

であります。この光明を放つのは、説く理の顯明と白淨とを表はすと解釋せられて居ますが、同時に、これは會座の人々をして、説く法を聞いて解せしめるやうになす意味を含んで居るとも見るべきであります。會衆の中には種々なるものが居ますから、機根も異なり、其のままでは一樣に解し得る如くにはなつて居らぬ爲に、それを整へる目的で、光明で照らすのであるとも考へられます。それでないとは大乘の説が直には理解せられないのでありますし、それだけ大乘は優れて居るとなすのでもあります。

大乘の經典として、佛陀觀に最も深い關係のあるのは法華經と涅槃經とであらうと思はれます。法華經は、前に申しました大般涅槃經で三月後に般涅槃に入ると宣言した後の佛陀の如く、般涅槃することを言うて、そして入滅する佛陀と常住不滅壽命無量の法身とを説きますが、然し一般的にはこの常住不滅壽命無量の佛陀は報身であるべきで而も本地佛、從つて釋尊は垂迹として應現した應身であるとすべきであります。この考は既に大衆部等で明かにして居たもので、法華經はそれを承けて明瞭に説いて來たものであることが判ります。從つて、通常いはれる如く、法華經に於て、初めて、此の考が説かれたといひましても、歴史的に見れば必ずしも初めてではないことが判ります。然し、同時に、かくいはれることによつて、大乘の經典中でも、報身を眞實身とし應身を方

便身として説くことは、法華經以外には、殆どなかつたことが知られます。報身は前生長期の絶大の修行に酬はれた佛で、而も法華經で申しますと、塵點久遠劫に成道したのであります。既に幾度も幾度も世に出て衆生教化をなしたのであります。今も亦、それですから、衆生教化の爲に般涅槃に入るとせられるのであります。それは永く此の世に住すると、衆生は何時でも佛を見ることが出来ると、何時でも教を受けることが出来るからと考へて、精進を缺き、佛道に入らないことになつてはならないので、般涅槃に入る相を示して、難値難遇の思ひを實感せしめる爲であるといふのであります。然らば、佛陀の報身たる所は衆生の修行に對する模範であり、保證であるのであります。即ち、應身釋尊の説く所を實踐して行けば、吾々も成佛するを得るのであります。其の教の根本は諸法實相を説く所で、一乗の教であります。一乗の教は人には種々なる生活法があつて、決して萬人一樣ではないが、然し、何れもそれぞれの道を進み、其の道に全精神を打込むことによつて、萬善は同歸して、完全なる人格者になるといふことあります。決して、聲聞の如くに、阿羅漢にしかなれないとか、緣覺の如くに、緣覺にしかなれないとか考へて居るべきでなくして、凡てが、菩薩の如くに、佛に成ることに進まねばならぬといふのであります。報身といふのを釋尊の上で言ひますときには、今まで述べたことになるので

ありますが、今之を吾々の上に當てて説くとしませれば、吾々が絶對完全な人格者になつたのが報身であるに外ならぬと言はねばならぬのであります。佛教は決して世外の事を教へんとするものではありませんから、説く所が世外的の語に據つて居ましても、それは歴史的に止むを得ない點があつて然るのでありますのみで、其の趣意を取れば、直に吾々の日常生活に於て實踐し得られることであるのであります。

一乗の教の根據は諸法實相にあるのでありますが、諸法實相は理であります。經では如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如量緣、如是果、如是報、如是本末究竟等の十如是として説かれますし、解釋としてはむづかしいことになつて居ますが、この十種は結局凡てに一貫して居る所が諸法實相に外ならぬといふ意味であると解して置けばよからうと思はれます。かかる理を説いて居る以上は、報身を得るのは、この理とそれに對する智とが不二になつた所を指すことになりませうから、理智不二と申しましても、同時に、その不二を二と見て來るを得しめる點があると考へられます。吾々の日常の慣例で申しますれば、理と智とは二つと表象するのでありまして、不二でなければならぬといへば、勿論それを承認しますが、然し、慣例としては、どうしても二と考へられがちでありますから、そこで必然的に不二の二となして來ることになるのであります。此の考

へ方に従ふと、諸法實相を特に説いて居る以上は、諸法實相を、ともかく、對象的に考へるから、不二の二として、理と智とを分つことになつて、諸法實相は所觀の理とせられることになつて來ませう。然るときは、智は報身の本質となされて居ましたから、分つた後には、前通り理をも報身となして置くことにはならぬといはねばなりません。従つて、理は理佛になつて、理を佛と見ることにあります。理佛のことを術語で法身と申しますから、法華經の説の中に報身と共に理法身を立てる考になる基があるといへるのであります。これは決して、勝手に吾々が論じて行くことではありません。後世で、説の内容的の意味から考へ、又、先輩の説をも參照して居るのであります。後世世親が法華論を書いて、法華經の内容を注解しました時に、法身と報身と應身とになして居ること、明瞭に知られる所でありますのが、今ここでいふことの誤でない證明ともなるのであります。此の點については、後にも更に三身説の一の型として相當に詳しく述べませうが、重要なことになつて居るのであります。然し法華經を説くのは、直接には、報身としての智が動いて、應身の口を借りて説くのでありますし、經としては常に法身とのみいひながら、報身以外を明瞭にして居るのではありませぬから、理智不二の報身を根本となして而も法身と呼んで居ると認むべきでありませう。

涅槃經は前に述べた經と同じ名で、大般涅槃經と稱せられますが、これは大乘の經でありまして

前述の阿含中の大般涅槃經とは、内容が全く異なります。この涅槃經では佛陀は既に拘尸那羅の娑羅雙樹の間に在つて、二月十五日、般涅槃に臨んでの大説法とせられて居るのであります。この經は一般に法身常住無有變易と一切衆生悉有佛性との二項目が中樞的の考であるとせられ、更に詳しくは、一闡提成佛の一項目が加へられることにせられて居ます。涅槃經は確に法華經の思想を受けて居るものでありまして、法華經の佛身を法身と呼んで居るのであります。變易あること無しと附言するのは明かに今將に般涅槃に入らんとする佛の生身に對して言ふのでありますから、般涅槃に入る趣意も法華經と同じであります。然し、涅槃經に於て、法華經と異なる所は、常住なる法身に生滅變遷はないが、今將に般涅槃に入らんとするのは、これは變化身であつて、雜食身でもないとして、變化身を特出して居ることあります。變化身は佛の神通によつての變化示現の身に相違ありませぬが、之を雜食身とも別なものとなして居るのであります。雜食身といふのは雜食の長養する身のことでもありますから、これは普通いふ肉身であります。然らば、變化身は法身でもなく又肉身でもないことになつて、一種特別な身となり、従つて、これが肉身と如何に關係するかは明かにせられない如くでもあり、又、經にも明かにせられて居ませぬが、然し、肉身と全く別なものとしては、肉身は變化身に覆はれ、そして變化身のみが般涅槃に入ることになつて、頗る奇な

ことになります。變化身のみが般涅槃したならば、肉身はどうなりますか。肉身のみが留まる所以はない道理でありますから、變化身は肉身と同一であるのであります。恐らく、これは、法身からいへば變化身で、必ずしも肉身とはいふを要せぬが、然し、實際としては、肉身以外のものではないといふのでありませう。吾々通常人の肉身は全く雜食身でありますが、佛の釋尊として現はれた身は吾々の如き業生身ではなく、全く變化身で、それが吾々の雜食身と同じきが如くになつて居るのでありますから、本來いへば、雜食身でなくして、變化身であるといふ意味であるに相違ありません。故に、變化身としての釋尊は、決して通常の身ではないのであります。法華經には此の如き變化身が明瞭になつて居ないやうであります。更に、法華經におきましても、一乘の教を説く以上は、衆生には凡て佛となるべき素質のあることを認めて居るのであります。衆生の中に佛たる所があり、それが修行によつて開發せられるのであると考へて居るのでなければなりません。この豫想を有すると見ることも、吾々の勝手に考へることではありませぬ。前申しました世親の法華論の中に已に佛性のことが論ぜられて居ますから、古くからもかく解せられて居たことが判ります。涅槃經も此の趣意に規つて、遂に一切衆生悉有佛性といふに至つたのであります。悉有佛性も一乘の教の歸結であるに相違ありませぬ。法身常住と悉有佛性とを關係せしめて説く以上は、法身と佛性

とは決して全く異なるものと見られて居るのでないことは、蓋し、直に考へられることでありまして、何れも、本來は、理を指すに外ならぬのであります。涅槃經は佛性のことを如來性とも呼んで居ます。従つて、吾々其のものが常住の法身であるといふことになるのであります。涅槃經は法身といふ名を用ひても、之を理佛とまでは見て居ないのであります。報身と呼ばれ得るものを、特に法身といふとすれば、それだけ、理佛の考に近付いたといふか、理智不二の理の方を重く見る傾向となつたといふか、ともかく、そこに既に進歩のあることが見受けられるのであります。

悉有佛性は何人にも判り易く言ひ詮はした句であります。吾々が凡夫でありながらも、其の中心根柢に佛性を有するといふのでありますから、理解せられ易いのであります。然し、佛性が法身と異ならぬと致しますと、吾々凡夫の如き微弱なものが常住無變易の法身を有すとは考へられ難いことになりませう。假に量的に考へて見ますれば、吾々は極めて小なるものでありますから、其の中に有する佛性も亦一層微なるものといはざるを得ないでせう。法身がかくの如き微少なものと考へ得られませうか。さうは考へられないのでありますから、正確にいへば、法身佛性の方が大で、吾の方が小であり、吾々の方が法身佛性の中に有せられる關係にあるといはねばならぬのであります。法身は常住であるから普遍的であります。吾々は個性的特殊であります。故に、佛性と衆生との關係は佛性が衆生を有するといふのが本來のことであります。これが佛教の考へて居る所でありませんが、個性的特殊を基として見ますと、これは普遍の一部の特殊といふことになりますから、解し易く、衆生が佛性を有すと言ひ詮はし、それを煩惱が常に覆うて居るといふのであります。

三、龍樹の佛陀觀

以上述べました所は、凡てこれ一般の發達であつて、個人として、自らの學說主張とせられたものではなかつたのであります。これ等が凡て主張者を現はさずに發達したといふことは、通常としては、頗る奇であるかも知れませぬが、佛教としては、決してあり得ないことではないのであります。然るに、是より以後としましては、大乘諸論師の説が窺はれるのでありまして、其の先頭に立つ人が龍樹であります。此の人は二世紀の半から三世紀の半頃の人であります。大乘佛教の諸論師中に於て最初の人でありますのみならず、最高の地位にある人であつて、時には第二の佛陀とも稱せられる程であります。龍樹には著書も多かつたのでありませうし、それ等の中、重要なものは大體支那に譯せられて居まして、吾々は今それによつて、龍樹の其の意見の大體を知ることを得るのであります。

龍樹の佛陀觀は佛身を二種と見る考であるといはれて居ますが、然し、少し詳しく見ますと一層複雑なやうであります。著書の諸所に二身というて述べられて居ますから、先づ初めに二身として考へて見ますが、二身の名稱が種々なものになつて居ます。

甲 一、法身、法身佛、法性身、法性身佛、法性生身、法性生身佛、眞身、眞佛、根本身佛
二、色身、生身、生身佛、父母生身、隨世間身、隨衆生優劣現化佛、隨衆生現身佛、化身、化佛。

乙 一、神通變化身、二、父母生身。

右の中、甲の一は法身と法性身と法性生身と眞身と根本眞佛とになるものでありませうし、二は色身、生身、父母生身、隨世間身と隨衆生優劣現化佛と化身とになるのでありませう。この中、法性身について、法性身は(一)十方の虚空に満ちて無量無邊であり、(二)色像端正で相好莊嚴し無量の光明があり、(三)説法の音聲も無量であつて無量の十方佛土に遍滿し、(四)説法度生し一切に及び須臾も息む時がなく、(五)かかる法性身を見聞するものは三毒や煩惱の諸苦も皆滅し、願は凡て満たされないことなく、大利益を得るとせられて居ますが、説法度生の方法としては、(一)常に種々なる身と種々なる名號と種々なる生處と又種々なる方便とを出し、(二)無數の化佛

を出し、その化佛が更に無量の化佛を現じ、(三)法性身の聽衆は法性身の菩薩衆で、之を十地の菩薩と稱するのであると説かれて居ます。法性身のことを法性生身ともいひ、法身ともいひ、また根本眞佛ともいうて居ますから、之によつて考へて見ますと、單に法性身といへば法性即ち理を佛となしたものと見え、また法身といへば通常は理佛と考へられ、根本眞佛も理を指すと見られ得るのでありますが、法性生身といひ、法性生身は無量阿僧祇劫に於て一切の善本功德を積集し一切智慧が無礙に具足せられて居るので、事として濟さざるは無く、願として満たざるは無いといはれるのを見ますと、これは何としても報身でなければならぬと考へられるのであります。故に、法性生身は法性から生れた身の意味で、法性が理ですから、理から一段降つた所を生まれたというて、指して居るのであります。まさしくこれ他受用報身で、決して理佛たるではありません。然らば法性身といふのは法性生身の略稱と見るべきでありますし、法身は、此の場合は、又、法性身、法性生身を略していうたものとなさざるを得ないのであります。同時に、根本眞佛も、ここで法性身と同一としますならば、法性生身を指していうたものと見ねばならないのであります。この報身の化佛を出すのでありますし、其の化佛が又化佛を現ずるとせられるのであります。これは報身の無邊の威力から來るのであります。故に、報身について、(一)(二)(三)(四)は當然いはれねば

ならぬことで、大衆部等のいうて居た所、法華經のいうて居た所を承けて居るのであります。報身の説法を聽く者は地上の菩薩であるといはれるが、地上の菩薩を法性身の菩薩といふのであります。或は法身の菩薩ともいひます。十地といふべきを十住となしても居ますが、これは十地と譯すべきを十住と譯したに過ぎないのでありますから、十信十住十行十廻行十地の第二の十住と同じと見ては宜しくないのです。法性身の説法は十住即ち十地の菩薩を除いた三乘人は之を聽受することを得ないと明に言はれて居ます。然し、之を聞けば、三毒等が滅し諸願が満足するとあるのは、この説法を聞き得れば、それは地上の菩薩になつたことを意味するからであります。

他受用報身が必然的に自受用報身を豫想せねばならぬことは前に申し述べました。他人に説くには必ず前に先づ自らが知つて居なければならぬのであります。此の自受用報身と言はれる自受用智は即ちこれ理智不二の智ですから、他受用の智を重く見れば、それだけ、智と相對するとも考へられ得る理を、一種獨立的に、考へて來ることになると思はれます。既に、法性生身の語を用ひますから、生れたものと、その本としての法性とを分つて考へて來ることになると思はれるのであります。法性は理を指しますし、法身とも呼んだ所で見ますれば、單に法とも呼ばれることになるのであります。即ち理を法身となす見方も現はれることになると考へられるのであります。龍樹の説

に於て、既に此の考も見出され得ます。諸法空を佛の法身と爲すとか、諸法實相を法身と爲すとか、法身は無相とか説いて居るのは明かに此の考であります。龍樹は一切皆空を其の學說の中心となすのであります。空を諸法實相ともいひ、如ともいふのであります。前にも申しましたやうに、理といふのは個々の草木が凡て因縁所生である所を指すのでありまして、因縁所生をまた空といふのであります。なぜ空と呼ぶかといへば、因縁所生は決して因縁所生といふ實體ではありませぬのに吾々は通常草木を各別に、名に應じて、それぞれ實體があると考へて居ますから、その爲に、因縁所生までをも實體と認めることになつて居る點を否定して空というて來たのであります。故に、因縁所生には吾々の考へるやうな相はありませぬから、無相といはれるのであります。それが諸法實相ともいはれるのであります。同時に因縁所生が諸法の本來のありのままでありますから、如ともいはれるのであります。如は一般に眞如といはれるのと異なる所はありませぬ。理が現はれると個々の草木などになるのであります。草木などは本來は名はないものでありますし、吾々の思慮言語に詮はされない所が草木などとしての現はれの最初であります。吾々として、之に對すれば、之を考へ、之を言語に言ひ詮はすのが慣例になつて居りますから、相を考へ、名も附するに至るのでありまして、名を附して個々を區別するでなくば、吾々の日常生活圏には入つて來ないのであり

ます。本來いへば、如何に考へても、理のみの存在などはあるべきものではないのでありますが、個物から普遍を求めた結果はかく考へられて來る外には考へられようがないのでありまして、それで理のみを考へることになるのであります。理はもともと動的なものでありますから、現はれるといへるのでありますが、現はれの最初は無名相であります。丁度これが報身に當るとして考へるとよいであらうと思はれますが、次いで、相が考へられ名が附せられるといふ所が、前に擧げた甲の二に當るといへませう。

色身は肉身のことです。之を父母所生身とも父母生身とも、生身とも、隨世間身ともいふのであります。隨世間身は應身の意味でもあり、化身の意味でもありますが、報身の更に一步降つて、教化せられるものに、形も聲も其の他も、凡て如同したものをいふのであります。和光同塵でありますから、垂迹權化であります。然し、垂迹であるとしみますと、生身でありながらも生身でない所がなければならぬ道理であります。衆生の優劣の相違に應じて化身として現はれるのでありますから、業生身と全く同じ型を取つた非業生身であるべきであります。それ故に乙に於て神通變化身と父母生身との二身をいふにも至るのであります。これは涅槃經に於て、變化身を説き、雜食身でないといふのと同じの考であります。この變化身の意味で、化身とも化佛ともいはれるの

でありまして、この化身は全く報身から出づるとせられるのでありますが、化身は利物を本質といたしますから、あらゆる人間的苦惱も受けるのであります。故に、吾々から見れば、全く生身であります。報身からいへば、又、全く化身であるのであります。然し、かかる化身は、又化身を現ずるともいはれますやうに、教化せらるべきものに對して無數であるべきで、決して人間身に限るとは考へられませぬから、異類身の化身もあるのであります。實際、龍樹は天上、人間並びに三惡道に現ずる化身を認めて説いて居ます。

三惡道は三惡趣ともいひ、地獄、餓鬼、畜生をいふのでありますが、之に阿修羅、人間、天上を加へて六道又は六趣であります。阿修羅を別立しない説もありますから、五道又は五趣を認めることにもなりますが、六道が一般に言はれますから、六道でよろしいのです。現今と致しますと、此の如きものの實在を考へて居ても仕方がないことにもなりません。六道はもともと印度の神話の一種でありまして、それが佛教の中に入込んで、一般に言はれることになり、三國に共通になつて居るのであります。佛陀を一切の知者とし、知らざること無しと信じたことが根據になつて、かかる佛教以外の説が凡て佛教中に採用せられることになつたことは、前にも申したのでありますが、教としては、此の如き説をなすのも實際上便利であるので、今猶生命を失はずに存して居るのであり

ます。説其のものに害がなくして、むしろ益もあり、藝能味といふか、想像味といふか、何となしに情操豊かな點のあるものは、必ずしも、むきになつて排斥せねばならぬものでもあるまいかと考へられます。それかと申して、何もこれを保存せねばならぬといふのでもありません。童話の世界などは、成人からいへば、取り留めもないことでもありませんが、それが何となしに、成人の間にも生命がある點を考へますと、六道説にも面白い點も見出されるでせう。佛教としても、何もこれの實在を確保せねばならぬといふのではありませんが、要する人には拒む要もないといふ程度でよいであらうと思はれます。六道中でも畜生は吾々の日常生活上經驗する所でもありますから、六道一群までが確かであるやうにまで考へられて來る點もありませんが、佛教でややともすると、佛教説を六道凡てに及ばして組織して、天に於ける修行までをもむつかしく説くことは、殆ど何の要もない所に努力を拂ふものであるとしか思はれませぬ。佛教でいふ性相學の半はかかる説をなして居ますが、これは何としても極端に奔つたもので、之を究明した所で、何の意味も出て來ないであらうと思はれます。従つて、異類身などを申ししても、これは唯佛陀の大悲に制限はないといふことを示すのみのもので、それが如何にあらうかなどは考へて見る要はないと思はれるのであります。

龍樹の説は佛陀觀、即ち佛身、を言ふ時には二種となすのが型になつて居まして、その二種は内容が必ずしも同一ではありませぬでも、決して三種とか、四種とかあるとして、區別して居ることはありません。これは恐らく、部派時代の考と大乘初期の經典の考とを基として居たが爲であらうと思はれるのであります。これが即ち龍樹の説は、前代からの發達を纏めて、而も後世の發達の源をなすことを示して居る點であると思はれるのであります。龍樹の説は、いはば、衆流を集めた深大な湖海の如きもので、集めたと同時に、衆流の出づる源をなして居るのであります。後世の説の殆ど凡てというてもよい程のものが龍樹に關係して居ると考へられますのは實にかかる關係にあるからであります。

第十一章 大乘の佛陀觀、二

一、彌勒の佛陀觀

彌勒といふのはここでは大莊嚴經論や中邊分別論などの著者としての彌勒をいふのであります。この彌勒は一般には現に兜率天に居て、將來、地上に降つて、佛となる一生補處の菩薩とせられて居るのでありますが、然し、今ここでは著書にある説を見ようとするのでありますから、従つて其の説を著者其の人の説と呼ぶ爲に、彌勒の學説となすのであります。これ等の論には古い唯識の説が述べられて居ますが、唯識の説は、大乘説に共通する唯心の説を、説明的に解釋論述する説であるといへるであらうと思ひます。吾々の生存が阿黎耶識の中に存する染汚の素因たるものから發生したものでありますから、實踐修行によつて、又、阿黎耶識中にある無漏清淨な素因たるものを開發することによつて、全く清淨となり、成佛するを得るといふことを説くのであります。この全く清淨となることを轉依と申しますが、轉依は依を轉ずること、轉の依といふことであります。依は

阿黎耶識を指すのでありまして、煩惱生死を捨てるから、依は永久に其の本性を改め、菩提涅槃を得るから、永く其の本性を成ずるのであります。この捨てると得るとが轉といはれるのであります。之によつて、轉依は煩惱障、所知障の二障の永滅と、菩提涅槃といふ白法の圓滿とを指すことになるのであります。この轉依を無漏法界と呼ぶのであります。無漏は二障を凡て捨てて、全く離れて居るからいふのであります。法界は法性と同じ意味で、眞如をいふのであります。そして法界は世間と少しも異なる所なく、又、法性も諸法と無差別であると明言せられて居ますが、無漏法界は自性清淨心でありますから、自性清淨心の現はれが其のまま世間諸法であるといふのであります。これが唯心といふと同意味なのであります。無漏法界は直に理のみとは言はれて居ないのであります。この轉依即ち無漏法界を佛となすのでありますから、それで成佛といへるのであります。無漏法界に自性と法受用と變化との徳用があると説きます。徳用は働きのことですが、何故にかかる働きがあるとなすのかといへば、轉依は轉識得智を特質となすもので、二障を捨てて菩提涅槃を得ますから、無漏法界には智が存するのであります。その智の働きが考へられるからであります。働きを考へるとしますれば、其の働きの主體たるものが豫想せられねばならぬから、そこで自性即ち無漏法界其のものといふのが言はれるのであります。法の受用は智の其のままの働き、

變化は其の働きの一段降つた働きと考へられますが、これを佛に當てていふと、自性身と受用身と變化身になるとせられて居ます。自性身は法身ともいひ、受用身、變化身の依止でありますから無漏法界の自體其のもので、これから働きが出るから、依止といはれるのであります。自性身は轉依を特質とし、之に對して受用身は會座に於て法受用をなし、變化身は衆生を利益するといはれます。自性身が轉依を特質とするといふのは當然であります。轉依には必ず智がありますから、無漏法界としても、自性身としても、理のみではなくして智もあります。従つてこれは理智不二でなければならぬのであります。受用身が會座に於て法受用をなすといふのは受用身に會衆が伴ひ、會衆に對して說法することであり、この會衆は地上の菩薩でありますから、實際いへば、說法の教導を受ける必要はない程でありますから、受用身はこれ等大菩薩を相手として法樂を受用するのであります。故に、又、この受用身は他受用智でありまして、此の點から理智不二の智は自受用智であることが判ります。變化身は化身で、地上の大菩薩以外の凡てに對しての變化身でありますから、利益する衆生は二乘、凡夫並びに一切の異類でなければなりません。かく考へると、智は自性身と受用身とに存しますし、變化身の中には人類身と異類身とが含まれて居ることが明かにせられるのであります。

以上の如く見ますと、この説は從來の發達を纏めて三種身となしたに外ならぬことが判ります。佛陀觀として佛身を數へるには二身説、三身説、四身説、五身説などが考へられ、又、説かれて居るのでありますが、三身説が、後世に於ても、一般的であるといへる程でありますから、三身説はここに初めて現はれたものであるといはねばならぬのであります。この三身の中、自性身は特に法身とも呼ばれ、理智不二を指すのでありますが、これが又、佛陀觀發達の歴史上、最初の古い考方であるといへるのであります。即ちこの理智不二が佛陀の眞身、即ち本地をなすものと見られて居るのであつて、これが佛其ものであるに外ならぬのであります。然し、之を、前に申しました理のみを法身となす説と對照して考へますと、理のみも佛の眞身、本地に相違ありませぬから、その點から見て、智に理を合せて居ると見られる點で、之を合眞、合本と名づけます。眞身を合す、本地を合すというては奇であるかも知れませぬから、合せられた眞とか、合せられて表はされる本地とかいふやうな意味に見ればよいでせう。又、受用身は會座に於ける法受用といへば地上の菩薩を教化することには相違ないのでありますから、變化身の衆生利益と、教化利益の點で性質的には異なることはないのであります。従つて、之を一括して應身の名で呼ぶと致しますれば、今ここでは、その應身の中を受用身と變化身とに開いたことになり、この點で開應とも開迹ともいへるので

あります。この場合は、應身を開いた垂迹を開いたと見ても、開かれた應身と見てもよいでせう。故に、かかる三身説を後世合眞開應、又は合本開迹の三身説と呼びます。かかる説が全く彌勒によつて初めて明かにせられたと考へられるのであります。

二、無著の佛陀觀

無著は彌勒の教を受けた弟子であります。唯識といふ學說の歴史で申しますと、唯識説を初めて組織して論述した人でありまして、それは、其の著攝大乘論の中に述べられて居ます。無著の考では大乘と稱せられ得る説はこの唯識説によつて包括せられ得るとなすのでありまして、従つて、唯識説を述べたもので大乘を攝するとなしたのであります。それ故に、唯識説は廣汎に互る説をなして居ます。從來、支那及び我國に於ては、無著は影に隠されて、其の弟子の世親のみが喧傳せられる傾向になつて居ますが、これは全く不當であると考へられます。印度でも古くは決してさうでなく、無著の方が尊崇せられ、支那でも唐の初め頃まではさうであつたのですが、法相宗が成立してから一變したのであります。世親自身も、師であるが爲のみではなくして、確かに尊崇して居る所のあることは、世親が無著の攝大乘論に詳しい注釋を書いて居ることからも知られます。然し、

佛陀觀の上のみで申しますと、無著の説は、實質に於て、彌勒の説と異なる所がないのであります。が、世親の説になりますと、一方に於ては彌勒、無著の説と同一でありながらも、他方に於ては、独自の説を立てて、一系統の初めをなして居ます。

無著も三身となし、自性身、受用身、變化身の名を用ひ、自性身を法身とも呼んで居ります。法身の特質の一に轉依を相と爲すとありますから、理智不二が法身とせられるのであります。受用身は法身に依止して、諸佛の種々の淨土と大菩薩の會集との依止として顯現するものものとせられて居りますから、諸佛が各々自らの淨土に於て、地上の菩薩に伴はれて、法樂を受用する他受用報身を指していふのであります。又、變化身又は化身も法身を依止となして、兜率天に住し、そこを去りて、そして入胎し、受生し、受學し、欲樂を受け、出家し、異學の師を訪問し、苦行を修し、無上菩提を成じ、法輪を轉じ、大般涅槃に入る等の事を顯現するといはれますから、所謂八相成道を更に詳しく考へたものでありまして、釋尊の一代のことを指して居るのであります。これを變化身と呼びますから、生身でもあり變化身でもあるとなして居るに相違ありません。此の如く、趣意は全く彌勒の説を承けたものであつて、此の點に於ては、無著はむしろ守成にあつたと見るべきであります。然し、三身説の最も詳しく、又、最もよく纏まつたものとしては、この無著の攝大乘

論の智差別勝相品第十の説に若くものはないといへるのであります。この點で守成といへると思ふのでありますが、そこでは法身について、法身の相と法身の證得と法身の自在と法身の依止と法身の攝持と法身の有差別無差別と法身の功德と法身の甚深と法身を念ずることと法身の業との十義を明し、此の間には實に深遠幽邃な思想と華麗雄渾な詩句とが含まれて居て、甚だ優れたものであると考へられます。ここにも彌勒に負ふ所の少なくないことを示して居ますが、然し、其の外に、同時に重要な説が述べられて居て、後世の學說の標準となるものであると考へられるのであります。

三、世親の佛陀觀

無著の説は、佛陀觀に關する限りは、必ずしも詳説するを要しないと考へられますから、出來得る限り簡単に述べたのであります。世親の説としましても、前にも申しましたやうに、一方に於ては彌勒、無著の説を其のまま遵奉して居ることは、恐らく彌勒の著に注釋したであらうし、無著の攝大乘論には明かに注釋を書いて居るといふことのみによつても知られるのであります。然るに、同時に他方に於ては、獨特の説を立てたと考へられるのは、世親の著述である法華論に於てであります。歴史的に見れば、それは當然の發達であると考へられますが、然し、そこに注意すべき點が

あるのであります。

法華論に於ては、法華經如來壽量品第十六の經文を解釋するとき、應化佛の菩提、報佛の菩提、法佛の菩提のことを述べて居ますが、此の中、法佛の菩提とは謂はく如來藏、性淨涅槃であつて常恒清涼不變の義なるが故に、と解して居ますし、報佛の菩提とは、十地の行が満足して常涅槃の證を得たるが故に、といひ、應化佛の菩提とは應に見るべき所に隨つて、爲に示現するが故に、と釋して居ます。法華論のこの文は無上といふことを説く部分でありまして、その無上を十種の方面で説きますが、其の中の第八に菩提の無上を明し、その菩提を應化佛、報佛、法佛の三種の菩提として説くのでありますから、菩提は今必要のあることではなくして、三佛を分つて論ずる所が必要なのであります。法佛等は、これ法身、報身、應化身といふと同じとせられますし、應化身は單に應身ともせられます。法佛の法は如來藏、性淨涅槃とありますものを指すのでありますが、如來藏といふのは、隠れたる如來藏といひ、顯はれたるを法身といふといはれる如く、佛性とも法身ともいはれると同じく、まさしく理を指して言ふのであります。性淨涅槃も同じことで、本性清淨な涅槃でありますから、方便を修行し、煩惱を斷じて得るといはれる涅槃をいふのではないのであります。故に清淨無垢な理を指すのであります。この理を常恒とも清涼とも不變とも、形容したのであ

りますから、法は即ち眞如のことで、これに覺の義があるから佛と呼ばれて、法佛とあるのであると解釋せられます。故に、この法身は全く理佛でありまして、理智不二でないことは疑ありません。次の報佛は十地の行に報はれたものでありますから、智を本質となすものであります。その説明にも常涅槃の證を得るとあります通り、常涅槃は法身の體としての性淨涅槃で、それを證するのは智であります。従つて、報佛はこの智を指すのであります。これに自受用、他受用を分つを得るのであります。ここには、それについて何ともいはれて居ませぬ。然し、智である以上は働きがありますから、他受用智ともなつて居なければなりません。それにも拘はらず、唯證るとのみあるとしますれば、ここでは直接には自受用智のみを指すと見なければならぬことになりませう。他受用智は次に含まれます。更に應化身は單に見るべき所に示現するとのみありますが、見るとは教化せられるものが見るのでありますから、之を應化身からいへば、見らるべき所に隨つて示現するのであります。見る見られるの範圍については何等制限はない筈ですから、地上の菩薩、二乗、凡夫、異類までの全部を含むを得ませう。従つて、應化身はこの凡てに應現する佛で、其のために應化といつて、應身化身を合せて言うて居るのであります。地上の菩薩に現はれる佛は報身の中に入るのが一般的で、これが他受用智の方面であらねばならぬのであります。しからば、これが同時に應身と言

はれるので、其の他の二乗、凡夫及び異類に現はれるのが化身といはれて居るのであります。此の如き説を考へて見ますに、先づ第一に何故に三身又は三佛となすかといふに關しましては、これには恐らく三でなければならぬ理論が、特別に、存するのではなからうと思はれますから、明かに慣例に基いたものと推察せられるのであります。應化身はむしろ應身と化身にした方が、其の對者の性質から見れば、却つて便宜であらうと考へられるのであります。彌勒、無著に於てはさう扱はれて居たのであります。然らば、四身となしても差支ないし、又、其の方がよいのであります。それにも拘らず、三佛となすのでありますから、これは慣例に基いたと考へられます。然し、慣例と申しましても、唯、彌勒、無著以來といふことのみではないと思はれますことは、現に世親が依用して居る經の中に三身として居るものがありますから、經の權威に則つた點もあるに相違ありません。次に、法身と報身との關係でありますが、法身を純粹に理のみとし、報身を又自受用智のみとしますのは、確かに、彌勒、無著の説にあつた理智不二を二つに分けたものであります。理智不二から直接に發達すべき説たるを思はしめるものであります。理のみを佛となす考は既に龍樹の説にあつたことでありますから、吾々が通常、理と智とを考へる考へ方に順つて考へると、理と智とは性質を異にするといはなければならぬ點がありますから、先達の考の中にそれが既に存する以

上は、世親が之を分つて二身となして來ることも當然のことといはねばなりません。理と智とを分ちますから、開眞とも開本とも名づけられることになるのであります。かくして、智と對するとせられる理は、たとひ實際は不二のものであるにしましても、二となして居るとすれば、理には動性を附して考へなくともよいのでありますし、又、具體性を缺くと考へられますから、これが直に説法するものとはなすを得ませぬ。故に、法身は無色無形で、説法をしないとすのが、大乘一般のいふ所でありませぬ。何れかといへば、説法することは智の方へ奪ひ取つたのでありますから、取り去られた法身の方に猶且つ説法といふ事を附して置く譯には行かないのであります。又、最後の應化身は、名の示す通り、應身と化身とを合せたものとなつて居ますから、之を合應とか合迹とか呼ぶのであります。地上の菩薩に對しても勿論應身といふ名は用ひられ得るのであります。故に、この説を開眞合應の三身説とも、開本合迹の三身説とも名づけませぬ。この説は世親に於て初めて明かにせられたものであります。

第十二章 大乘の佛陀觀、三

一、大乘起信論の説

以上述べた所で判りますやうに、彌勒によつて合眞開應の三身説が始まり、世親によつて開眞合應の三身説が起つたのであります。これが一般の型になつて居るのであります。そして前者は多くは三身を法應化と呼び、後者は法報應と名づけるといはれて居ますから、大體、此の區別をなして居るのも便利でありませうが、然し、これ等の名稱は、もともと、印度の名稱を譯したものでありますから、譯者に於て必ずしも一致しないことがあります。故に此の點を考へて、例外があつても、止むを得ぬと見ねばならぬのであります。法身の原語はダハルマ・カーヤ(dharma-kāya)で、これは殆ど異なつて譯されることはありません。報身と應身と受用身とは共にサンボーガ・カーヤ(sambhoga-kāya) 又はそれから派生した語を原語として居ます。サンボーガは受用が直接の意味であるといへるでせうが、應身と譯された例が攝大乘論の異譯の中に見出されますし、中邊分

別論中にもあります。然し、又、化身の原語がニルマーナ・カーヤ (nirmana-kaya) 又はその變化した語であるに、之を應身と譯した例も攝大乘論の異譯中に見出されます。同一人ですら、譯書の異なるに従つて、異なつて譯して居る程でありますから、何等の異例もなく、必ず法應化と法報應とであるとはいへないのであります。殊に法應化の方は彌勒の著を譯し傳へて居る中にあるのでありませぬ。これはむしろ金光明最勝王經に用ひられて居る方から來たのであります。法報應も法華論では應化となつて居つて、應ではないのですが、便宜に随つたものであります。大乘起信論を見ますと、眞如に體相用の三大を認めて説きますが、此の中、體と相とを法身とし、用大の中に報身と應身とを開いて居ます。體は理であり、相は智でありますから、理智不二が法身で、そして報身は地上の菩薩に法樂を受用せしめ、應身は二乗、凡夫に利益を施與するのでありますから、これ合眞開應の三身説であります。ここに既に法應化と法報應とで分つては不都合を來す實例があります。起信論の如き一般的の書物で既に此の不都合があるとしますれば、法應化、法報應による區別は用ひない方がよいかも知れませぬ。法應化で説いて却つて法報應の説であるのも見受けられます。然し、起信論の説は同時に之によつて開眞合應の三身説が現はれてから後でも、合眞開應の三身説が全く採用せられぬことになつたのではない點を示して居るものであります。故に兩説は併び行は

れたというてよいでありませう。

二、清辨の説

龍樹、提婆、羅睺羅の系統が後に中觀派となり、彌勒、無著、世親の系統が後に瑜伽行派となつて、互に對立することになります。中觀派の清辨と瑜伽行派の護法とのみを考へて見ませう。清辨の説は其の著書から知られる所があるのではありませぬが、支那で傳へた所によつて見ますと、清辨は眞諦に於ては一切皆空と見るのであります爲に、佛陀觀としても三身を區別するなどいふことなく、佛は身に非ず、非身に非ずといひますが、俗諦に於て三身を區別し、法身は空理、報身は空智、變化身は利物所現となしたといはれて居ます。實はこれが果してどれだけ正確に傳へて居るのか判らないのですが、中觀派の清辨の考として、三身説に當てていへば、かくの如くであつたであらうとはいへようかと思はれます。龍樹の説を三身説で整へるとすれば、かくなる點も存するからであります。之によつて言ふとしますれば、これは開眞合應の三身説になるのであります。報身を空智となしたのみでは、これが果して自受用智のみを指すか、自受用智、他受用智を含めて指すかは明確にせられないのであります。當時としては自受用智のみ限つて居ない説が現はれて居

るからであります。

三、護法の説

護法の説は瑜伽行派に屬しますから、彌勒、無著、世親の末流でありまして、而も、必ずしもこれ等の論師の説を其のまま繼承して居るのではないのであります。三身の名稱として、自性身、受用身、變化身を用ひますが、自性身を法身ともいひます。但し、法身には兩意味がありまして、三身を統括して法身と呼び、三身中の一を法身と呼ぶのであります。故に、總名としての法身は四智と理とでありまして、この法身に三の相の別なることがあるので、三身とせられるのであります。自性身としての法身は理でありますが、受用身は自受用身と他受用身とに分れますから、これは從來の説とは少しく異なります。智を考へる以上は、自受用と他受用とを含めて智となすのは當然であります。彌勒の合眞開應の三身説では、自性身に自受用身、受用身に他受用智が配せられて居ますから、護法の説に於ては、之を分つて、自性身は理のみ、受用身は自受用智と他受用智とを合せたものとなし、彌勒の自性身は總名としての法身の方に其の痕迹を保存して居るのであります。理のみを分つのは世親の開眞合應の三身説で明かにせられて居ますから、これの影響に由る所も考

へられますが、然し、護法は、自説として、有爲と無爲との永別を考へて、理と智とを分つべきものとなして居ますから、その考に基く點が多いのであります。他受用身が地上の菩薩に法樂を受けしめるのでありますから、變化身は未登地の菩薩、二乗、異生に現はれる佛であるとせられるのであります。勿論、護法説に於て、かかる佛陀觀が述べられるのは、轉依を得た佛果位に於ていふのであります。轉依は轉識得智になるのでありますから、吾々の八識は轉じて、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智の四智となるのであり、従つて、これと佛陀との關係が論ぜられるに至るのであります。此の場合にも、自性身としての法身は、四智の現する所ではなくして、淨法界其のものであり、受用身の中の自受用身が大圓鏡智に由り、他受用身は平等性智、妙觀察智に由り、變化身は成所作智に由りて現ずるとせられるのであります。この轉識得智の説は瑜伽行派の特色ある説でありまして、勿論此の派の最初から説かれて居るものであります。自性身を智と關係せしめない所に、護法の特別の考が入つて居るのであります。

護法の説は、自ら理世俗に立つて性相を別と見る説によつた爲に、佛陀觀に於ても、以前と異なつた説を出し、殊に佛果として、有爲法としての智を言ひ、受用身に自受用智と他受用智とを含ませしめた爲に、同じ開眞合應の三身説としても、世親以來のものとは同一でないことになつたのであ

ります。これも歴史發達の歸結でありませうが、總名としての法身を殘して居ると何となく整合しない所もあるやうであります。護法が引用する他説の中には、清淨法界と大圓鏡智とを法身、平等性智を自受用身、妙觀察智を他受用身、成所作智を變化身、を變ずるものとなすのがありますがこれは理智不二を法身となす説で、却つて此方が性宗の説を表はして居て、護法の相宗の説に優るともせられるのでありますから、當時種々なる説もあつたことが判るのであります。

第十三章 天台、眞言、華嚴の説

一、天台宗の佛陀觀

護法は五三〇—五六一年年の人であります。此の人によつて印度に於ける發達の最後をなすと見てもよからうと考へられますから、之を支那に當てゝ見ますと、梁の中大通二年から陳の天嘉二年に當りまして、天台大師の二十四歳の時に、護法は三十二歳で寂したことになります。従つて、天台大師は護法よりも八歳年少者であつたのであり、殆ど同時代の人といへませうが、此の間に、何等の關係交渉もあつたのではありませぬ。又、天台大師は餘り梵語には力を注がなかつたといはれますが、この人がまた佛陀觀の標準的なものを説いて居るのも極めて注意すべきことであると思ふのであります。

天台宗は法報應の三身説を説きますが、この名稱は全く、前に申した世親の法華論から出たものであるといはれて居ります。従つて、其の説も相通ずる所があります。法身は理であります。天

天台宗の説ですから、天台宗で説く中道の理で、本有の三千をいふのであります。三千は一切諸法を該收した語でありまして、三千實相の如くいひ、諸法實相を指すことになるのであります。報身は又無量の因行の功德に報はれた佛の智を指しますから、自受用智と他受用智とに分ち、従つて、報身が自受用報身と他受用報身との二を含むことになります。自受用報身は報身自らが自内證の法樂を受ける身を指しますから、これは即ち智を樂しむものを指すのであると考へてもよいであります。他受用報身は、智の働く所ですから對者が考へられますし、この對者は、智が優れたものである關係上、地上の大菩薩とせられざるを得ないのであります。これ等は必ずしも新しい説ではないといはばねなりません。唯、世親と異なる所は、他受用智を報身に入れて、他受用報身を考へた所であります。これは護法が受用身に自受用身と他受用身とを入れたのと同じであります。然し、天台宗では、世親と全く異なつて來たといふのでもありません。それは次の應身を勝應身と劣應身とに分ち、勝應身は他受用報身と全く同じとなすからであります。従つて劣應身が通常いふ應身で地前の菩薩、二乗並びに凡夫に應現する佛でありまして、即ち釋迦牟尼如來の如きがそれであります。應身は又應化身とも申しますが、これは法華論にかくあつたからでありますし、之によつて、異類身の含まれることも判るのであります。天台宗では、法身を毘盧舍那と名づけて、之を遍一切

處と譯し、報身を盧舍那となし、之を淨滿とも光明遍照とも譯し、又應身を釋迦文と呼び、之を度沃焦と譯すとも申します。毘盧舍那も盧舍那も同じであつて、法身と報身と性質を異にする如くに異なるものではありません。又、釋迦文も釋迦牟尼で、牟尼(muni)の最後の母音が落ちて發音せられたから、ムンが文となつて居るに過ぎませぬ。度沃焦と譯すといふのは正確とは思はれませぬが、度沃焦は華嚴經名字品で釋迦牟尼の別號となすものであります。沃焦にも作りますが、大海の中に在つて、萬流を汲入する焦石であります。焦といふ石でありまして、萬流が之に妖ぎ、何れの水でもこの石に至れば凡て皆竭くのであり、之によつて大海の水が増加しないのであるといはれるものです。阿耨達池から四大河が出で、四大河は八河ともなり、日夜大海に歸するが、沃焦があるから海水が増さないし、又、金剛輪が外廓をなすから減じないのであります。この焦を衆生の欲情に譬へるのであります。五欲が沃いでも厭足がないからであるといはれます。佛のみ獨り之を超度して居ますから度沃焦といふのであると解釋されます。それ故に、これは譬喩であつて、釋迦如來の徳を譬喩によつて言ひ詮はしたもので一の別號に外ならぬものであります。然し、以上の如き三身説も、天台宗としては、一應の見方でありまして、尙他の説明も加へられることになります。其の點は後に述べませう。

佛身といふ以上は、其の各の佛土を説くのが當然ですが、今まではそれを述べませなんだ。攝大乘論などには説かれて居ますが、天台宗の説がよいでありませうから、今それを考へて見ませう。法身は寂光土に處し、報身は實報土に、勝應身は方便土に、劣應身は同居土に處するとなしまして四土を立てるのであります。同居土といふのは凡聖同居土でありまして、人と天との凡夫も、聲聞緣覺の聖者も共に同居する國土をいふのであります。これに淨穢の二があります。娑婆世界の如きは同居の穢土であります。娑婆といふのはサバー (saha) の音譯でありまして、雜會といふ意味であります。種々なる雜類が會住して居るからであります。後に、新譯では索訶と音譯しますが、これはサハー (saha) の音譯で、堪忍の意味でありますから、この世界を忍土といひます。印度の方で、時代が經つに従つて、もとサバーであつたのが遂にサハーと變つたのでありまして、決して新譯が正しい梵語を傳へて居るといふのではありませぬ。梵語にも勿論サバーといふ語もありまして、現今でも集會協會などに此の語が用ひられますが、此の世界の名が、古くサバーといはれたのが、中頃サハーと變化したのであります。この同居の穢土の外に同居の淨土もあります。天台宗でいへば、西方極樂淨土の如きがそれであります。これは勿論阿彌陀佛の淨土ですから、淨土系統ではかくは言ひませぬ。淨土系統では、阿彌陀佛は報身佛であり、其の極樂淨土は當然報土であると

なしますが、當時の支那の天台宗では見方が異なるのです。支那で、阿彌陀佛、従つて其の淨土が化身化土であると論ぜられたことがあつたのでありまして、報身、報土となすのは曇鸞、道綽、善導の系統で定まつたのであります。我國の淨土系統は凡て此の系統に屬し、化身、化土の説ではないのであります。更に、方便土は方便有餘土であります。見思の惑を斷じて三界の生死を出難した人の生處であるといはれます。これは小乗の空觀の方便道を修して見思の惑を斷じた人の生處であるから方便と名づけ、猶未だ塵沙の惑と無明の惑とを盡くさないから有餘といふのであります。天台宗では惑即ち煩惱を見思と塵沙と無明との三に分類します。見思の見は我見邊見等の如く邪に道理を分別するを指して言ひ、之によつて起すから見惑、思は貪欲瞋恚等の如く世間の事物を倒想することはいひ、之によつて起すから思惑、此の見思の惑を離るれば、三界を出離するのであります。聲聞緣覺即ち小乗のものは之を涅槃となしますから、こゝに到ることに努力します。菩薩は進んで後の二惑までをも斷ぜんとなつて居るのであります。塵沙の惑は化道障で、菩薩が利他行として、衆生を教化するには、無量無數の法門に通じなければならぬのですが、心性が闇昧の爲に塵沙程の無數の法門に通ぜず、爲に教化をなすを得ないから塵沙の惑といふのであります。然し、惑其のものに塵沙無數ありといふのはありませぬ。惑としては唯劣慧の一のみであります。劣慧の一つの

みがありましても、法門が無數でありますから、塵沙と呼んだのであります。故に劣慧を斷ずればそれでよいので之を斷ずると道種智が得られます。之を得る爲に、長期間無量の法門を學するのであります。更に、無明の惑といふのは障中道の惑ともいひまして、中道實相の理を障蔽する惑であります。これは根本の理體に迷ふものですから、根本無明であります。之をも斷ずるでなくば一切知者にはなれませぬ。つまり學問實踐は無限の努力を要するものでありまして、決して何時完成するといふことなく、何時でも學び行ふべきものでありますから少康に安んずるものは方便有餘土に住するのみであります。之を變易土ともいひます。同居土の依身を變じて、方便土の依身に易へるからであります。又、後に、此の方便土の依身を變じて實報土の依身に易へるからであります。即ち進歩を要するといふことに當りませう。實報土といふのは實報無障礙土であります。かの方便土は空理を證した人の果報土であります。此の上に更に一分は中道の理を證した人の果報土があります譯で、それは眞實の法を行じ、勝報を感得して、その爲に色心相互に相妨げないから、無障礙といはれるのであります。こゝは純粹に菩薩のみの居る所でありまして、二乗も凡夫も住するのであります。最後に寂光土といふのは常寂光土でありまして、常とは法身を指します。本より存在し常住に存在するからであります。寂は解脱であります。一切の諸相、繫縛の縁を離脱したので

すから永に寂靜であります。光は般若即ち智慧であります。諸相凡てを光照する智慧であります。この法身、般若、解脱を三徳と申しますが、この三は縦に積み重なるのではなく、横に並ぶのでもなく、渾然融合一體であります。故に般若というて、智が特別にあるとなすやうな通常の意味ではありません。この三徳の渾融の處が常寂光土でありまして、これ法身の處する所であります。常寂光土には有相無相の見方があります。無相の義とは寂光土は唯理である。如々法界の理である。如々は眞如と同じで、古くは單に如の一字で譯されて用ひられたのですが、漢文ではこれはごとしといふに混ざるのが通常でありませうから、都合が悪いので、後には如如とも、眞如ともなしたのであります。梵語でも亦如に當る字のみでは具合も悪いから、如々また眞如となつたのもありませう。如々を法界ともいひます。又如理とも申します。この如々即ち如理は如智の所依と考へられるから、土と名づけて居るのであつて、土とあつても如々でありますから、能依とか所依とか、身とか土とかの別相があるのではない點で、即ち無相であります。有相の義といふのは、天台圓教の極意からしますれば、三千の諸法は宛然として本有であります。これが即ち眞佛眞土であります。ここを取つて常寂光と言つたのであります。故に之を單に無相唯理とのみ言ふ要はないといへます。かく見るのが有相の義であります。この寂光有相の趣意から申しますと、法身說法までもが説かれ

ることになると申すのでありますから、天台圓教は進んだ説になつて居るのであります。

天台宗の説は殆ど標準的のものとして見てよい程のものであります。開真合應の三身説としまして、世親のとは少し異なつた所があり、又、同じともなつて居るのであります。護法の説が同様に少し異なりながら、同じ所をも保存して居るのと比較すると興味あるものと思はれます。護法のは同じ所を保存して居るといへるものでせうが、天台のは同じものともなつて居るといふのであらうと思はれます。印度と支那とで、全く交渉關係なしに、殆ど同時代にかく説かれたものが傳はつて居るのは、恐らく奇といふにも及びませうが、面白いことゝはいへませう。佛陀觀は其の發達を通じて考へて見ますれば、結局凡てが佛陀であるといふことを意味することになるのであります。應身化身を説く所は、具體的に其の實例を擧げるといふことになるのであります。何れの系統、何れの論師、何れの宗派に於きましても、佛陀觀は其の最後究竟の目的になつて居る説であります。之に到達するまでのものとして、それぞれの學說組織が立つて居るに外ならぬのであります。佛陀觀は實に佛教發達の中樞又は根柢となつたものであります。

二、眞言宗の三身説

眞言宗は四種法身、五種法身を立てたり、又、四身説を主張したりしまして複雑であります。今まで述べた三身説から見て、法報應三身となす説を窺つて見ませう。勿論兩部曼荼羅に互るのであります。胎藏曼荼羅でいひますと、現圖曼荼羅と多少異なる所もありますが、中央は中臺八葉院で、これが法身、其の周圍四方を圍む遍知院、觀音院、持明院、金剛手院の第一重の内眷屬と又そのの四方周圍を圍む文殊院、地藏院、虛空藏院、除外障院の第二重の大眷屬とが合して報身、更に其の四方周圍を圍む釋迦院の中に一切の二乘八部衆を攝め、之を第三重とし、これが一切衆生喜見隨類の應身等流身であるとなす説であります。これは豎の三身でありまして、この諸身が更に各々三身を具すとなす横の三身がありますから、横豎の三身であることになりました。又、金剛界曼荼羅でいへば、五佛の中で、中央法界體性智、大日如來、佛部と東方大圓鏡智、阿闍如來、金剛部とを合せて法身、南方平等性智、寶生如來、寶部と西方妙觀察智、阿彌陀如來、蓮華部とを合せて報身、北方成所作智、不空成就如來(釋迦)、羯磨部が應身であるとなす説であります。これは豎の義であります。これに又、横の義としては、同じく、これ等の法身が各々三身を具すとなすものがありますから、横豎となります。かく何れも横豎の三身を説くのであります。胎藏界は理であつて、従つて其の三身説も開真合應の三身説、金剛界は智であつて、従つて、其の三身説は合真開應の三

身説に當ることになり、前者は中觀派的、後者は瑜伽行派的であるといはれますから、そこに一種綜合したやうに見える點があります。更に、胎藏界は從果向因で、本覺下轉の化他門、金剛界は從因向果で、始覺上轉の自利門ともいはれますから、佛陀觀は實踐門となつて居るのであります。眞言宗の説は象徴譬喩として解しますと、一切が其の中に含まれて廣大無邊、一一が皆生きて來るのでありますから、一一凡てが皆佛となつて來るのであります。

三、華嚴宗の十身説

華嚴宗で佛陀を論ずる時には、華嚴經を説いた教主を主となすのでありますが、これは殆ど言ふまでもなく、菩提樹下成道の毘盧舍那如來を指すのであります。菩提樹下成道の佛は釋迦牟尼如來でありますが、華嚴經ではそれが毘盧舍那如來とせられて居るのであります。つまり、釋迦牟尼佛が成道すれば毘盧舍那佛でありまして、それを種々に見ますから、佛陀觀となるのであります。そして天台宗では、前申しましたやうに、毘盧舍那如來と盧舍那如來と釋迦文佛とを各別の三身の名と致しますが、華嚴宗でいへば、此の三名は一佛の異名となすのでありますから、三身に分配は致しません。又、毘盧舍那佛に三身及び十身を具足して居ると見るのであります。毘盧舍那佛は總

じて佛果の徳用を顯はす名と見、光明遍照と譯します。元來、太陽をかたどつたものでありますから光明遍照と譯するのは適當でありませう。三身を具足するといふのは今まで説いた法報應、法應化何れをも指すことになるのでありますし、十身といふのは華嚴宗獨得の説であります。華嚴經の中に十佛や十身が種々に説かれて居りますが、其の中、常にいはれるのは解境の十佛と行境の十佛とであります。解境の十佛といふのは十身ともいひ、衆生身、國土身、業報身、聲聞身、辟支佛身、菩薩身、如來身、智身、法身、虚空身を指すのでありますが、此の中、初めの三は染分、次の六は淨分、後の一は非二分といはれるのであります。之を融三世間の十身とも申しますが、三世間といふのは衆生世間と器世間と智正覺世間とでありまして、衆生世間は釋迦如來に教化せられる衆生、器世間は釋迦如來に教化せられる境、智正覺世間は釋迦如來が大智慧を具し全く偏邪を離れて能く世間出世間の法を覺了する點を言ふのでありまして、釋迦如來が衆生を教化する爲の種々の智身をいふのであります。十身の中の衆生身は衆生世間、國土身は器世間、業報身は衆生世間と器世間とを感得する業煩惱に就いて立てる點で、二世間、又は智正覺世間、聲聞身以下法身までは智正覺世間、虚空身は三世間に通じて、攝せられるものであります。實際は衆生世間にも他の二世間を全收し、又、器世間も智正覺世間も各々他の二世間を攝するから、融三世間といはれるのであります。

それのみならず、十身の一一にも、他の九身を攝して居ますから百身を成じ、更に互に攝するから無盡となるのであります。解境といふのは解悟照了の境界といふ意味でありまして、華嚴圓教の菩薩が、眞實の智解を以て、法界を照らし見るときには、萬象森羅悉くが佛身でないものはないことになるのでありますから、それを十種に纏めたのであります。かゝる解境の十佛が華嚴經を説いた毘盧舍那佛であるとせられるのでありますから、三身四身などに限らるべきものでもなく、又應化身であるとか、報身であるとか、法身であるとかと定め得るものではありません。故に、かゝる點から見れば、佛身佛陀というても、何等特殊の形があるのではなく、山河大地、有情非情、風聲花香、凡て佛であり、佛の説法であるといふことになるのであります。然し、同時に、又、佛陀は修證に關するのでありますから、其の方面からいへば、今までいふた三身四身を全く否定すべきでもありません。華嚴宗では經の説く行境の十佛を取つて説いて居ます。行境の十佛も十身ともいはれますが、一、正覺佛又は菩提身、二、願佛又は願身、三、住持佛又は力持身、四、涅槃佛又は化身、五、心佛又は威勢力身或は勢身、六、隨樂佛又は如意佛或は意生身、七、業報佛又は相好莊嚴身、八、三昧佛又は福德身、九、本性佛又は智身、十、法界佛又は法身をいふのであります。これは解境の十佛中の如來身から開出したものといはれます。行境といふのは解絶修證の境界といふ

意味で、菩薩の修行が究竟満足して證得した無礙圓滿な果上顯現の佛であるからであります。即ち修行によつて達せられる所となすのであります。しかし、又、佛果でありますから、智正覺世間の攝で、その妙用を十種に分つていうたのであります。従つて、之を三身説に配當する説もありません。それによれば、初めの四が應化身、次の二が他受用報身、次の二が自受用報身、最後の二が法身となるのであります。然し、第九の本性佛又は智身は自受用身と化身とも關係するとせられます。華嚴宗の説は、前にも申しますやうに、一切が凡て佛であるとなすことになるものであります。佛敎としては、そこに實踐修證が入らねばならぬから、其の關係が取入れられて解境と行境とが説かれて居るのであります。かの眞言宗はこの華嚴宗に負ふ所が多いのでありますから、實は進んで其の點まで明かにすべきで、決して三身に配當したのみで止めて置いてよいものではありません。然し、今は、前に申したままにして置きます。

第十四章 事理觀

一、三身說と事理

以上述べた所によつて考へますと、三身說としては合眞開應のものが先に現はれ、開眞合應のものが後に現はれたのでありますが、開眞合應のものは最初には自受用智のみを報身となす考であつたのが、遂に自受用智と他受用智とを含めて報身となすことになり、又、受用身としましても自受用智と他受用智とを指すことになつたのであります。そして他受用報身は應身でもあるとせられる如く、報身と應身とでは、其の性質を異にしない所もあることが判ります。この報身は智でありますから、受用身の說に於て言はれますやうに、有爲法に屬することになります。又、智でいはなくとも、報身は因に酬はれたものでありますから、法身を理となすのと同じと見ることは出來ないから、少なくとも爲作に互るものとなさざるを得ないのであります。應身、變化身は言ふまでもありません。それ故に報身と應身、即ち受用身と變化身とは、事に屬しまして、法身が理であるのと相

對するのであります。事は事相で、現はれた差別對立のものでありますから、無常變遷を免れませぬ。故に現象といふのに當ります。之に對すると、理は理性で、現はれて居るのではなく、而も無差別平等でありますから、常住不滅であります。之を佛教で本體とも實體ともいひます。本體は根本のものといふ程の意味、實體は眞實なものといふ程の意味で、決して現今いふごとく固然たる一種の形を有するやうな實體といふ意味ではありません。現今用ひられる實體といふのとは、文字は同一でも、意味が異なるから、むしろ用ひない方がよいでありませうが、本體は事のもとたるもの實體は事が假相のものであるに對して、眞實不假のものといふ意味を有するのであります。この語で判りますやうに、理の方がもとで、事の方が末であると考え居るのでありますから、三身でいうても、法身がもとで、報身、應身は共に末のものとして居るのであります。この考は最初からの歴史的發達に照らして見ますと、まさしく、逆になつて居ることが判ります。最初、佛は人間であつたのでありますから、事であつたに過ぎませぬが、進んでその本質を探求し行きまして、報身が考へ付かれ、報身の性質を考察して、遂に法身まで搜り當つたのであります。それが、次には、法身が基であつて、報身は等流であるとせられ、應身は示現であるとせられたのでありますから、探求の進みを逆にして、根本から説明解釋して、降つて來ることになつたのであります。故に、如

何に報身、應身が立派でありましても、それは法身から出たが爲であるとせられて居るのであります。この探求の進みの方面を、吾々の實踐修行に當てて申しますと、從因向果といはれます。因は人間の位に於て修行する處を指すのでありまして、この因從り果に向ふのであります。從つて此の立場で説く説は從因向果の法門であります。之に對して、説明解釋として降る方を實踐修行に當てていひますと、從果向因といひます。果たる法身から因の方に向ふからであります。從つてこの説き方は從果向因の法門となります。然し、廣く日本佛教を見て來ますと、この兩法門の見方は今一層進歩した見方になります。

二、事と理との關係

事と理との關係は、佛教に於ては、種々に考へられて居りますが、大體二系統となつて居るといへるであらうと思はれます。かゝる考の起つたのは、部派の起る頃であると考へられますが、上座部系統から小乗佛教となつた部門では、理は事の彼方に在つて、全く別なものであり、事は働くが理は働くとは考へられて居らず、從つて、理は頑空無作用といはれるのであります。而も理は幾通りにも考へられて居るのであります。大衆部系統になると理は種々の方面から見られます爲に最初

から唯一とはいはれて居ませぬが、然し、事から理に通ずるのでありますし、理は働きを含んで居ると見て居ます。緣起支性無爲といひ、八支聖道無爲といふ如く、いくつかの無爲として言ひ詮はして居ますが、然しこれは吾々が十二因縁や八聖道を實踐することによつて、理に體達することを認めて居るからのものでありまして、從つて、理が働いて事に關係して來るとせられるのであります。故にかく理を數種數へ擧げるに致しましても、歸する所は吾々の心其のものであるといふことになりますから、歸著する所をいへば、唯一となる道理であります。この心其のものを心性と呼んで、心性本淨といふ説を立てます。然らば、佛陀觀に於ても、大衆部系統では、この心性本淨の所に佛陀を見る點まで進まねばならなかつたのであります。遂にそこまでは進むことなく報身を認めて居たのみでありました。この大衆部系統の考が大乗佛教に發達しまして、所謂性宗となるのであります。之に對して上座部系統、小乗佛教の考が發達して、大乗佛教として、所謂相宗となります。相宗は法の事相に立場を置くから法相宗といはれるのでありますし、事相を立場とします以上は、理性は事相とは截然區別せられますから、事理の交徹鎔融を認めませぬ。然し、事は凡てあるべくして在るのでありますから、事の在る所必ず理があるべきものであります。それにも拘らずこれが相交らぬとしますれば、事理は平行と考へる外には考へやうがありません。從つて、理は事

の實性と稱せられて、常に彼岸に在るとせられ終るのであります。之を佛陀觀に於て見ましても法身は彼方にあることになるのであります。これも一つの考へ方でありまして、吾々の日常生活上、適切な意味も見出せるのであります。理といふのは吾々の理想であります。絶対に完全な人格性でありますから、吾々が日常これが實現に努力しつつも、遂に其の全部を實現するを得ないのであります。然し、全部を實現し得ないからというて、決して不要といふのではありませぬ。事實一歩一歩實現して、それに近づきつつあるのであります。その多少を實現するを得ますれば、又彼方に高いものが見えて來ますから、その實現獲得に全努力を拂ふのであります。かくして無限の努力を拂ふのが吾々の人生の眞意義でありまして、これが吾々の日常の努力生活の實狀であります。努力のある所、理想が必ず存するのでありますから、これに精進する所に吾々の眞の生活があることが、之によつて示されて居るのであります。

性宗は理性に立場を置く系統を指していふのであります。理は最初から現はれては居ませぬから、求めて達したものであります。従つて事が理に徹するのであります。吾々には理のみあるとはいへませぬから、同時に、理が事に交はつて來るのであります。故に又、一切は凡て理の現はれでありまして、事として存しながらも、理でないものはないのであります。即ち、理は決して孤然

たるものでなく、無内容なものでなく、又、無活動のものではないとせられるのであります。然し事と對して考へますときには、必然的に、事と反對の如くに言ひ詮はされることになりす。此の點から、理より事を説明するに、理に不變と隨縁との二義があると言つて來るのですが、不變はつまり事と反對を考へて居る所であります。若し之を抹消するとすれば、理は隨縁のみとなるのでありますから、事の外には考へないやうになるであります。此の如くに理を考へて來るから、佛陀觀に於ても、華嚴宗の解境の十佛の如くに、事々一切が佛陀ならざるはないとせられるのであります。佛陀を全く形のないものとなすといふよりも、むしろ、一一凡てを佛陀の人格の現はれと見る見方になるのであります。事を凡て理の方に入れ、物を悉く佛の中に入れてしまふのであります。此の意味に於て眞言宗の佛陀觀も結局同一轍となるのであります。前には三身説となつて居るもので述べたのでありますが、曼荼羅は、兩部何れでも、一切凡てを輪圓具足して居るのでありますから、一切が大日如來の人格の現はれといふことになるのであります。何れのものに於ても、そこに大日如來を認めるといふのであります。これも大日如來を凡て一一のものの中に融没せしめてしまふといふのでありませぬので、却つて、一一を大日如來の中に攝入せしめて、一一が大日如來を現はして居るのであると見、同時に又凡てが一全體となつて、一大大日如來をなして居ると

なすのであります。又、天台宗の佛陀觀にしましても、三身を分つて説くのは一應の説でありまして、更に深く見るときには、三は其のまま一となり、一が其のまま三であるとなすのであります。天台宗は空假中三諦を説いて、その三諦の圓融を明かにするのでありますから、三諦は互に異なるとなすやうな隔歴の三諦でなくして、三即一、一即三で、空を以てすれば三諦悉くが空、假を以てし、又、中を以てすれば、悉くが假、又、凡てが中とせられるのでありますから、三身も全くその關係であります。法身を以てすれば一切は法身のみでありますし、報身を以てし、應身を以てしますれば、同様に、一切は報身であり、又、應身であるのでありますから、一切が凡て佛陀と見られるのであります。故に、これ等三宗が結局同一趣意に歸著する所があるのであります。

佛教では所謂自然界なるものを認めることはありません。従つて、自然なるものも通常の意味のものは存するとは考へて居ないのであります。自然といふ語は、佛教語としては法爾自然でありまして、理の其のままをいふのであります。字義通り、自ら然るのであります。自爾とも天然ともいひ、人爲の造作を離れて、法の自性として自ら然る所を指しますし、廣く轉用的に申しますと、無因、偶然といふ意味にもなります。無因偶然は、何事につきましても、決して佛教の許す所ではありません。如何なることでも、偶然である如きことは全く無いことで、偶然といふのは無知の代

へ語に過ぎませぬ。自然が既に此の如くでありますから、自然界といへば、佛教から解釋するとは申すれば、今いふ自ら然る世界を指します爲に、人爲を離れた法の自性をいふことに解する外には解し方はないのであります。勿論、界を世界といふやうな意味に見ていふのであります。界には、實際は、猶他の意味がありますが、今はそれをば申しませぬ。又自然界を佛教語として見ますと、佛教で一種の作法によつて地域を限定することを結界と申しますが、結界せられた處を作法界といひますから、かく特別に作法を行はずに而も結界となつて居る所を自然界といふのであります。つまり、一國とか、一島とか、地球世界とかの如きは作法を行はずに結界となつて居るから、これが自然界といはれるのであります。この自然界が通常いはれる自然界といふのになつたものであります。松や杉が吾々より別で、自然とか自然界であるとかいふやうなことは、佛教の考の中には全くないことであります。佛教の自然界は決して吾々と全く無關係なやうなものではありません。佛教でいへば、凡ては道德的宗教的世界でありまして、吾々にとつては依報であります。吾々の業によつて報はれたもので、無關係どころではなく、吾々の責任を負ふものです。夫れ故に、今佛陀論に於て一切が一佛陀であるといふに至りましても、決して世界の多様の存在を否定する虚無論に陥らねばならぬとか、佛陀が全く無内容になるとか、善惡の別を没するに至るとかといふやうなこ

とにはならぬのであります。若し、かかる缺點があるとして非難して來るとしますれば、それは其の人の考へ方が吾々とは全く異なつて居るのであります。佛教の考へ方になつて居ないのでありますから、考へ方を改めてもらはない以上は相手にはなれないのであります。

三、始覺門と本覺門

佛陀觀の發達は以上述べた所で一應其の最後點に達したといへるであります。結局一切を佛陀と見ることとなつたのであります。佛陀の根本は理でありまして、それが事に展開して來るのであります。佛陀の教が佛教と稱せられますから、之によつて見ますと、佛教は決して通常いふ意味の宗教の一となつて居ると自任して居るものでないことが判ります。佛教といふ特別な名稱を附せずとも、其の代りに、之を理教と呼んでも、又は、事教と名づけてもよい道理であります。又必ずしも教と稱する要もないのであります。然し、理は先覺者である譯でありますから、他に對する教育として働いて來るのであります。通常教と稱することになるのであります。故に、佛教は此の意味での教育であるといふことになりす。又、理は吾々の常に離れることの出來ない、而も常に踏むべき道でありますから、此の點からいへば、佛教は倫理道德であるといふことにもなりま

す。倫理道德の實踐は、一般に、必ず善惡の對立差別觀に出發しますから、惡を克服して善に達する方向を取ります。これが從因向果の見方でありす。他の語で、之を始覺の法門と申します。もともと吾々には自性清淨心があつて性善でありますから、それに清淨光照の覺悟の徳用のある所を取つて本覺と稱するのであります。この本覺が内から吾々を刺戟しますし、外には佛菩薩、善友の導きがありますために、内外相俟つて、悟りに進み、純粹善にまで至らねば止まぬのであります。かく始覺は、本覺と、又それを悟つて居ない迷とを、豫想するものでありまして、この對立差別の克服に進むのであります。故に向上門であります。佛教の修行一般は凡て之に屬するのでありますし、吾々の日常の努力修養も皆これであります。然し、之に對して教育といふ方面で見ますと、それは先覺者の働きでありますから、無差別平等から出て降ることになります。故に、これは從果向因であります。向下門であり、之を本覺の法門といひます。本覺から凡てを見ますと、一として捨つべきものもなく、凡てを本覺の中に取り入れて、一切が皆教となるのであります。従つて、一切は一一凡て本覺の徳相としての働きになるのであります。然らば此の眼で見る以上は、吾々として、修行の必要もなく、迷を悟に轉ずる要もないといはねばならぬことになります。ここが佛陀觀の最後點になるのであると言ひ得ますが、一切凡てが一一佛陀である以上は、吾々も此の

まま佛陀であるのでありまして、決して吾々のみが例外となる所以はないのでありますから、前に述べた三宗の説の究竟はここにあることになりました。それにも拘らず、猶三身の別が説かれ、吾々を對者としての説法教育があると思すれば、それは吾々の自悟の缺けて居るが爲といふ外はないのであります。自悟しないことを迷と申しますが、迷は決して誤といふ意味ではありません。むしろ、氣付かないとか顛倒とかの意味であります。氣付かないといふので無明と同じになり、顛倒といふので無明の積極的の働きとなるのであります。元來は、惑と同じ意味で、惑を煩惱の異名とのみ見ずに、惑といふ文字の字義通りで見ますと、疑でありますが、疑は二者擇一であるのを擇一するを得ない所であります。これが迷でありますが、顛倒の場合を考へますには、二者以上三者四者等の間で一を擇ぶのを例として、例へば、三者の中、甲を擇ぶべきを、乙を擇び取つた如きを指すと見れば、適切になるであらうと思ひます、乙を取つても必ずしも誤とのみ申すべきではないのであります。然し、此の場合には、氣付かないよりも進んで、無明の積極的の働きとなつた所であります。吾々の日常生活を一般に迷といふのであります。日常生活は決して誤つて居るのではありませぬから、迷を誤と解する譯には行きませぬ。然し必ず氣付くべきものにも氣付かずに生活して居るのも事實でありますし、顛倒して居ることも實際であります。それにしても、本覺門から申

しますと、これすら、あるべくしてあるのでありまして、佛教語としての自然自爾であります。本覺の法門は教育になつて居ますから、其のままにして置いてよいといふのではありませぬ。

第十五章 日本佛教の説

一、本覺門の二つの見方

理に立つて事を眺め扱ふのが本覺法門であります。かの三宗の佛陀觀が佛陀觀發達の最後として出たのでありますが、これが皆本覺門の見方であるのであります。吾々の經驗で見れば、決して一切が一一佛陀であるなどは、通常としては、到底言へるものでないことは申すまでもないことではありませんが、それをしも、一一が佛陀であるといふのでありますから、これは吾々の通常としての見方ではない譯であります。即ち、事は凡て理から出たもので、凡て一一が理のままであるから、そこを佛陀となすを得るとなすのであります。これを唯此のままとして吾々の見方でのみ見たり考へたりしますと、時には極端に奔つた宜しくないことになるものでありますから、よほど心を確固として居らねばならぬものであります。竹林の七賢の亞流などになる怖れなしとさせぬ。然し、本覺門の見方では、事は凡て理から現はれると見て、事は凡て理のままと見ますから、事と事との

相即融通も認め得ることになります。華嚴宗の事事無礙圓融を説くのもこれでありまして天台宗で一色一香無非中道といひ一念三千を言ふのもこれでありまして、眞言宗は稍進んで居るといはれますが、即事而眞といふ所にも此の考が捨てられて居らぬ點があるといはれても居ますが、一般に眞言宗は支那的を脱して日本的となつた所が甚だ多いのであります。又、禪宗などで見ましても、理を基とするから即心即佛がいへると見られ得ると思はれます。禪宗は我國との關係を念頭に於ていへば、全く南宗禪でありまして、頓悟は自性清淨心の體現であります。一度此の理に頓悟しますと、其のまま佛でありますから、其の上の言語欠咳までが凡て佛作であり、貪瞋癡が其のまま戒定慧であることになるのであります。つまり佛心としての理の現はれは吾々の日常生活の身口意と現はれる外には現はれ方はないのでありますから、吾々からそれを見れば、貪瞋癡としか見えませんが、それが其のまま佛心の現はれとしての貪瞋癡でありますから、實は貪瞋癡ではなく全く戒定慧であるのでありますし、吾々からいへば、言語欠咳であるに見えるものが、佛心がかく現はれたのであると見ますから、眞に佛作であるのであります。此の如く凡て皆理を根柢に見て居て、事を解釋せんとするのでありますから、何としても理の方が一段多くの價值のあるものとして重んぜられて居ることは認められねばなりません。

然し、一步進んで考察致しますと、理は何というても思辨の所産であります。吾々の實際經驗からいへば、吾々が直接に經驗し得るものではありません。具體的の經驗から歸納したものであります。而も、その歸納して得られたものを根柢とし、そしてそれから吾々の經驗を演繹せんとするのでありますが、これは全く逆の道行を取るものであります。吾々の實際生活としては、具體的の經驗のみでありまして、これで完成して居るのであります。勿論具體的の經驗と申しまして、決して唯物的な衣食住のみでないことはいふまでもありません。文化的生活をなして居る以上は、そこに種々なる要素の存することは、吾々が自ら反省して見れば、疑ないことであります。吾々は社會的に生活して居るものでありますから、人との關係に於てでも、又、道德的宗教的の生活に於てでも、唯物的のみであることなどは全く不可能であります。この實際的生活も、前の理から見るといふ本覺門の見方によつて考へて見ますれば、あるべくしてあるのであります。決して偶然とか迷とかといふものではありません。吾々は理から凡てを見るといふ見方も、全く之を捨つべきもの、又は否定すべきものと考ふべきではありません。むしろ之を自己の中に採り入れて吾々の生活内容をそれだけ豊富にするのがよいと思ふのであります。唯、思辨の産物たる理から凡てを律するといふことを止めて、却つて之を逆轉するがよいと考へるのであります。即ち吾々の實生活が

理たるに外ならぬことを見出して行くべきであります。事は決して理から現はれるから凡てが佛であるとするのではなくして、事が事としてある所が理であつて、其の外に理なるものがあるとは思はないのであります。事としての吾々の生活の隨處に凡て理が発見せられることにせねばならぬと思ひます。天台宗眞言宗で即事而眞といふのはこれを指示することになるのでありますし、禪の隨處作主、立處皆眞も之に至らしめるものであります。此の考が日本佛敎に於て明かにせられて居るのであります。鎌倉時代の新興宗教の母胎といはれる中古の天台に於て、支那天台は結局理圓を説くに終るが、日本天台は事圓を説くとなした所に、其の根本が見られるのであります。天台宗では三千三諦を説き、一切の法一が三千の法であり、その一が三諦であるとし、三千は數を指すのでなく、従つて諸法とか萬法とかの意味でなく、凡ては一であることを示すのであります。地獄等から佛に至るまでの十界が各々相互に十界を具して居ますから百界となり、百界が各々又十如是を具するから千となり、これが又衆生世間、國土世間、五陰世間の三種世間にありますから三千となるのであります。何れのものも悉く三千の法であります。凡ては一といへますし、凡ては融即するものであることが示されるのであります。三諦は空假中の三諦で、空は吾々の思慮を絶して居るをいひ、假はその空の當體が眞如に具せられて居る所をいひ、空の外に假なく、假の外に空

なく、この兩者を具する所を中といふのでありまして、一法を三方面で現はすのであり、従つて、三千といへば三諦の意味が具はり、三諦といへば三千の意味が具はつて居るとなすのであります。かくの如く、一法が凡て三千三諦であるといふのでありますが、支那天台では、理が三千三諦であるから現はれた事も三千三諦であるとなします爲に、三千三諦を圓融といふ點で、之を理圓といふのであります。日本天台では、之に反して、現はれて居る事の其のままが三千三諦であるとなしますから、事圓といふのであります。然らば、又、何故に事が其のまま圓融の三諦で、事圓と言はれ得るかと申しますと、凡ては其のまま佛陀であるからであるといひます。佛陀と申しましても、また、日本天台の説では、本有無作の三身をいふのであります。無作といふのは因縁による造作のないことを指して特に無作といふのでありまして佛教語としての自然の意味。三身共に因行の造作などではなく、本有自爾の性佛であるのを本有無作の三身といふのであります。既に本有の性佛でありますから、一切の法一一が法報應三身であらねばならぬのであります。即ちこれ事圓となる譯であります。どうして一一が三身といふかと申しますと、一一の法が本來常住の相である所は即ち法身、一一の法が凡て修因感果の因果の道理を備へて居る所は即ち報身、一一が皆隨緣利物の相である所は即ち應身であると見るからであります。法界の總體が常住の理法性であるを法身、法界各の

が其の本位にあつて、松は松、杉は杉と了知分別の自體を顯はし照らして居るを報身、其の上、松杉のみならず、山河大地凡て衆生の依怙となつて慈悲を施すを應身と見るのみならず、音や聲にについても、それぞれそこに意味を求めて三身のそれであると見るのでありますし、萬法が天然不生の邊は法身の義、了智顯照の邊は報身の義、慈悲利生の邊は應身の義となしますから、何物でも三身の義を示さないものはないとせられるのであつて、觸物隨處に眞を見、主となるのであります。かかる見方から申しますれば、吾々の上に本有無作の三身が現はれて居らねばならぬのであります。即ち、吾々が已に本有の無作の三身であるのであります。此の如き見方が本覺門に於て立ち得るのであります。前の理から事が現はれて、事に理が相即して居ると見るのとは同一ではない見方がありますし、むしろ此の方が實際は本覺門の眞の見方であると考へられるのであります。この見方が日本佛教の特色をなすものでありまして、ここに至つて佛陀觀が眞の最後究竟の點に達したと見てよいといへるのであります。勿論、これ以上に、何處に於ても、發達なり變遷なりを來した場所が存するのではありませぬが、かくなつたのは、確かに我が國民性の然らしめた所であるのであります。佛陀觀の發達から見ますならば、これ即ち我が國民が佛教を受容して、眞に自己のものとなし終はつたことを示して居る點であると言ふべきものであります。支那佛教にも、本覺門の眞の

見方が全くなかつたのみは言へない點もありますし、又、眞の見方に發達することもあつて然るべき基はあつたのでありますのに、全く其のことがなくして、我國に來つてかく發達せしめられたのでありますから、これはどうしても、我が國民性の然らしめた所、我國の佛教受容が、他とは異なつて、優れて居たことに據ると見る外には見方はないのであります。従つて、其の根本は全く我が國體に存するのであります。従つて、佛陀觀の發達の歸結が我國以外にあり得ないのは當然であり、必然であります。我國の佛教は、何れの部門に於きましても、受容せられた以上は、外來其のままであるが如きものは存在しませぬ。外來は受容にならなければ、生きて行けるものではないからであります。受容である以上は我國のものにならなければならぬのであります。此の點を考へましても、理から事が現はれるから、事が完全なものであるといふ見方は實際の生活に該當して居るものではありませんために、事の一一に眞の理を見る見方にならなければならぬのであります。事の一一に佛陀を見るから、吾々の實際生活が尊いのであり、この尊嚴性に對する敬虔な生活となつて行かねばならぬのであります。即ち吾々に佛が現はれて居るのであります。否、吾々が佛を現はし出すのであります。吾々が佛を現はし出して吾々として勤めに努力するのであります。吾の生活は、廣くあり得る場合を考へて見ましても、人類としての生活か、國民としての生活か、

個人としての生活かの外には存しないと思はれますが、人類としての生活にしましても、個人としての生活にましても、それは全く觀念的のものであります。決して實際生活などになるものではありません。人類といふものが、已に觀念でありまして、恰も事からいふ理に相當するといへませうから、事を離れた理の生活などはあり得ませぬし、理は事を離れて存するが如きものではありません。然らば、事は全く個人的のみかと申しますに、これも實際上さうではないのであります。事としての個人のみを生活を考へて見ましても、孤然たる生存すらが全く不可能であります。孤島に獨居しても、それは決して個人としてのみ存するものではありません。従つて、實際生活は國民としての生活のみであります。吾々は個人に對しては社會といふ語を用ひ、吾々は社會的生活をなして居ると申しますが、社會的と申すのは實は國民的といふに歸著するのであります。歸著するでなくば、無意味に終はる外はないのであります。然らば、吾々の國民としての生活に理を見ねばならぬのでありますから、そこにそれを見るのが、本有無作の三身を一一の法の上に見て行くことであるに外ならぬのであります。即ち、これが國民としての生活の中に、三身を取り入れ終つた所であるのであります。然しこのことは決して惡しき意味の唯我獨尊などを許すものではありません。國民が正しく受容したのであります。國民の肉となり血となるものでありますから、我が國民の國民

として向ふべき所は確固として存するのであることを忘れるやうになることはあり得ないのであります。即ち肇國の大精神の誤まられることなどのあるべき道理は絶対にないことであります。

二、日本佛教の佛

日本佛教は、學者により又目的によりて、其の分類を異にして居ますから、或は、祈禱佛教と禪定佛教と念佛佛教とに分けたり、又は、密教と念佛宗と坐禪宗と題目宗に見たり、其の外色々になされるのでありますが、前に述べた所を基としていひますと、眞言系統と天台系統と淨土系統と禪系統との四系統に分類し盡くしてもよからうかと思はれます。名稱が混雜するのを避けまして、唯其の宗名のみを取る方がよからうと思ひまして、今はかく見て置きませう。この四系統では、各々佛を異にして居ます。眞言系統は大日如來を、天台系統は釋迦如來を、淨土系統は阿彌陀佛を、禪系統は佛を立てないこともあり、立てることもあり、何れにも拘泥しないのでありますが、立てる方でいへば、釋迦如來となるでせう。かく複雑になつて居るのは甚だ奇であるかも知れませぬが、それは各々歴史的に基く所がありまして、各々方面又は見方を同一にしないからであります。其の中眞言系統は眞言宗ではありますが、東密、台密も含まれることになりまして、これが又複雑になつて

居ます。然し眞言宗は我國に來て初めて一宗として立つたものでありまして、その點で既に日本佛教でありますし、又内容の方面に於ても日本佛教になつて居ますが、基く所が大日如來の自内證の法門に外ならぬのでありますから、大日如來を立てるのであります。大日如來は一切が一大日如來であるともいはれるのでありますし、即身成佛を得れば、其の得た人が大日如來と異ならない譯であります。本有無作の三身と軌を一にする所が認められるのであります。天台系統は、前から述べた所でありませんが、元來法華經を基としますし、法華經は釋迦如來を本尊としますから、釋迦如來を立てるのが當然でありますし、台密と致しましても、釋迦大日同體の説が行はれて居る程であります。淨土系統は阿彌陀佛を教主とする三部經に據りますから、阿彌陀佛が立てられるのであります。日本天台では本有無作の三身を阿彌陀佛であるとなして居る程であります。天台宗では支那以來阿彌陀佛を法門の主となすことが言はれて居ますが、その法門が何を指すのか明確でない點があると云はれます。しかし、日本天台としていへば、三千三諦の法門を指すことになりませうから、それで本有無作の三身を阿彌陀佛となして來るのであります。又、天台宗で四種三昧の觀法を行じますとき、通修でいへば、本尊は阿彌陀佛であります。又、之を念佛に當てていひますと、本有無作の三身としての阿彌陀佛に理體と事相と力用との三が分たれ得ますから、理觀念佛と事觀

念佛と口稱念佛とになりまして、これ等の何れに重きを置くかによつて融通念佛宗も淨土宗も眞宗も時宗も關係するのであるといはれて居ます。勿論、これ等の淨土系統を凡て本有無作の三身から起つたものといふではありませぬが、然し、ここに養はれた素地を得て居たことは認められて居ます。又、題目を唱へる系統に於きましても、この中の理觀が主で、理である爲に佛よりも經を取り經の中に凡ての佛も含まれるから、唱題で成佛を得ることを説く日蓮宗系統の説にも至るのであるといはれて居ます。禪系統は即心即佛で、見性成佛を説くのでありますから、別に佛を立てなくともよいのであります。然し、以心傳心のもとには釋迦如來でありますから、釋迦如來を立てることもなるのでありませう。然し、佛陀を立てる立てない所に禪系統の特質を見んとするよりも、心をいひながら凡て身に體現せんとする所を重く見るべきで、身に於て佛を現はすのでありますから、本有無作の三身の趣意を實際に示すものであります。此の如くに見ますれば、各系統がそれぞれ佛を立てて居ながらも、本有無作の三身の考に立つて居ることが判るであらうと思はれます。

三、結 語

佛陀觀は種々なる發達變遷を経て居ますが、最初、人間としての佛陀から出發致しまして、遂に

我國民としての人間の上に來たのであります。此の佛陀觀を中軸とする佛教は全く佛陀になる道や仕方を示して居るものであつて、それは結局人間になる道、人間であることの仕方を示して居るものであるといへるのであります。つまり、佛教は人間である爲の注脚であります。その人間を佛陀といふ名で現はして居るのであります。然らば、佛陀といふ概念を除いても、本質的には佛教の教義は何等失はれる所はないといふ意見が如何に誤であり、全く相手になれない論であるかが判るであります。或は、その佛陀といふ概念といふのは、他の説の如くに、説いた人といふ意味と解せられるかも知れませぬから、さう見るとしましても、これも亦全く見當外れた考でありまして、佛教の特色なるものを見得ない説であります。前にも申しました如く、印度の宗教の中で、開祖の人格的感化の遺つて居たのは佛教のみでありまして、全く他に例がないのでありますし、而もその人格的感化は何れの部門にも、隅々にまで、及んで居るのでありますことは、前來述べた所からも判るでありませう。佛陀が實に佛教凡ての歸著點でありますから、之を除いた佛教などはあり得ないといはねばなりません。佛教自らは一つの宗教であるなどと自任して居るものではありませぬが、然し、所謂宗教としての部門を含んで居りますから、その點で、宗教と見ますならば、一般の宗教的情操に於て、吾々は己を極めて小なるものにして立つか、極めて大なるものにして立つかの何れ

かになりませう。これは何れも自我を虚しうするのでありますが、謙虚の態度に出づれば、佛陀は絶大のものとして面前に浮ばねばなりません。これが本尊を立てるに至る根據であると考へられませんが、吾々は到る處に於て之によつて導かれて、正しい生活に於て生活するのであります。その本尊を何と呼ぶかは系統の異なるに據つて同一とはならぬのであります。之に對して、己を大にするといふのは、一微塵に須彌山を容れるといふ道理に立つのであります。佛陀は此の外には立たないのでありますから、何處にも佛陀を見まして、正しい生活をなすことになるのであります。それ故に、日本佛教の四系統が本尊を立てたり立てなかつたりするのは、各々の宗教的態度の相違に由来すると考へられますが、歸する所は一になるというてよいであらうと思はれます。吾々に要する所は全く正しい生活に於ける努力精進そのことにあるといふ一點であります。人間即ち國民としての努力精進のある所に佛陀が生きて居るのであります。



昭和三十八年五月廿日 印刷
昭和三十八年五月廿五日 第四版發行

「仏教思想の基礎」 定價 四百円

著者 宇井 伯 寿

発行者 岩野 真 雄

印刷者 安田 善 計

發行所 大東出版社

東京都台東区上根岸町四八

振替東京 五七二〇七番

51P7

梵藏和 英合璧 浄土三部経

A5判 美装函入 五〇二頁
二、〇〇〇円 千一〇〇円
荻原雲来・河口慧海・高楠順次郎・マクスミユラー 訳

宇井伯寿博士の三名著

仏教経典史

A5判 二二〇頁
二八〇円 千百円
積尊の用いた言葉からその伝承、翻譯、大小乗の分れ方、印度支那日本への伝流を詳述す。

仏教思想の基礎

A5判 四五〇頁
四〇〇円 千百円
根本仏教の思想より大乘仏教出現の理由と實際を、平明なる筆致にて述ぶ。

仏教哲学の根本問題

A5判 一八〇頁
二八〇円 千百円
因果の理、事と理、理と智、信と宗教心、無我と空、善と悪、生死と涅槃、仏教の特色の八項目

工博 山本洋一 著

科学の時代の中の仏教

(改訂版)

A5判 三〇〇円
千一〇〇円

内容 1、科学に対する仏教の立場 2、原子力と仏教 3、現実に見る真理 4、仏教を通して
大綱 7、現代科学は仏教を見直す 8、正しい世界観と仏教 9、平和の条件

工博 山本洋一 著 伊政博中 著

宇宙生命と仏教

完結篇

三一〇頁 二〇〇円
千五〇円 新書判

正篇宇宙生命と仏教刊行以来、仏教による宇宙生命を説明する第一書として絶賛を得、今その完結篇を出す。

内容 科学的仏教観、竜樹空観の解明、般若と華嚴、素粒子論と空理論、諸経論に見る空粒
一般 子の躍動、近代科学の生命論、生物生命の発生、宇宙と生命起源の諸学説、天地創造
説の文献、物心一如……等七章二十二節八十五項に亘り悉く新研究の所産を述ぶ。





