛に問題とされるやうになつたに相違ないことは、部派の說の中に、これ等に関する說があつたと傳へられて居ることから判るのであります。而も業生願生は直接には菩薩に關することでありまして、先づ菩薩觀を見る必要があるのであります。

異部宗輪論によりますと、雪山部では、諸の菩薩は凡て異生たるに過ぎないが、然し、入胎に於て貪愛を起さずと主張したといはれます。異生といふのは凡夫といふのと同じで、梵語を直譯した生硬な語であります。菩薩が多生の間修行する場合凡て凡夫であつて、従つて有漏身業生身たるのであります。此の點に於ては有部も同じ說であります。然し入胎に貪愛を起さないといふのは有部の說とは異なつて居ます。佛教では、人が母胎に入るときに、父に愛を起し、又は母に愛を起

すので女となり男となるのであるといふ印度の古い時代からの説を奉じて居るのであります。愛を起すといふのが貪愛であります。雪山部が貪愛を起さずといふのは、菩薩自ら、其の入胎受生は衆生を濟度し利益する爲であると知つて居るからであるといはれます。即ち、貪愛によつて入胎するのでないとすれば、願力にでも因るでなくば入胎とはならないのであります。此の部では、猶未だ明確に願力をいうて居ないやうであります。然し、有部と雖、菩薩に通常の貪愛があるといふではありません。唯、親附の愛を起すのみであると説くのであります。これは有部では願力などを認めませぬから、入胎は願力によるのでもなく、業力の貪愛によるのでもなく、従つて何等かの力によるとせねばならぬから、親附の愛を持つて來て、この愛の力で入胎するとなすに至つたのであります。雪山部は親附の愛をも言はぬのでありますから、徹底さしていへば、願力とならざるを得ないので、而も猶未だ明確には願力をいはないのであります。之によつても、菩薩は、已に多生の間、衆生濟度の利他行を修して居て、この利他行が菩薩の自利行の内容をなし、自ら進んで人界に生を受けるものであるとなして居たことは明かであります。菩薩としては此の如きものと見られるのが佛教で一般的であつたといへます。

又、制多山部、西山住部、北山住部の説の中に、諸の菩薩は惡趣を脱せず、といふのがありますが、註釋によりますと、これ等の部派では菩薩は殊更に惡趣に墮せないやうな位まで進まずに居るので、それを、惡趣を脱せず、惡趣に趣いて惡趣の衆生を利益するとなすのであるといひます。惡趣は地獄、餓鬼、畜生の三惡道のことです。有部は之に天上と人間とを加へての五道説を取つて、六道説を認めませぬ。又有部の説によりますと、小乗の修行の道程上、三賢四善根の七方便の位を過ぎて、見道に入ると、これは四向四果の初めになつたのであつて、聖者といはれ、異生を離れるのであります。ここまで行かずに、四善根の第三の忍の位に入ると、惡趣に墮せないことになるのとせられるのであります。四善根は煥、頂、忍、世第一法で、煥は見道無漏智の火に近づいた爲に、その暖味を受ける位で、譬でかく名づけ、頂は山の頂で、これも譬で、進んで忍の位に入つて惡趣に墮することなく、見道にまで進むに至るか、又は退いて煥位に降り又は業を造つて地獄などに入ることになるかの境となつて居るのであります。夫れ故に、進んで忍位に入れば惡趣に入ることはないのであります。忍は忍可決定の意味で、四諦の理をそれと確かに認得することでありませぬ。しかし、これ等の部では、有部と異なつて、忍位を得ないものが異生、即ち凡夫、でありますから、菩薩は殊更に忍位に登らないとなすのであります。勿論、忍位に登り得るのを、特に登らないので、忍位に入れなだけでの煩惱を留めて居るのであります。ここに伏惑行因の考が存す

るのであり、菩薩の修行は自利でも、内容は全部利他であるとなして居たことが判ります。修行は凡て自己の得果の爲ですから、自利の行と呼ばれるのでありますが、内容には自利のみの場合と利他のみの場合とがあるのであります。聲聞緣覺の二乗の修行は自利のみといはれますから、其の内容も自利のみですが、菩薩の修行は、修行としては自利で、内容は利他であるのであります。

更に大衆部、一説部、説出世部、鷄胤部に共通する説の中に、一切の菩薩は母胎の中に入るも皆羯刺藍、頰部曇、閉戸、鍵南を執受して自體と爲さず、一切の菩薩は母胎に入る時白象の形と作る、一切の菩薩は母胎を出づる時皆右脇より生ず、一切の菩薩は欲想、恚想、害想を起さず、菩薩は有情を饒益せんと欲するが爲に惡趣に生ぜんことを願うて意に隨つて能く往く、とありますが、ここに明かに願生惡趣とありまして、それは意に隨つて往くのでありますから願力によるのでありますし、斷惑行因の無漏身でなければならぬのであります。夫れ故に母胎に入るのも勿論隨意願生で、決して業生などでないから、不淨を自體となすのではないのであります。羯刺藍(kalala)は託胎してから七日間の幼兒としての固まりを指し、頰部曇(ardudam)は第二の七日間、閉戸(pesi)は第三の七日間、鍵南(ghanati)は第四の七日間の固まりを指す印度古代の醫學上の術語であります。菩薩は不淨を其の身體となすのではありませぬから、入胎しても、此の如くに順次に成育す

るのでなくして、最初から身體となつて居つて、五官四肢等の諸根が具備せられて居るとなすのであります。通常のもの第五の七日以後を鉢羅奢佉(Prasaha)といひ、根を具することを指しまして、前と合せて胎内五位といひますが、菩薩はこの第五位の鉢羅奢佉のみであるといはれるのであります。故に業生の有漏身ではないのであります。この菩薩に關して言ふ所は、唯五項のみであります。之によつて前に述べた最後身の菩薩の十九項の全部を認めて居るものであることを推定し得ます。十九項の中には白象の形を取ることがありませなんだが、白象の形を取つて兜率天から降つて母胎に入るとは本生談にもありますし、古いガンダーラの彫刻にもあることで、殆ど一般的のことです。此の如くでありますならば、菩薩は生まれる時、既に、三十二相を具して居なければならぬのであります。大衆部等では、之を明言しては居ませぬ。これは如何にも不徹底といふか、むしろ不注意といふか、殆ど奇異な程であります。セイロンに傳はつた説では、北道派は明かにそれを主張して居ます。又、セイロンの傳説によりますと、アンダカ派では、菩薩は自在力と所欲とによつて惡趣に往き、胎に入り、難行を行じ、他師の許で餘分の苦行をなした、と主張し、セイロン上座部とは反對になつて居ますが、大體右の大衆部等の説に一致するといへます。故に、兩傳の一致によつて、以上の大衆部等の部派が實際に以上の説を唱へたことと信ぜられるの

であります。

二、小乗の菩薩觀

これ等に對して有部の菩薩の見方は整うて居るものでありますが、これが小乗佛教の菩薩觀であります。

小乗では聲聞、緣覺、菩薩の三種のものを立てますが、聲聞は最も劣り、菩薩は最も優れたもので、三祇百劫の修行を積んで自利利他圓滿の佛果を成ずるものであります。菩薩がこの佛果を成ずるまでを四階に分つて説くから、四階成道と稱するのであります。成道は四階の第四階をいふのであります。最も重要なもので、目的でありますから、特出してかく稱するのであります。丁度八相成道といふやうな場合と同じで、成道は八相中の一相ですが、特別にそれを出して命名の中に入るのであります。四階成道の第一階は三大阿僧祇劫に大福德智慧の資糧である六波羅蜜を行じ、百千の苦行を行ずるのをいふのであります。阿僧祇はアサンキエーヤ(asamkhyeya)の母音の落ちたものの音譯で、極大數の名の一でもあります。不可數量の意味でもあります。劫も無限數の單位の名ですから、阿僧祇劫は無限時といふことになりましたが、之を大とし、それをまた三となすのであ

りました。實數を指すものではありません。元來は目的完成に無限の努力を拂ふことを意味しての阿僧祇劫の修行というたものですが、前にいうた幾生か轉輪聖王となつたといふ如きことを考へて、それが遂に型になつて、實數でもあるかの如くに、三というて、扱ふに至つたものであります。福德智慧といふのは六波羅蜜の前五是福德行で、第六般若波羅蜜が智慧行でありますから、之を二資糧といひます。佛陀になる爲の資糧としての因の行であります。福德というても物質的の意味でなくして、福は善などの意味であります。それに更に百千極多の苦行難行を積むとなすのであります。之を行じて次に第二階に入りますが、此の場合には百大劫の間百福相好を得る業を修するのであります。相は三十二相、好は八十種好で此の二が百福で莊嚴せられるから、之を百福と形容したのであります。この第二階の修行で相好が得られることになるのでありますから、詳細にいへば、何れの業によつて何れの相が得られるから、その業を修するといふやうに定まつて居る筈であります。第三階は王宮下生、出家修行であります。此の場合の最後身も有漏身であります。これより以前には煩惱を斷じて居ないからであります。即ち伏惑行因説であります。又、他の佛を供養することが説かれますが、それによると、第一階の第一大阿僧祇劫に七萬五千の佛、第二大阿僧祇劫に七萬六千の佛、第三の大阿僧祇劫に七萬七千の佛を供養するといはれます。

然し、今之を釋尊の菩薩であつた時に當てていひますと、釋尊の初發心時に釋迦牟尼佛といふ同一名の佛に遇うて、願くは我作佛して今の世尊の如くならむといふ誓願を發したといはれますが、この釋迦牟尼佛を手本としたから、成道して釋迦牟尼佛といふ名を得たとなすのであります。そして第一大阿僧祇劫の終に寶髻佛に逢事し、第二大阿僧祇劫の終に然燈佛に、第三大阿僧祇劫の終に毘婆尸佛に逢事したといはれますが、勿論、凡て有漏行を行じたのであります。而も六波羅蜜の中でも、第五禪定波羅蜜と第六般若波羅蜜とは、第四階に於て修習が圓滿しますから、第一階に於て圓滿するのは前四波羅蜜だけであるといはれます。これは少し機械的の考であると思はれますが、小乗ではかく考へて居るのであります。次に百大劫の百福相好の行を修することになります。此の位に入ると、成佛まで、常に人天の善趣に生じ、尊貴の家に生れ、勝れた諸根を具足し、男と生れて女とはならず、能く宿命を憶念して、善事をなすに退屈の心を起すことなく、衆生利益の事に於て志操堅固であります。釋尊は特に精進が熾烈でありましたから、九劫を超越し、それが爲に、彌勒菩薩よりも前に成道することになつたのであるといはれます。第三階は王宮下生、出家修行でありますし、第四階は菩提樹下の金剛寶座に於て、三十四心斷結成道することでありす。即ち三十四剎那に凡ての煩惱を斷じて成道をなすのでありますから、今までは煩惱凡てを斷じたのではなかつたのであります。

然るに佛果の功德を説く場合には、因圓德、果圓德、恩圓德の三種の圓德を擧げ、第一に無餘修、長時修、無間修、尊重修の四種、第二に智圓德、斷圓德、威勢圓德、色身圓德の四種、第三にも四種あつて、永く地獄と餓鬼と畜生と生死との四種から解脱せしめ、又、よく人天の善趣と聲聞と緣覺と菩薩との四種を安置せしめると説きますが、此の中の色身圓滿は衆相を具すると、隨好を具すると、大力を具すると、内には身骨堅くして金剛に越え外には神光を發して百千の日に逾えるとの四種を含むと説明しますから、三十二相八十種好を具し、身骨堅く、大光明があるとせられるのであります。然らば、最後身の菩薩として有漏業生の身であつたものが、何時此の如くなつたのでありませうか。理論上、成道時にかくなつたとせられねばならないのであります。而も、一般的に如來の圓德を言へば、此の如くでありますが、別して分析していへば、無邊であるといはれますから、成道時に無邊の德を完成したとすらなさざるを得ないのであります。然し必ずしもさうとも明言しませぬから、凡て不徹底に終つて居るのであります。

第九章 佛陀觀の二種

一、大衆部系統の佛陀觀

菩薩觀は當時としては獨立の問題たるものではなくして、佛陀觀の一部ともいふべきものであります。夫れ故に、菩薩觀の相違は、當然佛陀觀の相違になるのでありますし、佛陀觀によつて其の眞の意義があることになるのであります。蓋し、右述べた如き菩薩が實際上存するかどうかと問うたならば、佛教者は積極的に答が出来ないでありませう。然らば、それが何になるかとすら反問せられることにもなりませうが、然し、佛陀觀の一部として考へますと、佛陀觀の成立に缺くを得ないものになるのであります。つまり、佛陀觀から此の如き菩薩觀が出づることになつたに外ならぬのであります。

大衆部、一説部、説出世部、鷄胤部が共通に考へて居る佛陀觀を窺ひますと、異部宗輪論は下の如くに言うて居ます。諸佛世尊は皆是れ出世なり、一切の如來には有漏の法無し、諸の如來の語は皆轉法輪なり、佛は一音を以て一切法を説く、世尊の所説には不如義無し、如來の色身は實に無邊際なり、如來の威力も亦無邊際なり、諸佛の壽量も亦無邊際なり、佛は有情を化して淨信を生ぜしめて厭足の心無し、佛には睡夢無し、如來は問に答ふるに思惟を待たず、佛は一切時に名等を説かず常に定に在るが故なり然るに諸の有情は名等を説くと謂うて歡喜踊躍す、一刹那の心に一切法を了す、一刹那の心と相應する般若も一切法を知る、諸佛世尊は盡智と無生智と恒常に隨轉して乃し般涅槃至る、の十五項があります。此の十五項は先づ、如來の色身と威力と壽命とが無量無邊であるといふのですが、色身が無量ならば殆ど形はないのであるし、威力は神通のことで、威徳神力が無限であるから八自在などの比ではないのであるし、壽命の無限も之に伴うて居るが、威力によるから、隨機の爲には入滅を示現することになるとしても、衆生の饒益に息む時はないのであります。故に如來は出世間であるというて色身を指すとせられ、世に處して世法に染せられず、有漏法なくして、全然無漏身であります。身に於て此の如くでありますから、口に關しても、如來の語は凡て説法になつて居て、衆生教化の意味でないものは無く、雨降るやと問ふすら決して徒な世間話ではなく、而も一音で一切法を説き、一音によつて聽者をして自己に適したことを理解せしめ、又は、一音に無量の義を含ましめて大小並陳するとなします。従つて、佛陀の説く所には不如義は

ないから、必ず教化に役立ち、又道理に契うて過失がないといはれるのであります。更に、意に關しては、衆生を教化し淨信を生ぜしめて厭足の心がなく、睡眠も夢もない。夢は他の部派でも佛には無いものといひますが、睡についてはあるといふのが多い。然し、睡は煩惱の一種である點でいへば佛にこれが無いのは當然で、又、睡を心が味く散位にあるものとなすにしましても、佛は常に定心に在るから、睡があるとはいへませぬ。又、佛の所作は凡て任運無功用で、分別思惟を離れて居るから、問に答へるにも、思惟を待たないし、分別心で名等を縁することも無く、一刹那の心王に凡てが映り、その一刹那の心王に相應する心所としての慧も、一切法を知るを得るとせられるのは當然であります。盡智といふのは現在の苦が凡て斷盡したと觀ずる智、無生智は未來の苦果の全く生じないと觀ずる智をいひますが、智としては一體で、二用となすのでありませう。これが佛には常に存するのを隨轉というたのであります。般涅槃はここでは實際の入滅をいふのではなく、實際の壽量は無限でありますから、實際の般涅槃はない筈です。故に、これは單に、常に間斷なく隨ひ存するといふことをいうて居るのであります。此の如く佛を見るのでありますから、この佛は八十歳入滅した佛を指すのではありませぬ。佛の本地をいうたのでありまして、従つて八十歳入滅の佛は垂迹であり、人間濟度の爲に、威力によつて現はれた化身となす譯であります。故に、

以上の如き佛を註釋者は報身ほうじんと呼んで居ます。セイロンに傳はつた傳説で見ますと、アンダカ派では佛陀の言説は出世間であるといひ、アンダカ派と北道派とは佛の排泄物までが非常に好き香があるといひ、大衆部は佛陀は一切の方所に存すとなし、ゴーツリヤカ派では佛陀は此の人界に住したとはいへない、従つて説法したともいへないと主張し、北道派は更に佛陀に悲なしとまでいうたとあります。同一系統の説であります。佛陀の言説が出世間であるといふのは身も亦出世間であることを意味し、一音を以て一切法を説き不如義なしといふのと同じやうな意味になります。排泄物まで好氣があるのは同じく色身が出世間であるからであるに相違なく、一切の方所に存すといふのは色身無邊であるが爲ですし、かかる佛の實身は人界のものではなく、従つて人界での説法もなく、人界のみに對する悲もないといはねばなりません。人界に住したのは實身ではなくて權化の垂迹で、それが説法したのであります。佛には全く悲がないのではなく、通常いふ悲ではなく大悲であり、又、無縁の悲といはれる如き悲であるからであるに相違ありませぬ。かくセイロン傳説のいふ所も大體異部宗輪論のいふ所と一致して居ると見られますから、大衆部系統でかくいはれたことは實際であつたと認められ得るのであります。

以上の如き佛陀觀は佛陀の自信として一切の勝者、一切の知者とあつたものに應ずるものとい

へませうし、超人が教理上の根據を得て三十二相を具し、十八不共佛法を有する存在とせられたのが一歩進んだものといへませうし、又、歴史的佛陀と結付いて居た歴史以上の佛陀其のものが獨立したものともいへませうから、發達すべき基のものが歴史必然の發達によつて成立したものと認められるのであります。

二、有部即ち小乗の佛陀觀

異部宗輪論によつて有部の佛陀觀を見ますと、大衆部系統のものと全く反對となつて居るから、頗る興味あるものであります。前の大衆部等の説に對して、註釋者のいふ所を參照して見ますと殆ど凡てに反對になることが判ります。有部でいへば、諸佛は決して出世ではなく、佛身は有漏であり、其の語も八聖道は正法輪であつても凡ての語が轉法輪であるのでなく、一音を以て一切法を説くのもなく、其の所説に不如義もあるし、所説の經も了義ばかりではなくして不了義もあり、色身も無邊際でなく、威力も、無作意ではあるが、無邊際ではなく、佛身は永滅したから壽命無量でなく、有情を化するに厭足心はないが、夢のない睡は佛陀にもあるし、問に答へるに名句文の安布連絡を思惟するのみならず、功用を以て名等を説き、心も般若も必ずしも一切法を了知するのでは

なく、無記心もあるから、盡智無生智が恒起するとはいへないとなすのであります。かく全く反對の説をなし、而も前に述べた佛果の圓德ほどには説かない如くであります。これは有部としても發達の程度を異にして居るのでありますから、必ずしも矛盾して居るとのみ見るべきでなく、異部宗輪論よりも發達して、前に述べた如き説となつたのであります。蓋し、有部小乗としては、佛身を二つに見るのであります。一は生身で、これが異部宗輪論にいふ佛陀でありますし、二は法身ほつしんでこれは佛陀所證の涅槃といはれますが、判り易くいへば、佛敎者が佛陀の法を實踐して涅槃を得ることに努めつつあれば、そこに佛の法が活きて居るのでありますから、それを佛の法身といふのであります。通常之を五分法身と呼んで居ます。五分は戒、定、慧、解脫、解脫知見で、佛敎者が實踐修行に入つて、先づ戒を守り、定を修し、慧を得て、遂に解脫に達し、而も自ら解脫したとの自覺知見を得るまでの道程を五つに纏めて言うたのでありますから、此の道程が法の活きて居ることを現はす點でこれが佛の法身であるとなすのであります。此の法身を指せば、無論無漏で、或點までは、大衆部系統の佛陀觀と同一に言へるでせうが、全く抽象的のものでありますから、大衆部系統の報身の考とは異なるのであります。五分法身の考は、之を一般的にいへば、法の中に佛の存在を認めるのですから、一種の法中有佛説と言ふを得るものですが、有部から出た化地部と法藏部と

は、恐らく、法の行はれて居る所は即ち僧伽の眞に存する所以に外ならぬと考へて、僧中有佛説を主張しました。法中有佛は當然僧中有佛を喚び起すと考へられます。

三、化身と報身

小乗有部で申しますと、佛の實身は生身で、即ち八十歳入滅の佛陀であつて、これは前申しました如く有漏身であります。無漏身に成るといはねばならぬにしましても、入滅したことを拒むことは出来ませぬから、業生でないとはいへないことになるのであります。従つて、佛果の三圓徳と牴觸しまして、三圓徳には法身を加へねばならぬことになるのでせう。然し、佛は自ら大身を現じ、小身を示し、又畜生の形の身を取ることもあります。これは神通威力によるのでありますから、之を化身といひます。故に、佛に生身と化身と法身との三種が分たれることになる譯であります。生身のみが色身であるのであります。化身は變化身で、小乗としては通常の人の形した色身と異なる形の場合を指すのであります。化身とのみいうて化の一字を用ふる時には注意して居るべきことは化生と區別すべきことであります。化生といふのは四生をいふとき、卵生、胎生、濕生、化生といふ化生であります。生類の生れ方が此の四種で盡きるとなすのでありまして、卵生、胎生は申す

までもありませぬ。濕生は濕氣から生れると見たのであります。現今としては、濕氣を縁として生れると見ればよい譯であります。化生は託する所なくして忽然として生れるものをいふのでありますから、化身と似て居る如くであります。化生は主として地獄や天に生れる如き場合をいふのでありますから、化身と同一ではありません。地獄でも諸天でも父母とか卵殻とかがあるのではなく、忽然そこに生れ出るのであります。實はかく見るでなくば、何とも見方がないので、それを化生といふことになしたのでありませうが、業生たる點に於ては他の三生と異なる所はありませぬから、化身の業生でないのとは全く異なるのであります。化生 (*opapatika, aupapāduka*) と化身 (*nimāna-kāya, nimitta-kāya, nirāna-kāya, nirmaṇa-kāya*) とは原語を異にし、譯語を一にしたもの過ぎないのであります。この化身は以下に於ても、常に用ひて、説明することになります。一般には、化身は小乗でいふよりも一層廣い意味に用ひます。また、それが當然なことでもあります。

大衆部等の佛陀を報身と呼びますのは、大衆部等が此の名稱を用ひて居たといふのではありませぬが、それよりも後世に於て發達した考から見ると、報身といはれる佛陀に當りますから、後の註釋者が此の名稱を用ひたのであります。従つてこの大衆部等の考へる佛陀が即ち報身の考の最初の現はれで、報身の考の起原をなして居ることを示すのであります。大衆部等はいひますと報身が即

ち佛陀の實身で、佛陀其のものであり、八十歳入滅の佛陀は化身に外ならぬのであります。故に、報身が佛陀の本地で、化身は垂迹であります。垂迹は影で、權現であり權化でありますから、勿論形があり、其の形はこの化身によつて教化せられる衆生に親しいものでなければならぬから、全然人間の形をなして居ます。衆生が見て奇怪であるならば、衆生は親しみませぬ。自分等と同じものだと見るので、交渉も出来るのでありますから、教化の爲に變化する以上は、ここを考へない道理はないのであります。夫れ故に、又、一生の經歷も衆生と同じでありますして、生れるから出家し修行し成道し說法し、般涅槃する一生の經歷をなすのであります。従つて、釋尊の凡ては化身として全部説明せられ得るのであります。それに比すると、報身は全く異なつて考へられて居ます。報身は報はれた身でありまして、前生前生の幾度かの生涯の間に、無限の善事の修行をなした因に酬はれて得た果を指すのであります。原語はサンボーガ・カーヤ (sambhoga-kāya) 又はその派生語でありまして、サンボーガは享受といふ意味ですから受用と譯されますが、それがここでは報と譯されたのであります。因位に於ける菩薩の修行は前に申したやうに福德智慧の二資糧に纏められるもので、資糧は菩提を得る爲の資糧でありますし、菩提は三菩提でもありまして、成道に於て成ぜられる道であります。福とか福德とかいふと物質的に考へられますが、前にもいうた如く、佛教で

いふときにはさうではありませぬ。善のことをいふのでありまして、物質的に考へるのは轉用の意味であります。福智の二によつて菩提が完成せられるとしますと、菩提は覺であり智でありますから、この果の方から見ればよく判るやうに、佛教修行の中心は智を得ることであるといへます。智を得たのが報といはれる所であつて、報身は智の聚りを指すのであります。身は積集の義で集りといふのであり、身體といふ意味のみが本義であるのではありませぬ。身とは百骸を總括して身といふといはれますから、集まりの義が含まれて居るのかも知れませぬが、然し、原語のカーヤにその義があるから、譯語の身にもその義があるというて來たのであります。かかることは他にも多くあります。智は吾々でいうても、それを磨いて、その徳を享受し、受用するものであります。智には一般に考へて、自受用と他受用との二方面が認められます。吾々が學問して智を磨く場合でいへば、自受用智を得るのが目的で、智を得て自ら之を受用し、其の徳を享受するのであります。然し之を受用する際、他の人に説くとしませば、他の人がそれを享受し受用することになります。此の場合は他受用であります。吾々は社會的の生活をして居ますから、如何に個人的に考へ、また個人的に作しても、決して純粹に個人的なことなどはあり得るものではありません。自ら受用するところが既に其のまま社會的の關係になつて居ますから、何等かの意味又は形式で、必ず社會的になつ

て居るものであります。故に、自受用、他受用は觀念的に區別したことに過ぎないのですが、自受用の場合には他受用を豫想しなくともよいのですが、他受用のときには必然的に自受用を豫想し、自受用に基いて居るものであります。報身のことを受用身とも申しますが、つまり智を指していふのであります。故に報身即ち受用身の本質は智であります。報身と譯したのは恐らく報として自受用智を得る所を主として見たのでありませう。この本質としての智は絶對完全なる智でありますから、これを佛陀と見做していへば、大衆部等のいふ如く、凡て無限と言はざるを得ないのであります。なぜ佛陀と見做さねばならぬか。修行をしたのが菩薩であつたといふ關係もありますが、智は他受用の方面を有するからであります。むしろ、智は他受用となつて智たり得るのであつて、自受用のみの智は社會生活上實際にはあり得ないからであります。故に報身は智と徳とを本質となすともいひます。徳は今いふ他受用の所を、區別的に指して、いうたのであります。徳は此の際は働きをいふのであります。他に説法する働きであります。説法する以上は何等かの形を具へて居なければなりません。空中に聲あつての説法のみなどでは説法教化にはなりません。更に説法教化である以上は良き形を具へて居るべきで、完全絶對智に相應するだけの形でなければなりません。夫れゆゑに、之を莊嚴ともいひます。飾りであります。報身は智と徳とを本質となすといふのは、その

爲であります。或は報身は大定大智大悲であるともいひます。大智は申すまでもありますまい。大悲は説法教化する所を指していふのであります。特に大定を加へたのは、佛は常に必ず定にあつて、決して散心にあることはないからでもあります。佛敎では、智は一般に定の上に開發せられたものでなければならぬとなして居ますからでもあります。散心は吾々の日常心の動搖して居る所を指していふのでありますから、佛がかかる状態に在るとは考へられない點で定心にのみあるといはねばならぬのであります。大衆部等の佛陀觀の中にも佛が常に定にあるとありました。

四、報身と應身

報身はつまり超人佛陀を釋尊から獨立さして、存在と見たものに當ると見られるもので、成道に於て釋尊の完成したものである道理であります。之を實身と見るのでありますから、八十歳入滅の佛陀は、遂に、それから出たものとなすに至つたのであります。故に、此の経過を見ますと、初め人間たる釋尊から出發して超人と信ずるに至り、それに教理的根據を與へて、進んで報身となすに至つたのであるが、報身に達して後には、これが逆になつて、もともと報身であつたのが、教化の爲に、人間釋尊の形を取つて現はれ出たものとなすに至つたのであります。然るに、報身の本質た

る智を考へて見ますと、此の智は屢々申すやうに絶対完全な智でなければならぬのでありますが、智たる以上は、どうしても、之を主觀的に考へざるを得ないものであります。それは智の性質上さうでありますから、免れるを得ない所であります。主觀的といふのは主觀の方面にあるといふことで、勝手に變更が出来るとか、個人的だとかいふのではありませぬ。即ち能觀の智と考へられるのでありまして、之には必然的に所觀の境が對立的に存すると考へざるを得ないでせう。對立的ならば相對でありますから、絶対完全などはいへないのであります。然し、それにも拘らず、絶対完全と考へねばならぬとしますと、この智は通常所觀に對する能觀とのみ考へてよいのではない道理であります。知るといふことは前に申しました通り、成るといふことでありますから、絶対完全な智といふのは、通常所觀の對象と考へられるものに成つた所をいふのであります。或は、逆に、所觀といはれるものを全部能觀の中に取り入れて一つとなつた所であります。これ即ち理智不二となつた所を、且らく、智と言ひ詮はしたに過ぎないのであります。理が絶対でありますから智も絶対であります。絶対に二つあるとは考へられませぬから、理智不二でなければならぬのであります。絶對は、佛教で申しますと、相對と全く關係ないとか、相對を全く超越して居るとかいふべきではないのであります。佛教に相宗と性宗とがありまして、絶對の見方を異にし、相宗でいひますと、絶

對たる理即ち性又は理性は、相對たる事即ち相又は事相と截然區別すべきもので、而も平行論的に事相のある所必ず理性が存すと見ますが、性宗の方では理性が其のまま事相、事相が其のまま理性で、兩者は見方の相違のみで、相互に融通相即するとなします。相宗の理性は無内容無活動にならざるを得ぬでせうが、性宗の理性は相對事相の全部を包含し統轄して居るのであります。つまり、吾々の經驗界、想像界までも入れての全部、を打つて一丸となしたと考へ、そこに差別を見ないので、一の全體と見たやうな場合が理であるのであります。これが事の性たるものですから、性ともいひ、又、合せて理性ともいふのであります。獨逸語や英語などの譯語ではありませぬ。個々の草木を草木を見れば、事相を見て居るのでありますし、因緣所生と見ますれば、理を見るのであります。因緣所生で凡てが盡く包含統轄せられますから、個々の事相は其の中の波瀾に過ぎないと言はれ得るのであります。この理を客觀的に見て居れば、通常いふ場合の知るといふことになるのであります。その客觀的態度や見方を捨てて、因緣所生の中に飛込んで、自ら因緣所生其のものに成るのが眞に知ることであり、成ることでありませう。ありませうといふのは吾々ではなかなかそこまで行けませぬから、お互に考へて見る爲に、ご相談申す意味でいうて居るのであります。かく悟れば、絶對が相對の凡てを含んで居ることが判ると思ひますし、絶對は決して相對と無關係でな

くして、いはば、互に表裏して居るのであると判りませう。絶対は一切の差別を全然見ない所でありますから、絶対其のものの當體は言ひ詮はすことは出来ないのであります。故に相對と全く關係がないかの如くに言はざるを得ない點で、絶対は空といはれます。然し又同時に絶対は凡ての相對全部を包容して居ますから、其の點でいへば不空といはれます。空といふときには相對を立場として申すのでありますが、不空といふ時には絶対を立場として相對凡てがそれから現はれたと見て申すのでありますから、立場が同一ではありませぬ。故に、絶対といふのはかかる意味で用ひられて、智をも絶対完全といひます。然らば其の智は理智不二といふ外には言ひやうはないのであります。理智不二は即ち根本無分別智であります。佛教一般に、根本無分別智は何時まで無分別智となつて居るとは見ませぬ。根本といはれますから、いはば、それから派生する所がなければなりません。働き出す所をいふのであります。働き出す所を、根本無分別智の直後に得られる智といふ意味で後得智と呼びます。これは即ち自受用智が他受用智になる所でありまして、佛陀の意味でいふ場合の自覺覺他の覺他の現はれる所ではありますが、現はれると覺行窮滿となるのであります。もともと絶対完全な智の働き出すのでありますから、覺行窮滿でない道理はない筈であります。之によつて判るやう

に、絶対の理性に活動性を含んで居るのでありまして、其の活動性の自發の働きが後得智であり、覺他であるのでありますから、報身の譯語は自受用の所を主となしたであらうとしましても、報身其のものとしては、他受用の所が重要なのであります。佛は凡て教化の願のみのものであるといふのを考ふべきであります。

然し、根本無分別智といふやうに、ここを根本と見る以上は、後得智覺他は一步下つた所、又は根本無分別智から現はれた所ともいへるのであります。佛陀に自覺覺他覺行窮滿の義があるといひますが、佛陀は如來と稱せられて、如即ち理智不二又は根本無分別智から來た佛とせられるのであります。また、これは理から現はれたというてもよいのであります。故にかかる見方によつて、報身のことを等流身 (nisyanda-kāya) ともいひます。等流といふのは、もとのものと等性のものとして流れ出たといふ意味に見ればよいのであります。もとは流れることをいふ意味ですから、流れるのは中途に異質になる道理はありません。等流に相違ありません。即ち、根本無分別智から等流して、後得智になつた所を報身となすからであります。従つて、報身は又最清淨法界等流身といへる道理であります。理のことを法性とも法界とも申しますが、之を最清淨と形容したのであります。實際上、これのみが最清淨であるのであります。然し、下るといひ、流れ出ると言ひ詮はし

ましても、決して之をもとのと別と見て、二つと考へてはなりません。一體の両面と見ねばなりません。根本無分別智は、いはば、行き行きて、突き當つたやうなもの、後得智は一寸此方を向いたやうなものであります。然し、二方面として考へ得ますから、之についていへば、報身は自受用智の方面を自受用報身といひ、他受用智の方面を他受用報身となすことになります。報身は佛陀が因行をなしたによつて報はれた實智即ち根本無分別智を指すのでありますから、根本無分別智其のものとして自受用として見ますれば、自内證の法樂を受ける所であります。自心の内に於て證悟した所を思ひ浮べて、法としての智の樂を自ら受けるといふのであります。之に對して、後得智の方面は他受用智でありますから教化の對者を豫想し、その對者に對して形を現はす譯であります。しかし、報身はもと超人でありますから、その説法教化に慣れたものはよく理解し得られませうが、初めて聽く者には容易には判らない所もありませうし、多少聽者の範圍が自然に限られるといふこともあり得ませう。決して佛陀の方で限るのではないのですが、聽者の方に素質の相違があり教養の差異が存しますから、一樣には行かぬ點がある筈であります。佛教教理の組織が立つに従つて、修行に階段を設けることになりますから、他受用報身に對する聽者は修行の進んだものでなければならぬと見るやうになるのであります。その組織の出來た以後で申しますと、この聽者は十地に登

つた菩薩といふことにせられます。菩薩は大乗では一般の人も菩薩と汎稱致しますし、又佛道修行の階段として菩薩は最後に必ず十地に登り、十段の一一を経て佛となると言ひますから、十地に登つたものを地上の菩薩といひ、十地の初地に登つたものが眞の意味の菩薩であるといひます。この地上の菩薩が他受用報身の説法を聽き得るものとせられるのであります。古代ならばともかく、現代の如くに進歩した時代では、教育を受け自ら修養しつつあるものは凡て地上の菩薩と見て差支ないと考へられます。教育ある人々に理解せられる事は、一般の人々に凡て理解せられ得るとはいへませぬ。従つて、自然その間を區別せざるを得ないことになりましたが、これは決して區別する方の人の勝手な好みではありません。むしろ、かく區別して、最後に、同一目的地まで達せしめんとする點で、區別する方の人の親切から出ることあります。報身の場合もそれと全く同じであります。報身が好んで範圍を定めたり、區別したりするのでなくして、むしろ教化の趣意を徹底させる爲であります。然らば、報身は猶一般人を教化する爲に働かねばなりません。報身の大悲に制限のあるべき道理は考へられないからであります。この働きをなすには、有情を教化して厭足心のない所から出ますから、無限の威力から變化身を出すことになるのであります。即ち化身を出すことになるのであります。

化身と共に、之を應身と呼ぶこともあります。應身は教化の對象たるものに應じて現はれる身ですから、廣くいへば報身、少なくとも他受用報身も、應身の中に入る道理であります。若し、報身を應身と呼ぶことにしますれば、此の外に劣つた方の應身を立てて之を化身と呼ぶ説にもなり、又報身は報身として別に立て、劣つた方の應身のみを應身と呼んで區別する説にもなります。これを應身を主として申しますと、前者は應身の外に化身を認め、後者は應身の外に化身を認めない説であるといへます。之を、更に、化身の方を主として見ますと、報身の對者以下のもの凡てに應現する佛は一樣に化身となし、又、其の間を區別して、凡て佛形を現するものを應身とし、其の他の異類身を現するのを化身と呼ぶ説にもなります。報身の對者以下のもの凡てといふのは、地上の菩薩を除いて、其の他の凡てといふのでありますから、佛道修行を基として見て、二乗即ち聲聞緣覺といふ小乗のもの、凡夫、及び五道の異類のものを含むのであります。凡夫は通常人道のもので、人間ですから、此の外に、地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、天上とあります爲に、そこにある者を凡て指すのであります。人間が中心ですから、人間以外は異類と稱せられますが、實際上、これ等はどうかつてもよいのであります。衆生といふ以上は之を省くを得ませぬし、佛陀の大悲からいへば、一視同仁になり、三界の衆生は皆是れ吾子とせられますから、制限を加へることは出來ないのであります。

ります。吾々の日常の心掛けでも、ここまで及ぶのは誠に願はしいことであります。動物愛護、鳥類保護等が凡て慈悲から出たならば、如何に美しい世界となるであらうかを考へますと、草花にすら慈悲が漲がれるでせう。佛陀が佛形を現するのは二乗凡夫の間に於てでありまして、其の他は異類形を現することになります。佛形を現するといふのが人身形を現することですからこれが既に人に應じて化現したのであります。然らば、畜生には畜生の形した佛がなければならぬのであります。然し、これは必ずしも事實問題であるのではありませぬ。佛陀の大悲に制限を附することは出來ぬといふ趣意であります。威力は無限であり、色身も無限でありますから、つまり無限の色身を二乗凡夫異類が見て、それ／＼自ら見る通りに制限を加へて居るといふことになるのでありませう。従つて猶進めば、風の音、雨の聲、葉の色、花の香までが佛陀の説法でないものはないといふことにもならざるを得ぬでせう。見聞し得るものには、何處に於ても何事についても、見聞せられるのであります。佛陀の成道は一切を悉く教の中に入れたことであるのであります。

第十章 大乘の佛陀觀

一、大乘に於ける佛陀の相好功德

大乘に於ける佛陀觀を考へるには大體二方面に於てするのがよいやうであります。第一は佛陀の相好功德を説くものと、第二は佛陀の本質を考へるものとであります。一般に大乘は佛陀を以て最初から報身としての佛陀を考へて居るのであつて、此の點は小乗とは全く異なつて居ます。釋尊は垂迹權化の佛身であつて、純粹に歴史的な釋尊はその要する所ではないのでありますから、報身の人的顯現と見ます。従つて、人間的に見る場合でも決して普通の人間の如くではありませぬ。奔放自在な想像の翼に乗じて、殆ど果て途も知らぬ空に走るが如く、雄大豪壯な場面を畫いたり、纖細巧致な情景を叙したり、文學として甚だ高尚なものであると考へられますが、それ等の資料が印度古來の神話にあつたり、諸所で語る傳説であつたり、其他色々なものがありますので、之を太陽神話だと見たり、天文上の神話だと見たりすることになるのであります。さうするでなくば、垂迹

としての佛陀を表現することが出来ぬと考へたからであります。これはむしろ當然なことで、表面は人間でも、人間でない所が現はれねばならぬと考へて居るのであります。この點が考へられなくては、實は讀んでも讀んだことにならぬものであります。従つて、時には人間的なものが報身的なものと混ぜられて區別なくなつて居ると見えるのであります。それですから、佛の相好功德を擧げても從來とは異なる所があります。

大品般若の序品に、佛の十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲を知らんと欲せば、菩薩は般若波羅蜜を修行すべし、とありますが、ここでは十力、四無所畏などの外に十八不共佛法を擧げて居ますから、これは前に述べた十八不共佛法とは内容を異にするものである道理であります。この十八不共法は、一―三は佛の身口意に失のないこと、四は異想のないこと、五は定心であること、六は知り已つて捨てないことではないこと、七―十二は欲、精進、念、定、慧、解脱、解脱知見に減のないこと、十三―十五は身口意の一切の業が智に隨つて起ること、十六―十八は智が三世を知つて無礙であること、であります。これには多少の異説もありますが、それは開合の相違の程度のものであるに過ぎませぬ。而もこの十八不共法は大乘のみの説く所で、小乗の認めないものであるとなして居ますが、然し、其の一―の内容を見ますと、小乗に共通する説であつて、何等大

乗特有のものではありません。然らば、實はこれ等を十八不共法と纏めたことが大乘特有であるといへる程度のものであることになりませう。かくしてまで、大乘特有なものを出さんとするのであります。此の外にも佛陀の智に關するものを主として、十八不共法となしたものもあります。此の方は後には小乗にも認められた所があるともいはれますから、古く説かれたものであるかも知れませぬが、然し、此の方に却つて大乘特有的な點が多く含まれて居る如くにも見えます。何れにしましても、種々なものが説かれるやうになつたと思はれるのであります。遂には諸佛には凡て百四十種の不共佛法があるといふに至りました。或は、これが不共佛法の最も多くを數へるものであらうとも思はれますが、然し、實際は猶多く百八十種を數へる説などもあります。大乘のことですから、その外に猶多くを列擧するものもあるかも知れませぬが、然し、さほどには一般に知られて居ないのであります。百四十種といふのは、三十二相、八十種好、四種の一切種清淨、十力、四無所畏、三念住、三不護、大悲、無忘失法、永害習氣、一切種妙智を指していふのであります。これの一一を解釋する要もありますまいが、これ等は小乗で説かなかつたものとしては僅のもののみであります。古く十八不共佛法を説いたのは、佛陀の超人性を明かにする爲に共凡、共聖の功德の外に、説く必要があつたのであります。大乘では最初から佛陀としては報身を實身と見て居るの

でありますから、かかる不共法は必ずしも之を説く要はないのであります。説くとなれば、如何様にも説けることになつて居るのであります。如何に細かに説いたとしても、殆ど何等得る所もないともいへます。同時に、又、説かなくとも、殆ど何等失ふ所もないともいへるのであります。故に、佛陀の報身たる點を明かにさへすれば、それが不共法を有することは必然のことです。従つて、百から、不共法によつて、報身が他よりも優つて居る所以を示し得るではありません。従つて、百四十種又はそれ以上の不共法を數へるのは、何れかといへば、誇張に奔る弊を表はして居るともいへるのであります。然らば、大乘としては佛陀の本質を考へる方面を考察して、それが如何に扱はれて居るかを見る方が重要となるのでありませう。

二、大乘經典の佛陀

大乘は、前にもいうた如く、人間釋尊のみを考へて居ることは全くない。此の點は小乗の經典といはれるものに於てもさうでありまして、いはば、佛教の凡てを通じて、人間釋尊のみを描出して居る經典なるものは存在しないのであります。釋尊の經歷の一部を述べんとして居るものに於てすら人間のみと考へて居るのではないのでありますから、其の他のものに於ては猶更であります。従

つて、大乘の經典に於ては、佛陀は實に不思議が行動を取り、又、不思議な文句を述べ、不思議な考を抱いて居ります。神話といふか奇蹟といふか、佛陀ならではあり得ないことが表はれて居りますが、然し、それ等は凡てそれぞれの意味を現はして居るのでありまして、決して一概に荒唐無稽などに見るべきではないと考へられます。其の中に大なる意義を読み得るものが眞にそれを讀んだことになるものであります。大乘の普遍的な眞理を表はして居るものでありますから、之を説く佛が小さな、而も色々なものに局限せられるやうであつてはならないのであります。普遍的な眞理は即ち理でありますが、理はそれ自身で自ら直接に説き得るものではありません。自ら動いて、その動きが何かによつて具體的になる所を、それを説くと言ひ詮はすのであります。即ちそこが報身の説法といはれるのでありますから、大乘は報身の説いたもの、報身が極大であるから、説かれた所も極大でなければならぬし、又大乘が普遍的眞理であるから、之を説くものも普遍的のものであるといふのであります。吾々の日常生活の根本は凡て此の如き普遍的眞理に根ざして居るものであります。個人的に制限するために、實際上、種々なる障礙も起つて居るのであります。吾々のなすべきことは、この個人的を通して其の根本に入つて、理を體得する所に意義ある生存を営むことを得るに至るのであります。吾々は、決して、今いうて居るやうに、理から出で來つた個人的であ

ると考へてはならないのであります。今は歴史的發達の道行を考へて居るのでありますから、それに沿うて、大乘が凡て理から演繹せられたとなす所を見て、大乘が普遍的眞理であり、理其のもの動きによつて、説かれて大乘の教となつて居る所を、説く佛陀の方で考へて、述べて居るのであります。この大乘の教を讀むものとしては、實際生活を営みつつある具體的の吾々個人が隨處に眞理を味讀して、吾々の有するものを普遍的に推し擴げて行くことに努めねばならぬことをいふのであります。ここに個人的といふのは決して各自の勝手な生活といふのを指すのではありませぬ。實際生活を營んで居るものは凡て日本人としてでありますし、我が國民としての生活をなして居る所を指していふのであります。理といふのは丁度人類とでもいふのに當りますから、それに對して個人的といふのみで、個人的は、ここでは、國民的を離れては考へられない所をいふのであり、我が國民の有するものを人類に推し擴げる覺悟を得るのが大乘を讀む讀み方でなければならぬといふのであります。従つて、今は、猶大乘の普遍的なことを明かにする要が存するのでありますから、以下、大乘について佛陀觀を述べますが、大乘の經典には屢々其の最初に、佛陀が眉間の白毫相から光明を放つて、其の説法の會座に集まつた會衆を照らすことが述べられて居ります。眉間の白毫相は三十二相の一で、眉間の中央に白毛の集まりがあつて、そこに清徹白淨の光明があるといふの