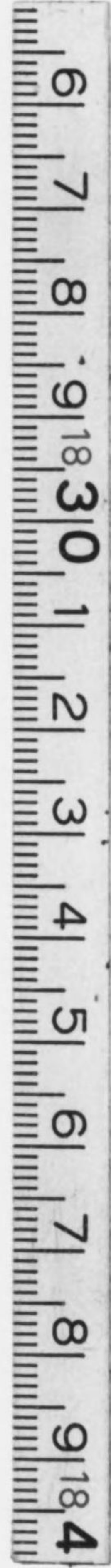


特249

50

佛教を理解する爲に

3



始



特249
50



文學博士

高楠順次郎先生述

佛教を理解する爲に

信
道
會
館
版





目次

一、宗 教 性	一
二、神 人 合 一	九
三、神 格	三
四、佛 教	三
五、正 法	吾

佛教を理解する爲に

一、宗 教 性

人類學の研究の結果に依れば、如何なる民族でも、如何なる低度の蠻族でも、宗教を有して居ない國民はないのである。そこで宗教性は、何れの民族にも共通のものである。日月水火の如き、自然現象に對して恐怖心若くは敬愛心を生じ、之を神として拜するものと、自己の祖先に對して同じく恩威を感じて、之を神として禮するものと、この兩方面は、多くの民族の共有する所である。この自然崇拜と祖先崇拜とは、單獨に又は混合して、民族の信仰心を支配して

居るのが通常である。自然崇拜は、遂に自然界の中心を拜するに至りて、自然神教と化して、純然たる唯一神教となることもある。祖先崇拜は、民族祖先の中心を敬するに至りて、祖先教より脱化して、遂に純然たる祖國思想となることもある。つまり、國民性が宗教に印象を與へて宗教性を作り、宗教性が國民に印象を與へて更に國民性を完成する。一般の宗教は、世界の何れへも宣布することが出来るが、祖先教は全く祖國の内部に限らるゝもので、他へ向つて布教するわけにはいかぬ、それだけその國民とは離るべからざる關係があつて、最も深い根柢を有して居る、前者は世界教となり得るものであつて、後者は國民教に限らるゝものである。國民教は宗教として存在するよりも、寧ろ教育として存在し、國民の信念を支配するよりも、直ちに國民の徳性を支配する上に於て、最も効力のあるものである。我が國の國民教の如きは、全くこれであつて、宗教の範圍から脱化したものと謂つて宜しい。吾が師マクス、ミュラー翁は「一つの宗教のみを知れるものは、宗教を知るものとは名づけられない」と云はれたことがある。世界にあらゆる宗教を比較して見た上の宗教思想と唯一つの宗教しか知らない時の宗教思想とは、全く相違して居る。比較攷究の上には、共通の眞理が顯はれる、即ち宗教中の宗教

理想の宗教」と云ふ様な眞正の宗教思想が得られるのである。人は反對して、「宗教は信念の問題である、信念の外に宗教はない、信念さへあれば、他の宗教を比較するは無用のことである」と云ふかも知れぬ。これは一應尤と聞えるが、要するに間違つた考へである。日本は皇國である、昔から萬世一系の皇國である。同じ皇國でも、世間知らずの高枕であつた鎖國時代の皇國と、世界一等國の列に入つた皇國とは、皇國の意味が違つて居る。一宗教を本位とする宗教と、世界の宗教を比較對照した上の宗教とは、その概念が違つて居る。

佛教に大小數十の派を存して居る如く、耶蘇教にも、新舊教數十派に分れて居る。その他の宗教も種々ある。學者は之を分類して、色々の名を付けて居る。自然教、顯示教、無神教、有神教、一神教、多神教、汎神教、不文教、成文教、國民教、世界教など、種々の見地から分類して居る。その中、顯示教で世界教である佛教、耶蘇教、回々教は、世界三大宗教として尊ばれて居る。根本から云ふと、佛教は、「智の教」で、耶蘇教は、「愛の教」回々教は、「勇の教」と云ふことが出来る。この三教はかゝる特質を以て、各々大凡五百年づ、隔て、各處に出現したのである。少くとも、この三教の要素を知らなくては、宗教を談する資格はないのである。

宗教は、神人合一を目的とするものである。人は經驗上、自ら人間以上の勢力を認めるに至るものである。到底人間の智力では測り知ることの出来ない靈性の存在することを認める。之が即ち「神」と云ふ思想である。人智が進めば進むほど、不明のことが多くなる。不明のことが多ければ多くなるほど、「神」の地位が高まつて来る。初めは具體的に考へて、形に顯はれた自然現象を神として拜する。後には全く神を抽象的に考へて、理想の神格を作り、宇宙の中心を神に歸する。世界を創造した神として「造物主」の思想を生ずる、天地を支配する最高神位として「主宰神」の思想を生ずる、これらが耶蘇教の「神」の思想である。之を今一層抽象的に見て「根本原理」「宇宙の本體」「實在」とするのが哲學者である。歐洲の哲學者は、假令之を説いても、之を實現しやうとはせぬ。印度の哲學者は、之を「第一義」とし「梵」又は「我」と名け、之に合一せんことを企圖するのである。故に慥に神人合一の宗教的形式を存して居る。佛教は「神」を立てぬ。佛教に所謂「善神」は「天使」と云ふ如きもので神ではない。そこで形式的に云ふと、佛教は無神論である。されどもその「涅槃」「法身」「眞如」などの思想は、全く哲學の「實在」と同一思想に在るものであつて、略して云へば神位に代るべきものである。明かに神人合一の形式を有

して居る。この最高位の「神」は、人格神ではない、所謂第一義である。唯一にして第二はない他に並ぶものなき絶対である。その時空の限圍を離れるよりして見れば「無限」である。造つた初めもないから「無始本有」である。死する終りもなく變化もないから「實體恒有」である。「常住」である。「一如」である。是れ則ち「實在」である。「眞如」である。

かくの如く、種々に名を附け言を盡して説いて見た所で、到底我々がその眞相を説き得るものではない。我々は「名色」と云つて、名と色(即、形)との奴隸である。名と色とを離れては、活動することは出来ぬ運命を以て居る。今少し高尚に云ふて見れば我々は時間と空間と因果との自然法の範圍に於て、考へ得るのみであるから、時を離れ、空を離れ、因果を離れて考へることは、到底不可能である。随つて時間の限りもなく空間の限りもなく、因果律の領分に在らざる絶対眞理―實在を思惟することは是れ亦不可能である。我々は主觀客觀相對の境を離れたら、魚が水を離れたと同一である。而るに「實在」は純主觀の眞相であるから、到底想像し得べきものでないことは明白である。唯相對的のものでないから絶対である、無常でないから常住である、有限のものでないから無限である、假有のものでないから實有である、有礙のもので

ないから無礙であると、つまり人間の想像で名を附け、形に顯はさんと企てたのみである。これでは餘り消極的であると云ふので、「一如」とか「眞如」とか「法性」とか、積極的に名を附けて見ても、同く推測に過ぎない。いくら千言萬慮を費しても、その眞相が説き盡し考へ盡さる、理由がない、それよりは手近に、スペンサーの様に不可知「アンノーアブル」と白狀するか、又は少し趣は違ふが、印度のヤージュニヤブルクヤの様に「ネーチ、ネーチ（曰非、曰非）」と云つて、凡べての認識凡べての定義凡べての解釋を非認した方が正當である。「不可知」と云ふのは人より見て知測すべきものでないと説くので、「曰非、曰非」と云ふのは、神より見て人の説を批評する言に擬して説いたのである。この本體論に於ては「實在は如何なるものである」と説くのは抑も滑稽であつて、衆盲鼎を評すると同一である。大と云ふも眼に見える大で、無限大は我々の腦裡に上らない。小と云ふも眼に見える小で、無限小は我々の心中に浮ばない。完全と云つても、つまり人間本位の完全で、圓滿と云つても、我々の方寸から割り出した圓滿であるもし「眞如」から見たら三ツ子の片言を聞いて居ると一般であらう。カントやショウペンハウエルの哲學は、幼稚園の桃太郎の話し位であらう。凡ての物の極處妙處と云ふものは、言ふに言

はれぬ味の存するもので、言へば却て味を損するのである。「曰く言ひ難し」と云ふ外、言語はないのである。佛教では之を「言亡慮絶」の境とし又「言語道斷」とも云ふのである。古い譬喩ではあるが、吉野の名花を見て「これはノ」と計り花の吉野山」と云つたり、松島の景色を見て「あ、松島や松島や」と云ふ外、一言も出ないのと同じことである。東坡はこの意を詩的に寫して居る。

素紈不畫意高哉 倘着丹青墮二來

無一物中無盡藏 有花有月有樓臺

第一義の眞理を、下手な丹青を施して、第二義に墮落せしめてはいかぬ。眞理は眞空にして妙有なる理にあるものであると云ふことを説いたのである。

實在は到底實際の通りに説くことは出来ない。而かも説かねば人に教へることが出来ない。そこで第一義の眞理を殊更に第二義に降して、世間の事理に准じて説く、之を依言の眞理と云ひ、又之を世俗諦と云ふのである。第一義諦（即眞諦）と世俗諦との雙方を圓滑に運用して、人を導いて、遂に眞理を悟らしめんとするのである。これは即ち本體論と實際論との立場から人

を導くのである。そこで本體論から云へば、到底説くべからざる眞理も、實際論から云へば説き得べき眞理である。唯常に注意すべきは、俗諦實際論の形式は、必ずしも眞諦本體論に於て固執すべきものでないと云ふことを承知して居らねばならぬ。そこで先づ神人の關係を、かう云ふ風に考へて置いてもらいたい。

凡べて、名あり形(色)ありて差別あるものは、人的現象である。

名もなく形(色)もなく無差別平等なるものは、神的實在である。

そこで實在の神が一方にありて、非實在の人が一方に居る、この關係に就いては、種々の議論がある。「この現身の人は、唯一の神から出たものである、神が人を造つたのである」と云ふのは、最も古風な造化説で、紀元前三千年の古の吠陀時代から今日の耶蘇教まで、皆この主義であつて、神と人とは、從屬的關係を有して居る。之に反して、「本體の實在が顯はれて、現象となつて居るのである、一々の現象は實在の表現である、神と人との區別を立てるは人の迷ひであつて、根本的に差別のあるべきものではない、一旦開悟すれば、この人がそのまゝ、神である、梵我不二である、即身即佛である」と云ふやうに考へるのが、印度の哲學で、又進歩し

た佛教の主義である。この點では、神と人とは同位的關係である。本來同位的のものなれば、宗教も哲學も要らぬわけであるが、迷界に輾轉して居る人間は、どうしても之が明瞭に悟れぬ神と人とは、永く別在のものとして居る、そこで之を結び付ける方法が必要となる。之が宗教の形式となり、又は印度流の哲學の形式となりて顯はれるのである。この神人合一の方法たる宗教は、人類一般の自然の要求に應じて顯はれたものである。

二、神 人 合 一

神人合一の形式は多岐に分れて居る。何しろ現象界に没在して居つた實在界の理想に近づきたい、非常に距離の遠い迷界と悟界とを近接せしめたいと云ふのであるから、その方法は至つてむづかしい。之に對する先人の考へも種々雜多である。我々は利慾に縛せられ、愚痴に覆はれて居る凡愚であるから、觀念修養の力に由つて次第に向上して悟境に入らなければならぬ。即ちあらゆる智と行との力に由つて自己を磨いて成るべく完全なる個人性を作り、成るべく多

く神の性質を有して、神に近い人となつて神に合體せんとする、これが即ち「自力教」である。

その中には修養の方法として、戒律を主とする「律宗」もある。禪定に重きを置く「禪宗」もある。物心對立を説く「俱舍宗」もある。萬法唯一心を説く「唯識宗」もある。一切の邪觀迷觀を打破して八不中道の正觀を説く「三論宗」もある。但中の偏見を排斥して三諦相即の妙義を説く「天台宗」もある。理智の二門を開きて、金胎兩部の密義を説く「眞言宗」もある。一即一切事理無碍の眞理を説く、「華嚴宗」もある。かう一口に並べて見れば僅に一分間に言ひ盡さるゝがもし「それは何の事であるか」と問はるれば之を説くのはなか／＼容易のことでない。こゝに擧げたのは佛敎中の所謂「難行道」で「自力教」である。

而るに段々經驗の結果として我々の智力、行力では到底神や佛に近き個人性を作るまでに進むことは不可能である。假令出來たとしても遠い將來のことである。それよりは一朝佛の光明に浴して、その力に由つて我々の無明の暗黒を照破して理想の標的に合一するのが近道である。これが劣根の我々に最も適當して居る。かうなると自身は非常に小さくなつて標的は益々大きくなる。つまり信念の力に由つて神や佛に救はるゝのが主眼である。これが所謂「易行道」で

「他力教」である。

この中にも一向専念の稱名を主とする「淨土宗」もある。一乘圓頓の唱題を主とする「日蓮宗」もある。これらは稱名と唱題とを以て成佛の因とするので「他力教」でもあり「易行道」である。云つても宜しい。しかし念佛を稱へたり、題目を唱へるのを必要とする點から云へばその業は自力の行と云はねばならぬ。又耶蘇敎の如き、回々敎の如き神に對する信念に依り神に救はるるを説く宗教も無論「他力教」である。しかしこれも自發の信念により救はれるのである。殊に祈禱に重きを置く點より見ても十分に自力の範圍を脱して居ない。寸分も自力の要素を混ぜず祈禱さへも許さない、純他力の敎は古今東西を通じて唯一つの眞宗のみである。救濟は純他力の妙用である。攝取不捨の佛の光明に催されて大安心を得るのである。稱名は信後の報恩である。凡べての供養凡べての讀經は決して自身の得脱の爲めにするのではない、一切報恩の行である。これが即ち純一無雜の他力教である。印度に在つた希臘殖民地の王メーナンドロスが那先比丘(ナーガセーナ)に問ふた言葉に、「佛敎では小罪も地獄に墮つると云ふが果して然るか」と云つた。那先は小石も水に沈むてはないかと答へた。又「百年の大罪も念佛に依て生

天すると云ふが真か」と問ふた。百乗の大石も舟に載せれば浮むてはないかと答へた。龍樹の難行を陸路に比し、易行を水路に比したと同一思想である。紀元前後には他力思想は熟して居つたらしい。この自力教も他力教も共に自ら理想中の理想と見た真理に合一するを求むるのである。唯、我れを磨いて神に合一すると、我れを捨て、神に體托するとの差があるのみである。宗教の形式は凡べて神人合一に在るのである。

三、神

格

宗教は神人合一を目的とすることを説いたので、その神と云つたのは何れの宗教も同一のものであるかの如くに聞える。基督教の神も、佛教の佛も、哲學の實在も、佛教の眞如も、寸分の差のないものと見える。通常は、之を同一のものとして説くのであるが、實際その内容を精しく調べて見ると、その概念に於て非常の差異が存して居るのである。總じて哲學は體系を重んずる點からして得て理に偏したる説明に終り易い。宗教は心證を重んずる點からして恒に事

に偏したる觀念に赴き易い。物を本位とした理學と人を本位とした宗教とは理に於て融合するが如くであつて事に於て背馳する所がある。今試みに物質論者から宗教論者に至るまでの階段を調べて見るとその差異が一層明瞭に分らうと思ふ。

(一) 物質論者の腦底には我々が經驗し實驗し認識し得るもの、外は存在して居ないのである。これだけが我々の人間の領分である、我々の領分以外のものは存在して居ない。結局自然界の外には我々がその存在を認むべきものはないとするのである。印度ではこの類の論を順世（ローカーヤタ）外道と名づける。之を圖式に顯はして見ると左の通りである。

無

自然界

(二) 然るに人が自然界の状態を観察する時には、自然に凡べての物が残らず因果法の爲に支配せられて居るのを見、その組織の完成して居り、その秩序の整然として居るのを見て、之を總合し類推して遂に宇宙も亦一の大原因によつて發生したものであると云ふことを認むるに至

る。随つて自然の外に超自然の原因を求めて世界の創造を之に歸するやうになる。之が即ち造化神の起源である。而してこの造化せられた世界が一定の自然法によつて活動して居るのは造化の神が始終之を護持して居るからであると信ずる。これが即ち主宰神の資格である。この造化、主宰の二神格が合一して唯一神の思想になるのである。印度では梨俱吠陀時代はこの思想に到達したが同時に汎神的思想が頭を擧げて來たから純正の唯一神格を維持することが出来なかつた。之に反して猶太ではこの思想が遺憾なく發揮せられて純然たる一神教が出来上つた。爾來基督教は「人格的真神」の思想を固執し來て今日に至つたのである。しかし神の造化を信じ運命を神意に歸せんとするだけ、學術の進歩に背反し哲學の批判に撞着することが多いのである。何にせよ太古思想の遺物たる創造説も今日まで維持したのは耶蘇教の有力であつたことを證するものであらうと思ふ。耶蘇教は世界の全體を神出とするものではあるが、人を本位として教を立つるからして之を圖に示して見れば左の通りである。

神

人

而してこの能造の神と所造の人とは終始別箇の存在を有するものであつて、人は神に對して從屬的關係を有して居るのである。そこで人はたとひ天國に到るとも神と同位には進むことの出来ないことはこれ亦云ふまでもないことである。

(三) 哲學者の見る所は物質論者や、耶蘇教者よりも一層深い所がある、凡べて我々は主觀客觀相對の間に於てのみ認識し得るものである。そこで結局主觀の見て居るものを客觀とするのみであつて客觀のありの儘を主觀が見て居るのではないのである。又我々は如何にしても時間と空間と原因とを離れては認識することは出来ないものである。この範圍に於てのみ我々は物を認識することが出来るのである。そこで我々の見て居る所は我々の認識の範圍内に在る物の現象のみである。物のありの儘、物の本體は我々は到底認識することの出来ないものであるが物の自體、即ち物の實在は時、空、因を離れて存在するものである、我々は宇宙の現象は之を認識し得るも宇宙の本體は之を認識し得るものでない。されど現象界の裏面に實在界の存在するに非れば斯く顯現し得るの理なきを以て實在と現象とは到底離れ得べきものでないと説く。その所謂本體は果して如何なるものなりやと云ふに就ては説明の巧妙なるものあり偏狭なもの

あるが、要するに空間に於て無限、時間に於て無窮であつて因果を超越した絶対界とするには誰れも異議はないのである、即ち、左の如くである。

實在界

現象界

(四) 印度の哲學はその實、宗教である。この實在界を個人の身の上に實現せんとする點は歐洲の哲學と全く異つて居る。宗教の性質を帯びて居るだけに人を本位として説き出すのである。我々の靈魂、即ち個人我は死する時は必ず宇宙我(梵)に歸するものである。而も我々は之を知覺しない、その内に再び生物となりてこの世に生ずるのである。これが即ち無明位の状態である。もし最上智を得て明位に入れば宇宙我(梵)に歸して自ら之を知覺し、解脱の實を得て再生の憂はないと説く。

宇宙我

個人我

その最上智を得る方法はと聞くと苦行に依ると云ひ、觀念に依ると云ひ、天祐に依ると云ひ、一定の方法は示されてはないのである。

(五) 然るに個人の性格を磨いてこの明位に達し、自己の實例に依りて世を導いたのは世界あつて以來釋迦如來一人である。佛は自内證の菩提(完全なる自覺)に由つて根本無明を脱し廓然として宇宙の本體を大悟するの地に達したのである。そこで佛敎は現象と實在との關係を説くのが主意でもなく、個人と宇宙との不二を説くのが目的でもない。我々の色身の上に絶対の性質を實現するのが本義である。神に人格を附したのではない、人に神格が現じたのである。そこでこれを一般の理として説くよりもこの理想を實現したる釋迦の實例に依つて説くのが最も明瞭で宜しい。佛の色身が涅槃に入つた時に色身と共に佛は全く滅し終りたるものと信する佛弟子も随分あつたに相違ない。されど「涅槃は安樂である、無上の幸福である、常樂である」と恒に聞いたものが、曾て佛から聞いたことのない佛滅盡説を信すると云ふことはどうしても受取れない。人生の本因は有漏であると云ふことを教へられた弟子が無漏の佛性が色身と共に滅すると信じたとは思へない。佛は菩提(大自覺)を證し之を實現したるものであるのに肉と共に

その靈が亡びたと信ぜられたとは思へない。大衆部のものは佛の色身は超人間的（ローコータラ）である。無漏法的である、一念に一切法を了し、一音を以て一切法を説き、言説には不如の義なく、答問には思惟を俟たず、色身も邊際なく、威力も邊際なく、壽量も亦邊際なしと、主張したと傳へられて居る。佛の色身に對してすら如此見解を有したのである。當時進歩した印度の思想を持つて居つた佛弟子は決して佛が涅槃に依て滅盡し終るとは信ずることの出来なかつたのは火を見るよりも明かである。佛も亦小機に對して履むべき道を教へられる時は、佛滅後の眞相を問ふことは殆ど大喝制止せられたのである『箭喻經』。併し又稀れには大機に對して考ふべき道を説かれた時には無上涅槃の消息もまゝ傳へられたに相違ない。この類の佛弟子は佛の相の滅したのを以て佛の性の滅したとは思はない。佛の色身は滅したが佛の智身は必ず存在して居ると信じたに相違ない。涅槃は色身の終りであつて智身の始めてある。智身は時空に限られざるが故に、即、法界身である。法身は即ち相對的色身に對する絶對的佛身である。即ち絶對そのものであるとする、その形式は左の如くである。

法身

色身

略して云へば佛の形而下（色）存在と形而上（法）存在との對照である。佛の現身と本身との區別である。色身が涅槃の門を通じて法身に歸したから、これが即ち涅槃の眞相であると云ふ點からして法身は、「無上涅槃」と名け、又「畢竟寂滅」と名ける。滅智に依つて現在苦を滅し、無生智に依つて未來苦を滅した大涅槃なるが故に法身を「安樂」、又は「常樂」と名ける。變現の世界に對して「自然」と名け、「有爲」の現相に對して「無爲」と名ける。併し法身の眞相は幾多の名稱を附し、幾多の定義を與へてもその内容を説き盡すことの出来ないのは勿論である。けれども人心は消極的非非の定義を以て満足すべきものでない。言說衡量の間にて層一層適切なる名義を發見することを要求するものである。「法身」の名は美しい、併し身の字が附してあるから如何にも身相の臭味を脱しない。人格身の如き感想を與へる。そこで更に進んで之を「實相」と名けた。實相と云へば稍首肯し得べき名である。併し相と云ふ以上は尙全く現相の臭味を脱し

たと云へない。故に更に之を「法性」と云つた。一層適切であるには違ひないが法の字を冠して居るから萬法の臭味がないとは云ひ難い。そこで更に之を名けて「眞如」とした。眞如と云へば無始無終に眞實に是の如に存在して居ると云ふ義で何とも名の命ぜられぬ光景をよく言ひ顯はして居る。「眞實如常」で「本來その通り」と云ふのである。法身の眞相を顯はすにはこれより好い名稱はあるまいと思ふ。法身としても、眞理としても、宇宙の本體としてもこれ以上の名は與へられぬと思ふ。然るに人の執着と云ふものは困つたもので、眞如と命名すると眞如と云ふ月輪の如きものが別に存在すると思ふ。迷者の本體と覺者の本體とは相對的差別のあるものと思ひ人間の眞相と宇宙の眞相とは全く別物のやうに思ふ。そこで眞如は統一的平等のもの、相對的差別的のものではないと云ふ理を知らしむる爲に更に「一如」と名けた。これまで來たら如何なる人間の頑迷も一點の不滿も出すことは出來ないのである。

佛教もこゝまで來れば全く汎神論であつて、物質論者と一神教者とを除く外の汎神哲學と大略同方向を取つて進むのである。そこで「世間相、即、常住」も「差別即平等」も「萬法一如」も「一如法界」も「生佛一如」も「魔佛一如」も「事理無礙」も「一切衆生悉有佛性」も「草木國土悉皆成

佛」も皆汎神論の意義に於て解釋することが出来るのである。之を巧みな佛教の語で、詩的に述べたら「三有生死の雲晴れて一如法界の眞心顯はる」と云ふのである。かうなると佛教は理に於て面白くつて實に於て無意義なる哲學のやうに見えるが、宗教としての佛教は決して如此偏趣味のものではない。我々は如何に進んで汎神論的に法身を論じたとして、畢竟佛の人格をたどりて佛性を論じたものであることを忘れてはならぬ。法身の議論も實は佛心の議論である。法身の眞相に對して種々の名を與へ、我々の認識の限外に在るものを説明せんとしたのは全く哲學者の態度を學んでこゝまで漕ぎ着けて應分の成功を得たものである。されど全く我々の權限外のことに指を染めたのである。そこで一步退いて我々の認識の限内で思索して見ると、佛は如何なる性格を有して居つたかと云ふに佛は現に「菩提」と云ふ究竟的自覺を有して居つた。而して智慧の在る所には必ず相應の慈悲の伴ふものである。盲者の危きに臨むを見ては明者は自然にその救ひに赴くのである。幼者の井に陥らんとするを見れば壯者の同情は忽に發現する。それと同じく一代の覺者が醉生夢死の愚蒙を見たら同情は自然に發動する。究竟的智慧には究竟的慈悲の伴ふは當然である。これは理窟であるが實際に於て佛の慈悲は普く有情を化して淨

したのである。この智慧と慈悲とは佛の本性であつた。これが即ち佛の佛たる所以て佛の生命である、佛心である。「法身」の常住と云ふことは悲智の發現の無窮なることを云ふのである。

我々は法身の本體、即ち所謂、眞如法性の光景は捕捉することは出来ぬが、法身の妙用、即ち智慧と慈悲との發現は明かに接觸することが出来る。「理の法身」は認識することは出来ぬが、

「事の法身」は感得することが出来るのである。一層精く云へばその無限大の智慧はたとひ發現しても我々は之を領得することは出来ぬかも知れぬ、されども無限小にも顯現し得るその慈悲

は我々は容易に之を感得することが出来るのである。生れながらに光體に向はんとする夏の虫は、その眼に映する燈火には自然に飛入る性を有して居る。併し太陽の光體には曾て之に向は

んともしない、その存在すら、或は知覺しないのであらう。然るに葵の花は恒に日に隨つて廻轉し、柳の花は恒に南面にのみ榮える。これらは太陽を溫體として認識したものである。光體

としては具眼の虫にも認識せられないが溫體としては非情の草にも感得せられるのである。實は太陽より發射したる溫熱を感得したものである。智慧に於て認識する能はざる法身も慈悲に

於てはこれを感じし「佛心者大慈悲是」の實を味ふことが出来るのである。これは歴史上の佛、釋迦如來の大人格の實例に依つて明かに之を領得することが出来たのである。つまり法身には自ら二方面があつて、その表面には接觸することが出来るが、その内面は之を捕捉することもむつかしい。動的法身は之を領得することが出来るが、その靜的法身は之を感じ得ることも出来ない。我々の對接し得るは法身の體てはなくつて法身の力である。その妙用であると云ふことを忘れてはならぬ。

法身

(靜的法身)

實相

法性

眞如

一如

(動的法身)

智慧

慈悲

歴史上の釋尊は自ら稱して多陀阿伽陀 (Tathāgata タターガタ) と云つた、通常譯して「如來」

と名けるのである、歐洲學者は一般に、如是去者と、譯する。漢譯者は「如是來者」とする。漢譯の方が本義であると思はれる。「如是來者」は一般に今少し高尚に「從如來生」の義として如より來生せしものと解するのである。その例によれば「如是去者」は「向往去」とも云ふべきである。「智度論」にも「如是去」と解してある所もある。この「如去」はつまり如に向つて去つたものと云ふ意である、弘法大師も屢々「如去」と云ふ名を用ひられた。この一語には如來と如去との二義のあることは明白である。佛の歴史を之にあて、見れば佛弟子の直接に目撃した佛は如に向つて去つた佛で、即ち「如去」の佛であつた。悲智の二力を有した佛心は到底「如」に隠れて終り得るものでない。必ず人間救濟の爲に顯現するものである。即ち如より來生して、再び人間に近接して攝化するのである。之が即ち「如來」の佛である、左の圖式で示すことが出来る。



「如去」と云ふは人から出て如に向つて去れる往相の佛を指すのである。「如來」と云ふは如か

ら出て人に向つて歸り來れる還相の佛を指すのである。「如去」と云ひ「如來」と云ふも實は見地の相違からして起るのである。如を本位として云へば如に歸來するのであるから「如去」も如來である。人を本位として云へば如から人に歸來するものであるから如來が適稱である。實は「如來」の一語で足るものである。見て以て「如去」の佛として居つたのも實は「如來」の佛であつたのである。往相自覺の佛と思つたが實は還相覺他の佛であつたのである。五百生の本生も八千度の往來も隨緣攝化の如來であつたのである。即ち法身悲智の顯現である。

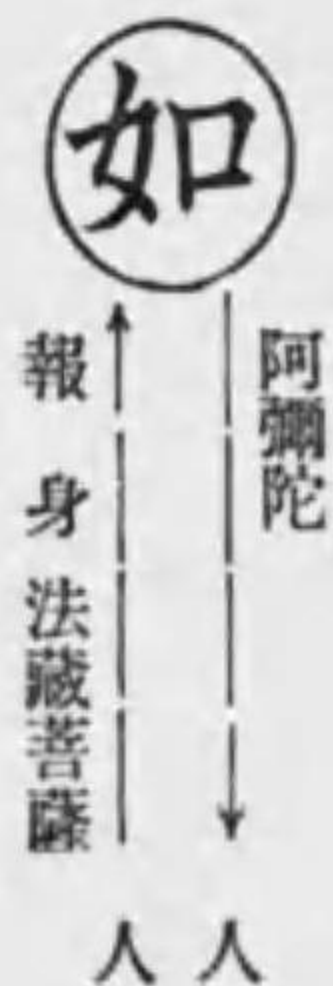
釋迦の現實の例から漸次推し及ぼして見ると、過去七佛と説かれた諸佛も皆かくの如くであつた。過去二十三佛も皆この通りであつた。過去五十三佛と云ふも皆この通りであつた。無限の過去に於ては無限の佛があつたのであらう。千佛と説き十方諸佛と説くも理に於て争ふべからざることである。

併し我々には一つの疑問がある。假りにこの諸佛を悉く實例の釋迦と同様の如來と見ると實に心細い感じがする。釋迦は履むべき中道を説いた。釋迦は考ふべき正觀を教へた。修行と觀念との方法は授けられた。「等正覺」の財産のあつたことも明白である。然るに釋迦は「努力

せよ勇猛に目的に向つて進めよ、爾等も亦この財寶を得ん」と教へたのみである。その財産を
残る限なく我々に賦與せんとはしなかつたのである。法身の本體に於ては異議なきも釋迦はそ
の悲智の發現力に於て未だ圓滿ならざる所がある。智慧に於ては善美を盡せりと云ひ得られる
併し慈悲に於ては尙究竟せざる所がある。若し過去七佛も五十三佛も十方諸佛も皆かくの如し
とすれば實に絶望と云ふべきであるが、決してかゝる理由のある筈がない。十方諸佛の中に必
我々が見て以て理想の佛と仰ぐべき如來があるに相違ない。これは我々の理想である點から云
へば釋迦の法身の力用を擴大し諸佛の性格を打つて一團とした純理想の佛でなければならぬ。
釋迦の所説からして云へば十方諸佛がその不可思議力を讃嘆する底の中心佛でなければならぬ
一般の思想から云へば、凡て宇宙の靈性の存在を信するもの、對象たるべき神格でなければならぬ。
これが即ち理法身の顯現たる事法身である。靜的法身でなくつて動的法身である。この
理想佛は

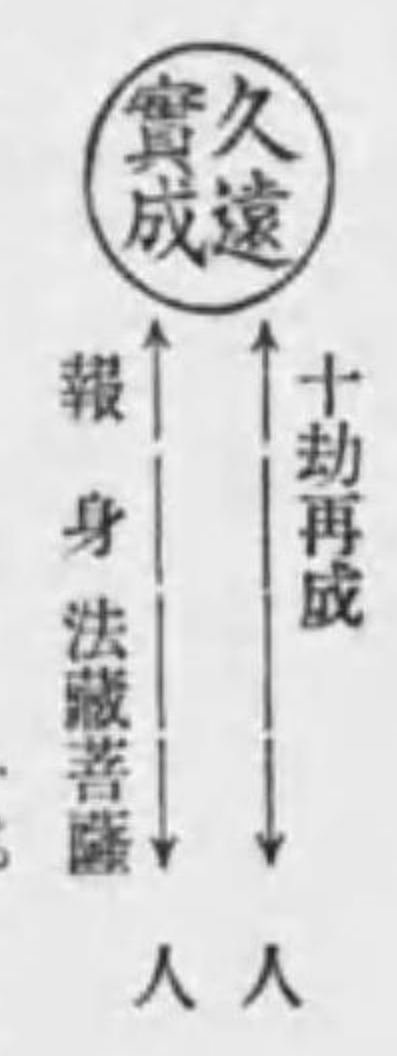
智慧窮極、慈悲圓滿、横に十方を照らして光明は無量である、豎に三世を貫いて壽命
は無量である。

空間的に衆生無量なれば之を照らすべき光明も亦無量である。光明は無礙の智慧の表現した
ものである。時間的に衆生無量なれば之を救ふべき壽命も亦無量である。壽命は無限の慈悲の
表現である。この悲智圓滿光壽無量の佛は一切佛の中心にして理想中の理想である。これ亦如
より來生せる如來である。而してこの如來は極大の智慧と極大の慈悲とを有すると聞けば同時
に一切衆生は一人も餘さずこれを救済すべき大救済力を有するは勿論であつて「佛心者大慈悲
是」と聞くと同時に、我々は既に攝取光中の人たるを知るべきである。而れどもその願行の本
末を説かないときは衆生をしてその理想たる所以を解せしめることが出来ない。そこでその果
位の佛を因位の菩薩として一層衆生に近接せしめたのである。その因位と云ひ果位と云ふも、
もと是れ「從如來生」の如來たればその理想たる所以の性格に於て寸分の差異はないのである。



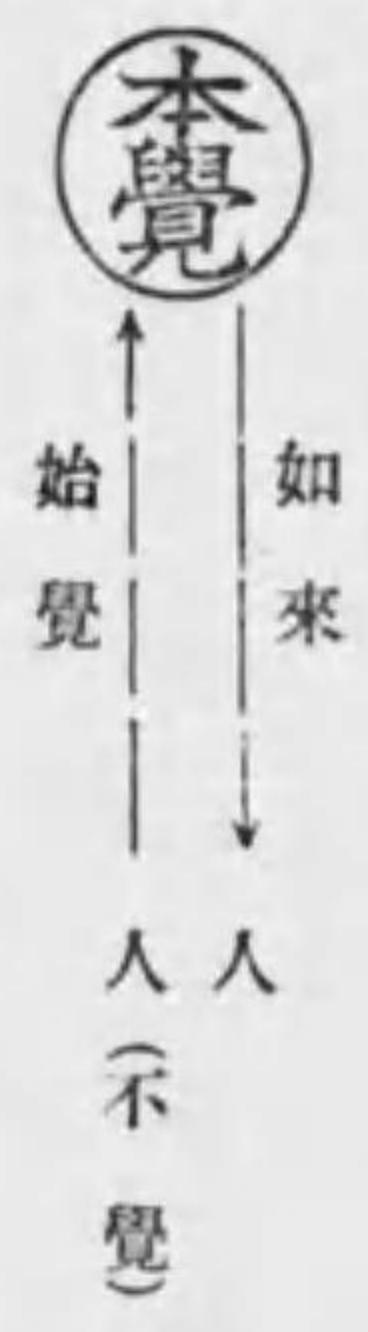
阿彌陀は光壽無量の意である。世の學者は阿彌陀が何故に中心となり理想となつたかと云ふ

とを説明せんとして苦心して居る。我々は光壽無量なるが故に理想である。悲智無限なるが故に中心であると云ふより外に説明は不必要であると思ふ。光壽無量の理想佛なる故に「阿彌陀」と名けるのである。「阿彌陀」の名はその地位を説明して餘りあると信ずる。「法身悲智」の名義を顯はすべき理想佛は阿彌陀の外にはないのである。曇鸞大師は眞如を名けて「法性法身」と云ひ、如來を名けて「方便法身」と説いた。この方便は權方便ではなく眞方便で「正直を方と云ひ己を外にするを便と云ふ」と、云ふ特別の解釋で「ありのままの出現」と云ふ意味である。現光法身と云つても宜しいのである。法性法身は「久遠實成」の佛で、現光法身は「十劫再成」の佛である。その圖式は左の通りである。



そこで人を本位として進むときは因位の法藏菩薩が果位の報身に進んだのである。この報身が即十劫再成の佛である。方便法身と報身とは同一位である。人から向上的に云ふと事法身で

ある。この圖式は便利の爲め二線にしたが實は一線て十分である。實は「從如來生」の一本線である。之に「起信論」の名を與へて見ると次の如くなる。



然らばこの阿彌陀如來と釋迦如來及び過去佛とは、如何なる關係を有するやと云ふに、釋迦如來は我々が直接間接に目撃した現實の佛である。過去佛は亦釋迦と大差なき佛である。阿彌陀如來は一切佛の上に立つ法身佛である。その理想たる所以は無量大の光網と無限大の慈航とを以て一切衆生を攝取するに在る。之を水に譬ふれば釋迦如來及び一切諸佛は百千の女波男波であつて阿彌陀如來は山大の波濤である。されどその本體は一如法界の水である。履むべき、考ふべき道を説いたのは釋迦であるが、救ふべき道を究竟的に示すのは阿彌陀である。修行と觀念とは釋迦の眞面目であるが、信念は阿彌陀の根本義である。

彌陀教は既に述べた如く哲學思想の上に立ち、終始汎神論の本義を離れずして立説したものの

である。我々の理性に訴へて信じ得べからざるものでない。我々の妄信に依つて始めて成立し得る如き信仰ではない。明皓々の知見に住して活潑々の理性を満足せしむべき純信念の理想教である。理想の神格を中心とせる純他力教である。

〔注意〕親鸞聖人の『唯信鈔文意』涅槃の章 涅槃をば滅度といふ、無爲といふ、安樂といふ、常樂といふ、實相といふ、法身といふ、法性といふ、眞如といふ、一如といふ、佛性といふ佛性即ち如來なり、この如來微塵世界に満ち／＼てまします、即ち一切群生海の心に満ちたまへるなり、草木國土悉く皆成佛すと説けり、この一切有情の心に方便法身の誓願を信樂するが故に、この信心、即ち佛性なり、この佛性、即ち法性なり、法性、即ち法身なり、然れば佛に就いて二種の法身まします、一には法性法身と申す、二には方便法身と申す、法性法身と申すは色もなし形もまします、然れば心も及ばず、ことばも斷へたり、この一如より形を顯はして方便法身と申す、その御姿に法藏比丘と名のりたまひて、不可思議の四十八の大誓願を起しあらはしたまふなり。

『末燈鈔』自然法爾の章、參照

四、佛 教

人を本位として、人と人との融和を圖るのは、倫理の職分であるが、絶對を本位として人と絶對との合一を圖るのは宗教の本務である。この風の立場から見ると、原始時代の佛教は宗教ではないと見えるやうな傾きがある。しかしこれは皮相の見であつて、その根柢に於ては佛教は明かに絶對對人間の教義である。之を明白にするには一通り印度の宗教の全般を知らねばならぬ。

印度民族の古代の發展を文明の方面から調べて見ると、大凡三時期がある。第一は印度川の上流を中心とした「梨俱吠陀文明」である。これが印度に於けるアリヤ民族最初の發展地である。天然に支配せられて人間の勢力がまだ弱い時代であるから、その宗教の中心思想は自然崇拜である。この天然中心の宗教が漸次に弱くなる、特殊の種類の權力が盛んになる、之が即ち第二の辨天川を中心とした「波羅門文明」である。波羅門族がその教權を樹立せんと務めたる時代であるから、その宗教の中心思想は種族尊重である。この教權種族が勢力を失ふに及びては、

第三の恆河の中流を中心としたる「佛教文明」が現はれた。この時代は種族若くは教權の如何に係らず、自由思索の専ら行はれる時期であるから、その宗教の中心思想は天然でも人種でもない、人格崇拜である。印度人文史上に於て初めて人格を中心とせる大宗教が顯はれたのである。以上の歴史を宗教の方面から見ると、尙一目によく分ると思ふ。その第一期は天然的宗教である。天然萬能の時代である。その天然の勢力を離れて人種の權力が主とせられたのが、第二期、種族的宗教である、種族萬能の時代である。種族としては波羅門族がその權力を失ふ時期に於てその制定した法律が主となる、これが第三期、國法的宗教である。法律中心の時代であるが法律が宗教から分化すると、今度は個人が主となつて佛教の原始時代となる、之が第四期倫理的宗教である。人格中心の時代である。而るにこの倫理も宗教から分化して、第五期、哲學的宗教となる。哲學も宗教から分化すると最後は宗教的宗教となる、純宗教の時代である。之が即ち佛教發達の順序で、この純宗教に進んで分化の極に達すると、宗教は宗教の領分、倫理は倫理の領分、法律は法律の領分と明瞭になつて来る。さうすると分化した各要部が相互に結托して行はれることが必要となつて来る。そこで王法本位、仁義本位の所謂俗諦門が必要と

なる、即ち眞俗的宗教となるのである。一寸見ると倫理的宗教に復歸したやうに見えるが、ただ分化せずして混合して居るのと、已に分化して別箇の領土が一定して更に結托したのとはその趣が違つて居るのである。以上宗教分化の歴史を表に示して見れば左の通りである。

- 一、天然宗教 || 古吠陀教 || 自然を主とせるもの
- 二、人種宗教 || 波羅門教 || 教權を主とせるもの
- 三、國法宗教 || 波羅門教 || 法典を主とせるもの
- 四、倫理宗教 || 佛教 || 履修を主とせるもの
- 五、哲學宗教 || 佛教 || 思索を主とせるもの
- 六、純宗教 || 佛教 || 信念を主とせるもの
- 七、實際宗教 || 佛教 || 佛法と王法とを合せて主とせるもの

國民的宗教

世界的宗教

これは印度の梨俱吠陀(リグヴェーダは太初のアリヤ民族の讚美歌を集めたもの)時代から、

日本の蓮如上人に至るまで少くとも五千年間の發達史を、成るべく簡明に一覽することの出来るやうにしたものであるが、少し説明しないと明白に分り難いこと、思ふ。上記の中で今直接

に必要なのは、四、五、六、七、である。その四と五とは釋迦の教であつて、修行の道、觀念の道である。即ち自力教である。その六は彌陀の教であつて、信念の道である。即ち他力教である。七は他力教が進化して更に國家的着色をしたものである。

(い) 倫理的佛教 釋迦如來出世の當時に於ては、全印度は一方に於ては無宗教の俗的生活が行はれ、一方に於ては病的宗教の苦行が行はれ、健全なる社會の基礎となるやうな宗教は曾て行はれて居なかつた。釋迦も一旦波羅門の教育法の形式を履んで入山學道した。長い年月を林棲苦行の間に費して見たが、苦行の林は釋迦の理想の住處でなかつた。山中の宗教は到底人間の信仰を維持するには足らなかつた。釋迦の失望の歩みは、徐ろに迦耶城外に運ばれて、遂に菩提樹下の觀念工夫となつた。その結果は即ち「等正覺の佛陀」である。その轉法輪の初めは曾て同學した五群比丘の教化である。この五人は懷疑の眼を以て釋迦を見、動もすれば之に對抗せんとしたのである。彼等に對する佛の説教は至つて簡單である。

「世に二つの極端がある、一つは無宗教的愛欲の道である、今一つは宗教家の病的苦行の道である、この兩極端に走らざる中道を説くのが佛の目的である、中道とは何であるか、即ち

八正道である、八正道とは何であるか。」

行業を正しくせよ(正業) 清淨の行ひあるべし。

身 勤勉を正しくせよ(正勤) 忠實の勤めあるべし。

生活正しくせよ(正命) 罪惡を避くべし。

口 言語を正しくせよ(正語) 眞實を語るべし。

見識を正しくせよ(正見) 迷信を避くべし。

意 憶念を正しくせよ(正念) 記憶を失ふなけれ。

思惟を正しくせよ(正思) 希望を正しくすべし。

觀念を正しくせよ(正定) 定心を養ふべし。

これが佛の教へたる八正道である、個人の動機を正しくしその動作を正しくせしめんとしたる常識の道であつて、佛説中の積極的道德である。人がもしこの八正道を守るを得たならば、假令佛陀たるに至らずとも人間生活の理想は成就せられるのである。八正道に反した行爲の起るに従つて之を制止したのが五戒、八戒、十戒、千二百五十戒である。不殺生、不偷盜、不邪

淫、不妄語、不飲酒の五戒は決して佛から之を列記して戒めたものではない。罪の起るに随つて之を制したものを採擇して五戒、八戒等と並べたのである。五戒、十戒などは佛の消極的道徳であつて、而もその本旨は八正道の外に出ないのである。佛一代の説教は約して云へば八正道である。説一切有部と云ふ一派は、佛の轉法輪は八正道に限ると解釋したのである。佛は同時に「四諦」と云つて四個の眞理を説いた。

第一眞理—世界は苦である(苦諦)

第二眞理—苦には原因がある(集諦)

第三眞理—苦の因は滅し得べきものである(滅諦)

第四眞理—苦を滅するには道がある(道諦)

これは佛の哲學知見の組織である。この組織中に於て十二因縁は苦集二諦の説であつて、八正道は滅道二諦の實行で殊に道諦の内容である。佛の哲學的組織たる四諦と、佛の哲學的思索を示した十二因縁と、佛の倫理的生活を表した八正道とが原始佛敎である。歸する所は正道がその中樞である。そこで佛が時代の要求に應じて與へたる宗教は人の履むべき道であつて、八

正道の中道敎であると云はねばならぬ。即ち個人を目的としたる常識の敎である。倫理的宗教である。

釋迦の敎は教義としては人間適切な標準生活を教へ、教會としては人間最上の標準人格を戴いて居るから、佛の周圍に子來したものは、宗教として波羅門敎の無能力を認めたものもある。病的苦行の無功を悟つたものもある。無宗教者もある。波羅門もある。王族もある。農工商人もある。社會の最下層に沈みたる首陀羅もある。宗教の非器とせられた婦人もある。一たび佛門に入れば人界差別の波動は悉く平等の水平に歸する。唯法臘の順序で敎團の次第が定まるのみである。そこで佛の敎團の主義を調べて見れば、

非極端の中道主義である。

非種族の平等主義である。

非吠陀の無神主義である。

非我見の無我主義である。

非殺生の同情主義である。

この單純にして温健なる旗幟の下に集つて來たものは、難解の教義を學ぶために來たのではない。甚深の妙法に感じて來たのでない。かゝる簡易の教義でも宗教になるのかと、その容易なるに驚いて入門したのである。これが即ち神話を離れ、神學を脱し、時代の要求に適したる平民的世界的倫理的實際的の佛教である。これが即ち履むべき道であつて、所謂小乗教である。

(ろ) 哲學的佛教 佛弟子が常に、「人天の大導師」と崇め、「萬徳圓備の世尊」と仰いだ一世の師主は、眼前に在つて日にその温容に接して居る。自心修養の前路を見れば、茫々盡くる所なきが如きも、仰いで、正覺果上の光明に觸るれば、恍として自ら悟境に來往するの思ひもあるであらう。この間に自ら安慰を得、衝動を受けて鈍根の弟子でも、尙ほ佛弟子たるの自分を自覺するに至つたのである。總ての理想が目前に在る時には是非を辨へず、之に向つて進むものである。大人格が現前する時には之に壓倒せられ之を崇拜するより外餘念のないのが一般の人情である。併し佛弟子千二百五十人の中には高尚なるウパニシャットの哲學に通じて居るものもあつた。複雑なる六師外道の本義を領得したものもあつた。三吠陀の眞髓を傳へたものもある。一切の文學を味つたものもある。唯履むべき倫理の正道の外更に考ふべき哲學の奥義をも味ひ

たい弟子も澤山あつたに相違ない。現に文學に通じたる二人波羅門は佛弟子が各自その方言を用ゐて佛教を傳へ、その原意を亂るを慨し、一切佛教を悉く闍陀の語(即ち吠陀の語)を以て統一せんことを請うた。佛は大にその輕學を吐責せられ、佛語は日常の方言で傳へるが正義であつて、一定の梵語を以てするは無謀の擧である制せられた。さればとて梵語を以て常語として居る波羅門族は佛門に入つて、尙梵語を用ゐて之を傳へたに相違ない。又之が佛の本意である。これは用語に特例のあると云ふ一例であるが、佛在世に於て已に繁澁に於て疑義を挾さんだものもある。マーカンケーヤと云ふ弟子が佛に向つて問うた、「佛は涅槃に入りて以後は消滅し玉ふか、又存在し玉ふか」との問ひであつた。佛は答へられない。さうすると「佛若しこの間に答へ玉はずば我れは今日限り佛門を去る」と云つた。そこで佛は例の「箭喻經」を説いた。

「茲に毒矢に中つて死に瀕した負傷者があるとして、醫師が病床に臨んで將に毒矢を抜かんとする時に、若しその病人が醫師に向つて「この毒矢は何れから來たか、何んな性質のものか、之を抜いたらどうなるか、如何なる結果を生ずるか、先づこの諸點を明かにして而して後この矢を抜け」と云つたら、人皆その愚を笑うであらう、かゝる諸點を究め盡さぬ内に生

命は終るに相違ない、汝の苦を抜かん爲に我が道を教へるのである、先づこの道を聞きその地位に入れば、汝の間は自ら明白になる時が来るであらう。」

と教へた。そこで遂に佛門を去らずして信行したとのことである。かゝる思想は誠に断片的であつて、佛が哲學めいた涅槃の真相などは決して教へなかつたと云ふ例に出されて居るのである。されどこれは小機の弟子が正義として傳へる阿含に存して居る例であつて、却つて進歩した哲學思想を有した弟子も稀にはあつたと云ふ證據になるのである。

一般に履むべき道を本義と心得て居る弟子が大多数を占めて、倫理的佛敎が時代の要求に適應して居つたのであるから、考ふべき道を傳へて、哲學的佛敎を味はつた少數意見は、佛在世にはその聲を擧げることには出来なかつたのである。佛が一朝涅槃に入ると、一方に於ては人格の遺芳を留めた遺物の崇拜が行はれ、爪髮衣鉢の四塔、舍利八塔の供養、八聖處の巡禮（佛生處、成道處、轉大法輪處、現大神通處、初利天降下處、分別聲聞化度處、念壽量處、入涅槃處）三藏經の結集など大人格に對する敬意は十二分に拂はれた。無論八聖處や三藏經の中には後に加へたるものもあるが、聖跡巡拜、正法結集などの行はれたのは弟子自然の追慕の情が發現し

たのであるが、併し又一方に於ては涅槃が遺弟間の大問題となつて、結局涅槃を「佛滅」と解するか、涅槃を「佛性」と解するかと云ふことは重要な論點となつたのである。この點が即ち大小涅槃論の分る、所で、一方の『涅槃經』が佛身滅盡を報ずる悲哀の消息であると同時に、一方の『涅槃經』は佛身常住を説く希望の福音である。全體、「一切經」と云ふものは佛が如何に説いたかと云ふことを傳へるよりも、佛弟子が如何に解したかと云ふことを傳へるのである。『涅槃經』に於ては殊に然りと云ふべきである。

佛は物に常體なきことを説いた。人には我體なきことを説いた。現象は凡べて無常であつて色身は必滅すべきものである。佛の色身は式の如く滅した、併し佛の本體はその儘に存在して居るに相違ない。此土より云へば佛は涅槃によりて滅したのであるが、彼岸より云へば佛は涅槃によりて本體に還つたのである。相の佛は滅しても、性の佛は常住である。佛の色身は死しても、佛の法身は生きて居る。法身は常住である。之が即ち實在である絶對である。涅槃寂靜の真相である。これが即ち佛性である。法性である。眞如である。一如である。佛の色身は即ち眞如の發現である。如來の色身そのものが法身と同じく超自然的（出世）であり、無漏法的であ

つた。佛の一音、一念は一切法を攝し、威力無邊、壽量無邊、佛の色身そのものが無邊である。これは大衆部の解釋であるが、涅槃佛性を認めると同時に、説は自然に出るのである。嘗に釋迦の色身が法身の徳を具して居るのみならず、過去七佛も同一であつた。過去佛の色身が法身を具して居つたのみならず、未來の佛、彌勒菩薩も同じく法身を具して居る。一切の菩薩も同一である。一切衆生は一人も残らず佛と成るべき實性を有して居る。「一切衆生悉有佛性」である。「世間相、即ち常住」である。「萬法一如」である。ウパニシャツド哲學に於て名高い「彼れ即ち汝なり」(タト、トワム、アシ)の教義と同意である。汎神的佛身論である。これが即ち哲學的佛敎である。所謂大乘敎である。要するに我々は人身を以て佛性を具して居り、釋迦は佛性で人身を具して居つたのである。そこで理窟で云つたら、大衆部が説く如く、菩薩は三毒なくして惡趣に生ずるの自由もある。その反對で眞宗に説く如く煩惱を斷ぜずして涅槃を得るの道理もある。汎神論の主義で推して行けば、互具の十界も理に於て争はれぬものである。而らば何故に我々は迷うて居るか、何故に悟らないのかと云ふに、本來迷妄である本來無明である、何故にと説くべき理由のある筈はない。「忽然念起名爲無明」は、説明に非ずして、眞實の

消息である。理に於ては彼れも圓滿、此れも圓滿、生も如、佛も如、何れも二而不二の實性である。弘法大師の詩的説明によると、「雙圓の性海、重如の心殿」と解してある。衆生に佛性があると云ふことを認めると認めないのが大小乗の區別である。そこで哲學的佛敎らしく見える説一切有部、即ち俱舍宗は物心實有(人空法有)を説く實體論(リアリズム)である。瑜珈宗は萬法唯識(人法二空)を説く理想論(アイデアリズム)である。これでも哲學には相違ないが、人心と佛性との連絡を明白に認めない内は哲學的佛敎、即ち大乘敎となることは出來ぬ。眞の大乗敎の初まりは、我々の根本識(第八阿賴耶識)を如來藏、如來の原子として生佛を連結した以後の法門である。無論此と彼れとは本來の系統が違つて居るのである。

哲學的佛敎は、佛滅後に發達したから、かゝる思想の種子が全く佛在世には無かつたと思ふのは、甚しい誤謬である。その時代に於て盛に發揮して居つたウパニシャツド流の哲學思想が佛弟子間に存せない理由はない。その種子は存在して居つても、時代の聲となることが出來ないから、滅後に至つて漸く頭を擧げて來たのである。佛は考ふべき道も敎へたのである。思索の道も個人的には傳へたに相違ない。これが即ち佛の觀念の敎である。

(は) 宗教的佛教 身心修養の理想を教へる倫理教も、佛身觀念の教理を傳へる哲學教も、適切でもあり高尚でもある。その時代の要求を満足せしめたに相違ない。これも救ひの道たるは失はない。同じ救ひでも方法を教へて救ふのと財産を與へて救ふのと兩法がある。釋迦一代の教法は重もに方法を教へたのである。如此財産を得るには履修の道(倫理的)と觀念の道(哲學的)と二ツある、努力せよ勇猛に進めばこの財寶の佛果は得られると教へたのである。正義の人が義とされ、至善の人が救はれるは通例であるが、正邪、善惡の差別なく、平等に救はるべき特例もなくはならぬ。佛の悲智はこの結果を與へなくては圓滿と云ふことは出来ぬ。善惡判別の恐るべき神は、最後の救ひの神ではない。善もほしからず惡も恐れなし、惡なれば惡なるだけ尙憐れみの深き慈愛の母が即ち最後の救ひの神である。大慈大悲の理想は即ち是である。この點に於ては倫理でもない、又哲學でもない、信念である。宗教である。純宗教である。純他力である。この大理想は何れの佛に於てか見出されなくてはならぬ。日蓮聖人は釋迦に於て見出したらしい。弘法大師は大日に於て見出したらしい。法然上人と親鸞聖人とは、この悲智圓滿光壽無量の理想を阿彌陀に於て見出した。實に阿彌陀の名は、「光壽無量」の理想を表し

て居るのである。光壽無量の理想に向つてこの名を與へたのである。世の人「我れは宇宙の靈性の存在を信ず」として、その靈性に與へ得る哲學的、宗教的の屬性は悉く阿彌陀に含まれて居る。我々が釋迦の實例と諸佛の願行とを通覽して發見した理想は、阿彌陀に於て満足せられるのである。釋迦は阿彌陀佛の威神光明は最尊第一で十方諸佛の光明の及ばざる所である。十方無量の諸佛が共に護念せる經説だと稱讚して居る。これが即ち念佛が天台の人にも、禪家の人にも、眞言の人にも信ぜられたことのある所以である。我々を本位として見ても、釋迦を本位として見ても、つまり理想中の理想たることは失はない。大慈大悲が佛心であると聞けばその結果は一切衆生の救済であるから、法藏菩薩も四十八願もなくても、我々の救はる、ことは明かである。本願の生起本末を聞かねば、これが理想の佛であると云ふことが分らぬから、精しく説明してある。眞如法性の身を證して彌陀同體の佛果を得ると聞けば、他の極樂莊嚴の説はいらぬ。凡べての指方立相の教義は、その必用ある人に必用なのである。總じて印度の芝居を見る明のない人は、その舞臺に迷はされて、その主人公を失ふ。純他力の本義は、阿彌陀佛が完全の佛體であることを見出すに在る。その大悲普化が理想の救済であることを認むるに

在る。彌陀一佛が理想中の理想たるを信する點に在る。故に宗教的佛教の本意は、自己救済の畢竟不可能なることを知つて、理想佛の悲願に體托するに在るのである。その教體は純他力である。純他力信心である。祈禱的信仰を要する半他力ではない。その佛體は純神格である。審判的識別を主とする半神格ではない。その天國に於ける果體は純果體である。從屬的別存を要する半果體ではない。これが即ち自然教的一神教と汎神的一神教との差異である。汎神的思想の上に立つた純宗教でなくては、完全なる宗教的信念、即ち純他力信心と云ふことは出來ないのである。

(に) 眞俗的佛教 佛教も次第に進んで來て、已に倫理も分化し、哲學も分化した。履修の道も、觀念の道も分化して、遂に信念の道となつた。藥ありとも毒を食ふ可からざるは勿論であるが、人は極端に向ふが通弊である。信者はや、もすれば單信主義(ソリファイデイズム)に陥り易い。そこで更に通俗的眞理(俗諦)を教へて倫理的常識を把持せしめんとしたのである。一旦分化して佛教と脱離した倫理を再び採擇したのである。されど釋迦の當時とは時代の要求が違つて居る。日本的着色が必要である。國家的趣味が本旨である。世間の仁義とも説き、世業と

も説いたが結局「王法爲本」の一言で俗諦は説き盡された。英國人で神戸横濱で領事をして居つたゼームス、ツループと云ふ人は「王法爲本」とのみ説いて、その内容が教へてないのが眞宗の長處だと云うて賞めて居る。若しその内容が限られて居つたら、何れの時代何れの國家へも應用することは出來ぬ。佛教の世界教たる所以を失ふのであるが、世界教を離れずして國家教たる所以はこの點に在るのである。眞諦は「信心爲本」、俗諦は「王法爲本」で、佛教が純粹に國家的宗教と化した所以である。佛教は何れの宗派も國家的にはなつて居る。併し表面に「王法爲本」を標記して王法を以て俗生活の中心としたのは、唯蓮如上人の眞宗に限るのである。殊に眞俗を相資的に見て「車の兩輪」「鳥の兩翼」と喩へるは、佛法を奉ずると云ふのが單に佛祖の法規を守ることに、云ふのでなくて、佛恩の深高なることを信受するのであると同じく、王法を奉ずると云ふのも、決して君國の法令を守ると云ふのではない、皇恩の深高なることを自覺して、臣民の本務を盡すのである。臣民として皇上を奉戴するのは國家的宗教の本意である。これが日本倫理の根本である。信者として佛恩を信受するのは宗教的國民の主義である。これは一般佛教の通義である。この二諦は兩々相待つて以て信者の性格を形成するのである。この性格が

備はらねば國家的佛教を奉ずる信者とは名づけられないのである。眞諦の信心があるらしく見えても、俗諦の倫理が缺けて居る信者が多くては、唯一の國家的宗教をも臺なしにすることがある。迷信の種子もない、祈禱の原素もない、唯一の教育的宗教でありながら、過去史上の宗教として忘却せられんとして居るのである。在家止住の家族主義を行つた僧俗の區別もない、師弟の差別も見ない、唯一の平民的宗教でありながら、唯未來のみを教ふる偏僻宗教の如くになし終らんとして居る。社會に必要な宗教と不必要の宗教との區別は、信者の性格に倫理的原素が発見せらるゝと否とにある。その倫理的原素は附屬的性格ではない。他力信心の倫理的發現である。宗教と倫理とは一旦分化したが、此信念の倫理的發現に依つて再び一致するのである。倫理的發現の伴はない信念は有つて益なく無くて事缺けぬ信念である。社會に小益もない國家に寸功もない宗教である。世道人心に影響のない宗教は國家の眼から見れば無用の宗教である。こゝが宗教と倫理と同一義でなければならぬ理由である。カントはこの點を適切に論じて居る。三位一體は信ぜられなくても、日常生活の實際に影響ある宗教が必要である。聖書の解釋が時に無理な附會説に見えても、社會道義を基礎としての解釋なれば、その方が本義とせ

られねばならぬと云ふ風に論じて居る。正法國土の建設(轉法輪)は八正道の昔にのみ望むべきではない。純宗教の今日に於ても佛の遊履する所、日月清明天下和順の平和は得らるべきである。「去此不遠」の淨土は唯觀念の至力に依つてのみ見得るのではあるまい。信念の至徳に依て實現することも出來得べき筈であらう。「觸光柔輭」の徳もあるだらう、「心得開明」の實もあるだらう、「長く道徳と合明する」の光益もあるであらう。かゝる實現が必ずあると云ふ約束ではない。殊に煩惱が現前して居るのである故、愈以て注意せねばならぬ。たとひ心垢を洗除するには至らずとも「修己潔體」の注意はあつてよからう。獨り諸善を爲すとまでは至らずとも、「端身正行」の理想は持つて居つてよからう。「言行忠信表裏相應」「大無量壽經」の教語は佛法世法共に教ふる所である。かゝる常識的道德は之を廻向して佛の救ひを得んとするのではない。かゝる倫理的行爲がそのまゝ、他力を迎へる手段にならないのは勿論である。併しこれは人が社會的存在をなす上の必要條件である。眞諦に於て佛たるの道を領したる人が、俗諦に於て人たるの道を行ふのである。報佛恩の本義として行ふべき道である。人たるの道の行へない人は、佛に對し人に對して懺悔自省せねばならぬのである。眞俗的佛教を奉ずるものは「信念には倫

理的發現の件ふ」ことが理想であることを忘れてはならぬ。この理想を實現することの出来ないのは、信者の標準性格に於て缺如せるものであると云ふことを自覺せねばならぬ。

五、正 法

釋迦如來の大人格の周圍に、凡ての階級、凡ての宗派の人々が集り來つて一大教團を形成した佛弟子と銘を打つた人のみて、千二百五十人あつた。日々佛が説かる、法語(經)と制せらるる戒條(律)とは佛の金口から耳へ聽いて直に之を身に行ふので、之を紙筆に上ほせる餘地もないのである。その時の禮拜と云ふのは、朝暮の挨拶である。無論讀經と云ふことのあらう筈はない。香華と云ふやうなものもしあつたとすれば、佛の座右に奉つた心盡しの贈物である。佛と弟子とはまだ禮拜の形式を備へない、和氣譚々たる師弟の一團である。これが即ち「佛世の三寶」で、釋迦の正風はこの間に行はれて居つたのである。然るに佛の入涅槃後は遺物の崇拜遺教の奉持などで、大人格の芳躅を追慕して尙その正傳を存して居つた。この時期は大凡五百年間であつて之を名けて「正法の時機」と云ふのである。此後は大人格の記憶も薄らぎ、紀念の遺

物もなくなる、釋迦如來の寫眞たる泥龍塑像の佛を拜し、黃卷赤軸の法を傳へ、剃髮染衣の僧風を維持して居る。佛身の寫眞と佛語の寫本と僧風の形式とを存して居る。これが「住持の三寶」である。この時機を名けて「像法の時機」と云ふのである。千年間この風が行はれると説くそれから追々贗造が出来て遂にこの影寫の三寶も持ち切れぬ、正法は全く破滅する、所謂「法滅盡」の時代である。これが「末法の時期」と云ふので、一萬年の間持續すると云ふ。親鸞聖人はこのことを

「釋迦如來かくれましまして、二千餘年になりたまふ、

正像の二時はをはりにき、如來の遺弟悲泣せよ」

と云はれた。釋迦の遺弟としては實に悲むべき次第である。この時代は五濁の時代であつて劫濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁で汚れて居る。即ち第五の五百年である。第一五百年解脱堅固、第二五百年禪定堅固、第三五百年多聞堅固、第四五百年塔寺堅固であるが、之に對して第五の五百年は鬪諍堅固で、暗闘、確執、交戦、競争で堅めた時代である。時代は慥にか、濁亂の時代に相違ない。併し時代が悪いからと云つて佛法までが滅盡すると云ふ理窟もない

やうに見えるが、釋迦の法は元來履むべき道、考ふべき道を教へたので履むべき人考ふべき機がなければ自然に滅するが正當である。釋迦を本位とした形式的の正法は已に滅盡したのである。今の時代は形式の佛教は全く破滅して精神的の佛教が發展する時期である。精神的佛教とは彌陀本位の佛教である。そこで末法は、形の上の佛教は破滅する時期であつても心の上の佛教は存在する時期である。尙云ひ換へて見れば、佛教の形式は亡びても佛教の精神は進んで行く時代である。形式的末法は精神的正法の時期である。そこで親鸞聖人もこの意味を和讃して

「像末五濁の世となりて、
釋迦の遺教かくれしむ、
彌陀の悲願ひろまりて、
念佛往生さかりなり」

と云つてある。この精神は親鸞聖人の宗義を一貫して居る根本思想である。釋迦本位なれば釋迦如來を師主とすべきであるが、聖人は釋迦を排して禮拜することを許さない、眞宗三寶は彌陀を佛とするのである。法然聖人は一切經は六度も讀んで七千餘卷の經文からその粹を採りて撰擇本願の一法を取つて法とした。親鸞聖人は全く之を受け繼がれたのである。そこで今は釋迦の履むべき法、考ふべき法は捨てられた、彌陀の信すべき法が用ゐられた。剃髮染衣も

殆ど捨てられた。「在家止住」の俗生活を採用し「肉食妻帯」の家族主義に同化した。「捨家棄欲」の僧團の形式は全く無くなつた、句佛上人が「勿體なや祖師は紙子の九十年」と詠まれた點は、眞宗信者が寸時も忘るべからざる祖師の正風である。精神的佛教は已に形式的佛教を捨てたのである。凡べての形式は精神的に統一せられるのが順序である。そこで聖人の教義では、僧俗平等で僧俗の區分は本旨ではない。師弟平等で師弟の區別は、祖師の本意ではない。同朋同行の信者である。所歸の佛體は、彌陀一佛で統一せられ、信者の行體は、報恩の一行で統一せられ、所期の果體は彌陀一體で統一せられ、弘願の教體は、他力信心の一念で統一せられ、その半面の俗諦は、王法で統一せられた。この統一主義、平等主義は彌陀教の本義であつて、親鸞聖人の根本思想である。之を先づ飲み込まなくては、末法が精神的正法の時代であると云ふことは分らぬ。この時機相應の正法は阿彌陀本位の撰擇本願念佛宗であることは、聖人の根本思想を解すれば愈その意味が自覺せられるのである。聖人が平等主義の權化であることを覺れば、釋迦の平等主義も聖人に依て伸張せられたのが解るのである。

本書は日曜講演第五百回を記念する爲に出版したものである。

近時一般宗教の情勢は、嘗ては反宗教の聲を聞き、やがて宗教復興が叫ばれ、前後して類似宗教の簇生を見るに至つた。これは一面わが國民が、不安の聲に怯えつゝ而もその眞因を衝かず、表相の安易な満足を求めんとして、得られざる焦燥感情の現れとも見られる。而して之は全く明治以後國民の宗教的教養を疎かにした結果、東洋哲學の常識を缺き、宗教的理解の乏しきが致す所以であらう。

二千五百年の歴史を保ち、東洋幾億の衆生を導いた佛教は、廣くして深く、高くして眞實であり、最も古くして最も新しき生命を蓄へつゝあるが、動もするとその形態の圓熟浩瀚なるが爲に、理解せられざる恨があり、殊に東洋哲學の素養に乏しき近代人には、這の妙旨を悟るは甚だ難いやうである。さり乍ら、この浩瀚なる教理も、その綱格を明示さるゝならば、求道の士をしてやがては廣大なる教益に生き體得せらるゝ事となるであらう。

本書は高楠順次郎先生が、大正五年「佛教國民の理想」として著はされた中から、最も簡明に宗教的理解と東洋哲學の根柢と、佛教の綱格を示された章節を抄出し、先生の許しを得て上梓したものである。宗教教養の資糧としてわが同朋の上に新に力強く役立ち、更に未聞の人が佛教を正しく理解し、進んで這の教法に體達される機縁を作るならば、幸慶此の上もなきことである。かく念じつゝ、些か記念のしるしまでに弘く頒つものである。

昭和十年九月十五日

信 道 會 館

信道會館ハ明治二十四年初代近藤友右衛門翁ノ創建スルトコロニシテ淨土眞宗ノ教場タリ當代ニ至リ時代ノ進遷ニ應ミ佛教各宗ニ開放シテ教化求道ノ道ヲ拓キ財團法人信道會館ト改メ專ラ現代ノ名師高德ヲ招聘シテ日曜講演ヲ開設シ以テ大乘佛教ノ普運徹底ニ努ム

願レバ年ヲ閱スルコト四十有五年同信ノ人次第ニ其數ヲ増シ敬虔ノ念日々ニ醇キラ加フルハ恭慶ニ堪ヘサルトコロナリ

遺般乏クモ多年ノ教化事業ヲ開彰セラルルノ榮譽ヲ荷ヒ愈々同信協力シテ朝家法輪ノ興隆ニ資センコトヲ期ス冀クハ江湖ノ諸彥斯ノ使命ヲ達成セシメラレンコトヲ

終

9
6

