

成佛と是佛

伊藤古鑑

一

佛教を見るのに三種の方面があるように思う。その第一は、佛教は「佛の説ける教」ということであり、その第二は、佛教は「佛に成る教」ということであり、その第三は、佛教は「佛ということを読く教」ということにならう。もちろん、この三者は、互に相關係していて、別個の問題に取り扱われるべきではないが、今は特に第二の「佛に成る教」という、いわゆる成佛論について一考し、それが、わが大乗佛教の理想でもあり、また如何にして佛と成るべきかは、各宗各派それぞれの立場に於て、大に究明せられていることであるが、わが禪宗に於ては、この成佛を如何に見ているか。

また、禪宗では多く「本來是佛」とか、「卽心是佛」とかいうて、成佛の語よりも寧ろ是佛の語を常に用いているように思う。また、禪宗の古則公案としても、「如何なるか是れ佛」という問答商量の極めて多いのに鑑みて、ここに「成佛と是佛」と題し、これらの諸問題を考察する爲めに、敢えて愚筆を弄したわけである。

二

成佛といえ、先ず佛に成るといふことで、小乗の一佛一菩薩論からいえば、われわれの成佛は、あり得ないことになる。そこで大乘佛教に至りて始めて成佛の可能を説き、しかも法相宗の如き三乘教義に於ては、未だ全體の衆生の成佛を許さずして、有名なる五姓各別説を唱えていることは、今更ここに説明を要するまでもない。

ところが、これに引き換えて、一乘教義ともなれば、みな一切衆生が成佛するといひ、そして、その成佛に至るまでの修行の位地についても委しく説明を加えている。いま、その修行の位次について、最も基本的な考えは『菩薩瓔珞本業經』上巻に出ている五十二位の説であり、また『華嚴經』のなかにも、十住十行十回向、十地及び佛果の四十一位の説が出てゐる。諦觀法師の『天台四教儀』のなかにも、次ぎの如く説いている。

「華嚴明十住十行十回向爲賢、十地爲聖、妙覺爲佛、瓔珞明五十二位、金光明但出十地佛果、勝天王明十地、涅槃明五行、如是諸經增減不同者、界外菩薩、隨機利益、豈得定説。」

然位地周足、莫過要瓔珞經、故今依彼、略明菩薩歷位斷證之相。」（『正藏』四六、七七八頁）

この五十二位の位次は、大乘菩薩の修行の段階を示したもので、天台に於ける別教の行位であるが、しかし、この菩薩の階位の前に藏教菩薩の階位あり、通教菩薩の階位があつて、それぞれ特有の説明を加えているが、要するに菩薩思想の發達と共に、その修行の階位の上にも變化があつたものと思わねばならない。

菩薩思想は釋尊當時には無かつたもので、その滅後に於て起つた思想と思われる。すなわち釋尊の自覺内容の深厚さと、その人格の偉大さを思い起すとき、ここに釋尊の修行は單なる六ヶ年の短き年月にあらずして、過去世に、すでに無量劫の修行を積まれた結果となし、かの大藏經本緣部に收むる過去世因果物語の經典の如く、種々雑多なる本生譚が生じたものであらう。

かの九部經、十二部經のなかにも、すでに本生は數えられ、本生譚は印度の原始的思想で、その信仰は一般民衆の

間に盛んに行われた事實は、紀元前二百五十年頃の建設にかかる阿育王紀念碑にあらわされた彫刻や、その後、健駄羅や那蘭陀の遺跡にも存しているのを見て容易に知ることが出来る。

その本生譚は極めて多く、また極めて複雑であつたものを漸次に整理されて、それを教理的にまとめ、修行の位地を明かにしたものが菩薩の三祇百劫説の内容であらうと信ずる。それは、始めは單なる八相成道であり、これも始めは、八相、九相、十相説などいろいろあり、また因位の八相、果位の八相などにも分れて、見られていたものが、とにかく、後には整理せられて、釋尊は過去世に三大阿僧祇劫の修行をなし、多くの佛に値い、佛に仕えて修道生活を積まれたものと見たのである。すなわち、初阿僧祇に於ては、古釋迦より尸棄佛に至るまで七萬五千佛に値い、第二阿僧祇に於ては、尸棄佛より然燈佛に至る七萬六千佛に値い、第三阿僧祇に於ては、然燈佛より毘婆尸佛に至る七萬七千佛に値い、四弘の願行を立て、六度の修行を積まれたといひ、初阿僧祇は三賢位に當り、第二阿僧祇は煨位、第三阿僧祇は頂位、更に百劫の間、相好業を種するを下忍位となし、それより一生補處の位に進み、兜率天に生れ、更に八相成道となつて下天、托胎、出胎、出家までを中忍位となし、降魔を上忍位、世第一法となし、三十四心斷結成道のところは、四向四果の無漏道となし、轉法輪、入涅槃するものと見たものである。

かくの如き三祇百劫の思想は、始めは釋尊因位の修行とのみ見たものであつたが、それが後には、佛という佛は皆、この三祇百劫の修行を要し、多劫に亘りて多くの佛に値遇し、身命財を抛つての供養を修せられた結果、そこに成佛せられたものというように廣く解釋せられるに至つたのである。

然るに、この思想は、更に一轉化して、その中心觀念は次第に移動し始めて、われわれの上に見られ、われわれも成佛することが可能であり、それには必ず、三祇百劫の修行を積んで後に、始めて成佛すると説き、この三祇百劫説が、われわれ衆生の上に一轉化し來つたということである。

ところが、この三祇百劫の修行を積んで成佛するのを「三劫成佛」といい、これは三乘教義の成佛論であるとなし、ほんとうの一乘教義は、この父母所生の肉身に於て成佛する、いわゆる「一生成佛」であり、「即身成佛」であるというように主張して、終に前の三劫成佛を劣れりとなし、三祇百劫の思想は、漸次に忘れられて行つたということである。そして、この菩薩の歷位斷證の過程も、その教の淺深に依つて種々に説明され、かの天台の教義では、通教のところに於て、『大品般若』十九、『大智度論』七十五などに出てくる三乘共十地の位次を用い、別教のところに於ては、前に擧げた『瓔珞本業經』上に出てくる五十二位の位次を用い、圓教のところに於ては、附傍別教の圓位を明すと共に、正しくは天台大師獨特の六即の行位を用いて、その深妙を明したというのである。

三

さて、天台圓教に於ては、もとより一乘教義であり、一生成佛を唱うるものであるが、その論旨は『台宗二百題』第三に於ける「一生妙覺」の論草に依つて知るべきである。

「圓實意、速疾頓成、宿善厚殖一類、何無_レ一生入_二妙覺_一義耶、依_レ之、今經說_二須臾聞_レ之、即得_レ究_二竟阿耨菩提_一」(『台宗二百題』三、二〇二)

今經とは『法華經』法師品第十に出てくる經文であつて、その他、『大日經』無量義經『菩提心論』等の引證に依り一生妙覺の義を成立せんとつとめていたのであるが、しかし、このなか、『大日經』菩提心論の如きは、密教の經論であつて、ここに引證するのは、どうかと思うが、日本天台では、台密があり、一乘教義を密教と見ての引證であらう。天台としては、この『法華經』が所依の本經であり、これに依つて一生妙覺を主張すべきである。そして、その一生妙覺を得たものの證據としては、『法華經』の龍女成佛を擧げているが、この龍女成佛は『法華經』提婆達

多品第十二に出ている因縁で、八歳の龍女が速疾に成佛したというのを指したものである。「台宗二百題」には、これを以て一生妙覺の現證となし、一佛乘の不可思議力をあらわしたものとされている。しかし、この龍女成佛が果して妙覺であるか、初住の分證であるかということについては、これ亦「台宗二百題」第八に、「龍女分極」の論草を設けて、それを次ぎの如く決擇している。

「答云、龍女成道、一家處處解釋分明、皆定_レ初住、今家學者、誰疑_レ之耶、誠以_レ龍畜身、速疾得_レ無生、卽唱_レ八相成道、豈不_レ足_レ顯_レ佛乘權巧妙力_レ耶」(「台宗二百題」八、六五九丁)

これに依れば、龍女の成佛は究竟の妙覺にはあらずして、ただ一分の中道を證し、よく八相作佛したというに過ぎないので、これを初住と判じていることは、天台大師の「法華玄義」にも、その明文がある。

「今經爲_レ令_レ衆生開_レ佛知見、亦是龍女於_レ刹那頃、發_レ菩提心、成_レ等正覺、卽是涅槃明、發心畢竟不_レ別、如是二心前心難、此諸大乘悉明_レ圓初發心住_レ也」(「法華玄義」五上、二二丁)

これは圓の五十二位を明す中、十住を明すところに於て、初住の菩薩の有らゆる功德を讚歎し、三世の諸佛も賞歎し盡くすこと能わずとなし、また、これを聞く人間も狂亂して信ずることが出来ないであろうといひ、この龍女成佛は、初入の證入であるけれども、これが最も難解難入であつて、この初住已上の位次は任運無功用に、自然流入して妙覺果滿の位に達することが出来るとなし、初住と妙覺との二位は、畢竟無別のものであつて、しかも、その前心たる初住の證入を以て最も難しといひ、諸大乘經には、この圓の初發心住の功德を讚歎している。喩えば、『華嚴經』に於ける「初發心時、便成正覺」の經文の如き、『維摩經』に於ける「一念知_レ一切法、是爲_レ坐道場」の經文の如き、或は「大品般若」に於ける「從_レ初發心、卽坐_レ道場、轉_レ法輪、度_レ衆生」の經文の如きがそれであつて、みな一分の中道を證する證入を明したものと見て、それを賞歎したのである。

いま更に、この『法華經』に於ける龍女成佛の經文について考えて見ると、先ず『法華經』提婆達多品に於て、智積菩薩が文珠師利に向つて問うて言く、

「此經甚深微妙、諸經中寶、世所希有、頗有衆生勤加精進、修行此經、速得佛不」(『正藏』九、三五頁)

と、これに對して文珠師利は、娑竭羅龍女の女にして八歳になるものの成佛を説き、

「於利那頃、發菩提心、得不退轉、辯才無礙、慈念衆生、猶如赤子、功德具足、心念口演、微妙廣大、慈悲仁讓、志意和雅、能至菩提」(『正藏』九、三五頁)

といい、これ龍女の初發心と同時に成佛道を明したものと見て、これを初住の成道といい、未だ妙覺ならざること、その經文の終りに「能至菩提」の四字に於て證すべきだとなし、『台宗二百題』に於ても、それを明かに指示している。

これを要するに、天台の一生成佛の論旨は、最上利根、宿植深厚の人類の人があつて、その一生に初住を證するものもあるといふので、未だ一切衆生が一生に於て成佛するとは説かない。天台大師の『摩訶止觀』六に於ても、

「祇於是身即破兩惑、即入中道、一生可辨」(『正藏』四十六、八〇頁)

といい、荊溪は、これを『止觀輔行』に釋して、

「故知、一生初住可獲」(『正藏』四十六、三四八頁)

といい、また荊溪の『法華玄義釋籤』二上に於ても、

「始自初入變易土中、受法性身、既並無復隔生之義」(『法華玄義釋籤』二上、三五丁)

といふて、一生成佛の義を證している如きは、大に參考とすべきことであらう。

また、天台の修行の位次に於ては、正しく六即の妙旨を明すと共に、兼ねて別教の五十二位を依用して、その位次の高遠なることを表示したというのであるが、そのなか、天台としては、六にして即、即にして六という六即の深旨を強調している。すなわち、六即とは、理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即である。

「此六即義、起_レ自_一一家、深符_二圓旨_一、永無_三衆過_二、暗禪者多_三增上慢_一、文字者推_三功上人_一、並由_レ不_レ曉_三六而復即_二」(『摩訶止觀輔行』一ノ上、二六頁)

この意味は、「我れは佛なり」という義邊のみを強調すれば、修行未熟の位に於て、「我れは佛に等しい」という増上慢を起す嫌いがあり、また六位の差別の義邊のみを力説すれば、我れの如き凡夫では、到底、佛果は得られないという卑屈の念を起すが爲めに、ここに六即の圓旨を明したものである。そして、ここに分證即というの第一を初發心住となし、一分、無明を斷じ中道を證した位で、難入の位ではあるが、龍女の如きは分證したとい、これを以て一生妙覺の現證に擧げ、一生に於て中道位に入ったというのである。

四

次に華嚴圓教における一乘教義について、一生成佛の義を説明するならば、前に擧げた『華嚴經』の「初發心時、便成正覺」の經文が、その證據となるものである。すなわち、この經文は『六十華嚴』第九卷に於ける梵行品第十二の末尾に出ている。その要文を擧ぐれば左の如し。

「初發心時、便成_三正覺_一、知_二一切法眞實之性_一、具_三足慧身_一、不_三由_レ他悟_二」(『正藏』九、四四九丁)

この初發心住は、いわゆる十信の滿位であるから、これを「信滿成佛」といい、『華嚴經』の餘經に勝ることを

的指したものである。先ず賢首大師の『探玄記』の釋文には、

「初發心時は因、便成正覺是果、亦是轉釋前云疾得佛果、未知何時名疾得、今釋發心時即得故、下云初發心菩薩即是佛故、悉與三世諸如來等、此明三行滿入位時、即得普賢位故、一位即一切位、乃至佛果無不圓滿、故云正覺」(『正藏』三十五、二〇二頁)

と述べている。そして、「具足慧身」とは智徳の圓備をあらわし、「不由他悟」とは内自ら開覺することを示したものである。これを要するに、信滿成佛は、天台の龍女成佛と同じく初發心住に於て究竟妙覺を唱うる意であつて、華嚴は特に初後相即の義、因果圓融の旨を發揮している點に於て、やや勝れている。すなわち、圓教の深旨よりすれば、佛果は通じて一々の地中にあり、この故に一地に一切地を攝し、始め十信の滿位より、終り佛果に至るまで、六位不同なりと雖も、一位を得るに従つて一切位を得るというのである。

然らば、一位の中に既に一切位ありと説くならば、信滿に於て成佛し、その後の諸位は、何の必要あつてか、これを説くやという疑問も起り、ここに華嚴に説く圓融門の外に、別に行布門の説明もあることになる。

「問、既一位中有二切位、及信滿心即得佛者、何須更説後諸位耶、答、説後諸位、即是初中之一切也、如初後亦爾」(『正藏』四十五、四九〇頁)

といい、これは『華嚴一乘教義分齊章』第二に出ている章文であるが、その文意は、初は後を具するが故に初なり、後は初を具するが故に後なりといい、初後同體にして一緣起を成ずるもので、相に約すれば初後の分位あり、三乗教に寄同するも、體に約すれば圓融自在であつて三乗に同せず、別教一乘の深旨を以て初後相入するものと説くのである。同じく『一乘教義分齊章』の下卷に於ても、更にこの深旨をあらわしている。

「此一乘義、因果同體成緣起、得此即得彼、由彼此相即故、若不成果者、因即不成因、何以故、不

得_レ果故非_レ因也」(『正藏』四十五、五〇五頁)

これらの信滿成佛に對する思想は、清涼大師に至つて、更に委釋を加えている。また日本の學匠禪爾も『初發心時』一卷を著して、その意を盡している。

「清涼大師之文意云、行布三乘教相之施設、圓融一乘緣起之實德也、雖然、次下釋云、行布即圓融、圓融即行布_ニ備_三乘之教相_一、顯_ニ一乘緣起之旨_一許也」(『大日本佛教全書』華嚴小部集四四六頁)

また、この禪爾の高弟泉州久米田寺盛譽も『華嚴手鏡』一卷を著し、そのなかに「現身成佛」の一草を擧げている。その論旨は、圓教の意に依り、因果同體の義を以て、十信の終心に至つて現身成佛するといひ、その現證としては、龍女、普莊嚴童子、善財童子、兜率天子等を擧げていることは『一乘教義分齊章』第四(『正藏』四十五、五〇五頁)の所説に同じものであり、また最後に三種の成佛ありとなして、一は位に約し、二は行に約し、三は理に約すといひ、『探玄記』第三(『正藏』三十五、一六六頁)の所明に依つて現身成佛の義を釋成している。

そのなか、第一の位に約すとは、十信の終心に於て成佛する義を説き、第二の行に約すとは、別に位によらず、ただ精進勇猛の一念心に於て成佛するというので、いわゆる華嚴の一念成佛を指したものであろう。第三の理に約すとは、衆生も佛も理の上からいえば平等であつて無差という義である。

華嚴の一念成佛は、その源、杜順禪師の『法界觀門』に出で、眞空絶相觀とか、泯絶無寄觀とかの觀法がそれであり、智儼の『孔目章』『五十要問答』にも、圓頓至極のものとして説いていたが、しかし、これも清涼、圭峰の時代になると、禪宗の影響を受け、禪の頓悟頓修無念成佛の義に通ずるところがあつて、華嚴よりも寧ろ禪宗に於て、特に擧揚するところとなり、一念成佛は無念爲宗の禪宗に轉向して行つたものとも見らるる。

しかし、今は華嚴の立場よりいえば、智儼の『五十要問答』初卷に於て、

「問、一念成佛與多劫成佛、差別云何」(『正藏』四十五、五一九頁)

といい、一念成佛の優るる所以を説き、また賢首大師の『華嚴經問答』下卷に於て、

「約二一乘教實法、念念每成佛」(『正藏』四十五、六一二頁)

といい、また『華嚴經義海百門』に於ても、

「此一念之心現時、全是百千大劫、何以故、以百千大劫因本一念、方成大劫、既相成立、俱無體性、由一念無體、即通大劫、大劫無體、即該一念、由一念劫無體、長短之相自融、乃至遠近世界、佛及衆生、三世一切事物、莫不皆於一念中現」と(『正藏』四十五、六三〇頁)

というて、華嚴の融念劫の義を説き、一念成佛の意味もあらわしている。

五

已上に於て、天台華嚴の一乘教義に於ける一生成佛の義を説明し畢つたのであるが、その説くところは殆んど同じ思想であつて、未だ徹底した現身成佛の義とは思われない。天台にては六にして即、即にして六といい、華嚴にては、行布門に於ては六位不同なれど、圓融門に於ては初後圓融と説くのであつて、この一生成佛の義も、即の義邊に依り、圓融門の深旨に依つてのみ詮顯せられたものであつて、これは單に教理上の問題として取り扱つたのみで、果して事實の成佛を現成したものと見らるるであらうか。そこに大なる疑問を以て、これに對せなければならぬといふのである。

先ず天台の「一生妙覺」の論草にして見ても、どうも、はつきりとした論旨は見受けられない。故に『台宗二百題』の冠導にも次ぎの如くいうている。

「此草古來爲大義、爾圓頓速疾道理、根性亦萬差、一類有宿修人、一生入妙覺、義何爲無、既許一生超登十地、高祖六祖釋、雖無明文、四明決答文、及慈覺智證兩大師釋、有二生入妙覺義」(『冠導台宗二百題』三、二〇二頁)

天台圓教の教理よりすれば、六即を以て圓融無作の階位とするけれども、これは理の上について即を説き、事の上には依然として六を説くので、容易に究竟即を現成し、事實の上に一生妙覺を證することは不可能のことである。すなわち、論草の答者成立の意は、最上利根、宿熏深厚の人類ありて、一生妙覺を證するものも無しとはいえないというのみで、その現證としては分證果の龍女成佛を以てし、その實證は測るべからずといい、左の如くいうている。

「抑、一生妙覺現證誰耶事、可指今日龍女、雖判爲初住、其實證不可測故也」(『台宗二百題』三、二〇七)

しかし、『法華經』といい、『華嚴經』といい、ともに菩薩の無數劫の修行を説き、容易に信滿、初住に於てすら難解難入の意を示していることは事實で、ただ僅かに奇特の一事實として、龍女の成佛を挙げたのみである。しかも分證果というのであるから、これを以て直ちに、われわれも「一生妙覺」たり得ると心得てはならない。

また華嚴に於ては、明かに「初發心時、便成正覺」の經文を以て理圓となし、次ぎ下の經文たる「知一切法眞實之性」の明文に依つて、賢首大師の『探玄記』に理圓の義を釋成している。

「下釋何因得如此、以知一切眞實者、顯理圓也、具足慧身者、智德備也、不由他悟者、內自開覺也、豈是因中說果耳」(『正藏』三十五、二〇二頁)

もとより華嚴圓教は事理融即を談ずるもので、この成佛についても、決して簡単な内容のものではない。その根本

思想と見らるるものは圓融門であるけれども、また、そこに行布門の義も説かれている。すなわち、行布門に於ては、他家の説に寄顯して、十住、十行、十回向、十地、妙覺等を建立して修行の位次を明すも、華嚴一家不共の位次としては、見聞、解行、證入の三生について斷惑證理を説き、なかにも、見聞生にありては伏斷共になく、解行生に於ては漸伏し、證入生に至つて頓斷頓成するといひ、また一斷一切斷、一成一切成の義も説いている。

この一斷一切斷、一成一切成の深旨は、その源は『華嚴經』にありといひ、左の經文を擧げている。

「若有衆生、得聞此香、諸罪業障、皆悉除滅、於色聲香味觸內、有五百煩惱、其外亦有五百煩惱、二萬一千欲行煩惱、二萬一千恚行煩惱、二萬一千痴行煩惱、二萬一千等行煩惱、皆悉除滅」(『正藏』九、六〇六頁)

これは『華嚴經』三十二、佛小相光明功德品第三十の經文であつて、一斷一切斷を説けるものとなし、また、

「如來身中、悉見一切衆生、發菩提心、修菩薩行、成等正覺、乃至、見一切衆生寂滅涅槃、亦復如是、皆悉一切以無性故」(『正藏』九、六二七頁)

といえる『華嚴經』三十五、寶王如來性起品第三十二之三の經文は、一成一切成を説けるものとして、華嚴の祖師は、これに委釋を加えている。

この一斷一切斷、一成一切成は、これ實に華嚴一家の宗骨であつて、これを説明するのに性起門と緣起門との二門を開き、性起門よりすれば、自己心中の本覺を指摘して頓悟頓修、一念の成佛を説くものこれである。また緣起門よりすれば、一切諸法の緣起に於て、圓融無碍、相即相入を説いて、初位即極、信滿成佛の意も達せらるるというのである。

しかし、この華嚴の成佛論も仔細に討究して見ると、信滿成佛は、天台の龍女成佛の如く、信滿の功德を讚歎し、信滿にして一切の智慧を開發するというのみで、それが果して、われわれの現實の上に證得することが出来るか否かある。

について、大なる疑問となつて残つてくる。ただ僅かに寶莊嚴童子の如き、兜率天子の如き、少分の現身成佛者ありといひ、經の深玄を賞歎するのみでは物足りない。つまりは、われわれ現實には何等の關りもないことなのである。殊に斷惑を論ぜんか、一斷一切斷といひ、成佛を談ぜんか、一成一切成といひ、それは一人が斷惑すれば、他の一切人も斷惑するという意味か、或は一人が成佛すれば、他の一切人も成佛するという意味なのか、それが同類異類を問はず、他の一切の煩惱を斷ずることが出来るものか、或は一人成佛一切人成佛は、因果二位に通じて語り得べきものか、それらの微細な問題については、未だはつきりとした説明がない。わが日本に來りても、東大寺派、高山寺派その説を異にし、これがほんとうの研究ということになると、まだまだ議論の餘地があるので、法の深玄は盡きても盡きない感じを思わしむるものというべきであらう。

六

次に眞言宗に於ては、前に擧げた天台華嚴の一乘教義を三劫成佛と見、眞言密教獨り即身成佛するといひ、弘法大師は『即身成佛義』一卷を製作している。その始めに問答して云く、

「問曰、諸經論中、皆說三劫成佛、今建立即身成佛義、有何憑據、答、祕藏中、如來如是說、彼經說云何」(『弘法大師全集』三、九〇頁)

といひ、それより『金剛頂經』『大日經』の兩部大經を引用し、更に龍猛菩薩の『菩提心論』を引用して、

「又龍猛菩薩菩提心論說、眞言法中、即身成佛故、是說三摩地法、於諸教中、闕而不書」(『弘法大師全集』三、九一頁)

と云うている。そして、この「諸教とは、他受用身所説の顯教」というて弘法大師は釋し、ここに明かに顯教は三劫

成佛、密教は即身成佛と判別しているのである。故に宥快の『宗義決擇集』第十八に於ても、「一乘經劫」一道極無地前地上」等の論草を擧げて、天台の一道無爲心、華嚴の極無自性心を以て「三劫成佛」と論斷したのである。

「即身成佛者、自宗不共之深旨、不可通顯乘、故雖三乘一乘不同、共應三祇遠劫也」(『宗義決擇集』十八、二二)

といい、多くの『法華經』『華嚴經』の經文を引用して、天台、華嚴の兩一乘も三劫成佛なりと決擇し、しかも天台、華嚴の一生成佛は、單なる分證の成佛であつて、三劫を経ることは明かである。

「第八住心下龍女成佛義、第九住心下初發心時便成正覺文等、此皆初住分證成佛、非究竟果也、故實則自初住至第十地一間、應經三祇」(『宗義決擇集』十八、六頁)

「但就一乘所依經論、並諸師解釋、明頓成義、則應有多義、先法華龍女成佛、華嚴初發心時便成正覺等義、是理性一邊也、若約事邊、應是分證、故彼宗意、判初住分證」(『宗義決擇集』十八、一二頁)

すなわち、天台華嚴の一生成佛は、理を本にしての成佛であつて、事成ではない。今の眞言宗に於ける成佛は事成であつて、この父母所生の肉身に於て即身成佛の義を成立せんとするにあるので、ここに顯教は三劫成佛、密教は即身成佛というたのである。

然るに、ここに一言すべきは、この密教というものの内容であつて、台密の安然の如きは、その著『菩提心義』一末には、前に擧げた龍猛菩薩の『菩提心論』に於ける「眞言法中即身成佛故」といえる論文の眞言法を以て、『法華經』等の諸大乘教みな眞言法であるといひ、三乘教義を以て顯教と見、一乘教義を以て皆、眞言密教となし、かかる説を唱うるのであるが、これに對して、東密の淨嚴は、これを次ぎのように難じている。

「台密學者、依此等義、以法華等、亦是密教、此義不余」(『冠註即身成佛義』上、一二二)

東密一派の眞言宗は、獨り眞言宗のみを密教となし、華天兩一乘の教義も、すべて顯教として顯密對辨するので、そこに同じ密教という語に於ても、かかる相違があるものと思わねばならない。

次に眞言宗に於ける即身成佛を述べるならば、先ず弘法大師の「即心成佛義」に於て、

「六大無碍常瑜伽 四種曼荼各不離

三密加持速疾顯 重重帝網名即身

法然具足薩般若 心數心王過刹塵

各具五智無際智 圓鏡力故實覺智

の二頌八句を説き、即身成佛の義を釋している。すなわち、前の一頌四句は即身の二字を歎じ、後の一頌四句は成佛の兩字を歎じ、更に初めの四句のなか、體大、相大、用大と無碍とを明し、後の四句のなか、初めに法佛の成佛を擧げ、次に無數をあらわし、次に輪圓をあらわし、最後にその理由を擧げたものといわれている。

眞言宗では、池水火風空識の六大を以て一切諸法の本體となし、別に眞如の一法を立てない。顯教は眞如法性を以て諸法の本體となし、色心二法を緣起の相用となしているが、眞言密教は、色を五大となし、心を識大となし、この六大を以て一切諸法の本體となし、これに同類無碍と異類無碍とを明している。同類無碍とは異人異法に相望めて論じ、異類無碍とは一人一法に約して論じている。故に同類無碍の上では、人法不二であり、生佛不二であつて、衆生と佛との間に何等の相違あるべきものはない。また異類無碍の上では、色心不二であり、金胎不二であつて、理と智との間に何等の差別をも認めないのである。

かくの如く、眞言宗に於ては不二門を明しているけれども、その實は、寧ろ而二門に立つて、事を本となし、六大を萬有の根元として、そのまま不二なることを論ずるのが眞言宗の宗旨である。故に此の父母所生の肉身のそのまま

に於て佛體なることを實の如く覺知するのが眞言宗に説く即身成佛の深義であるように思う。

また弘法大師は、異本の『即身成佛義』を六本も書いている。或は弘法大師の眞作でないかも知れないが、しかし、その所説は、みな眞言宗として依用するところのものであつて、そのなかに有名なる理具、加持、顯得の三種即身成佛の義も出てゐる。

そのなか、理具は、理として本來佛であることを説き、加持は、加持感應して、凡夫が佛に成ると説き、顯得は、正しく成佛を顯わし得ること、理具の因と加持の縁とに依つて、この父母所生の肉身のそのまま、速證大覺位の果を體得したことをいうたものである。そして、これらの三種は、一應は、因、縁、果の如く見られ、或は凡夫の世界、菩薩の世界、佛陀の世界とも見られ、その訓釋に於ても、「即ち身、成れる佛」と讀めば理具に當り、「すみやかに身、成る佛」と讀めば加持に當り、「身に即して佛と成る」と讀めば顯得に當るといつているが、要するに、これらは一應の讀み方であり、一應の考え方であつて、その實義に至りては、この三種即身成佛ともに主となつて、始めてその深義をあらわすことが出来るといふのである。委しいことは、宥快法印の『宗義決擇集』第六に「三種即身成佛」の論草を擧げて述べられてゐる。

七

眞言宗に於ては、明かに顯教は三劫成佛といい、密教は即身成佛といい、また、眞言宗の一生成佛の義は、聖憲の『大疏第三重』第二に「一生成佛」の論草を擧げ、そのなかに、

「疏下文、於三劫跋二出三時分妄執之二義一畢、若一生度三此三妄執一即一生成佛、何論三時分耶、此等解釋、於一家一不許三遠劫之類二」（『大疏第三重』二、六頁）

といい、劫すなわち劫跋の説明に、時分の義と妄執の義とあり、顯教は時分の義に取り、また妄執の義ありとするも、ただ麁妄執、細妄執、極細妄執のみ断じて、未だ微細妄執のあることを知らないが、獨り眞言密教のみは、この微細妄執を知り、これを断じ盡しているというのである。すなわち、微細妄執とは無始の間隔ともいい、凡夫と佛との間に微細に隔てをつけていることであるが、それを断じているから、眞言密教では、この父母所生の肉身そのままが佛陀といい、ほんとうに大日覺王を體得するので、そこには最早や本來佛であつたとか、或は凡夫が佛に成るとか、成つたとかいうようなことは問題でない。そのまま、この現實の世界が六大の體であり、四曼の相であり、三密の用である。その何れの一法を擧げ來つても、焉捨焉取のものばかりであつて、不取不捨ならざるものはない。この點に於ては禪宗の所談と同じであるが、しかし、禪宗には禪宗の妙味があるから、次に禪宗の祖師の商量を一考してみることしよう。

「僧問、正位中還有人成佛否、師曰、誰是衆生、僧曰、若恁麼卽總成佛去也、師曰、還我正位來、僧曰、如何是正位、師曰、汝是衆生」(『正藏』五十一、三八〇頁)

これは『景德傳燈錄』第二十二に出ている子興明悟大師の語である。正位の平等絶對の中には、衆生とか佛とかいう差別の義はない。衆生は衆生にして絶對であり、従つて衆生が成佛するというような意味もない。

「僧問、本來人還成佛也無、師云、汝見大唐天子、還自種田割稻否、僧云、未審、是何人成佛、師云、是汝成佛、僧無語、師云、會麼、僧云、不會、師云、如人因地而倒依地而起、地道什麼」(『正藏』五十一、二七五頁)

これも『景德傳燈錄』第十に出ている長沙の景岑禪師の語であつて、『汾陽錄』六三則、『空谷錄』一九則、『拈評三百則』二五六則等に拈評せられているが、これも、成佛というて、衆生が成佛する義ではない。本來人であつ

て、即心是佛の眞意を強く示したものである。

「有_レ僧問、若爲得_二成佛_一去、師曰、佛與_二衆生_一一時放却、當處解脫、問、作麼生得_二相應_一去、師曰、善惡不思、自見_二佛性_一」(『正藏』五十一、二四四頁)

これも『景德傳燈錄』第五に出ている南陽の慧忠國師の語である。總に佛とか衆生とかいう分別の念を一時に放却してしまえば、そこに解脫の妙處に相應することが出来るといい、更に「問、阿那箇是佛」というに答えて、「師曰、即心是佛」というている。

禪宗では、衆生が佛に成るといのではない。衆生は本來佛であるといふので、本來是佛とか、即心是佛とかい、成佛の語よりも、是佛の語が、びつたりくるように思う。今更に「即心是佛」の語について、慧忠國師と同じく、六祖の法嗣に司空山の本淨禪師がある。その語に云く、

「師曰、若欲_レ求佛即心是佛、若欲_レ會道無心是道、曰、云何即心是佛、師曰、佛因_レ心悟心以_レ佛彰」(『正藏』五十一、二四二頁)

本淨禪師は、即心是佛と無心是道を擧揚していたようであるが、この二は別なものではない。無心のところ佛であつて、善とか惡とか、迷とか悟とか、衆生とか佛とかの對立的の妄念を、すべて無くして、六祖のいわゆる「不思議不思議」(『無門關』第三則)のところに達すれば、それが本來の面目であり、本來人であり、本來是佛ということになるわけである。故に、この無心を一心といい、上乘一心の法というて、馬祖大師は次ぎのように示衆している。

「一日謂_レ衆曰、汝等諸人各信_二自心是佛_一、此心即是佛心、達磨大師、從_二南天竺國_一來、躬至_二中華_一、傳_二上乘一心之法_一、令_二汝等開悟_一」(『正藏』五十一、二四六頁)

また馬祖の弟子の南泉普願にも次ぎのような商量がある。

「一日有三大德、問佛曰、即心是佛又不_レ得、非心非佛又不_レ得、師意如何、師云、大德、且信_二即心是佛_一便了、更說_二什麼得與_三不得_一」（『正藏』五十一、二五八頁）

これらは皆、即心是佛といえる商量を二三擧げたのに過ぎないが、しかし、禪宗では心を根本にしているように思われる。眞言宗では即身成佛といい、身を根本にし、身口意の三密などと説き、禪宗は一心の利刀を弄ぶもので、この身の成佛を知らないと非難している人もある。けれども、禪宗でいう即心是佛は、決して分別的の名字を立てていうていのではない。分別すれば、即心即佛も得ず、非心非佛も得ず、それらの分別を離れて、ただただ即心是佛であれば、それで得不得を説く必要は無いとの南泉の示誨である。

八

次に禪宗の祖師の間には「如何是佛」の商量が極めて多い。すなわち「如何なるか是れ佛」という問に對する祖師の答えは、その時と場合とに應じて、それぞれ、まちまちで、一定していない。いわば禪宗の佛陀觀というものは、自己が佛であると答えて見たり、他の釋尊とか、佛像とかが佛であるとか、或は佛の眞相は説けないとか、或は宇宙間の眞相を自由に捕えて、これを佛と答えて見たり、實に、その佛陀觀に種々なるものあつたことを認めなければならぬ。

先ず第一に、自己の本心が佛であると答えたものに、次ぎのような商量がある。

「馬祖、因大梅問、如何是佛、祖曰、即心即佛」（『無門關』第三十則）

「有_二行者_一、問_二大珠_一、即心即佛、那箇是佛、師云、汝疑_二那箇不_三是佛_一指出看、無_レ對」（『正藏』五十一、二四七頁）

「慧超問_三法眼_二云、如何是佛、法眼云、汝是慧超」(『碧巖錄』第七則、『從容錄』第九二則)

「大龍山智洪弘濟大師、僧問、如何是佛、師曰、卽汝是」(『正藏』五十一、三九四頁)

「玄則初問_三青峰、如何是佛、師曰、丙丁童子來求火」(『正藏』五十一、四一三頁)

「盧山圓通可僊禪師、僧問、如何是佛、師曰、騎_レ牛_レ覓_レ牛、僧云、爭奈學人不會、師曰、參_三取_三不會_二底_一」(『正藏』五十一、五九九頁)

次に「如何是佛」の問に對して、徳山の如きは「佛是西天老比丘」と答えたり、或は佛殿に安置する佛とかいへて、他佛を答えたもののように見らるる則がある。

「黃蓮山義初號明微大師、僧問、如何是佛、師曰、胸題_三卍字_二背負_三圓光_一」(『正藏』五十一、二九八頁)

「澄慧義端禪師、僧問、如何是佛、師曰、坭捏_三金裝_一」(『正藏』五十一、五三九頁)

「趙州從諗禪師、僧問、如何是佛、師云、殿裏底、僧云、殿裏底者豈不_三是泥龕塑像_一、師云、是、僧云、如何是佛、師云、殿裏底」(『正藏』五十一、二七七頁)

これらは皆、その時と、その場合とに應じて、學人の迷妄を打破せんが爲めに、自由に教化せられた垂語であるから、これが定まれる答えとは思われない。故に或る一面には、黙して語らない祖師も多かつたのである。

「汾州無業國師、僧問、如何是佛、師云、莫妄想」(『汾陽錄』第一四則、『擊折錄』第一六則)

「五祖、因僧問、如何是佛、師云、口是禡門」(『折中錄』第九二則)

これと同じく「口是禡門」というた人に、雪峰あり、圓悟あり、また法眞和尚の如きは長く滄山の會下にあつたが、未だ一言も呈しなかつたので、滄山が「汝何ぞ呈せざるや、呈する語なくんば、如何是佛と問え」と誨えたところ、未だその聲の終らざるに、法眞は眞ちに滄山の口を塞ぎ、云うこと能わざらしたので、滄山驚いて「これこそ

眞にその髓を得たもの」と賞歎した逸話が『五燈會元』第四に出ている。

また、これを他の一面から觀察して見ると、何も言えないというところに、却つて、また何とでも自由に言えるということになり、その無理會の語を、越格の宗匠が、つねに言い放つていふことである。喩えば、

「僧、問三洞山、如何是佛、山云、麻三斤」(『碧巖錄』第二二則)

「雲門、因僧問、如何是佛、門云、乾屎橛」(『無門關』第二二則)

というが如きは、最も有名なる則である。また、或は天地間の眞實相を捕え來つて、佛の眞相と見たものに、いろいろの則がある。

「僧、問三首山、如何是佛、山云、新婦騎驢阿家牽」(『從容錄』第六五則)

「襄州白馬辯禪師、僧問、如何是佛、師曰、水來河漲」(『正藏』五十一、四七八頁)

「江陵福昌詢禪師、僧問、如何是佛、師曰、花開金谷煖、柳拂玉墀香」(『正藏』五十一、四七九頁)

「舒州浮山德宣禪師、僧問、如何是佛、師曰、天長地久」(『正藏』五十一、六二七頁)

その他、慈明圓禪師は「水は高源より出ず」と答え、芭蕉義禪師は「山は青く水は緑なり」と答えたるが如きは、みな、この天地間の眞實相を「眞佛は無形なり」という立場で、自由に答えられたものと見ることが出来る。

かくの如く、禪家の語録に出ている「如何是佛」の問に對する答えは、或は主觀的に、或は客觀的に、或は掃倒門に、或は扶起門に、種々なる立場から、學人の迷妄の前に自由に答えられたもので、他の敎家一般のいわゆる佛陀觀とは、その趣きを大に異にしていることが分る。

九

道元禪師の『正法眼藏』に「即心是佛」の卷がある。これは、馬祖大師の即心是佛についての道元の宗旨をいいあらわしたところである。すなわち、即心是佛といえたとて、このわれわれ衆生の慮知念覺の未發菩提心なるものを、そのまま佛というのではない。若し衆生の心そのままというならば、先尼外道の見解であるといい、佛祖の大道を夢にだも知らざる輩と難じ、ほんとうの即心是佛は、それを擧げて、つねに參究しなければならぬと示し、次ぎのように説いている。

「あるひは即心是佛と參究し、心即佛是と參究し、佛即是心を參究し、即心佛是を參究し、是佛心即を參究す。かくのごとくの參究、まさしく即心是佛、これを擧げて即心是佛に正傳するなり。かくのごとく正傳して今日にいたれり」(『禪學大系』祖錄部三、二四頁)

ここに即心というても、もちろん、われわれ個人の心ではない。一心一切心である。また、即心が佛であるというても、二元的の分別は更でない。「いはゆる正傳してきたる心というは、一心一切法、一切法一心なり」といい、これらは皆、不染汚即心是佛であり、發心、修行、菩提、涅槃するということ、即心是佛の修證を説くあたり、道元の宗旨をよくいいあらわしたものとと思う。

また『正法眼藏』のなかに「見佛」の卷というのがある。いろいろの經文を擧げて、見佛の意義をあきらかにしている。その始めに『金剛經』の

「若見諸相非相、即見如來」(『正藏』八、七四九頁)

の一節を擧げて、この意義を示衆しているが、その内容は大に見るべきものがある。すなわち、清涼院法眼禪師は「若見諸相非相、即不見見如來」といい、天龍覺は、これを評して、「世尊は如來禪を説き、法眼は祖師禪を説く、會得せずば甚だ奇特、不會もまた相許す」とあるが、道元は、これについて次ぎのように垂語している。

「如來道の若見諸相非相を拈來するに、參學眼なきともから、おもはくは、諸相を相にあらざとみる、すなはち見如來といふ。そのおもむきは、諸相は非にあらざ、如來なりとみるといふとおもふ。まことに少量の一邊は、しかのごとくも參究すべしといへども、佛意の道成は、しかにあらざるなり。しるべし諸相を見取し、非相を見取る、即見如來なり、如來なり、非如來なり」(『禪學大系』祖錄部三、三三六頁)

また、これに對する面山の『聞解』の如きも、禪者の立場から自由な解釋を加えている。すなわち「諸相を見るも、非相を見るも、即見如來なり、向ふの諸相非相に用なし、この方の見が即如來なり、其見を見する時に見なるものは無いから、即不見なり、この即見即不見を返照するが見佛なり、向ふに佛は無し」というて、見佛の意味をはつきりといひあらわしている。

その他、「見佛」の卷には、『法華經』などにある多くの經文を引用し、道元一流の評釋を試みているが、その要とするところは、見佛というても、自己と佛と別なものではない。また見と不見との二があるわけではない。見佛は、自己に徹する「見自」でもあり、他人を自他一如の那一人を見る「見汝」ということにもなる。

道元の佛陀觀は、「如來全身」「一顯明珠」「光明」「無情說法」「十方」「四馬」などにもあらわれ、岡田博士の『正法眼藏思想大系』第七卷に説明を加えているが、とにかく、禪家の佛陀觀は教家の如く説明的でない。「そのもの、ずばり」の答えである。故に三身四智というような説明は必要としない。三十二相八十種好というて、有相の佛をあまり説かない。三大阿僧祇劫を経て成佛するということのようなことは、もちろん、いわない。天台のように、分證の佛ありといい、一分の佛とか、四十二品斷無明の佛とかいうようなことは、實に笑止の至りであると、洞上の學匠天桂は「驢耳彈琴」二に次ぎのようになっている。

「願夫教人等、解_レ釋此文曰、一生成佛分眞佛、所以者何、有_二四十二位_一、分破_二無明_一、分證_二於眞_一、増道損生

昇進故、未是妙覺果滿佛、堪笑、謂佛有二分三分三四五分、乃至四十二分形段位階」(『鹽耳彈琴』二、一六丁)
 天桂の『鹽耳彈琴』第二には「一生成佛」と「草木成佛」との二章を擧げている。天桂一流の識見で以て「一生成佛」を論じ、その内容は、道元古佛の「卽心是佛」を高唱したもので、一生とは第二生なき一生であつて、一切衆生心所現の一生ともいい、われわれ個人の一生ではない。成佛というても本來成佛であつて、本佛の玄旨を説き、本成であるから、再び成佛するの道理もなく、是佛の本義を説破したものが、この天桂の論草であつて、その機鋒の當るべからざることは、禪者の常とするところである。

十

この機鋒の特に峻峭なる人に臨濟大師がある。「臨濟錄」は、師一代の説法であつて、なかにあらわれた宗旨そのものは今も尙、正傳されている。その思想は、つねに「眞佛無形、眞法無相、眞道無心」の立場にあつて、「佛は幻化身」といい、「佛は是れ三大阿僧祇劫の修行に依つて成就する究竟位なりといはば、何に依つて八十年後、拘尸那伽羅城、雙樹林間にて側臥死去するや」といい、佛を他に求めば、佛魔に縛せられ、生死の大兆であるときまで説き、ここにほんとうの佛を指示して次ぎのように示衆している。

「若約山僧見處、無不甚深、無不解脫、道流、心法無形、通貫十方、在眼曰見、在耳曰聞、在鼻曰香、在口談論、在手執捉、在足運奔、本是一精明、分爲二六和合、一心既無、隨處解脫」(『禪學大系』祖錄部一、四頁)

また「われわれの今日多般の用處、什麼をか欠少する。六道の神光未だ會て間歇せず」ともいい、また更に、
 「偈要與祖佛不別、但莫外求、備一念心上清淨光、是偈屋裏法身佛、備一念心上無分別光、是偈屋裏報

身佛、備一念心上無差別光、是備屋裏化身佛、此三種身、是備即今目前聽法底人、祇爲不二向外馳求、有此功
用二（『禪學大系』祖錄部一、三頁）

ともいい、臨濟は特に人人本具の心性を直指し、別に外に向つて求めず、言下に回光返照して、自佛を見せしめようとしたものである。故に「自己の身心と祖佛と別ならざることを知つて、當下に無事なるを得法と名づく」ともい
い、これが臨濟の説法であり、宗旨であつて、今日正傳する臨濟宗の宗義も、これに外ならないのである。

そこで、最後に、禪家と教家との成佛論についての考え方をまとめて見ると、教家では「成佛」といい、禪家では
「是佛」というので、それが大體の相違であるように思う。しかし、教家の成佛論にもいろいろある。心成と身成と
に區別し、心成は成佛本來の意義ではあるが、眞言密教には父母所生の肉身に於て成佛するという身成を主張してい
る。

また、理成と事成とに區別し、龍女成佛も信滿成佛も理成であつて、事成ではない。理成を性徳、事成を修成とし
たものを、更に修成、事成の成佛を始覺と釋し、理成、性徳の成佛を本覺と釋するようになつた。

この本覺始覺の語は『大乘起信論』に出ているが、華嚴に於て、これを用い、その思想は、みな大乘佛教にあり、
特に本覺門の信仰を説く一乗教義では、本覺思想がいろいろに發展して來たことは事實である。

しかし、始覺門の教義が佛教の基本的なものであつて、佛といへば、釋尊以外に、永久に成佛する人なしといわね
ばならないのに、後に本覺門の教義が發達して來て、このわれわれも皆、佛性があつて成佛すると説き、元來が佛で
あつて、それを自覺しないまでのものであるというようになつた。

また、本覺門よりすれば、本來無始久遠實成の佛があるというて、これを是認しているけれども、それでは因果修
證の始覺佛を無視することになる。故に、これも、その考え方が變つてきて、始覺佛の釋尊は、すでに佛であつて、

ただ、この娑婆世界のものを濟度せんが爲めに應現せられたというように、應現、示現、化現、垂迹と見るようになった。

また、前に擧げた佛果の圓滿ということも、華天に於て盛んに説く問題であるが、これも大乘佛敎の各宗に、その思想は説かれている。すなわち、佛敎では自利利他圓滿ということを説いて、それが最後の線である。しかし、これがほんとうに可能であるか否かということは問題である。これを本覺思想よりすれば、飽くまでも本來成佛を説いて、圓滿といわねばならないが、これを始覺思想よりすれば、永遠に成佛完成の實現は到來し得ないということになる。

佛敎の敎相學という立場からいうと、何れの宗旨でも難問題がある。いわゆる難透難解であるが、それを、その宗旨で論草を設け、一應は答者成立の義を宗の正義として是認することである。それで片を付けたようにしてはいるけれども、實際は、なかなか深く論議すれば、論議するほどその敎相學の深玄さにも驚歎するのである。

禪家にも難透難解あり、最後の透關もあるが、要するに、敎相學というものを閑文字の葛藤というて、文字に執することを嫌い、敎相でいう難問題も、禪家では簡單に片付け、始本二覺も、分證窮滿の問題も、それら一切を透過し踏斷して、そこに本來自性天真佛を自覺し、緣に應じ機に觸れて、その病根を抜く爲めに接化無窮なることが禪家の本領とするところであらう。

しかし、また翻つて考えてみると、禪家では「卽心是佛」を擧揚しているけれども、そこに發心、修行、菩提、涅槃する卽心是佛を説き、また、われらの「本來是佛」を説くかと思えば、そこに行佛の威儀を説き、一生不離叢林といい、「釋迦も達摩も、修行の眞只中」というて、われらに強い盡未來際の修行を直指していることを忘れてはならない。