

個と全體との關係について

松 濤 誠 廉

個と全體とその相互の關係は本來人間に内在する興味の中心であるのか、哲學の初期、ことに特定の傳統や細かい分化やその他の拘束のない自由な智の世界にあつては常に考えられてきたものである。初期の印度哲學でも同様で、宇宙原理としての梵の追求、一切と梵の關係、梵と我の關係等が考究されていた。佛教に於いても宇宙人生の思索、一切法無常、空、無我、一切法と眞如の關係等皆この問題の中に含まれないものはない。ここではこれ等の問題から個と全體との同一の問題を中心にして考えてみたい。

古ウパニシャッドまでの思想の中に個と全體との關係を見る場合、その思想の種類の多いのに困惑させられる。この思想の流れはバラモンが主體となつて、當時の科學的哲學的宗教的な立場においてなされた眞理の探求であることは異論はない。この思想全體の中には宗教的に主宰者を求める、外に苦行や解脱を追求するものがある。主宰者を求める中にも婆羅門系獨自の發達と先住民族系の影響と思われるもの（シヴァ神

シユヴニータシユヴァタラ・ウパニシャッド三ノ四と五）とが見えている。森林に住むことはアーラヌヤカの特質とされているが、これも先住民族の影響の現われと解釋出来る。苦行節制・行作が奥義の依り所であるとされ（ケーナ四ノ七）、心の統一によつて賢者はアートマンを認識する（カタ二ノ一二）等の主張によれば、苦行禪定が主要な役割を爲していることがわかる。この苦行と呼ばれるそのものの内容は何か判らないが、ジャイナの初期の經典にあるものに似たものと考ええることは、一概に正しくないとは云うことは出来ないものであるから、先住民族が所有する禪定苦行の影響の現われの初めは、苦行の言葉の出るアタルヴァ・ヴェーダにあり、沙門の言葉の初めて出るシャタパタブラーフマナの終の頃より以前にあるとすることが出来る。梵は供犠の基礎である「正しい言葉」の意味から發見されたにしても、ウパニシャッドの梵の内容は供犠中に感得される宗教經驗だけでは説明出来ない。一切は梵であるといひ、梵は直觀によつて得られるもの（ケーナ

十四ノ三と四）、而も唯一であり絶對、遍在、通通、不生不滅とする場合（ウパニシャッドでは梵と我とは同一であるので、我についての描寫はそのまま梵に關するものとする）ことが出来るが）、梵は單なる概念的探求の產物ではなく、解脱直觀を空間認識、場の感覺、時間の考、事物認識、染淨等と關係せしめる時に、梵に附與された夫々の屬性が認められ、更に後ちにそれと智との交渉が成立して、梵の屬性として擧げられるのである。この不變絶對者の發見でウパニシャッドは満足して、これと現象個々との關係にはあまり興味を見い出さなかつた。結局上述のものを基礎として理智的に考えて、この世界は梵から離れては存在せず、梵から出たもので、梵に歸ると考えた（タスグプタ著印度哲學史一卷、五一頁）。これを一つの形に完成したのが、シャンカラのマヤー説である。

ジャイナ教の方にも「一を知るものは一切を知る。一切を知るものは一を知る、乃至、一を屈伏するものは多を屈伏し、多を屈伏するものは一を屈伏する」と云う表現が、現存最古の經典であるアーヤランガ（シュープリング教授出版、一六頁二四行以下）にあるが、これは諸煩惱と諸の苦の生活形式との緣起的關係を説くうちに出てくるもので、そこでは一の中に他のすべてが内在すると云うことは説いてない。これはむしろ佛教の十二因縁の刹那緣起に似た見方に於いて現れたものと云うべきである。これ等は相互に關係し因果關係にあるも

のが、關係的、内在的な意味で一つに存在するとしたので、神祕主義的内容にまで發展しなかつたのである。

原始佛教の一切法苦、無常、無我の思想は、解脱の理論家であるよりはむしろ解脱の實際家であつた釋尊にあっては、人を解脱に導く爲めに立てられた、事物現象の一切法に對する考え方、心組みで、佛陀の弟子達はこの心組みによつて現實に、對境から解脱していたのである。（勿論、解脱確立成就の爲めには出家生活やその他廣い意味での信と行とが重大な役割を演じていたことは忘れてはならない。）解脱の極地として涅槃を考えていても、その内容に佛教の獨自の解釋が明確でなく、唯だ以前の思想の繼續で、現象界の外にある様に説かれたにすぎない。また解脱によつて見なおされた現實乃至一切法の認識が彼等にあつたに相違ないが、これ等は總て教理の中の問題とはならなかつた。それだからと云つて、釋尊時代の解脱内容が、教理の進んだ大乘の解脱より弱體であるとは考えることは正しくない。解脱は思想や教理そのものとは異なる。佛教の教理は解脱者の知的所産であつて解脱そのものではない。解脱教理の發展は一般知識の發達により、解脱内容がより詳細に、より完全に、表わされたに過ぎない。（解脱と智との異なる點を更に明らかにしてみると、解脱は人格全體の問題で解脱人格の完、不完はあるが、智はその人の知的能力と經驗内容の蓄積である。解脱者のみ知る智の對象

とされるものがあるが、これは解脫人格完成へのある途上に於いて得られる解脫直觀、乃至、それを中心とするその人特有の知的能力・知内容から出来ている一群で、永遠不變のものではない。また總ての人間に常に共通の對象となるものでもない。解脫によりその人の知的活動は圓滑になり従つて強力になるが、また一方ある知的活動によりまた同時に存在する智の内容を資料として解脫を得ることがあるが、これは智の或る内容とその過程が、解脫の行となつた場合を云うのである、その場合の特定な智も解脫内容ではない。解脫は固定された如何なる智内容から離脫を要求するからである。これ等の究明は佛教研究の今後の課題と思う。

この一切法苦、無常、無我、空の思想系列の發展は大乗の空思想の般若經典に現われていることは言をまたない。般若經典の内容は以下の三つに分けられると思う。

(一)内外(物的心的)の一切現象の否定、その理由としては原始佛教以來の無常、無我(無實體)、因緣所生(緣起)等の科學的事實とされる事項が用いられている。(二)空とか空性の言葉の中に、解脫直觀が盛りこまれて、それが眞如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界と同一である場合。(三)解脫者から見なおされた、無執解脫の對象としての、一切現象を説く場合で即ち、現象は無常でありそのまま常住絕對と云う場合である。

(般若理趣分等)

(一)の場合は空を説くのに吾々の認識對象が主體をなし、(二)の場合は解脫直觀が主體をなし、(三)の場合は(一)と(二)の兩主體が必要に應じて自由に主體となるが、いずれか一方が主體となつた時、他方がそれに添つて最も近く最も自然に同時的に存在する。この三つの場合は別の見方からすれば解脫の段階を示している。(一)によつて對象の總てから解脫した時に(二)を得、(二)が解脫人格の中に於いて一經驗として完全に成長し、一つの傾性を確立し、他の傾性と區別を明瞭にした時に(三)の精神活動が可能になる。これ等三つの場合夫々に相異なる一即一切が成立する。(一)は原始佛教とこれに續いた時代に、事物からの解脫を内容とした空思想による一切即無常の一即一切。(二)は三論の眞空妙有的なもの、一切現象を否定した起信論的な一即一切。完全解脫者の圓滑自在にして強力な心活動を中心とする(三)は華天の一即一切。この中、華嚴教學は覺者の有する完成した絕對者認識を主體とした一即一切、天台は解脫者の對境認識を主體としたものと云えば大體適中するものと考え(後説)。従つて印度に於ける般若の中に既に總ての形の一即一切の本質があつたとせねばならぬ。唯それが教學として明確には體系づけられなかつたに過ぎないのである。以下華天を中心として考究してみよう。

これまでの結論によると般若空の發展の中に於いて既に天

台の諸法實相の思想があつたとせねばならぬが、事實、天台の三諦の思想は、全體としては法華經の中心思想と認めても、その名と發表方法に於いて中論の三諦偈と仁王般若二諦品の空諦、色諦、心諦（大正八卷、八二九頁）等から得られたとされている。諸法實相の立場に於いては、覺者の認識の世界を眞實の世界とし、覺者は色心一切の事象を如實に正しくそのままに認め（假）而もそのすべての事象がそのまま絶対價値を有するとし（中）、それは同時に解脱を未だ經驗しない凡夫の判斷の對象でないとする（空）。従つて一切のものは個々別々であつて而も同一であり絕對者であるとするのである。

印度に於いて一即一切の最も明瞭に直接現われているのは華嚴經である。この影響のもとに天台大師は一念三千の思想を樹立して、一即一切を説明し、賢首は無盡緣起によって説明した。天台大師への華嚴の影響は勿論一般的なもので、華嚴宗がこの經典によって成立しているのとは全く趣を異にしている。三千の主體をなす十界互具の思想も、偶然新華嚴で説く十界と同じであつても、新華嚴を知らぬ天台にとつては彼の新説であつた。互具の理由も心が念々變化して十界の心が起滅することを一つの理由とし（ある研究者は生類が十界に輪廻する可能性を有することを互具の理由にしているが、この説は天台には無い様である）、その互具の十界夫々に相當の十如あり、十界正報の住する依報として三世間を立てて、こ

れ等を相乘したものを三千とし、一念に三千を具するとし、ここに始めて華嚴の心佛衆生三無差別の説を用いて擴大解釋して、全宇宙如何なる事象として三千を具せざるものなしとしたのである。而も法性自爾に具するとする（止觀第五上、佛教大系第三卷、二〇六頁）。そして一般の者はこれを知らないが、「よく觀察するものはこれを知る」（止觀第五、佛教大系三卷、二五六頁）としたのである。よく觀察する者とは結局佛陀のことであるから、この具の世界は天台にとつては覺者の妙境であり、同時に眞實の世界である。

三諦に於いてはすべての事象は現われるままにして絕對であり、迷妄から離脱したものであることを説き、三千の方はすべての事象は他の一切を具して、一々の事象は全體と同一同價値で、平等であり絕對であることを説くが、三諦圓融も一念三千も同じく妙不可思議を説くものとして三千三諦の熟語をなすにいたるが、三諦圓融は事物それ自體についての妙を説き、三千は一物と一切との關係に於いて物の妙を説いた。この事物それ自體の探究と一物と他物との關係に於ける探究の兩研究はその後中國佛教の底流をなし、華嚴の賢首にも現れていて、他方起信や唯識宗の影響をうけつつも、眞如、理の研究と法界緣起の考察とによって繼承されたとしてよからう。

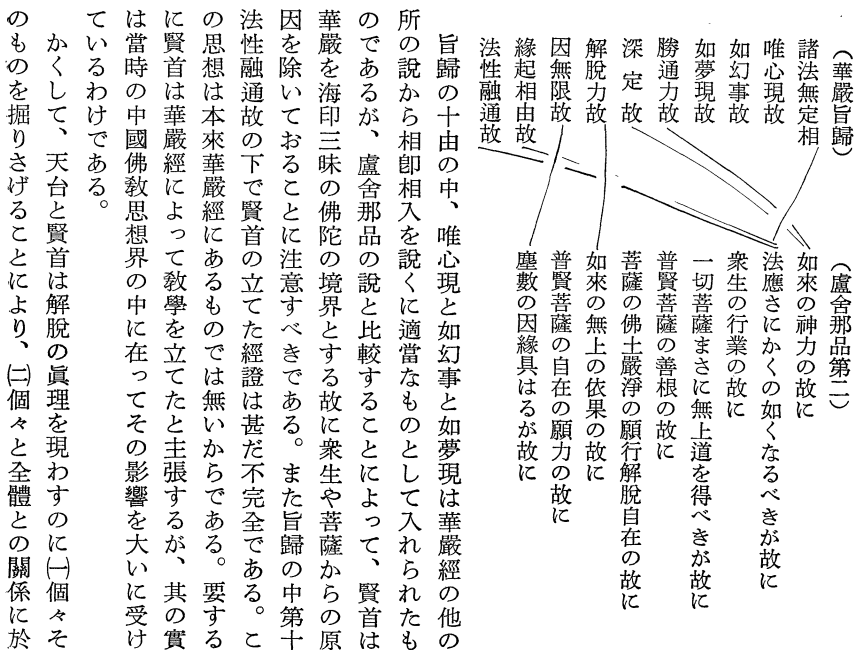
勿論賢首は萬有の相關關係に於いて一即一切を説く場合

は、その理由の所依を華嚴經に求める。例えば、舊譯華嚴盧舍那品第二ノ二（大正九卷、四〇九頁以下）に世界海に十種事乃至塵數種事あることを説き、その理由として、

「一切の世界海は世界海塵數の因縁ありて具はるが故に成る。已に成じ、今成じ、當に成ずべし。所謂、(一)如來の神力の故に、(二)法應さにかくの如くなるべきが故に、(三)衆生の行業の故に、(四)一切菩薩まさに無上道を得べきが故に、(五)普賢菩薩の善根の故に、(六)菩薩の佛土を嚴淨する願行解脫自在なるが故に、(七)如來の無上の依果の故に、(八)普賢菩薩の自在の願力の故なり。かくの如き世界塵數の因縁具はるが故に一切の世界海は成ず。」

華嚴經のこの個所は、全世界には說世界等無盡の世界事があるが、それは無塵數の因縁によつて成立しているのであるとし、無塵數の因縁の中八因を擧げたにすぎないが、賢首はこれをそのまま萬有相關々係にある理由の十由の中に入れて、華嚴旨歸によればその十由のうちいずれの一つも諸法の融通無碍を可能ならしむると解釋するのである（於此十中隨一即能令彼諸法混融無碍）。ここに華嚴經と教學との間に大きな差のあることを知るのである。十由については旨歸と探玄とに開合や名と順序に相異があるが旨歸の説に依つて、これを華嚴經の上記のものと比較すれば次表の如くである。

個と全體との關係について（松濤）



いて個々に全體が内在するとし、個々に絶対價あり、不可思議なるものとする事によつて個々を認めつつそのままそれに絶対性を認めんとする、この二つの方向に於いて共通課題をもつていたことになるのである。

ここに先に簡単に華天の相異について自説を述べたが、その正邪を判斷する材料として、河野法雲師著華嚴五教章講義（四十二頁）から引用して置く。「天台は實相家で當體實相、色心無作の圓教を談するが故に、一切諸法は心より生ずるに非ず亦色より生ずるに非ず、塵々法々本來如是——起惡造業の凡夫の妄心に在來三千の諸法を具することを明すが台門の性具なり、此れ在纏の因相なり——色心各々眞性の上に三千を具す」、華嚴の方は「唯心緣起家で、諸法の本源を立てて一心法界と爲し、其の一心に萬有の諸法を含有して、森羅の諸法はこれより發するとなす。其の本體心性に元來具有する徳が、因縁に依りて顯現するなり。華嚴の性起は一切衆生を引上げて佛出纏の果相として生佛互攝の名目を立てて談するなり。然れば彼此の二（＝天台と華嚴）在纏出纏の異りあるなり。

——華嚴の性起は緣起の性起に約す、緣起の諸法はただ無自性の故に不起なり、不起なれば性起なり、緣起の起を押えて直ちに性起不起の起とするが華嚴の性起なり、——華嚴の性起は眞妄俱絶なり、何故なれば佛果の眞性より用を十界の諸法を起すなり、その起りたる其儘が、果性の眞性なり、然れ

ば唯これ一の眞性なり。」

要するに同一の覺人格の境界（ここでは主として認識の世界）を學派の異つた立場から説いているにすぎないのである。この點は更に他の機會に明かにすることが出來よう。

かく華天共にその特色を發揮しつつも相互に影響しあつたことは既に明らかなことであるが、ここに氣附いたことを附加すると、先にあげた十由の第一の諸法無定相の言葉は恐らく賢首から始まつたものであらうが、善惡の不定を説き十界互具を説いた天台にその端がなかつたとは云えないし、更にこの言葉は荊溪によつて用いられ、四明がこれを利用してゐる。十不二門に「既に別を知り已れば別を攝して總に入るるに一切諸法心性に非ること無し、一性無性三千宛然なればなり」とあり、これを四明は説明して「一性等は性はれ一なりと雖、而も定一之性無き故に三千の色心をして相々宛爾ならしむ」と。また隨緣不變の考え方は起信の影響をうけた賢首から發しているが、天台宗にあっては終日隨緣、終日不變の教理となつてゐる。（十不二門指要鈔冠註傍解上卷、十七左、二十三右等參照）

華嚴經と華嚴教學との大きな相違點は華嚴教學が解脱の世界の解明にのみ努力した爲めに、覺者聖者の慈悲救済等の人間的活動の面が、おろそかにされたことである。この點は感應道交をとき、一佛歸依を説く天台とも異なる。この缺け

た點を説きつつ一即一切の問題を論ずるのが日本で發展した佛教であると云うことが出來よう。

今まで述べた一即一切と異なるもう一つの型は、宇宙全體が理即人格的佛で、その中に含まれる個々は宇宙全體と一即一切の關係をなすとする類である。この理解は主として日本に現れたもので、聖德太子の常住法身（勝鬘經義疏）に端を發し、弘法の大日法身、慈覺、安然の一大圓佛、日蓮の本有無作の三身、淨土教の本師法王彌陀の考の中にも生きている（島地大等先生著佛教大綱佛院論本論、第五章佛身論三〇八頁）。以下眞言と日蓮に於いて伺つて見よう。

眞言にあつては、宇宙全體が大日如來で、これに體相用の三大がある。體大は六大で宇宙全體に遍通する、これが法身である。宇宙全體に含まれる個々のものは即ち六大からなっているが、六大は同類相應と異類相應との關係事實に於いて、生きとし生ける一切の衆生は大日と平等で、本來理智の二徳をそなえている。従つて教を受けることによって父母所生のままに即身成佛することが出來、また非情有情の別なく天台と同じく草木成佛をも主張する。宇宙の様相、即ち諸法の全體、草木國土等の事相、一切の文字名前、一切の行動の四つは大日如來の圓滿相好でこれを四種曼荼羅と呼ぶ。これが相大である。用大は大日如來の身語意の活動で、これは不可思議に衆生の修行の三密と關係して入我我入感應道交して

衆生は成佛するのである。即ち眞言にあつては宇宙法界のすべてのものが、大日を離れて存在せず、主觀をもつ生ける者はすべて體からいつて大日如來の現われであり、眞實の自我は大日如來そのものである。一切の事物は體から云えば法身であり、相から云えば大日如來の圓滿相である。

天台教學から出た日蓮は、本覺思想を強調すると共に宇宙全體を一覺佛とする日本的な考え方を取り入れて教學を立てた。即ち「五百塵點劫の當初已來本有無作三身教主釋尊を本尊として立て、法界全體を自爾の曼荼羅とし、十界の總てが本有の佛性を有し、十界さながらの相に於いて成佛し、この十界皆成佛の相をそのまま本尊とするのである。従つてそれは十方法界をもつて體とし（法身）十方法界をもつて性とし（報身）十方法界をもつて相とする（應身）。十界依正三千の諸法、事々物々としてこの佛の身體にあらざるなし」とするのである。

眞言は自家獨特の説の外に華嚴を大いに利用し、日蓮は天台から出ているので、その説相は全然異なるが、内容に於いては殆んど同一で、わずかに非情と有情との取扱ひ方の相異に不同の點を見出すのみである。即ち日蓮は非情有情を完全に同一視し、眞言は有情を大日の等流法身乃至分身と見、非情には草木成佛のみを説くのである。

結論として一即一切の説に於いてその理由となるものを整

個と全體との關係について（松 濤）

理してみると次の如くである。

A 眞理を媒介とする場合

一、解脱直觀の認識對象としての眞理

一切法即梵

一切法空無常無我（原始佛教等）

一切法空（大乘般若）

一切法眞如（起信）

一心三諦

華嚴の眞如による説明

二、客觀的眞理による場合

十二因緣

ジャイナの緣起

華嚴經説の無盡緣起

華嚴教學の法界緣起説

天台の一念三千

三、宗教的圓佛思想による場合

日本佛教（天台、眞言、日蓮）

B 特種の力に依る場合（印度大乘經典）

一、聖者の神力神通に依る（一般者への教示）

二、聖者の三昧に依る（聖者自己の世界）

三、解脱者の願行の果（完全世界の相）

八

1 問、一念具二十法界、爲三念具、爲三任運具。答、法性自爾、非作所成、如一微塵具三十分。

2 不善觀者不信三心具一切法、當隨如實觀者信三心具一切相、心亦如是、具一切處陰性、雖不可見、不得言無、以智眼觀三具一切性。

3 佛教各宗綱要卷第十一、日蓮宗二十三頁引用。

新刊紹介（一）

眞野正順「佛教における宗觀念の成立」

第一篇 印度篇

第一章 原始佛教に現われたる教團意識

第二章 佛教の分派と宗義

第三章 大乘の興起とその宗意識

第二篇 中國篇

第一章 中國佛教における「宗」觀念の發生

第二章 中國における「宗」義とその限界

第三篇 日本篇

第一章 奈良平安兩朝の「宗」觀念

第二章 鎌倉時代の「宗」觀念

A 5 本文 三九〇頁 索引 三八頁

理想社刊 定價 一、五〇〇圓