

佛教における体系と創造

玉城 康 四 郎

このたび、当大谷大学のお招きによりまして、しばらくの間、皆様に佛教についてお話をする機会を得ましたことを、大変光榮に存じます。学会のために上洛いたしましたして、明日からその学会が行なわれるのでありますが、それに先立ちまして、この大谷大学の佛教学科の皆様におあいして、しばらく佛教の問題について考えてまいりたいと存じます。

大きな題目を掲げまして、まことに忸怩たるものがありますが、私のかねがね感じております佛教の根本の問題につきまして申し述べてみたいと存じます。

御承知のように佛教の中では色々な佛教の体系が出来上っております。原始佛教の方から見ましても、すでに御承知のように十二因縁であるとか、あるいは四諦、八聖道であるとかいうことについて、その組織がまとまっているのであります。また部派佛教になりましたも原始佛教の発展をうけまして、五位七十五法というような体系が出来上っているのであります。それによってわれわれの人間の世界を中心としてあらゆる世界の在り方をいろいろな角度から眺めているわけでありませぬ。

更に大乘佛教に発展してまいりますと、インドにおきましては、あるいは空観であるとか、あるいは唯識の思想であるとか、あるいは如来蔵の思想的な発展であるとか、というような体系が出来ているわけでありまして、また中国佛教でも、天台、華嚴、あるいは禪とか浄土というような実践的佛教につきましても、それぞれの特徴を發揮しているわけでありまして。

これらの佛教における、さまざまな体系というものは佛教という名前のもとに互いにつながりあって展開しているのですが、しかしこの佛教以外の他の思想と較べてみた場合に、ここに佛教の大きな特徴を見ることができると思っております。

時間の関係で詳しく申し上げることができませんけれども、例えばキリスト教と比較してみることにはいたしました。キリスト教ではこれも御承知と思いますが、ギリシャ思想を受けながら、あるいはそれに反撥し、あるいはその思想を受け入れながら発展しております。キリスト教における教父哲学の初期では、いわゆる護教家がでて、特にその有名な人として殉教者のユスティヌス (Justinus) が出ております。このユスティヌスはロゴスという問題を中心にキリスト教を考えております。またアレキサンドリアの学派でありますクレメンヌス (Clemens)、あるいはその展開を受けましたオリゲネス (Origenus) を見ますと、ここにおきましても、ギリシャ哲学とキリスト教信仰との一致を目ざしておるのであります。

更に西方教会の護教家につきましては、例えばテルトリアヌス (Tertullianus) という人が出ておるのであります。この人は「不合理なるがゆえに我信ず」(Credo quia absurdum est) という言葉で、有名な人であります。この考えがテルトリアヌスのものとして伝えられているのであります。この人はギリシャ哲学を排斥して、神の側からの啓示の宗教を強調しております。そしてあのニカイヤ (Nicaea) 会議の三位一体説が確立し、やがて教父哲学の最大の人物でありますアウグスチヌス (Augustinus) が出現しております。

スコラ哲学時代になりまして、エリウゲナ (Erigena)、あるいはアンセルムス (Anselmus)、そしてスコラ最大の哲学者である、トーマス・アキーナス (Thomas Aquinas) が出ております。この人はアリストテレス (Aristoteles) の哲学を受け入れてキリスト教の信仰の組織を作ったのでありますが、そのトーマス・アキーナスの批判者にドゥン・スコトゥス (Duns Scotus) やオッカム (Occam)、更に神秘思想家のエックハルト (Eckhart) が出ています。

このようにキリスト教におきましては、いろいろな思想の変容がありまして、アウグスチヌスやトーマスのように、大きな体系を形成した人々も現われているのでありますが、佛教の発展と較べてみますと、キリスト教の場合には、そこに一定の枠ができておるように思えるのであります。すなわち、例えば神の存在、あるいは認識の問題、また信仰と知識の一致、あるいは分離の問題、あるいはまた三位一体説であるというようにキリスト教の教義の中で基本的な原則が出来上っております。

更にプロテスタントが起ってまいりまして、カトリックに反撥するのでありますが、このプロテスタントとカトリックとの間には、いろいろな相違点が見受けられます。例えばカトリックでは恩寵を教会の管理に委ねているかの如くであります。プロテスタントでは恩寵はただ神の福音にもとづき、信仰によってのみ義とせられる。あるいはまたカトリックでは祭司的な性格が非常に強く、伝統や制度を絶対化する傾向があるが、プロテスタントの場合には聖書に帰って信仰を告白するのであります。またカトリックの場合には、聖職者と信者との身分的な区別をきびしくしております。これに対してプロテスタントの場合には、それは機能的な区別でありまして、身分的には神の前にはすべて平等であるというたてまえをとっております。

このようなプロテスタントとカトリックでは、いろいろな相違がありますけれども、しかしその基本的な立場においては、キリスト教思想の発展の根底には、ある一定の原理的な問題がもうけられているのであります。ここに詳し

く申し上げることができませんけれども、例えばカトリックを代表するトーマスの「神学大全」と、これに対してプロテスタントの神学を代表するものとしてカルヴァン (Calvin) の「キリスト教綱要」が挙げられるかと思えます。ところでトーマスの「神学大全」と、カルヴァンの「キリスト教綱要」を較べてみますと、そこにはやはり基本的な神とは何ぞや、またキリストとは何か、更に人間の問題、あるいは人間の信仰の問題がその主要な課題になっているのであります。

このようなキリスト教の特徴に対しまして佛教の場合には著しい相違が見られるのであります。それは実に多くの学派が成立しておいて、しかもその学派における思想的な組織というものは、お互いに異なっているのであります。例えばインドの唯識説と中国の天台とを較べてみますと、キリスト教の場合とは全く違って、その主題も、その体系も全然異なっているのであります。唯識説の場合には、私どもの心の問題を重層的に、あるいは立体的に、今日の言葉で申しますと深層心理学的に、われわれの心の性質を追求しているのであります。ついにその根底に阿頼耶識に到達しているのであります。いわば心の立体的、あるいは重層的な体系と申すことができます。このような追求の仕方は西洋の思想では、ごく近年まで全く現われなかったのであります。佛教並びにインド固有の思想の大きな特徴であると考えられます。

ところで中国の天台になりますと、唯識とは違って、心の重層性、立体性ということとは全く問題になっておりません。むしろわれわれの心のさまざまな現われ方に考察がむけられておるのであります。それが御承知のように、一念三千、十界互具、あるいは一心三觀などのような組織となって現われております。つまり出発点におきましては、唯識の場合も、天台の場合も、現実に入れわれが知覚しておるところの、この心、現実のこの心から出発しておる点では異ならないのであります。唯識ではそれを立体的に掘り下げておりますし、天台では心の外の世界が心とともにまた心につながり合いながら考察されているのであります。従いまして唯識における心と、天台における心とは、同

じわれわれの現実の心ではありませんが、その考え方は全く違っているのであります。

天台の場合にはその心は子ども迷い、あるいは悟り、その迷悟の対立を離れまして、無限に果てしなくその心が広がっていくのであります。そうして下は地獄の世界から、上は佛の世界まで果てしなく広がっていくのであります。しかも地獄と思っていたら、その地獄の真ただ中に佛が現われ、佛と思っていたら、佛の中に地獄の姿が現われる、これが天台の心の姿でございます。子ども現実、この刹那の心でありながら、それが果てしなく広がって地獄も佛も、皆すべて世界を呑み尽くしているのであります。これに對しまして唯識では、その心は迷悟の対立の中で、われわれの迷いの現実を掘り下げてまいりまして、そうして心の体系を作っているのであります。従って唯識では、その体系はやがて転換さるべきものであります。転識得智さるべきものであります。そういたしますと、唯識における心の体系はいわば Scheinsystem (影の体系) であるといえるかと思ひます。このように天台と唯識とは互いに同じ佛教でありながら、その主題と体系とは全く無関係であります。

また同じ子ども内面の心を取り扱っております阿頼耶識と如来藏とは全く違っております。阿頼耶識はいま申しますように、子ども迷いの心の根源であります。これに對して如来藏は悟りの心であります。如来藏思想の發展は古くインドに起りまして、種々の經典、論を経ながら、「究竟一乘宝性論」あたりで一応の体系が出来ていたのであります。その「宝性論」の中で色々な側面から如来藏が考察されているのであります。結局、この如来藏は何か実体的な、まとまった一つの实在というのではなくて、われわれの日常意識とは違った面で活動している佛の動きであります。すなわち信心であるとか、禪定であるとか、智慧であるとか、慈悲であるとか、同時にわれわれの心の働きとなっているのが、如来藏の姿であり、そういうことを宝性論は訴えているように思われます。

阿頼耶識と如来藏とはある時代におきましては、例えば楞伽經であるとか、あるいは中国の淨影寺慧遠であるとか、こういう文献の中では阿頼耶識と如来藏とが同一視されているのであります。が、むしろそれは例外でありまして、も

ともこの阿頼耶識と如来蔵とは、いま申しますように別個のものであります。また、心の外が心とともに、心にながり合つて考察されておりますところの中国の華嚴宗もまた天台とは違った組織をもっております。それは杜順、智儼、法蔵、あるいは澄観、宗密というように、事事無礙法界、十玄門の世界観として発展しておりますのでございます。天台の諸法実相に対して、華嚴の法界縁起が立てられているのであります。天台では一念三千、十界互具、華嚴では事事無礙法界縁起として展開しておりますが、その間には本質的には互いに重なり合っている点も見受けられます。ところが華嚴を踏まえまして真言にまで発展してまいりますと、真言の組織体系は御承知のように、わが国の弘法大師空海によって大きな組織が出来ておるのでございますが、その天台と真言とはその立場が全く違ってくるのでございます。

天台におきましては、特に中国の天台大師智顛の場合でございますが、現在の一念心（一つの念い、一つの心）に出発して、果てしなく広がってまいります。この現在、自分の心に浮んでいる心の姿をとらえて、それを色々な観点から観察し、行じてまいりますのでございます。そして遂には佛の世界に向かって諸法の実相を究めていくのでございます。残念ながら天台大師の「摩訶止観」は未完結でございまして、それは後の方が欠文になっているのでありますが、ともかく諸法の実相を究極の佛の世界に向かって行じ抜いていこうというのが、その趣旨のように窺えるのであります。つまり現在のこの一念心を出発点として、無限に実相の世界へ踏み出していくのでございます。

真言におきましては、その無限にして、しかも完結しているのが毘盧舎那佛でございます。真言は華嚴の思想を踏まえて、更にもその奥にある毘盧舎那佛がわれわれの現実の世界に歩み出してきたところに、その特徴が見受けられるのであります。つまり無限にして完結している佛の世界から、現在のこの一念心、あるいは現在のこの身体、私に向かつて佛が歩み出してきたところに真言のきわだった特徴を見ることができると存じます。

以上、佛敎の体系につきまして、その一部の例を申し上げて、それぞれの体系が主題とその組織とを互いに全く違

ったものを持ち合わせている点を申し上げてみました。その他、例えばインドからシナに伝わってまいりました、あるいはシナに出来ました学派を数えてみましても、成実、昆曇、涅槃、地論、撰論、三論、それに今の天台、華嚴、あるいは法相、律、浄土、禪、真言、こういう具合に実に多般に亘る佛教の体系がしかもそれぞれの特徴をもって、互いに異なった組織をもって発展してきています。これが、いま例に上げましたキリスト教と較べて、佛教の思想発展の上の大きな特徴であろうと存じます。ではこのような互いに異質的な体系が一体何によって作られたのでありましょうか。一言で申しますれば、創造の力であると存じます。いまここに上げました、もろもろの体系はどこまでも形に現われたものでございます。表現されたものであります。それはいわばそのままが *sanskṛta-dhātu* (有為界) であると思います。これに対して創造の力は如何なる形も越えて如何なる形態も越えておるのであります。いわば *a-sanskṛta-dhātu* (無為界) でございませう。あるいは存在の根源の力であると存じます。このように全く形を越えたもの、形態のないものこそが力であり、その意味におきまして真の実在界につながっていると存じます。

私はキリスト教の信仰は充分に存じておりませんが、佛教の信仰は形を越えた世界に基づいてはじめて安定する、これが私はキリスト教の信仰に対して佛教の信仰の特徴であろうと思えます。では佛教における最初の創造力とは何か。これは申すまでもなく釈尊の成道であります。釈尊の成道はあらゆる煩悩を解脱されたという意味において終着点でございますが、その解脱が創造する力として、そのままが新しい出発点であると存じます。このようにして原始經典、あるいは大乘經典のさまざまな形態が作り出されてきたのであります。

私どもは、佛の教え、表現された教義、佛教思想の展開などに、目を向けると同時に、それらの形をこえた、しかも表現し、実現する創造の力に、思いをいたすことが大切であると思えます。この徹頭徹尾形をこえて創造する所の力、これを原始經典の中で一つの実例といたしまして、私は沙門果經 (*Samaṇa-phala-suttanta*) を挙げることで

きるかと存じます。この沙門果經におきましては、阿闍世王 (Ajatasattu) が一つの問題を提起いたしました。それは世の中には色々な技能がある。百姓は百姓の技能、商人は商人の技能、そういう色々な技能があつて、それによつて事実上の果報を受けているのであるが、一体、出家者というものはどういう事実上の果報があるのか。これが阿闍世王の切実な問題であつたのであります。

まず彼は六師外道の見解を尋ねております。そうして第七番目に釈尊にこの問題をぶつつけたのでございます。釈尊の答えは非常に長々としたものでありまして、そこには次から次へと深まっていく無数の回答が用意されております。

第一には奴隸の実例であります。その奴隸が思うには、阿闍世王は大変えらい大王であるけれども、五欲に心をうばわれている。自分は奴隸の召使いとして毎日毎日人々のためにはたらいている。もし自分が出家して五欲を離れることができ、少欲知足に安住することができたならば、さぞかし楽しいであろうと思ひ、かれは出家したのであります。そうして沙門としての事実上の果報を受けたのであります。

釈尊は、この奴隸の出家者としての果報を第一といたしまして、次から次へとそれぞれの果報を述べておられるのであります。その中には禅定の世界も出てまいりまして、第一禅定、第二禅定、第三、第四の禅定というように、次第に禅定が深まっていく果報を挙げておられます。ところがその間に、釈尊の述べられている教えと、いわゆる外道の示している教えとの間に、重なり合っているものがあります。

例えば、私どもの身体は、地、水、火、風の四大種から出来ている。だからこの身体は壊れていくものである。やがて滅していくものである。これは釈尊もそう教えておられますし、また六師外道の中の Ajita-Kesakambalin も釈尊と同じことを教えております。六十二見道のなかの断滅論 (Uccheda-vada) も全く同じでございます。

ところが、外道の場合には、そうした見解から、直ちに決定的な人生観を導き出してくるのでございます。すなわ

ち、われわれの身体は壊滅的であるから、したがってこの我は断滅する。そういう人生の決定的な原理を導き出してくるのであります。

しかるに積尊の場合には、身体は地、水、火、風から成って壊滅的であるということは、それはわれわれの体得している一つの果報であって、果報は決してそれだけに止まるものではない。更にそれよりも深い果報がある。つまり積尊では、一つの果報あるいは見解から、それと同じレベルで決定的な人生観が導き出されるのではない。さらにそれよりも深い果報へと進んでいくのであります。

このようにして、積尊によってつぎつぎに挙げられている果報は、天耳通、他心通、宿命通、天眼通、漏尽通と深まってくるのであります。その中の宿命通をとり出してみますと、積尊は禅定の境地に入りながら、自分の無限の過去世を追憶しておられます。数えることのできない無限の過去世から、次から次へと生まれ変わりして、現在の自分がここに生まれ出ている。そういうことを遙かな世界から追憶して、現在にまで及んでいるのであります。

ところが、六十二見道の一つであります常住論 (Sasata-vāda) は、それと全く同じことを説いているのであります。この点では積尊の教えと、常住論の教えとは全く同一であります。

しかるに常住論では、先程と同じように、そのような過去世の追憶から、直ちにこの我は常住であるという人生の決定論を導き出すのであります。常住ということが人生の結論であります。積尊の場合はそうではなくて、それは一つの果報にすぎない。だからそれよりもっと深い果報がある。そうして積尊は天眼通、漏尽通へと進んでいくのであります。

漏尽通では、積尊は、この世の世界、この現実の自分を如実に知見して、愛欲、生存、無明から解脱していくことを教えておられます。そうして最後に、「解脱において解脱する」 (vimuttasmin vimuttam) という智慧 (hāna) が得られる、ということを教えておられるのでございます。積尊のお気持を忖度してみますと、「解脱において解脱

する」ということは、解脱したということにもなおとらわれない、その解脱をもなお解脱していく、いわば果てしなく解脱していく、果てしなく目覚めていくということであろうと存じます。そしてこのことは、これまで釈尊が説いてこられましたように、沙門の果報が次から次へと深まっていく、その根本性格を表わしているものでありまして、いかなれば沙門の果報に関する釈尊の結論であろうと思えます。しかしその結論は、外道のように人生についての重要な見解から、直ちに導き出される決定的な結論ではなくて、どこまでも解脱していく、有為の奥山を超えて止まないという、人生超脱の根本力であります。教理の上では、外道と重なり合っている点がありながら、しかも本質的には外道と全く袂を分かつ所の釈尊の座標が、まさにここにあるかと存じます。そしてこの活動して止まない力こそ、その後の佛教のさまざまな教理、体系、しかも前に申しましたように、キリスト教と比較して、互いに全く独立した思想体系を持つ所のさまざまな学派の展開の根本動力となったものであろうと存じます。ここに釈尊の開示された解脱の深い意味を汲みとることができるようになります。

このような解脱の根本動力にもとづいて展開した実例についてみますと、たとえば部派佛教における説一切有部の大作である「大毘婆沙論」は、そのような典型的な一つの文献であろうと思えます。ここにはさまざまな角度からの主題を取り上げて、いかなる問題にも、一つの立場にとらわれることなく、あらゆる考え方を導入しつつ自由に思考しながら正しい見解に達していこうという傾向が見られるのであります。いわば Freidenker の特徴が現われているのであります。そこに大毘婆沙論の背景に私はやはり創造の力がはたらいているように思います。

また、大乘の諸經典に注目することができます。大乘の諸經典は、華嚴經、法華經、無量壽經や、あるいは初期の般舟三昧經であるとか、首楞嚴經であるとか、さまざまな諸經典が現われているのでございますが、それは単なる Freidenken ではなくて、その Denken を包んでいる大きな生命が感ぜられる。大きな力が大乘の諸經典に働いているように思われる。經典のなかには色々な主題があると存じますが、たとえば禪定と智慧とが相い呼応しながら、

佛の説法が行なわれている。しかし、説法を生み出す根本には、すべてを包んでいる、形にならない力というか、あるいは法身というか、そういう形をこえた無限の力が働いているように思います。また華嚴経や法華経には佛国土が説かれています、その佛国土は固然として実在しているのではない。佛国土は無為から現われたものであり、無為によって包まれているものであります。固然として実在しているものは一つもないのであります。

金剛般若経には、釈尊と須菩提の問答が出ております。その問答の中に阿耨多羅三藐三菩提の問題が論ぜられております。これはきわめて重要な意味を持っていると思います。

須菩提は、釈尊の問いにつきのように答えております。

「世尊よ、私が世尊の説かれた意味を知る限りでは、如来によって、これこそ阿耨多羅三藐三菩提であると、まのあたり自覚した所の何らの法も存在せず、また教えられた法もありません。なぜなら如来がまのあたり自覚した、或は教えた法は、不可取 (agrhya) であり、不可説 (anabhipya) であります。それは法でも非法でもありません。というのは聖人 (aryapudgala 自覚の主体) は無為から現われたもの asamkṛtaprabhāvita でありますから。」
そしてあの有名な「心無所住而生其心」(何ものにもよいかからない心が生ずべきである。 apratiṣṭitam cittam utpādayitavyam) が説かれております。つまり、無上の悟りというのは、これと違って对象的に把握できないものである。その無上の悟りを自覚している主体は、無為から現われたものに外ならない、という。あるいは何ものにもよいかからない心が生ずる、という。このように無為から現われる、とか、よいかからない心が生ずるとかいう、この現われる・生ずる、ということこそ解脱の創造する力であると存じます。それはすべての形態を踏みこえている所から顕わになってくる所の根本力であります。その力を受けとることが智慧であり、信であり、大悲であります。

また、大般若経では、五蘊、十二処、十八界というような世界観、あるいは預流、一來、不還、阿羅漢というような修行の段階、あるいはまた、自利・利他にわたる倫理的・宗教的な諸活動などが説かれておりますが、いかなる世

界観においても、またいかなる修行の段階や自利・利他の諸活動においても、どこにも止まらないで、果てしなく生きとおしていく所の活動的な力、それこそ般若波羅蜜多であるということを強調しております。

ここに申し上げる時間がなくなりましたが、その後のインド佛教あるいは中国佛教の発展は、御承知のように色々な学派、色々な思想の流れとなって展開しているのでございます。

私は最後に日本の佛教徒として、日本佛教の特徴がいかなる点にあるかということを考えずにはおられないのでございます。日本佛教を振り返ってみますと、インド佛教、中国佛教と比較いたしましたして、そこには独特の体系というものがあるに過ぎないのであります。その中でも例えば、弘法大師の十住心論、秘蔵宝鑰、弁頭密二教論のような教判、あるいは即身成佛義、声字実相義、吽字義というような三部作、そういう点に日本の佛教者としての多少の特徴を見ることができると存じます。また道元禪師の正法眼蔵は体系というまでには至っておりませんが、佛祖正伝の流れの中における道元独特の思索の跡をよみとることができましょう。

佛教の根本はいうまでもなく、佛法僧の三宝に帰依することであると存じます。その佛法僧の中で、インドにおける無数の原始經典・大乘經典、あるいは中観・唯識・如来藏などの思想形態、これを法の実現であるといえますと、また中国における三論、法相、天台、華嚴、禪、浄土、こういう学派の形成もまた法の実現であるといえますと、日本佛教の場合には残念ながらそのような意味の法の実現は殆んどみることができないのでございます。

従来の日本佛教の発展的な特徴は、佛・法・僧の中の「佛」と「僧」であるということができないのではないでしようか。この僧 (sangha) は、もともと出家者の集まりであったのでございますが、日本佛教は御承知のように段々と在家の大衆へと向かってきていたのであります。親鸞聖人は非僧非俗といわれ、それは僧にも非ず、俗にも非ざる中間的な存在というよりは、むしろ精神的な新しい出家者、あるいは真実の在俗者を目指していたのかもしれない。僧しかも今日の新興佛教は、もはや出家在家の区別を離れて、ひたすら大衆の佛教をかざしているのでございます。

(sangha) の発展は、たしかに日本佛教の独自の性格を表わしていると思います。

つぎに、佛法僧の中で、もっとも重要な佛の世界、佛の立場が、私は日本佛教のもう一つの大きな特徴であろうと存じます。御承知のように、聖徳太子は三宝帰依の精神を強調されました。三宝の中で最後には佛に帰依したてまつるということが太子の根本精神でございます。奈良時代におきましては、聖武天皇が華嚴經あるいは梵網經の精神に基づきまして、毘盧舎那佛をもってわが国の活動の指針となさっているのであります。ところが、さらに平安時代になりました。天台、真言の新興佛教が現われ、ことに比叡山においては、中国の天台とは違った日本天台が発足しております。それは天台の外に、密、禪、律を併合したものであります。叡山佛教の発展につれて次第に密教の特徴が強くなり、円仁、円珍、安然に至って最高潮となり、したがって毘盧遮那佛の立場が前面に出て参ります。その後、良源、源信となつて密教の代りに浄土教が現われ、毘盧遮那佛から阿弥陀佛へ移つて参ります。毘盧遮那佛、阿弥陀佛など名目は違つておりますが、叡山佛教は一貫して、佛が前面に現われ出てきた時代であるということができましよう。しかも浄土教が盛んになる頃から、つまり平安の中期から末期にかけて、学派相互の柵はなく、念佛、禪、天台、真言の諸部門は自由に交流しております。たとえば念佛を唱えながら、法華經を信じ、密教を修しながら阿弥陀佛の浄土往生を願つております。これは先程の自由思惟 (Freidenken) になぞらえて申しますと、自由信仰 (Freiglauben) 或は自由修行 (Freibung) とでも、いふことができましよう。このような自由信仰・自由修行のなから、ついに鎌倉時代の最も日本的な佛教を生み出すに至つたのであります。

これまで日本佛教に流れてきた佛の立場が鎌倉佛教に至つて一つの実りを示しているということができましよう。たとえば道元禪師の佛祖単伝の道、あるいは親鸞聖人の絶対他力の信心であります。佛祖単伝の道は、佛の自受用三昧に窮まり、絶対他力は、尽十方無碍光如来に裏うちされております。しかも、佛の自受用三昧は、端坐参禪に成じ、尽十方無碍光如来の光明は、信の一念に開く。そこに、果てしなき佛身と現実のわれとの感応が成就するのであります。

す。形態を超えた法身が自ら働いて現実の我まで及んだという佛の性格は、日本佛教の大きな特徴でありましょう。この時点に立って日本佛教の未来を望むとき、日本佛教のあるべき姿がおのずから髣髴してくるのであります。すなわち一方では、佛教が大衆の心田にどこまでも浸透していくと同時に、他方では佛を仰ぎ、佛を背負い、佛を受け入れ、かつ佛の進む所に向って歩みを起すべきであると思ひます。しかもこれまでの日本佛教が実現できなかった所の法の建設を目指すべきであると思ひます。それは佛教の問題であります。現代の思想は、人文、社会、自然の諸科学にわたり、また政治、経済、国際情勢の活きた領域においても、きわめて活潑に展開しております。佛教がこのような現代から未来にかけて、どのような思想体系を打ち取らねばならぬかは、きわめて重要な課題であります。従来 of 佛教思想の体系を保存していくことも大切な仕事であります。しかしそれだけで決して佛教の能事おわれり、ということではできません。従来 of 体系が形態を超えた無為の世界から現われてきたように、未来の佛教は、同じく形態をこえた仏そのものが自ら働いて全く新しい未来の体系を創造していかねばならないと思ひます。 (終り)

(本稿は昭和四十三年五月三十一日、大谷大学佛教学会における特別講演の筆録を先生に加筆していただいたものである。)