

予の如きは個人としては山林的佛教の永く生命あらんことを願ふ。されど佛教全體の使命から見るとどうしても社會的活動と相離れてはならぬ。最後のところを云ふと、予にも亦一つの考はあるけれど、とに角、今日の日本では、佛教は貧民救済の上において、罪人を少なくする點において、宗教的教育を普及する上において、相互扶助の徳を進むる上において、市民的公德の進歩向上を計るとにおいて、國際的平和の建設を促進し確立する働きに關して、宗教的熱情を以て斡旋努力しなくてはならぬ。此方に一步を進め一新地を開けば、開き進むに従ひて、それだけ佛教は革新せらるゝわけである。これを前述の寧ろ消極的方面改革と相待ちて實行するやうになれば、封建的佛教も二十世紀の新空氣に生きて行くことゝなる。是非さうしたいものである。

併しこれをするには一面佛教の眞精神にふれて本當の佛教徒となると同時に、他の一面では日新の知識を吸収し活用するだけの素養を作らねばならぬ。即ち精神的方面と並行して進むことが大切である。世間の推移を洞察する知的識見がなくては、折角の高僧でも間拔けた行動に出ることがあらう。それでは却て其徳を損するわけである。又矢鱈に新しくなりても、佛教の根本精神に觸れて居ぬと、輕佻な才子となつて仕舞ふ。やる仕事に誠がないと、自らを誤り他を誤り、兼ねて佛教を誤る。

予の革新意見も別に大した事はない。目を開きて外を見、目を閉ぢて内を養へと云ふに止まる。因襲に囚はれず、デカートが何でも疑へと云うて、近世哲學の基礎を建てたやうに、封建主義の佛教に對しては何でも疑ふべきである、さうして其取るべきを取り、去るべきを去るとき、自ら佛教の精神に觸れる。それから科學の所説を參酌して、今日那邊に目をつけ歩を進むべきかを察する。此に始めて佛教の改新が可能となる。個人的準備がやはり何よりも先である。

(註、此一篇は數年前に認めたもので、大體では今日も此意見であるが、近來はその細目に涉りては、亦多少出入するところの考もある。)

## 歐米に於ける佛教思想の傳播

—

先頃印度の友人から手紙を受取つた。此人は三十年ほど前から印度に佛教を再興しようとして努力を續けてゐる人である。歐米へも日本へも度々旅行して此復興を實現せんとした、が、佛敎國といふ日本の人からは何等の助力をも得ないで却て米國の一婦人から可なりの資金を得た。機關雜誌の經營寺院の建立もこれでやつて行ける、唯遺憾なのは東洋の盟主ともいふべき日本國民が、その精神の糧としてゐる佛敎に對して、何等の傳道的熱誠を持たぬ事であると、吳々も意見述べて來た。

これに對しては佛敎者は何れも同感であるに相違ないと思ふ。そのかみ印度及び中央亞細亞から流沙の危險地帯を横斷したり、南海の激浪を踏破して支那へやつて來た三藏學者や習禪家、又は戒行の名僧達の事蹟を憶ひ出して見ると今日の佛敎は全く死んでゐるといふてよい。唯歴史的に殘骸を抱いてゐるに過ぎない。末代の事だから信仰も消耗して來たといへば、それきりであるが、佛敎には果して何等の生命の回春的活動を興すべきものがないのであらうか。

基督の信仰も理智的科學の逆襲で大分衰へたといふけれども、それでも歐米の信者が日本に對して、日本だけに對して、年年費やすところの金額は決して少くはないのである。六十ばかりの各宗敎團體が日本に代表せられてゐる。學校の經營もやれば、社會事業もやる、敎會の設立はいふまでもない、宗敎文學の刊行所もあるしまた年年七百頁ほどの報告を各團體協同で出す、その中には各方面に渉る論文がある、中々研究したものもある、傳道者中には屑もあるやうだが學者もあれば、人物もあり、色々の方面に活動する。海外傳道費の全額は何億といふとであるがその中で日本に費やさるゝものも百萬や二百萬ではあるまいと信ずる。舊敎の方では餘り公開的の事をやらぬから、その活動の範圍も、費用の點も分明でない、併し活動して居ることだけは疑ふ餘地がないのである。

—

傳道精神の活躍如何でその宗敎の生命が測度せらるるものとせば佛敎は宛然死人同様であると

いうてよいと思ふ。海外における佛教徒の活動はどの位であるか、東西本願寺の支那米國の一部に於ける行動は、支那人又は米國人に對してといふよりも、在留の邦人に對してといふ方が、その真相を得て居る。軍國主義の成功は物質主義商法主義功利主義の勃興を意味し、従つてその國民の精神的墮落を將來し、其上に相手の國民の憎惡を挑發し、遂には軍國主義の國民を非常な悲境に沈めなくては止まぬのである。剛健な精神といふことは、物質的征服慾の旺盛をいふのではなく、自由思想の拘束をいふのでもない、もつと高處、深處に潜在する精神力の活動をいふのである。これのみが永遠の生命を持つてゐる。宗教は此の如き精神力活動の一現象である。これが一定の形式を有する宗教の中に働くと傳道熱が出る。佛教徒にこれが充分でないといふことは、やがて日本國民に最高精神の活動がないといふことになる。

かく傳道力の缺けた今日の佛教は、その思想においても沈滞して働きを中止したかといふに、不思議にもさうでない。佛教者は駄目でも佛教思想は何かの形式をとつてその働きを止めないのが、眞理の魔力とでもいふのかしらん。有り難き事である。これを見ても眞理は抑へられるものではないのだ。道を弘める人がなければ、道は自分で弘まるやうに人を作る。思想の力は、政治や何かの力で一時は抑壓せられても何時かは爆發の機を見ずには止まぬ。これが恐しくものあり

又たのもしくもある。

三

佛教徒が佛教を廣めない、佛教は外の名によりて傳播して行く、歐米に於ける佛教思想の傳播は佛教者によりて直接に行はれず、靈智學又は神智學の名で廣がり、また「クリスチャン、サイエンス」の名によりて廣がる。一寸見た所では、名目の相異のみが氣に懸つて實際に徹せぬこともあるが、よく調べて見ると、靈智學にも、「クリスチャン、サイエンス」にも佛教思想の多くが存在して居る。前者の方では何だか宗教らしくないが、事實は宗教運動の一種である。「サイエンス」の名は、名が妙であるので、知らぬ人は如何なる「基督教科學」かと思ふであらう。又少し知つて居る人は一種の心理療法に過ぎぬと思ふであらう。併しこれは實際において佛教思想を或る點に於いて基督教化したものである。佛教思想は直接の傳道者を缺いて居るので、妙な姿で自分の代辯をやらせて居る。

神智學又は靈智學協會と云ふ一種の宗教團體は千八百七十五年即ち今から五十五年ほど前に露國婦人マダム・ブラワツキイと云ふのが創立したのである。即ちその開祖である。これを輔けた

のは米國人でコルネル・オルコットと云ふ軍人である。社會的方面から見た第一の目的は、字の如く四海同胞主義を實行するので、これは印度では協會員の間に事實として存在して居るとの事である。例へば別階級のものゝは食事を共にせぬと云ふのが印度の風習であるが、協會員の間では此の如き悪差別は撤廢されて居ると云ふ。これは釋迦が實地にやつた僧伽團の精神と變らぬではないか。所謂同一鹹味となるものである。教理の方面から見たのでは、大分腑に落ちぬところもあるが、それは「藜喰ふ蟲も好きく」で「今此には何とも云はぬ。但しその方面で最も目につくのは業の説、輪廻轉進の説、化身の説、眞諦、六波羅密の説など全く佛教そのものを取つたと云つてよい。ブラワツキイは種種の本を書いた。自分は西藏の山の中で一人の菩薩（アデツプトと英語で云うて居る）に出會して、それから教義を授かつたと云ふのである。これは龍樹が南天の鐵塔から聖典を得たとか無著が彌勒から口授をうけたと云ふと同じ筆法である。「祕密教」と云ふ三冊の大きな書物が、ブ夫人の主要な著述である。その外、瑜伽哲學即ち唯識派の教科書と稱する「金箴の卷」から譯したと云ふ「寂黙の聲」と名づけた本もある。これは小さなものであるが佛教そのまゝと云うてもよいほど、その理想に富んで居る。が勿論假託の書であらう。雪山の山深き處に居る密用潜行の一菩薩がくせものである。實在であるか、ブ夫人の主觀であるか、之が

問題であるが、少なくとも、ブ夫人は理想化した菩薩の曼陀羅を認めてゐる。これを大白會と云ふ。此會中から人間に權化して來て、教化事業にたづさはる。ブ夫人は此權化の聖者に昵近して來たのである。佛陀も基督もマホメットも皆此會中の權化で、今後に出るのが彌勒菩薩である。現在にはクリシナルジイと云ふ若き聖者が居る。この人を法主にして神智學教會に一團が出來た。これを「星社」と云ふ。この聖者は彌勒その人ではないが、其先驅者で、まづ基督に對するパプテスマのヨハネに當る。

#### 四

協會には少なくとも現時二派の對立がある。何れも婦人を盟主に戴いてゐる。一はアンニイ・ベサント博士で、本部を南印度に置き學校を建て、機關雜誌を發行し、文書の刊行、講演の公開など盛んに行はれる。これは神智學協會の正統派である。分離派の本部はアメリカの西部加州の南端、ポイント・ローマと云ふ處に在る。盟主をマダム・チングリイと云ふ。これ亦「王瑜伽」と稱する特殊の面目を具へた學校を設立し、協會の主義を實地に履踐して行くやう教育の根本義を定めて居る。世間普通の定規にはまつた學校ではない。機關雜誌も出す。此派の勢力は南印度アジ

ヤ本部には如かぬが、堂堂たる一敵國には相違ない。

新興の宗教運動であるからか、會員は何れも充實した熱信を持つて居る。特に各既成宗教を打して一團とせんほどの氣概があるので、宗教に満足せぬものは、これに赴くと云ふ傾向がある。東洋の色彩が濃厚なので、これに引きつけられるものも少くない。業報論などは合理的であると考へられて居る。又輪廻轉生して益々精神的なる生涯を送らねばならぬと云ふ處は生物進化論と輪廻説との調和せられたやうなもので、この方面に興味をそよべき分子が可なり豊富である。又神を基督教のやうに餘り人間的にしないで、大乘佛教や吠檀多哲學のやうに至理の法體と見るところに、近代的傾向を看取し得るのである。何等傳統的形式的慣習の拘束がないので、餘程自由な氣分がある。此氣分と、會員の熱誠と、新趣向の教理と、東洋的神祕的傾向が合致して、該協會は歐米において今非常な勢力で發展しつつある。機關雜誌が世界各國の語で發行せられる。歐米は言ふに及ばず、埃及濠洲、南米などにも廣がり、三十七箇國において會員を見出し得るのである。只日本や支那あたりでは餘りに振はぬやうだ。支那では多少の反響があるが、日本では其勢殆んどなしというてもよい。併し世界各國の語で發行せらるゝ數多の雜誌を見るときは、佛教などが只傳統的に生きて居るのに比して、如何にも潑刺たるを覺ゆる。又年限をきめて世界大會を

開く。最近の大會は第八回で、塊太利はウキンにて行はれた。集まるもの一千人、歐洲では二十二箇國の代表者を出し、又歐洲より來るものも若干これに加はつた。此會合で最も著しき現象は青年の會員が多數居たことで、殆んど神智學協會の青年部會合の觀があつたと報ぜられる。果して然りとすれば、協會は老人の隙潰しではなくて、何か仕事をやらんとする若き心の持主の寄り合ひと見るべきではないか。

教理の上から、神智學と佛教とを比較することは、本篇の目的ではない。教理の上では佛教思想に負ふ所が多いといふことを前提にして歐米における神智學の傳播状態をこゝで報告するに止める。但予等の見るところでは神智學協會員は彼等の信仰原則第三條にある人間の心理の神祕的現象を開拓するに傾き過ぎてゐはしないかと思ふのである。千里眼とか天耳通とか他心通とか靈媒とかいふやうな現象、俗に「オツコルチズム」といふところの研究を喜ぶ傾向が、協會員の間によく見ゆるのである。これらは彼等の社會運動又は宗教的教理の研究と相交渉せぬやうなものであるが、彼等は此處に多大の興味を有する。併し現協會會頭たるアンニイ・ベサント夫人の左の歌には、佛教徒も充分に共鳴出來るものがある。

「オー、一切の極微の中に震動する隠れた生命、

オ、一切の有情の中に閃く隠れた光明、  
オ、一切を唯一に攝取する隠れた愛、  
この汝と一であるとの感じを抱き得るものは、  
かくて亦誰でも御互の上の一であるのだ。」

## 五

神智學はその名の如く智的分子に富んで居るが、第二に述べんとする「クリスチャン・サイエンス」は實行の方面を主とする傾きが見える。とに角、一般にはその實踐の側がよく目につく。それは何故であるかと云ふに、「サイエンス」の聖典と看做される「サイエンス・エンド・ヘルス」は肉體養生法の金科玉條であるからである。此教の信者は藥劑に依らず醫學的手術によらずして病氣を癒やし得ると信じて、その通り實行して居る。此點からして一般には「サイエンス」と云へば、自然療法的の信者と思ふやうになつた。併しこれには相應の哲學的根據があるので、これが佛敎的であると云ふのだ。「サイエンス」の開祖も婦人である。エツデイ夫人と云うて米國ボストン市の生れで、「サイエンス」の教理を唱へ出したのは千八百六十六年で、其大著述「サイエ

ンス・エンド・ヘルス」即ち「サイエンスと健康」を公刊したのは千八百七十五年である。不思議にもこれがブラワツスキ夫人が神智學の基礎を据ゑたと同年の出來事なのだ。其頃クキンビーと云ふ人もこれに似た説を出したので、何れが先唱の榮譽を荷ふべきであるかと、一頃は可なりの問題であつた。今日の處では、エツデイ夫人の名だけ聞へる。「クリスチャン・サイエンス」の聲が世界の到る處に響く。本山はボストン市にある、頗る見事な教會が建立せられた、同市でも有名な建築の一つである。米國全都にわたりて支教會が打ちたてられた。傳播の勢は旭日の昇るが如しと云うてもよいほどである。醫藥に反對するところから醫者の壓迫を受け、又正統派の基督教と相容れぬところがあるので、此方でも一種の排斥を受けたるに拘はらず、「サイエンス」は洪水の如く全米の上に流れ漲つた。近代における驚異な精神的現象の一つである。今日では米國に止らぬ、全世界にその勢力を及ぼして來た日本人の間にも其信仰者がある。教會の儀式は正統派の基督教會とは大に相違する。バイブルも讀むが、エツデイ夫人の書をも讀む、そうして無藥治療の實例や、教理實行から來た諸實證を、その當人が教會で演説する、別に牧師の説教など云ふものではない。

「サイエンス」の名が一寸をかくも思はれる。併しこれは科學と云ふ義ではない。「知識」と解して可い。「知識と健康」と云ふのが、該教徒の聖典である。何を知識するかと尋ねるに、それは靈は一切であつて物は無なりと云ふことを知識するのである。知識と云ふはつまり迷信や盲信に對してのことである。悪は物を實在と見るから来る、物が始めからないのであるから悪は本來無だ、神は靈である、靈は萬徳圓滿の實法であるから、此靈を體得すれば萬徳悉く我に備はる。否、我は本來から靈なので、何等の不足も始めからないのだ。此に「サイエンス」がある、此知の眼が開けると、悪と云ふものが此世から消える。靈の世界が生れる。新たに生れるのでない、つまり元の姿に還るわけである。無明に對する覺り、不覺に對する「サイエンス」で、靈たる神のすべての徳が、この我の上に加はる。個個の我は實體で靈であるが、神のものではない、神たる靈の影像である。「サイエンス」によりて、個靈の眼から無明の雲がとれると、神の靈の影がその眞實において光る。この光を實際生活の上に活用させて、一切の物質、一切の悪を悉く無と見るのが、「サイエンス」信者の根本信仰である。貧乏は悪である、靈は貧乏でない、それ故金がない

というて苦んでゐるものは、靈の光りを知識せぬ迷人のたわごとだ。病氣は悪である、悪は無である、知識の人は靈に還つたから病氣などいふ悪があり得ない。病氣と感ずるのは知識が足りないからだ。藥を服するより知識を光らせ、靈たる實際を體驗せよ、病は自ら除かれる。即ち悪は固より無なるを證する靈と云ふものを、積極的に働かして、之に具はる萬徳を實現させなくてはならぬ、救ひは此に在る、健康の源泉は此より湧出する。エツデイ夫人は實際主義の米國人として最も忠實に、萬徳圓滿の靈哲學を日常生活の上に活用させた。佛敎者は萬法唯識など云うても、その實地の生活においては物質の力を認める。それに負けて「貧を守る」とか、「病を養ふ」などいふが、「サイエンス」家は、貧乏せずして金持になる、病氣せずして健康體となる。靈の力を積極的に、實用的に、日常の生活の上に働かせる。此處が米國氣質の一面であるとして可い。東洋的思索法で萬法唯靈又は唯心と觀するが、生活そのものは隱退的でなくて、進取的に努力で肯定せらるゝ。これが「サイエンス」の特徴である。純粹に論理の上から言ふと、「サイエンス」家にも矛盾は見える。富といふも健康といふも、畢竟差別の事相で靈そのものから見れば、貧なく病なきのみならず、富もなく、無病そのものも亦ないといへる。併しかういふのが東洋の佛敎者の考へ方で、實用主義、個人主義の米國人論理では、靈は無差別でない、差別があるが、此差別に

は悪といふ考は容れられぬのである。徳だけ、利だけ、覺だけの差別があるのだ。佛教哲理を米國風にプラグマチックに活用させると、「クリスチャン、サイエンス」にならなくてはならぬのである。神は善悪を超絶した靈ではなくて、萬善具足の靈である、又は無限の善である。兎に角、「サイエンス」家が全力を盡くして戦ふのは、物質實在論と實惡論とである。正統派の基督教では悪を實と見るが、さうすると悪のもとに神を認めなければならぬやうになる。一元が破れて二元となる。「サイエンス」家は一元を絶對的に押し立てる、それ故自然の結果として、悪は無であるといふのだ。此に其強味と弱味がある。

## 七

開祖エツデイ夫人は印度思想の竄入を自覺して居たか否かは知らぬが、一元靈の説をどこまでも推し進めんとするところに、東洋大乘佛教の思想を看取せしめぬわけに行かぬ。物質の世界を夢幻であると云ふのは、自ら唯靈説の歸結である。従つて此不覺から醒めてサイエンス即ち知識に到達しなければならぬと云ふことになる。「信ぜよ」と云はずに「知れ」、「覺れ」と云ふ、何れも佛教思想の系統である。併しエツデイ夫人はどこまでもバイブルを聖典と見てこれからすべて

の引文を取り來る。その解釋に牽強なと思ふ所のあるのは當然である。自然の系統を肯定せぬからである。併し米國人としてはそれも已むを得ぬ。或は此牽強の事實によりて、「サイエンス」は却つて基督教國民の間に大反應を生じたのであらう。一例を挙げれば左の如くである。聖書に曰く「何等の災も汝の身には及ばじ、又何等の疫病も汝の家に近づくことあるまじ。何となれば彼は天の使をして汝を護らしめ、汝の到る處に汝を保全すべければなり」と。

エツデイ夫人はこの天使を解して曰ふ、

「神の思想が汝に移り來るのである、純粹にして完全なる靈的直覺即ち是れ天の使である」と。  
「天の使」は靈覺となり神念となつて、靈化した。併し「災」と「疫病」とは依然として物質的色彩を残して、そのまゝになつて居る。純理から見ると矛盾のやうであるが、此矛盾に一大魔力があつて、「サイエンス」流行の大波浪が彼處にも此處にも動きまはる。とに角、「サイエンス・エンド・ヘルズ」は佛教思想の一分子に基督教の着物をきせて、實利主義方面に發達させたものである、これだけは確かだ。

尙此外に「ロージクルシャン」徒、「ニュー・ソート」徒など云ふ教派が歐米に行はれて居る。業説や輪廻説を取り入れて居るところ、坐禪思想を勧めるところで佛教思想に交渉がある。「サイ



「エンス」には業報論はない、固より罪惡の實有を許さぬからである。

何れにしても、佛教思想が全部に纏まらずに、その一分が切り離されて、歐米に從來から存して居た思想や感情と和合して、或は神智學となり、或は「サイエンス」などとなつて、彼地に傳播して行くこと云ふことは、面白い現象ではなからうか。それにつけても、佛教者に本當の傳道熱が出来て、本當の佛教思想がその圓滿な調和において世界到る處に播がり行きたいとの希望を起さずには居れぬ。何とかしてこれを實行させたいものである。

## 西域求法の僧

世の中に一番腹立たしく思はるゝものは、其徳なくして其位に居る人々である。併しこれが只私の上の感情に止まつたものなら、なにも八釜敷云ふには及ばぬが、社會全體の幸福とか、正義平等など云ふ考から見て、如何にも不都合なものであるときには、鼓を鳴らして之を攻めねばならぬ。雷に攻めるだけではなく、必ず之を改め造らねばならぬのである。假令ば祖先の勳功によりて貴族の班に列したり、又は其富を相續して巨萬の財を擁して、而も何等國家社會のために盡瘁するところなく、飽食暖衣するもの、或は積極的に害毒又は罪惡の根源となるものゝ如きは、一日も其儘にしておくべきものでないと、予は堅く信ずる。社會はあらゆる正當なる手段によりて、此の如き害毒を除去することに努力しなくては、現在の同胞のため、未來の子孫のために申譯が立たぬのである。

これと同様に、佛祖の餘徳に沿うるの故を以て、大きなお寺に、大きな面して、大和尚然として居ながら、同胞のために、何等貢獻するところなき僧侶は、一日も早く愧死するのが合理的で

ある。意味も分明らかぬお経やら陀羅尼やらを口にすると、そうして禪僧ならば、偈頌を唱へたり、一喝を吐いたりなどするところは、如何にも勿體ないやうであるが、其心情の高潔ならざるところは俗人と異ならず、其行動の主我的、自利的なることも、吾等日日の糧に奔走するものと、さしたる區別ないのである。それでも其頭が圓いため、(時には随分黒いこともあるが)衣食のためには何等其心を煩はすことなく、食物こそ或は俗人の如くならぬも知れぬが、其居住に至りては堂堂として上流社會のをも壓倒せんばかりである。如何に貧乏な寺と云うても、其住持にして普通僧侶の心懸さへあれば、衣食の途においては、少しも其慮を煩はすには及ばぬのである。これを在俗の人々が日夜に苦心して生活の安定を獲んものとあせりつゝあるに比すれば、僧侶の境涯は如何にも優遊たるものと謂はねばならぬ。而してこれは畢竟何に因るのであるかと云ふに、それは問ふまでもなく、佛祖の餘徳に基づくのである。祖先の力を襲うて貴族となり富豪となつたものと同一轍である。所謂風の向きに随ひて物言ふものは、其聲の高きを須るすして、多くの人の耳に達するの利便を有するの道理で、僧侶の如きも、其位置を利用さへすれば、比較的僅かの努力で多大の効果を収むることが出来る。

近頃、西域に法を求めた支那古代の高僧達の傳記を見るにつけ、誠に此の如き人物があつたの

で、佛教も今日あるを得るのだと、つくづく感じた。禪宗の古尊宿が艱難辛苦の跡は言はずもなであるが、達磨西來以前の佛教徒が大法の爲に其身を忘れた事蹟は、或は今日吾等の記憶から遁れ去らんとして居るではないかと思ふことがある。彼等をして此の如き献身的行動を敢てせしめた大法そのもの、價値、威力、尊嚴は固よりのことであるが、求法者の人格の力があれば、まですでに向上し得らるゝものかと思へば、彼等が請來したる經典に對して、吾等は不思議に一種の靈感に打たれざるを得ないのである。經典自體の威嚴と共に其人の人格の光が文字の上に閃めく如く想ひなされるのである。それで予は此に其閃めきの幾分かを讀者諸賢にも傳へて見たいと思ひ立つた。出来るか否か不明であるが、予が志す所は、願はくば此に由りて何程なりとも今日の佛教徒を刺撃すれば、それで満足なのである。「破戒無慚」の吾等と人々と共に古人の向上心にあらがれたいのである。そして一は佛恩の幾分を報じ、一は社會改造の第一歩を此から始めたいと思ふ。

予は此目的のために西曆第五世紀における二人の西域求法の支那僧を傳せんと思ふ。尙外にも澤山あるのであるが、今は假りに此二人を以て代表的と見るのである。甲を智猛と云ひ、乙を法勇と云ふ。

普通に渡天又は入竺の僧と云へば誰人もまづ玄奘三藏を想ひ出す、次ぎに法顯及び義淨などに指を折ることであらう。是等の高僧は入竺に成功し、普く五天に遊學して、それから無事に歸國して、種種の經論を漢譯し、帝王の尊敬を受け、萬民の渴仰を一身に集めた人々で、一生の艱苦は存世中に酬いられたのである。固より彼等は一身の榮譽などを目的とした人ではなく、法のために捨命を辭せぬのであるが、とに角、功を完うしたものと見ねばならぬ。然るに渡天を企てたる其頃の佛教徒は此等三人の外に隨分澤山あつた。そうして彼等の多數は或は途中で斃れ或は入竺してから無常した。彼等の名は残つて居るものもあるが、全く何も知れぬものもある。残るのが幸で、残らぬのが不幸か、幸不幸は勿論此の如き人々の胸中には初めから有つたとは思はれぬが事實は、記録に存して居るものもあり、存せぬものもある。存せるものから存せぬものを推して見るに、十に六七は何處の山の中、谷の間、砂の上で豺狼毒蛇の餌食となつたか知れぬのである。それ故智猛と云ひ法勇と云ふも、此の如く世に残らずに死んだ人々の代名詞と見てよい、或はその精魂と見たら尙よからう。

義淨三藏は入竺の後南海に寄寓して、西國に居た頃親しく見聞した渡天の支那僧の、或は其地にて寂滅し、或は歸途或は往途にて不幸に遭遇した人々の傳記を編むだ。「大唐西域求法高僧傳」

上下として今日に傳へて居るのがそれである。これは義淨時代までの唐代における西域求法の聖僧であるが、第三世紀の中頃に干闥に往つた頡川の沙門朱士衡や西域に往つて三十六箇國の語に通じた竺法護を初め、三百三十九年に長安を出立して印度に向ひたる法顯の一行より、唐初に至るまでの求法の勇僧は、其數可なり多かつたものに相違ない。そうして其志を遂げたものに至りては實に指を屈して數ふべきほどであつた。それで義淨は「求法高僧傳」の序に左の如く云うて居る。

「然而勝途多難、寶處彌長、苗秀盈十而蓋多、結實罕一而全少、寔由茫茫象嶺長川吐赫日之光、浩浩鯨波巨壑、起滔天之浪、獨步鐵門之外、亘萬嶺而投身、孤漂銅柱之前、跨千江而遣命、或亡滄幾日、輟飲數晨、可謂思慮鎖精神、憂勞排正色、致使去者數半百、留者僅有幾人。」

これでは旅程の困難は充分明白にならぬかも知れぬが、初め支那を出立したもの、數に比して彼地に達したるものは少なく、達した後又本土に經典などを將來したものは尙更少ないのであると云ふことだけは分明であらう。併し法顯傳には途中の様子が稍具體的に記述されてある。これを和譯して見れば次の如くである。

「長安を出てから西の方沙河を渡つた、上を見ても飛ぶ鳥は一羽もない、下を見ても地を走る獸

類は一疋も居らぬ。四望只茫茫として何處に如何に歩を進めてよいか分らぬ。僅かに日の上のや月の沈むのを見て東西を辨するまである。そうして行く途の目標となるものは人骨の彼處此處に散亂して居るのを見て行くのである。熱風起り來りて惡鬼の襲ふ所となるは屢々の出來事だ、これに出會したるものは必ず死ぬる。それで法顯は運を天に委せて險難を踏み越えて進んだ。程經て葱嶺へさし懸つたが、こゝは夏も冬も積雪で行く手を塞いで居る。惡龍毒を吐くときは風雨砂礫、前後左右を包んで、進むにも退くにも途がない。殊に山路は艱危で、壁立千仞、手の着けやうがない。幸ひに昔の人が石を鑿ちて路を通じたり。傍に沿うて梯道を作りたりしたのでそれを涉つて行つた、さうして七百以上の梯を渡つた。それから河を過ぎらんとするときは懸絙を躡むので、つまり綱渡りである、そんな所が數十箇處もある。これは何れも漢時代の張騫や甘父と雖も、未だ至らなかつた所なのである、云々。」

序にこゝで支那から印度へ通ずる途筋のことを一寸述べおく。大體に云へば、この途は二筋で一つは海路によるもの、今一は陸路である。海路は言ふまでもなく廣東に出入する外國の商船に便乗して、安南の東海を航し、印度の東海岸に着くのである。義淨三藏は往還とも此海路を利用した。達磨の支那行も此途を通過したのである。今日の如き蒸汽力で動く船なら雷電跳り狂ふ浪

の上も左迄心配するに足らざれども、只一葉の——今から見れば扁舟にすぎぬ——帆掛船に此身を托する昔時においては、實に大膽な冒険である。南北極の探検のやうなものであらう。達磨が得得として西からやつて來る波の上でモンsoonにでも不意に襲はれやうものなら、如何に大乗壁觀の婆羅門でも一たまりもなく、饑か何かの餌食となつたであらう。さうすれば吾等は今日「庭前の栢樹子」とか何とか云うて苦心慘愴することもなかつたであらう。天下泰平四海波穩かで誠に結構なことと謂ふべきである。

海路の危難もさることであるが、陸路はまた格別であつた。山を越へたり、水を度つたり、沙を踏んだり、風に吹かれたり、賊と戦つたり、乃至鳥獸や毒蛇の類とも争鬪を續けたりしなければならぬ。陸路の基點は玉門陽關である。これは支那本土が漠然として所謂西域なる諸國と疆界を分つ處である。さうして此陸路に二つある。一つは燉煌の西北樓蘭を経て鄯善即ち羅布泊に至り、それから南山山脈に沿ひ流沙の南を通過して干闥に出る。干闥から西北に進みて莎車に達しそれより西の方葱嶺を越えるのである。此道を過ぎて印度へ行きたるものには、宋雲、惠生など云ふがあり、此道を支那へ取りたるものは、玄奘、闍那崛多などである。これを南道と云ふ。それかな又北道と云ふのは樓蘭から北へ行つて、伊吾、車師前部を通過し、それから天山南路に沿う

て龜茲國に至り、西に進んで疏勒に達し、それより葱嶺を越ゆるのである。固より葱嶺を越えてもそれで直ちに印度へは入るわけでない、それから山又山を越え、川を涉り、谷を過ぎて、或は北に或は南に或は西と、迂餘曲折したる途を往かぬばならぬ。二十世紀の今日でも中央亞細亞の通過は容易ならざる旅行の一つである。まして今より千五六百年の昔時においてをやと云はねばならぬ。地理上や天候上の危険に加うるに人事上の不安を以てするときは、其冒險の程度と性質の如何なるかを想像し得らるるであらう。

智猛も法勇も西曆五世紀の前半に在世した。智猛は姚秦の弘始六年(西、四〇四)に同志十五人と長安を發し、法勇は彼に遇ること十六年即ち劉宋の永初元年(西、四二〇)に其徒二十五人と共に北方より發跡した。法勇は幽州の人で智猛は本より長安の住であつた。兩者は何れも道を天山南路に取り、それから流沙に入つた。その間二千餘里(支那里)と云ふものは地に水草なく路行人を絶つ滿目荒涼の長程である。冬は嚴寒肌に徹し、夏は瘴炎人を惱ます。行倒れた旅人の枯骨を一種の路標として西へ西へと進む。食糧はすべて駱駝に脊負はせて、十五人又は二十五人の一行は法のため道のため理さに辛阻を極めた。鄯善、龜茲、于闐の諸國を経て、西南に行くこと二千里、それから始めて葱嶺へさし掛る。棧路險惡、驢馬も通ぜざるを見て辟易して中途に引き還

したもののさへあつたほどである。葱嶺を越えた時の様子は法勇傳によると次の如くである。

「層氷峨峨絶無草木、山多瘴氣、下有大江、峻急如箭、於東西兩山之脇繫索爲橋、相去極遠十人一過、到彼岸已舉烟爲識、後人見煙知前已度方得更進、若久不見煙則知暴風吹索人墮江中、行葱嶺三日方過、復上雪山、懸崖壁立、無安足處、石壁皆有故弋孔、處處相對、人各執四弋先拔下弋手攀上弋、展轉相代、三日方過、乃到平地、相待料檢侶失十二人。」

是に由りて山を踰え溪を過るの如何に危険なりしかを推知し得るであらう。一步／＼悉く命懸けである。「飛繩爲橋、乘虛而過、窺不見底、仰不見天、寒氣慘酷、影戰魂慄。」と云ふもの、實によく其實況を言ひ盡くして居る。法顯の如き、法勇の如き、只一心に觀音を念じて、偏に其眞護を祈つた。尤もと首肯せねばならぬ。猛の一行十五人は雪山を越ゆる時五人に減じて居た。法勇の一行は既に其半ば以上を失つて居たことは既記の通りである。彼等は殘餘の同侶と共に南行して罽賓に至つた。

罽賓とは濕迦彌羅のことである。印度の東北にある雪山中の一小國である。其西隣は健駄羅國で、希臘と印度との美術を混融して一機軸を出したと云ふ點で、佛教美術史上には有名な處である。第五六世紀の頃には罽賓は支那に對して多くの有名な佛教徒を出して居る。支那佛教史上此地方

は等閑に付すべからざる處である。僧伽跋澄、僧伽提婆、曇摩耶舍、佛駄什、曇摩密多、求那跋摩、弗若多羅などの碩徳は何れも罽賓からやつて來たのである。此中曇摩耶舍、曇摩密多及び求那跋摩の如きは最も禪法において造詣の深き人々であつた。又智嚴が佛駄比丘に就きて禪法を修したるは罽賓國の摩天陀羅精舍に於ての出來事である。それから鳩摩羅什と相對して一時長安の佛教界を壓倒した禪觀の大達物なる佛駄跋陀羅も當時罽賓に居合はせたので、智嚴はこれを支那へ伴れ歸つたのである。罽賓は實に支那に對しては禪法の搖籃地であつたと言つてよ。

罽賓國につきて今一つ記すべきことは此國に保存してあつたと云ふ佛鉢である。法勇も後で之を拜觀したと云ふが、智猛の見たる所によると、其色は紫紺で光りがある。それから「四邊燦然」と傳記にしるして有るから、其光が強かつたと見える。とに角、智猛は佛鉢に對して香華を供養し、これを頂戴して祈願をかけた。處が、此佛鉢には不思議なことがあつて、其人の道心によりて或は輕くもなり、或は重くもなるのである。始めて頂戴したときには左まで重いとも思はなかつたが、智猛の願でも稱なつたものか、重さが次第に加はつて來て遂にこれを戴くに堪へぬほどとなつた。それで再び之を案上に安んぜんとしたら、復た重きを覺えなかつたと云ふことである。此話はよく六祖の傳法衣の話と似て居る。これは讀者も既知の事であらうが、煩を厭はずし

て記せばかうである。五祖が愈々達磨より傳へ來りたる傳法の衣鉢を六祖に渡したとの判評が立つと、慧明と云ふ昔は四品將軍であつた麤行の沙門によりて率ゐられたる數百人の大衆は、六祖の跡を逐うて大庾嶺までやつて來た。六祖は到底もかなわぬと思つて衣鉢をそこの石の上において、「此衣は信を表す、力を以て争ふべきでない」と云うた。そこで慧明はこれを提掇せんとしたが、重くて動きがつかぬ。已むを得ず六祖に對して「吾は法のために來たので、衣のたために來たのでない。何とか吾を開發してくれ」と頼んだ。是において六祖は「不思議、不思議、正與麼時、那箇是明上座本來面目」と問ひかけた、それで明上座は言下に大悟したと云ふ。これは叢林で有名な話である。要點は傳法の衣鉢が提掇不得なりし處に在る。此も亦一箇の公案である。序にこれと聯關した今一つの因縁を提出せんに、宋の太宗一日鉢を擎起して丞相王隨に問うて曰ふ「既に是れ大庾嶺頭に提げ起さず、甚麼としてか却つて寡人の手裏に在る。」王隨對なしと、書物には記してあるが、是れ亦學者研究の一問題である。話が様々の處へとんだが、只聊か参考のためにあに記しておくまでである。

智猛傳によれば、彼は罽賓より復西南に行くこと千三百里、始めて迦維羅衛國に入りて、佛髮、佛牙及び肉髻骨を見ることを得たと書いてある。法勇は西行して新頭那提河を涉り、尙西して月

氏國に入り、それから檀特山の南、石留寺に至り、そこで具足戒を受けた。是に由りて見ると、法勇と智猛とは罽賓より各別路を通つて印度にはいつたものである。印度へ入つてからも旅行は中々容易でなかつた。智猛は何等の障碍にも出會はなかつたやうであるが、法顯の如きは黒獅子の一群に歓迎せられたやうである、又法勇は象にも野牛にも襲はれんとしたのである。即ち法勇が舍衛國の中野を涉りつつあつた時、山象の一群がやつて來たので、彼は一生懸命に觀世音の御名を稱へて、危害より遠ざからんことを祈りたれば、獅子が林中より出て來て群象を驚き走らしめた。其後復恒河を渡らんとしたとき、野牛の一隊が嗚哮し來つて彼を害せんとした、そこで復「念彼觀音力」と一心に歸命したれば、大鷲がどこともなく飛んで來て野牛を驚き退かしめた。其誠心の感ずる所、險に在りて克く濟かる、此の類なりと、傳記者は附け加へてをる。これにつきて注目すべきことは、此頃既に觀世音の信仰が印度に確立して居た事實である。法顯の傳にも觀世音を頼んだ事を記してあるから、此信仰は佛教發達史上可なり早き時代において既に居たものと見ねばならぬ。これを秩序的に研究したら面白いと思ふ。

智猛は其後華氏城、即ち阿育王の舊都に至り、大知識の婆羅門、羅闍なるものに會うて、泥洹經の梵本や、摩訶僧祇律の梵本、及び餘經の梵本を獲た。この羅闍の一家は大乗の信者で、法顯

も嘗て此家にて六卷の泥洹經を得たのである。羅闍は支那に大乘佛教の現存して居ることを聞いて、その稀有なるに驚嘆したと云ふが、思ふに印度における大乘佛教の勃興は此時を以て其絶頂期となすべきであつたかも知れぬ。智猛は西曆四百二十四年に天竺を發して歸途に就いた。其時も往路と同様に苦しき經驗を嘗めたものに相違ない。二十年前長安を發した時には同志十五人の一行であつたが、歸りは猛と曇纂と唯二人のみ悄然として涼州へ到着した。法勇は陸路を還らずに、南天竺より船に乗つて廣州へ着いた、楊都に達したのは四百五十三年、即ち出發の年を去ること三十三年であつた。歸りの同侶は何人であつたか記録にはないが、印度内部の旅行には五人の連れと書いてあるから、船の中では、もし有つたにしても、二三人の同志に過ぎなかつたであらう。これを最初の二十五人に見れば、今昔の感に堪へぬものがあつたに相違ない。

支那佛教史の數十頁は實に此の如き犠牲者によりて血書せられたのである。吾等が今日大法を味ふの機會を有するは實に亦彼等の賜と見ねばならぬ。

### 「坊さんらしくない」といふこと

今の宗門の大學生は「坊さんらしくない」と云ふことである。此評は學生だけの上に加へらるべきものでなく、世間一部の人に言はすと、今の坊さんは悉く「坊さんらしくない」と評し去るのだ。此「坊さんらしくない」と云ふは何の事か、少し考へて見る。

どんな人を「坊さん」と云ふか、即ち「坊さん」の本質とはいかん。これがわかればその「坊さんらしくない」ものも、わかつて来る。ところが、これが中々容易くわからぬので困る。或は學生は固より「坊さんらしくない」のが本質なのかも知れぬ、又今日の坊さんは何れもその「坊さんらしくない」ところに、時節相應の品位を具へて居るのかも知れぬ。「坊さん」とは抑も何ものか。矢張り「らし」の「らしからぬ」のと相反映させて見るより外ない。

「坊さんらしくない」と云ふ評をする人々の頭に悉くはつきりと「坊さん」と云ふものが描かれて居ないの言ふまでもない。が、今日の宗門の學生の上に寫し出して見ると、何だかぼんやりして居た「坊さん」と云ふ考が、多少かくつきりと、その輪廓を描くやうでもある。而してその輪廓を見ると次のやうなものがある。

一、今の學生は長髪である。俗人から見ても、何だか妙だと思はれぬこともない。美術家のやうに髪を長くして居る。これがどうも「坊さんらしくない」。して見ると「坊さん」は昔しのやうに圓頂でなくてはならぬ、方袍だけではいけない。もと／＼俗人であるべき眞宗の人々でも矢張り頭だけは、くる／＼坊主にして居るのがよい。これが外形の上において、今時の學生の「坊さんらしくない」ところ。

一、世間一般の學生のやうに筒袖づぼんである、ベース、ボールもやれば、擊劍柔道もやる、近頃は鐵砲かついで兵隊さんの眞似もやる。これがどうも「坊さんらしくない」。して見ると、「坊さん」はよろしく長袖の墨染で、いかにも殊勝らしく珠數つまぐつて、「如是我聞」と朝夕やるべきものと考へられて居る。俗人的活動の様態はどうも「坊さん」にふさわしからぬ。「坊さん」はやつぱり世捨人で、傍觀者であるべきやうだ。そこで學生は「坊さんらしくない」と云はれるのか。

一、今の學生は朝夕佛前に禮拜もせず、讀經もせず、稱名もせぬ。それよりか、悪いのになれば朝から尺八でも吹く、よいのになれば教科書でも讀む。これはどうも「坊さんらしくない」と



評せらる。「坊さん」はお經を讀むべきもの、「讀まぬは「坊さんらしからず」との成文はないが、昔しからさう云ふことに極まつて居る、それで今の學生は「坊さんらしくない」と評せらる。或る意味では今の人に信心がないと云ふことにも取れる。

一、學生は酒を飲んだり、カフェーへ出入したり、妙な女に引つかゝつたりする、それ故「坊さんらしくない」と、かう云ふこともある。「坊さんらしい」と普通に言はれて居るものにも、随分一杯二杯も又それ以上にもやり、愈々そのものが廻つて來ると随分と珍妙な藝當をやるものもあると聞く。又女のことでは、カフェーどころでなく、随分と大袈裟に浮かれ歩き、耽溺し行くのもある、それで一家一寺は云ふに及ばず、大本山さへも棒にふるのがあると、世間では噂もする。「坊さん」で「らしからぬ」と、學生で「らしからぬ」と、その優劣、輕重、善惡、是非は如何などと質問し討論するまでもなからう、とに角、「らしからぬ」事實は學生にもある。して見ると「坊さんらしからぬ」と云ふことは、世間的道德心もないと云ふ義にもとれる。

一、宗門の學生は喧嘩したり、反抗したり、なまけたり、うそついたり、ごまかしたり、何だか少しも氣品の高いところ、君子然たるところがない、これが彼等の「坊さんらしからぬ」ところだと云はれるかも知れぬ。併しこんなことは、本職の「坊さん」も平氣でやる、泥棒して俗法

で裁かれるのがある、お寺の寶物を轉賣したりなどするのはさらにある。殊に「凡夫」で、「罪業深重」を看板にする眞宗の大學の學生もある、矢張り人間のやることを人並にやるのだ、何にも「らしからぬ」など云ふまでも、ないやうに考へられる。

一、「坊さんらしい」から早く極樂往生するでもなからう。學生でも「坊さん」でも、極樂へ行く點では、何の遅速かあらんやだ。阿彌陀さんはけちなお方ではないとわしは考へる。「らしく」ても、然らずでも、皆大悲の本願で、往くところへやつて下さるに相違ない。どうか知らぬと危ぶむのは危ぶむ人だけの話だ。彼方では人間の心配や議論に囚へられて居ない。本願通りにさつさと往生はだれの身の上でも形がついて行くのだ。眞宗の根本義から見れば「らしい」「らしからぬ」などの閑議論は聖道門下の詮索である。學生が「坊さんらしからぬ」など批評するのは、矢張り聖道門の根性がとれぬのだと、かうも考へられる。

話しは大分脇道へはいつたが、今や「坊さん」の定義は、何だか髣髴とその面影が描き出されたやうに見える。即ち「坊さん」と云ふ人は、何か宗教上の體驗があつて、ちやんと動きなき人生觀や世界觀をもつて居て、そうして、教化事業を、専門にやつて行く人である。單に宗教上の信仰だけでなく、此信仰のために、既成の法團中の一人となり、既定の法服、習慣上の行動を踏ん

で行く人である。

それ故「坊さん」の形體があつても、此定義に稱はぬ人も、勿論澤山あるが、學生の身分であると、その形體の上に既に多少かの見損はれ易き傾向を具へて居る。そこへもつて来て、内面的に宗教上の欲求が燃えて居ないと、その行動萬端が、何だか變なものに感じられて来る。そこで學生は「坊さんらしくない」と云ふとに一般の批評がきまる。が、つゞめて言へば、今の學生には信心がないと云ふことが、その「坊さんらしからぬ」ところでないかと思はれる。併し考へて見れば、學生の信心のないのは當り前のやうでもある。大學の學生は理屈を言ふことを習ひに来て居るのだ。信心はあつてもそれは暫らく自分の家に預けておく。學校へ来てからは、色々と名のついた學問がある、それをやらぬと學校の卒業が出来ぬ。學校へ来るそもく目的が卒業しやうと云ふのだ。その必要條件たる研究を他所にする位なら始めから學校に来ぬのだ。處が、自分で進んで来たか、家のおやぢに無理やりに行けと云はれて来たか、又は檀徒のものが「どうも文學士の和尚さんでないといけない」と云うて上洛させられたか、何れの動機で出てきたにしても、一旦大學へはいつたら、ぼんやりして居れぬ。講義はきかぬばならぬ、單位は規定通りにとらぬばならぬ、理屈の詮索は覺えなくてはならぬ、先覺者と云ふ人の所説を批判もしなければな

らぬ、かうなると「信心」なんと云ふものを朝から晩まで氣にして居ては落第するに極まつて居る。これから又學校では所謂學校生活とか校外交際とか云ふやうなものがあつて、それ／＼時代や勢力をさかぬばならぬ。運動場へも出る、文章もかく、演説もやる、不平も言ふ、いたづらもする。學生たるものと忙はしいではないか。

「信心」又は「信仰」なるものは、此間に果して養はれるか如何。即ち「坊さんらしい」生活が學生生活と一致するか如何。もう一遍くり返せば「信心」と知識、又は研究、又はつめこみと相一致し得るものか如何。

「坊さんらしくない」との批評は好意にとるべきか、又悪評と見るべきか、何れかは知らぬが、今の大學學生に、「信心」を養ひ得べき施設は、學校において見出されないのが本當なのだ。

昔しは親鸞上人でも法然上人でも叡山を下つてから始めて「坊さんらしく」なられたことと思ふ。一切經を讀んだり教行信證を研究して、そして「坊さん」にならうと思はば始めから間違つて居るのではなからうか。つまり學校へ来て「信心」を得んとするのは、西瓜畑に茄子を求め底の錯覺ではないか。

「信心」は學校へ來ぬさきか、又は學校以外で得べきものだ、學校は此の既に得たところの「信

心」を解剖臺上にて、色々と研究するの場所である。學校へ來てから既得の「信心」を失ふことはあるかも知れぬが、これを手に入れることは、本來の矛盾である。もし學校で信心が得られたとすれば、それは學校と云ふ制度からの必然的産物でなくて偶然のものである。或は「それにも拘はらず」獲得したのだ、學校とは因果的關係を持たぬ。

「信心」のない學校へ來るものに、「信心」のない「坊さんらしからぬ」學生の出來るのは、本來の目的に叶つたものでなくてはならぬ。

そんなら「坊さん」をそだてるためには、學校を潰すか、これ亦一策かも知れぬ。が、學校の出來るには又出來なければならぬ理由があるのだ。恰も親鸞に教行信證のある如く。

そこで信心と知識との關係が問題になる。これは學校で研究するより外にない。人間が動いて饒舌べる、饒舌べつて動く限りは、學校もなくてはならぬのだ。此に悲劇も喜劇もある。

要するにかうだ、學校もその研究の材料、對象が「信心」にある以上は、空洞な「信心」、書物の上の「信心」、概念で探がしまわる「信心」を机の上に押えつけておいて、それに解剖の刀を加へても、本當の研究は出來ぬわけだ。それ故、まづどこかに本當の「信心」がなくてはならぬ。實物研究、實物教授はどここの學校へ行つても、やつて貰はねばならぬのである。

ところが或る意味で言へば、學校も「信心」を研究しつゝ、矢張り又これを探がしまはつて居るのだ。善財童子の五十三次のその一つが學校なのである。

「坊さん」の中でも「坊さんらしい」のが出るのは、五十年百年に一人か二人もあるだらう。それで學校も氣永にやるのだ。「坊さんらしく」、「學者らしい」の中出るかも知れぬ。自分がやつた學問で救はれたのでない、愚痴に還つて始めて本願が聞かれたと、淨土教の先達は云ふが、此愚痴になり得るまでに叡山での學問が役に立たなかつたとは、誰も云ふまい。學生もまづ色々にやつて見る、あちらへも手を出し足を出して。その中に何かつかまるだらう。そのとき愈々「坊さんらしく」ならうではないか。

### 或る禪僧に興へて僧侶の妻帯を論ず

先頃御出になつたとき禪宗の現状や將來につきて、理想の上から、實際の上から、色々と御話があつた。其時は總ての對話のやうに、何等の決定した結論に達したこともなく、其まゝに御別れした。が、其後ちよいくと考へることもあり、また兼ねて考へて居たこともあるので、それを一纏めと云ふわけには行かぬが、少し筋を立て、書きつけたいと思ふ氣がしてならぬ故、此一書を認める。君だけでなく、又他の人々のために参考となるやも知れず。

當時禪堂生活の改善すべき事やら、公案禪の是非やら、曹洞禪と臨濟禪との利害得失のことやら、次から次へと話に移つて行つたが、其中に禪僧妻帯の問題も随分永く論ぜられた。今度は主として此妻帯論をやつて見たいと思ふ。これは禪僧だけでなく、他の聖道門の人々にも通ずるのであるが、君は禪僧であり、予も禪宗の信者であるから、主として禪の立場から此問題を云爲す

る。

實際を云ふと、僧侶の妻帯論などは時勢おくれで、現に十の九分九厘までは、妻帯して居るのであるから、こんな議論などしなくてもよいと、大抵の人は思うて居やう。併し君は眞面目な人であり、主義と原則とによりて行動したいと云ふのであるから、予も其邊から説きたい。

問題は單に妻帯を原則とすべきか、又獨身主義を實行すべきかではなくて、もつと深い處へ入りこんで、今日の傳統的佛教は今日の時勢に相應して、其宗教的任務を果たし得るかと云ふのが問題である。妻帯論なども此問題を解決するには最も有力であらうが、原則の上から云へば、どうしても傳統的佛教の全體系が何時まで存在する可能性即ち理由があるかと云ふことを決定してかからねばならぬ。佛教は現在生存して居るのであるから、生存の理由は立つことであらう。併し社會の諸制度は無用であるからと云うて直ちに倒れるものでなく、實力もなく、實用もなく、一種の骨董的存在を繼續する。其點で存在の意義のあることもある。佛教ももしそんな風な存在を維持したいと云ふなら、今日のまゝで押して行くもよからう。但佛教の中に含まれて居る眞理を殺して使はねばならぬとなると、吾等は大分心細くなる。寧ろ始めから潰ぶして仕舞ふ方がよいと信ずる。

傳統的佛教の原理となつて居るは何かと云ふと、それは從來の言葉で言へば、出世間的である。「僧となつては只當に巖穴に處すべし、世間へ出て俗人どもの會合に交はるは宜しくない」と云ふのが、趣意である。禪僧には此點で大分奇抜に行動をやつたものもあるけれど、それは畢竟するに「奇抜」であつて、佛道の常軌ではない。「出家」と云ふたり、「圓頂方衣」であつたり、「折々は墨染の袖に愧ぢ」たりなどする處では、佛教は何と云うても出世間的である。此出世間的精神で以つて、傳統的佛教は、今日まで、ずつとやつて來だ。それ故此精神を取り除けば、教は根本的に倒れる。革新の第一聲はこれから出てくるわけであらう。即ち佛教を出世間的から世間的にすることに由りて、傳統的佛教は此に大轉機を見るのである。親鸞はこれをやつた。彼の末徒がまたこれを逆轉して、今日の眞宗は、畸形的佛教となつた。宗祖の精神も守らなければ、傳統的佛教の原理もそつち除けであるのは、種種の因縁のあることであらう。穴勝末徒のみを責むるわけに行かぬ。が、今日の佛教は七百年の昔親鸞がやつたことを、又やらねばならぬのかも知れぬ。さうなると、妻帯だけをやつて、俗人化するわけに行かぬ。妻帯と共に、傳統的佛教に附隨して居る總てのものを取り換へなくてはならぬ。

二

それはどうかと云ふに、先づ僧侶は「お寺」を出なければならぬ。或はお寺を潰ぶして公共的事業に提供してもよい。住宅難を緩和することにもならう。公園にしてもよい。病院にしてもよい。其外使ひ途はいくらでもあらう。高野山、比叡山など云ふ名刹は所謂國有の大公園にして殿堂は國費で保存したり、寶物は何れも新設の美術館に收めて然るべしである。禪宗の上で云へば、五山十刹など何れも上述の如き役目には充分に使へる。下らぬ禪僧の宿坊となるより、公共の用に供せらるれば、開山の本意にも叶ふことは言ふまでもない。「お寺」に居ての妻帯は、傳統的佛教の原理を踏みつけたことになる。

「お寺」は和尚の道德、即ち其出世間的道德に歸依した檀家のもの、或は大名、或は富豪などが建立したのである。和尚が如何に學問のえらき頭を有つて居ても、政治上や實業上の手腕をもつて居ても、肉食妻帯の人であつたらば、「お寺」を寄進する人はないのである。出世間的生活をやつて、超然として、塵濁の上に立ち、政治上や經濟上の利害得失、榮枯消長を夢幻泡影視するだけの用意のあつた人を高僧と云ふたのである。此の如き人こそ佛教を嚮得した人として、其人の

ために「お寺」が出来るのである。或は先祖の菩提を弔ふこともあるが、此等祖先の靈を祀るにも、肉食妻帯の僧を、好んで其役目を頼むことは爲ないのである。所謂清僧であつたればこそお寺が出来た。そのお寺で子孫が肉食妻帯することは、時勢が違ふと云へば、それでも善いやうであるが、その實「宿借り」と云ふ蟲が他の宿を奪ひ取ると同じい。剽竊的行爲である。

「時勢の變遷」もよい言譯となるも知れず、「偽らぬ生活」もよからう、「諸法無相」、「本來無一物」もよからう。が、わし等俗人から考へると、「お寺」で妻帯の僧、殊に禪僧を見たくない。第一、不調和である、歴史的にも、審美的にも、道德的にも、又わしらの心の奥に浸み込められた一種の直覺から見ても、不調和である。今では、どこか禪寺へ行つても、婦人があり、兒供もあるので、大分慣れては来たが、それでも、出世間的に如法の生活を送つて居らるゝと思ふ禪寺の處へ行くと、一種清新の氣に觸れる。さうして其人の世間離れした話をきくと、自分等の心の底に流れて居る一種超越的氣分と調和して来る。さうしてお寺は皆こんな氣分を起さしたり、養ふたりする様な建築なのである。それに此處へ妻帯の禪僧を入れておくことは、何だか可笑しい。理屈の上からよりも、この感じの方が或る種の矛盾に堪えなくなる。

先年物故せられた有名な禪僧は、その弟子を遺誡して、婦人をお寺に入れるなと云はれた。こ

れは傳統的佛教の見地からとは思へども、何か此の不釣合な、面白からぬ氣がすることを自覺せられたので、懇ろに其弟子を誡しめられたのであらう。予は堅くこれを信ずる。

始めは「出家」であつたから「お寺」へ這入つたが、「出家」を止めれば、當然「お寺」を捨てる順序となる。「出家」が「出寺」して傳統的佛教に新面目を開くことになる。處が、お寺を出ると云ふ意義は、單に其建築物から出ることではなくて、それに附帶して居る一切の利權をも捨てることとでなければならぬ。即ち妻帯の禪僧はお寺に屬した田地も捨てる、山も捨てる、檀家も捨てる、即ち自分の生活を保障してくれた一切の有價物件即ち經濟的利益を放下して、此に始めて一貫した原理によりて、傳統的佛教に革新の氣分を醸成し得る。こゝまで來なくては妻帯の裏に潜在する原理は徹底せぬ。即ち出世間者は世間者となり了せるとは出来ぬ。「道德の中に衣食あり衣食の中に道德なし」と云ふ此道德は出世間的道德であつて、普通俗人の道德ではない。俗人は所謂道德だけでは衣食を得られぬ、何か世間に役に立つ技能がなくてはならぬ。それ故禪僧が肉食妻帯的道德の人とならうと思へば、出世間的にして得らるべき衣食の途を塞ぐのが、當然の道行と考へられる。それならどうして肉食妻帯的道德の禪僧は衣食を獲るかと問へば、それは自ら別問題であるから、今はそこまで説かぬ。

お寺を出て妻帯するとなれば、墨染の衣も脱くがよい。頭も圓くする必要もない。得度式の要もない。即ち君等はすべて吾等俗人となるのである。違ふ所は、君等は之が修得した佛法で衣食を得るが、わしらは他のことで暮して行くと云ふだけである。さうすれば、衣食のために「道德」(一)を行ふ禪僧はなくなつて本當の修行をして、本當の佛教を習ふ「俗人」のみが出来て、佛教にも清新な潑瀾な生氣が湧くに違ひない。實際今日の佛教に「活」を入れるには、此處までやらねばならぬと予は信ずる。

### 三

かう云へば、妻帯問題一つでも、原理の上からは、傳統的價値の權威に對して、叛逆の旗を揚げるわけになる。頭を剃ることを止めたり、色衣を着なくなると云ふことは、却て本來、佛教の旨に稱ふことゝなるけれども、妻を持つこと、沙彌戒、比丘戒中の最も大なるもの一を犯すことは、到底傳統的佛法と兩立せぬ。「お寺」を持つたり、寺有財産をこしらへたり、金襴や何かの袈裟を掛けたり、お酒を頂戴したり、又肉食したり(これには多少の條件をつけねばならぬも知れぬが)、そんな事をして、既に已に佛法破滅の行爲をして居るのであるから、此上に妻帯して最

後の「止め」を佛法の殘骸の上に加へるも、何の事はあるまいと思ふかも知れぬが、其實はさうでない。水を一器に盛るとき或る度までは、持ちきれぬが、今一滴と云ふとき、それを加へ終はると溢れる。それと同じ事で、舊佛教も今までは堪忍したが、妻帯と云ふ最後の打撃、而かも最も重大な打撃を受けると、そこで忽如一大倒壊をやるに極まつて居る。此倒壊が來ると、ノアの洪水のやうに、何もかも一時に掃蕩せられて仕舞ふ。佛法の殘骸もなくなるであらう。

こんなことを考へて見ると、禪僧の妻帯、殊に師家分上の人達が女房を持つことは、今暫らく止めたら好いと思ふ。それも傳統的佛教を押し潰して此に嶄新の大扉を建てやうと云ふ決心ならそのつもりで、正堂堂、新たな途を開くもよからう。即ち全く寺を出て、吾等と同じい身分になつて、而して新たな禪法の修業を唱道しなくてはならぬ。

近頃は餘り性慾のことを言ふ傾がある。どの雑誌も、この雑誌も、日本では近來此一事を言ひ囃さぬと、人後に落つるとでも思つて居るのか、無暗にこれが論題、話題に上る。一は雑誌の賣高をよくせんとの商賣氣からでもあるが、又一は從來の制慾主義、默殺主義、又所謂不自然主義の反動でもあらう。今代思想の基調は自然主義、解放主義、一般主義とでも言ふところにある故に性慾も自然解放的に取扱はれるやうになつた。今日の様子では何だか無秩序に無節制に解放せら

れてあるやうにも見える。政府當局の方針も、社會主義とか共產とか無政府とか非國家とか云ふ方には、左までもと思ふほど、干渉の手を厳しく伸ばすが、風俗壞亂又は不必要な性慾刺激と思はれる文章に對しては餘り監督をして居ないやに考へらるゝ。それは兎に角として、僧侶間にも自然此問題が論議せられ、妻帯生活、所謂る欺かざる生活が肯定せらるゝやうになつた。併し今言ふたやうに、傳統的佛教に最後の打撃を加へず、ともかく、出来る丈は、これを利用して行きたいと思ふなら、凡僧は妻帯するとしても、師家分上の資格ある禪僧は、從來の如く、獨身生活をつゞけて欲しい。そでないと禪宗の傳統的權威は地に落ちて仕舞ふ。それとも禪宗はそんな薄弱な基礎の上に立たぬ——勿論さうでもあらうが——まづ左様言うて、妻帯するとしたなら、わしは君等に向つて還俗を勧めたい。筋をわつて云へば、既に従上來の祖師が傳統を貴んで持戒的生涯を送られたのであるから、今日の禪僧も、祖師のお寺やお山に据はつて行くとすれば矢張り傳統的に、少なくとも、此妻帯と云ふことをせぬやうに行きたい。

#### 四

人を殺してさへ電光影裡に春風を斬るのであるから、妻帯位何でもない。一休禪師が人妻の袖

を引いたとか、圓悟禪師も中々若いときは、どうであつたとか、かうであつたとか云うて、内外表裏八面玲瓏の生涯には、妻帯も何の不可あらんと、禪僧のうちにはさう主張して、現にこれを陰に陽に、實行して居る老尊宿もあることと信ずる。予を以て言へば、これは大なる間違ひである。是等禪僧の考は舊い。自然主義や不欺の生活を云ふところは近代的であるが、性慾そのものに對する考は、舊套を脱せぬ、封建的で、動物的で、人格無視である。性慾は性慾のために遂行すべきもので、相手は其機械になればよいのであるとの考である。相手の女性を一個の人格と見ないで、自分の慾を果たすために使用する活きた道具であると見るのである。いくら修行のつんだと云ふ禪僧でも、近代になつて次第に發達して來た性慾上の道德、又は戀愛の靈化と云ふ考に觸れないでは、妻帯を實行する資格はない。資格の有るなしよりも、そんなことでは、人天の大導師にはなれない。近代の青年を導くわけには行かぬ。その人の禪は禪としても、その人格や道德や理想は臺なしである、當世と没交渉である。禪僧も此點において充分の眼覺めがなくてはならぬ。まづ近代の思潮に觸れて、その上に東洋特有の禪機を發しなくてはならぬ。言葉を換へて云へば、傳統的なら何もかも傳統的に行きたい。それでは時勢の進歩に遅れると云ふなら、徹底的に近代主義を實行してほしい。



これは餘り理論的であると言はるるなら、予は實際の方面が現在如何やうになつて居るかを、わしら俗人の眼で記さうか。第一、女性の方から見て、現時禪僧の妻になつて居る人は如何なるものかを見よ。多少近代の教育を受けて、倫理的に自覺した婦人なら、自ら進んで禪僧のために一生の伴侶とならうと言ふものがあるか知らん。禪僧も本當の意味においての禪僧なら知らず、生半可の禪僧、性慾満足のための肉慾主義の禪僧、家内を持つと「お寺」の經濟が甘く立つと云ふ禪僧、自分が子供を生まぬと佛種が絶ゆると心配する禪僧、——そして此んなが多數である近時の禪僧に、自分の一生の伴侶を見出さんとする婦人が何位居るか知らん。召使ともつかず、何ともつかぬ婦人なら、一生の活計のために「お寺」へ「奉公」にやるでもあらう。否、現に多數の禪寺に生活して居る婦人は此種に屬するのであらうが、それで本當の妻帯主義の理想は貫徹して居ると云ふべきか。法律上戸籍に登録しただけでは禪僧の妻とは云へぬ。勝手元をやつたり、衣や襦袢の世話をしたり、檀家のお婆さんの相手になつたり、和尚がために本能的満足を與へたりするだけでは、禪僧即ち佛教的の大意を傳へんとする禪僧、菩提心の發揚を一生の事業とする禪僧、病めるものを慰め、苦しめるものを勞はり、貧しきものを賑はすを本務とする禪僧が一生の伴侶たるべき資格があるものとしてよいか、又禪僧としても現時の「お寺」に宿借る婦人で

満足して行くのであるか。こゝが余の不審でならぬところなのである。

## 五

それで其結果はどうであるかと云ふに、現今の禪寺の様子を見ればかうである。財産のあるお寺もある、(其財産と云ふのは先代の出世間の道徳か、又は佛祖の傳統的餘徳によりて、信者や檀越から寄進せられた財産であるが)、とに角、有福であるから、小僧もあるであらう、妻子眷族も養つて行ける、子供の教育も出来る。まづ普通に暮して行けるから、餘り禪僧の品位を落さず社会に立ち得るとしてよい。併しこんなお寺は餘り多からぬことゝ信ずる。大抵の禪寺には貧乏寺が多いと想像してよからう。今日の時勢とか云ふものでも、舊時の如く出世間の道徳を實踐して、禪宗の面目を汚がさぬほどの眼と腕とを有する人なら、依然として、衣食足りるだけの生活をなし得るのみならず、心から歸依する信者も弟子もあるべく、従ひて社会に對しても宗教者としての意義を盡くし得るのであり。われらも大分傳統的氣分にかぶれて居る故、こんな禪僧に親しむことを喜ぶ。併しながらそんな道徳は手元も出來て居ない禪僧、所謂「欺かざる生活」にあこがれる禪僧の生活状態はどうかと云ふと、予等の眼から見ると、只淺間敷と、此一言で盡き

て居る。これは禪僧ではないけれども、或る若い僧侶の人の話に、「自分等はどうも坊様といふに對して立派な自覺を持つわけに行かぬ、何だか氣が引けてならぬ」と云ふのを聞いたことがある。或はこれが今日の僧侶に對する世人一般の感じが反映して居るものでなからうか。

彼等の生活は事實上、傳統的にも取るところがなければ、近代的にも感心するところがない。開山忌とか施餓鬼とか云ふ年中行事は機械的に行はれる。なるほどこれがかつたなら傳統的佛法も絶滅であらう。が、それだけでは佛法も禪宗も傳はつて行かぬこと勿論である。讀經は彼等生活の資本であるから、これは大にやるが、酒臭い口、腥臭い口から、「ナムカラタンノ」とやられたところで、死者はどこで成佛するか知らん。祖師の靈はそれでも天堂地獄何れも唯心所造で昭鑑ましますか知らん。實際考へて見ると馬鹿氣て居る。形式丈けのことを禪僧もやり、「信者」もこれを受けて、それで生死の問題が片付き、存在の意義が盡くされたやうに心得て居る。宗教的意識の枯涸も亦甚しいかなではないか。それでも此んな芝居をやらぬと氣がすまぬやうに感じられる處に、傳統的佛教の存在が意義づけられる。多數の坊んさんの生きて行くところは畢竟其處に在るのであらう。情ない次第だ。然るにこれを目覺もしないで、慾の皮さへ次第に厚くなる禪僧、しかもこれを一時に掃蕩することの出來ぬのは、末法の時代が愈々來たのではなからう

か。貧乏寺の經濟では、女房があつたり、小供があれば、自然つまつて行く、どこかに切り抜きの途が見出されねばならぬ。積極的にやらうとすれば、禪僧の本分を忘れて、商賣か、何か、金儲けをやらうとする。消極的ならば、能ふだけけちにする、取れるところは一文も損をせぬやうにとる、出すところは義理をかいても出さぬやうにする。實際さうしなければ會計が立たぬ。是においてか禪僧の面目は丸潰れである。傳統的に禪僧に取るところは、其恬淡なところに在る。其無慾なところにある。富者に對し、貴人に對しても、何等の求むるところなく、超然として、自家の胸中に別天地を有つて居るところに在る。禪僧は悉くかうならぬまでも其三分か五分の一は、これをもつて理想となし得る程度に居て欲しい。然るに何と云ふ自墮落こなどであらう。向ふの禪坊様も、隣りの禪坊様も、所謂俗より出でて俗よりも俗なる生活ぶり。禪法がまだ今日まで残つて居るのは、實に祖師の餘德である。又二三の傳統的清僧が残つて居るからである。併しこれも永くは續かぬかも知れぬ。君等は何とかして心を此に致して已墜の禪風を、傳統的に或は近代的に、振り起こし給はんことを希望する。近頃の禪僧のやうでは、「偽らざる生活」もよからうが、只禪風の下落のみ是れ圖ると云ふやうに見える。予等の僻目かも知れぬが、世上の識者とも認むべき人から、「お寺」の生活を觀察すれば、一年一年に祖師の枯骨を刻んで行くやうに

感ぜられて仕様がなない。いつまでも枯骨に光はささぬ。善種の業縁も屹度盡くる時節がある。さうして其時節は現に來て居る。

## 六

大抵これで論旨も竭きた。そこで。禪僧の生活と俗人のと云ふ風に對照せずして、獨身と妻帶とを分けて見やう。獨身者から見れば、妻帶して家族のある方は、賑かで、陽氣で、生活に意義があるやうに思はれる。併し又これに對した種類の苦勞をも忘れてはならぬ。家族の暮しは複雑である、それだけ故障の起る條件が多い、主人となつては、中々に心配なこともある、外に對して職業上の心配がある上に、内に向つても、家族の中や、親族の間で、何やらかやら面倒がある。思想や感情の不折合もあらう。病氣や不時の事項もあらう。子供の未來も考ねばならぬ。經濟上心配もしなければなるまい。勿論何かにつけ慰められることはある。獨身者は此點だけを見て、他の心配の機會多きところを忘れる。加減乗除して見れば、どちらがどちらかわからぬ。

これに反して、獨身の生涯は拘束せらるるところがない。自分の活計法さへ立てば、跡は何でも勝手に出来る。自由な時間は好きな研究に使はれる。旅行もしやう。遊樂もしやう。佛法の修

行もしやう。別に心おくところはない。専心に仕事をやり得る利益は獨身者の特に享有する所である。家族あるものは、種類の面倒にぶつかつて、修養の機會を作る。獨身者にはそれは出来ぬ。これは前者の得處であるが、此種の修養は餘程の大乗根機でないとは不可能だ。よく昔の人が修行するとて妻子を捨てたのは、獨身生活の利益を認めたからである。勿論これは傳統的道德觀からのみ是認すべきことで、近代には餘程問題にならう。併し始めから妻帶せずに専心學問なり事業なりに従ふた人は古今東西其例に乏くない。

又禪僧の妻帶に戻るが、宗教者の伴侶となる婦人はまた能く主人の思想を解し、これを助けるほどの心得が必要である。これがない婦人だと宗教家の手腕は中々外にのびぬ。傳統的佛教に對しての尊敬は今や一般に低下して居る故、社會上における僧侶の位地も高くない。特に妻帶しやうと云ふやうな禪僧に對しては、尙傳統的に餘り面白く思はぬのが普通である故、伴侶となる婦人の智識、理想、情操などは、寧ろ中流以下に落つるではあるまいか。此に一人の師家級の禪僧があるとする。或は一派の指導役ともなり得る。その人はどんな配偶を求め得るかと考へて見る。「お寺」へ入れるわけに行かぬ。外で別宅を作る、俗人ならこれは妾宅である。和尚は時々そこへ通ふ。禪僧で悟りきつて居る和尚であるから、平氣で通ふ。堂堂としたものである。或る點

から見ればえらい。さうして其別宅の女主人は如何にと見るに、和尚の別宅で只ぶら／＼して居る。美しい着物でも纏うて、和尚の機嫌をとる。酒のお酌をする。夜のお伽をする。それより外に仕事はない。お悟りの和尚様も、彼女の眼には自分の生計の保護者である。奴隷の主人である。それ以上に何等の理解も自覺もない。和尚も彼女に對してこれを要求せぬ。要求は傳統的、封建的である。而して自分は傳統の出世間的禪法の擁護者である。此の矛盾を君等は何と見る。和尚自身の矛盾は、それとしても、それを容れて平然たる傳統的な禪界の亂脈を何と評する。君等はこれを假設的の出來事とは言ふまい。

今度はこれで失禮する。何れ又禪宗の未來や、禪堂教育の改善法などにつきて、何か纏めて御目に懸ける機會もあらう。

### 色衣や伽藍のことなど

何時の間にやら春の野になつた、到る處青々としてゐる。心も何となくのんびりする。古い書物をひつくり返したり他人の思想を取り入れる計りでもあるまい、自然に接すると、又活き甲斐のある心地もする。それで半日を野良でくらし、つみくさなどする。家に歸つて茶を喫する。それから原稿紙に向ひて心にうつる世間話しを書きつける。これも春興の一部であらう。併し其中には意義の在ることを書いてないとも言へまい。

坊さんが色衣をきずに皆黒衣にしたらよからうといふ話が十分あるよしに聞く。緇衣といふこと、糞掃衣といふこと、紫衣を愧ざる一老僧といふことなどがあるから黒衣は最も然るべしと思はれる。いつから金襴などいふものを坊様が着るやうになつたのかしらん。禪宗の昔話しにお釋迦は金襴衣を傳うるの外この何をか傳へたといふとが、大分古い支那の書物に書いてあるから、

そんなものを着るやうになつたのは、支那でも近世のことではないのであらう。

支那の眞似を何でもやつた日本では佛教渡來のその始めから美しい着物をきたことであらう。とに角日本では支那の文化を社會の上層からまづ取り入れたのであるから佛教なども初めから貴族化して居たことは言ふまでもない。色々の美しい絹絲の衣を着て、隨ひて僧侶の仲間に——世捨人と云ふ人々の仲間に——種類の階級を立てたこと、理窟から言ふと、如何にも馬鹿げた事である。糞掃衣主義の考から見れば、大僧正も糸瓜もあつたものではない。何れも一網に打盡して奈落の底にほり込んでよいのである。人間の心の移り變はり、歴史の上に現はれて行くのを見ると、誠に妙なものである。論理とか何とかいふのは、哲學者か何かの夢なのである。これに氣がついてか今更ら黒衣の話の出るのは、最も合理的のやうである。而かも俗人のわしらから見ればまた徹底をかいた、さうして非近代的な考である。宗教は非合理性のものであるといふことも聞いた。歴史は汎論理主義で律せられぬものであるといふことも聞いた。併し今の世の中に黒衣主義を唱ふることほど、それほど宗教は非論理であるとは思はなかつた。

二

予の考も非論理かも知れぬが、一通り並べて見ればかうである。印度で始めて出た佛教が何時までも本物で、歴史的發展を遂げることは皆虚誕であるといふほど、無暗な考は予は持たぬ。小乗でも大乘でも、印度佛教でも、支那佛教でも、ラマ教でも、日本佛教でも皆佛教といふてよからう。併し是等諸種の佛教中に、本當の佛教的要素と、全くこれに反してゐる分子との在ることは認めなくてはなるまい。それ故佛教の發達を健全にして、吾も人も其利に與からんといふことにするには、不純な佛教を出来るなら根本からひつくり返して、健全な要項だけを守り立てるに如くはない。其不純な、非佛教的分子とは何かといふに、第一お寺なるものが出来たのが間違ひの第一歩である。此處で佛教は全く本來の樹下石上觀を捨てた。これからは急轉直下何でも悪いものは佛教にくつついて来る。寺領といふものが出来る。和尚といふもの、小僧といふもの、僧都とか阿闍梨とか、色んな階級が出来る檀家といふ固定的集團がお寺のまはりに纏つて来る。それから甚しくなると俗界の官位のやうなものが世捨人の頭上に附け加へらる。籠に乗つたり、高札を立てたり、供揃をやつたり、傘を持ちかけたり、草履を持たせたり、化物の坊様が自畫を横行する。膝を容るに足りべき方丈の草庵が七堂伽藍となり、御殿となり、高塀が繞らされ、定紋が打たれ、謁見の間が出来て、座席に高低あり、上下あり次の間に又次の間が出来る。五條とか

七條とか九條とか云ふのが綴られる。(何たるアイロニイぞ。)赤とか紫とか黄とか、五色でも尙  
足らぬほどに衣の色合に差等がつく。これなどは上來所載の諸事項に比すれば何でもないこと、  
ほんの餘論に過ぎぬのである。それから肉食する、妻帯する、貧乏する、かたる、泥棒する。佛  
教も是迄くると何といふてよいのか、普通に吾等の知つて居る言葉では形容出来ぬのである。

既に不純の分子が是ほどに佛教僧侶の上に重なり落ちて來たとすれば、黒衣主義など唱へたと  
て何の役に立つか、それよりも、もつと根本的に伽藍を叩き潰すが、佛教を活かす第一であ  
る、山林無代拂下げなど、耻の上塗りである、眞個の佛僧たらんものは、そんな運動をせぬも  
のである。是は仙崖和尚の話しのやうに聞いてゐる。藩主の黒田侯が寺領を取り上げるといふたら  
それもよい、取り上げてくれといふた。さうするとお寺が立つて行くまいと人が忠告したら、仙  
崖の曰はく、「立つて行かぬなら行かぬまでだ。わしは托鉢をやつて行く。信仰が足りぬで、喜捨  
の金が集らぬなら、それまでである、お寺を潰して仕舞へ」と此意義と信仰とがあつて佛教は活  
きて行く。それに舊寺領を戻してほしいなど、今日の僧侶何の顔色ぞ。こんな人々に黒衣主義ぐ  
らゐが丁度適當なところであらう。

三

「それは理にすぎた話だ、實行の力は少ない」といふ人があるなら、わしも穴勝ち自説を主張せ  
ぬ。自分は俗人で、自分の力限りで生きて行くものである。頼る家屋もなければ、戻つて來る寺  
領もない、寧ろ三界放浪の實からいへば、本當の坊様に近いかも知れぬ、そんな俗人から何ん  
かんの差出がましい理窟は言はぬのが賢いといふものであらうか。そんならば、予は黒衣主義  
の反對である。様々の色衣は美的で大に結構である。衣などいつて、僧侶を一種の階級におし込  
めるのが、間違の第一歩で、近代的にするなら、そんな階級をつけぬことである。黒衣どころか  
何等一定の制服をつけず、普通の着物で澤山であらう。僧侶も吾等も何の區別があらんやであ  
る。そこまで行くことが出来ぬで矢張り何かころもと云ふものをつけるなら、黒衣だけではいけ  
ぬ。種種の色衣こそ妙であらう。

先年東本願寺の大葬式を見た、其時世間では色んな批評した。下らぬ批評だつた。時代錯誤だ  
といふ、併し予より見れば今日社會萬般の事何ものか時代錯誤ならざるといひたい。何を「時代」  
といふのか、これが問題である。葬式の費用が高いと云ふ、けちな話である、本願寺と云ふもの



的經驗としては佛教も基督教も種種の形式や象徴をとりて永存することであらうけれど、社會組織の中ををり込まれた制度としては、今までのやうな形で各宗教は残つて行くものか疑はれる。從來と違つて宗教はこれから一種の團體的權威を以て他に臨むといふことはなくなるものでないか知らぬと考へられる。此の如き状態を呼び起すべき徵候が二方面から顯はれて居る。一方は僧侶自身の態度から、一方は俗人の自覺からである。相互的因果の關係の兩者の間にあるはいふまでもない。

個人の經驗や自覺といふものが近代になりて非常な勢力を待つて來るやうになつた。信仰箇條とか教團組織とかいふもので信徒を精神的に壓迫する時代は既に去つて科學や哲學上の研究がつむにつれて、個人の自由意志が尊重され、自覺的經驗が各自の精神生活の基調となるやうになつた。必ずしもお寺に行かずとも、坊様の説法を聞かずとも、又坊様の人格を頼らないでも、宗教的要求は充分に満足され能ふのである。人心は自然に宗教的團體を離れる、隨ひて團體的權威は衰へて來る。

又一方で坊様自身の様子を見る。信者が祖先の高徳に歸依して建立したそのお寺には、其高徳を繼いだ坊様ではなくて、肉食妻帶の俗僧が居る、學問や見識はさておいて信仰も徳力も功業も

ない職業的僧侶の一階級が居る。こんな坊様は俗僧でもない、俗人である。職業として讀經し説法し乞食する、信者なるものは何等の反省もなし得ないで、古からの傳説のまゝに坊様に供養して行く。兩方共に自覺はしないでも、僧侶といふ特別な概念の下に統べられた實體は日にその影を薄らして行く。もう既にその體と影と共になくなつて歴史的概念だけになつて居るかも知れぬ、とに角、今日では佛陀時代のサンガーやピツクシユなるものゝ跡を絶つたは云ふまでもないが、封建時代に僧侶と見られて居たものも、其痕を留めて居ない。あるとすれば極めて少數のものである。佛教の坊様がかうなるのは無理からぬことで、これも時代相應の一現象であらう。

## 五

末法と云ふことは本當で、佛在世時代の理想から見れば大乘も末法的現象である。他力教勃興の時に諸々の祖師が頻りに慨いて居られるのは實狀である。單に誰れも澆季の世と云うて慨くと違つてゐる。今日は他力の時代であらうも知れぬ。これは末法になつたからでなく、吾人の精神的經驗の上に從來と違つた分子が出現したからである。何にも五濁の世であるなど、自ら卑下するに及ばぬ、存在は死んだものでなく、活卓卓地のものである以上一種の創造的進化は行はれ



る。坊様も自然にかはるのが當然である。只昔時の信仰の象徴としての建物や儀式や傳説が一種の惰力で残つて行くので、人物の變化に伴はぬ、即ち精神的生活の變化と共に變化し能はぬ、これが積りつもると終に耐えきれないで、大改革、大革命をやつて善きものも悪しきものも、一緒に破壊する。自然の勢で尤も千萬なことである。

今の僧侶が俗人と異らぬ生活様式をとり、その内的生活も俗人のと一様になつた原因の一は末法の故ではなくて、社會進化の故である、吾等の宗教的經驗の變化の故である。僧侶がこれを見せずに行くと、破壊の時期は潮の如くに一時にやつて来て、僧侶自身の破壊と共に根本の信仰そのものをも破滅させるに相違ない。これは決定して間違のない豫言である。

こんな譯で坊様は坊様といふ考を捨て、俗人となつた、俗人の方でも宗教的團體を離れて個人的自覺の責任を信ずる。さうなれば一種の制度としての佛教は早晚滅絶すべきであらう。協會のやうなものが新たに成り立つに相違ない。此協會は其性質において寺院と違ふ。自由意志によりて結合した團體である故、寺院的専制力は勿論ない。果して然うなる形勢が刻一刻に迫まつて來てゐるとすれば、黒衣などは問題でない、末の末の話である、寧ろ坊様はお寺で俗人の生活様式を續けることを止めて事實の上に俗界に出て、何か生命のある職業に従事したら、如何なもので

せう。舊式佛法の象徴である寺院や寺領を捨て、自己の信仰と實力とで生活するやうにしたら如何でせう。嫌でもかうなる時節がくるに相違ない。これが即ち内面の生活と外部の様式とが相應する時節である。此時本當の佛教が出来る。現代の精神生活に相應した佛教が出来る。吾等の内的經驗は時と共に變化して行く、即ち多様になり豊富になつて行くから今から何十年何百年の後はどうなるか知らぬが、今日の心配は今日で澤山である。

とに角色衣を黒衣にしなければならぬ理由はない。即ち一種の制服を作つて僧侶と俗人とを分つ制度は今代に不適當である。色衣は色衣のまゝにしておいてよい。もつと大きな問題を片付けるのが先きである。黒衣問題は大きな問題の解決を鈍らせる、従つて遅らせる、姑息の方法である。

境内還附問題なども僧侶を墮落させる大原因となるであらう。家族生活をやり、世襲制度を立てた坊様が、俄に地主となつて、金でも自由になれば、墮落するより外ないではないか。一應の理由があつて還附を運動するのであらうけれど、佛教の將來の健全な發達を願ふものは、此運動に賛成せぬのがよいと思ふ。理窟だけのやうであつても、宗教の生命はどうしても信仰にある。

## 印度の救主

これは言ふまでもなくガンディーを意味するのである。此人の歴史と爲人とを知りたいと思ひながら其機會のなかつたのを憾としたが、先頃偶然此人の傳記のやうなものに逢着した。佛國の文豪ロマン・ローランのものした「マハットマ・ガンディー」と云ふのである。一氣に読み下して少なからず巨靈の動きに打たれた。矢張り吾等は東洋人である、東洋的思想感情には得も言はれぬ親しみを感じる。傳へた人は所謂る基督教國の人で、其人の文化や遺傳、境遇や思想傾向は必しも吾等のでない、固より人間として廣い高い處から見れば、東西の區別も古今の相異もないわけであるが、歴史的背景はどうしても遁れられぬ。「東は東、西は西」と云ふほどには固よりないが、兩者の相異は否まれぬ。もしローランが現時の歐米の宗教家を傳へたとしたら、吾等は果して此ガンディーほどに動かされるか如何かを疑ふ、兎に角親しみは感ぜぬと思ふ。

それでもローランには餘程東洋の思想に對して會得したところがあるに相異なる。そうでないと此位の傳記は書けぬかも知れぬ。又吾等が讀んで此位に心を奪ばれぬも知れぬ。此點では東西文化の峻別も大ひにとれたやうにも思はれる。東の人を西の人が傳へてそれを又東の人が讀む。直接に東のことを東の眼で見ない處に却て東を正當に評價し翫賞し得られる所があるのであらうか。

こんな人の行動を見る毎に、吾佛教界のことを思ふ。今の日本に此位の信念と勇氣と見識のある人が居ると、軍艦も兵隊も悉く無用の長物になるのだ、それから伽藍佛教も傳統佛教も悉く打ちこわしてよいのだ。そうすると本當の日本が生れ出るのである。又本當の佛教が興るのである。併しこれは夢以上には出ないだらう、何事も行くところまで行つて見なければならぬ。

まづ巨靈ガンディーの外貌から書きたると、眼は柔かな黒味を帯びて居る、小柄な弱々しい體軀で、瘠せた顔付き、大きく飛び出た眼、頭は白い運動帽のひさしのないやうなキャップで包まれ、身には白い粗末な木綿を纏うて、素足のまゝである。見たところ何等の奇も大もないやうであるが、活動に對しては無限の力を包藏して居る、而して又爲人の全體に無限の忍辱と無限の慈悲を充たして居るかの如く見られる。アジジのセント・フランシスを思ひ出さずにはおかぬと云ふことである。又小兒のやうに無邪氣で素朴で、人に接するときは、如何にも親しみと柔かさがあるの、敵人もこれに打たれると云ふことである。如何にも物柔かく、時にはおぢくす

る程にも見えるので、小膽な勇氣に乏しい性質かと思ふと、却々さうでない、眞理の信念が動き出すと妥協などは寸毫も許さぬ、少しでも自分に過があると自覺すれば、これを隠すなど云ふことは更にない。日の蝕する如く人悉くこれを見ると云ふ風である。それ故外交手段など云ふものはない、又辯論の場合でも只その思ふ所、感じた所を極めて率直に述べる、只その意を盡くすことを求めて辯舌の技術などに心を奪はれることはない。人から持てはやされることが大嫌ひで、衆人の中では何だか落ち付かぬやうに見える、その尤も得意の場所は閑居して冥想に耽るときである。

印度の民二億を動かして英國政府の基礎に動搖を來たし、政治の舞臺に何千年も培はれた印度宗教の最も力ある信念を注ぎ込んだ人は實に此の如き素朴な無心な村夫子であるのだ。

巨靈ガンディーは今五十八歳である。印度の西北ボルバンドルと云ふ處に生れた。父祖は何れも民衆の味方をして、その獨立の精神を曲げなかつたため、その國を逃げ出さなければならなかつた、家は耆那教徒であつて、その信仰の中心は「不害」主義である。今の無抵抗主義のことである。

彼は十二歳のとき結婚し、十九歳で英國に渡り倫敦大學で勉強した。此間に始めて「バガヴァ

ツドギータ」を讀んで、その崇高なる思想に觸れた。今日まで求めて居た光明は此處にて始めて仰ぐことが出來た。かくて彼は全く印度傳來の信念によりて安心を得たのである。而して此點で吾等も亦此人の行動に一種得も言はれぬ親しみを感ずる。大乘佛教の精神と云ふのも、つまりは「ギータ」の精神に外ならぬ。

三年かゝつて本國に歸つた後、ガンディーは暫く辯護士の職を勤めたが、これは本當に道徳的なものでないと云ふ考が出たので止めて仕舞つた。此頃政治上の先輩から色々の教訓を授かつた、その中に不害主義に對する實地の指導を受けたりして、彼の未來における進路は豫め定められた。

彼は千八百九十三年（明治二十六年）に亞弗利加へ行つて、そこで二十年の公生涯を送つた。彼の靈的生涯は此間の試練で充分に築き上げられた。此試練は近代では絶えて無くして稀れに見るところのものであつた。南亞における和蘭人及び英國人の所謂有色人種に對する嫌惡と壓迫とは殆んど想像のつかぬほどである。加州などに居る日本人が米國人より受くる侮辱は物の數でない。ガンディーはナタルやトランスバールで非常な暴行に遭遇した。此までは位地あり教養ある紳士として、印度でも英國の本土でも、相應の待遇を受けてゐた彼は、南亞では、ホテルから

追ひ拂はれ、汽車から引き摺り出されて、打たれたり、蹴られたりした。一年の契約で法律事務を頼まれた彼は早く其十二箇月が経過すればよいと思ふた。寒國の人から考へれば、二十六七歳はまだ青年と見てよい、血氣正に旺盛、少しの侮辱、殊に肉體的侮辱でも加へらるれば猛然として起つて争ふのが常である。日本人なら衆寡敵せずなど、考慮する隙も何にもない、身を捨て、懸る處である。ガンデイーは併し此處で自製の修行をした、不害主義を實地に學んだ。一年の契約がすんで印度の本土に歸らんとするとき南亞政府は理不盡な排印法案を實施せんとして居た。これに對抗するには印度人の間には何等の訓練もなく指導者もなく團結もないので、政府は人種的僻見と憎惡とを擅まゝに政策の上に實現させて、印度人の生活そのものを脅迫せんとしたガンデイーはこれを見兼ねて憤然として起つた。

彼は不害主義を標榜して自分等の國人を團結した、横暴に吹きまわる風に對して倒れて又起つ柳條的態度を取つた。始めは法理の上から排印法の不條理を鳴らした。非常な多數の印度人によりて手署せられた歎願書を南亞の議會に提出した、東亞の印度人議會を組織した、教育的結社を設立した、新聞を英語と印度語とで發刊した。それから彼は自分の有福な職業を棄てた、年年五六千磅の收入ある位地を擲つて、農業團を作つて、その一人となつた。團員は何れも無産を誓約

した、而して彼は人の最も嫌ふ賤しき役割を受け持つた、社團は黙黙として政府の壓迫に對抗した。これに何等の威力を加へても駄目だつた。殉教者の一團は靜かにその歩むべき途を辿つた。

彼の不害主義は單に消極的なものではなかつた。充實した内面の力は敵を愛するだけの餘裕があつた。南亞戦争のときなどは救護班を組織して傷病者の手當をやつた、政府は公けに其功績に對して感謝の意を表した。併し政府はこれがために印度人を憎む政策を曲げずに、壓迫は依然として繼續した、ガンデイーは亦依然として不害主義の反抗を繼續した。それがため投獄せられ、毆打せられたとも度々あつた、全く死人のやうになつて路傍に遺棄せられたともあつた。此の如き横暴は常に敵の政府から加へられたのみならず、自分の味方からも加へらるゝことがあつた。それは政府がガンデイーの仲々ひるまぬを見て何か妥協的條件を申込んで來たときである。彼は何處の方面からの壓迫、威嚇、暴力、侮辱にも平然として、その行かんとするところを踏んで行つた。そして二十年の後彼は南亞において印度人として得べき權利は悉く之を獲得し把持して、今度本國に歸つた。歐洲の大戦亂が沸き上らんとして世界は不安の念に驅られて居た頃である。彼が英政府に對して本國人のために又不害主義の抵抗を提唱し出したのは今から八九年前のことである。始めは英國人と協同して印度のために働く覺悟であつた、が英國政府はその契約を履

まずに又印度に對して壓迫を加へんとしたからである。併し彼の争は宗教的で政治的ではない。彼は印度一國の獨立を願ふのでない。印度は世界の文化に對して使命を有して居ると云ふのが彼の信念だ。それ故此信念を貫くのが第一で、政治的獨立など云ふものは、彼にとつては第二者である。彼は唯愛國のために總てを犠牲にしやうと云ふ偏見を持たぬ、彼の信念はもつともつと大處から湧いて来る、「世界に對する印度の使命」、之を果すために印度は亡ぼしたくない、印度はその本來の意義において興らなくてはならぬ。今日のやうに英國から絞られては民族そのものが亡ぶる、民族が亡びては、その理想、その使命も、これを傳ふべき仲介者をなくする。これではいけぬ。それ故、印度はまづ英國政府の桎梏から救はれなくてはならぬ、印度が所謂近代文明から遠ざかつて、器械的化育のお蔭を蒙らなくても、それはどうでもよい。印度は印度人で始末して始めて自分の理想が充足する。而して此充足が世界に對して意義があるのである。外から不用の干渉はいらぬと云ふ。是れがガンデイーの立場である。之を實踐する原理は不害主義に外ならぬ、これでなくては英國政府の暴力に對して印度の使命を果すこと不可能だ。彼は堅くこれを信じて、南亞でやつたことを又自分の本國でやることに決心して居る。過去七八年間の彼の活躍はそれである。

(書きたいと思ふたその三分の一も書かぬ間に紙數が重んで来た、以下ガンデイーの思想の一二をざつと記るすだけに止める。ガンデイーは、その爲人からも、思想からも日本人の充分に研究しておかなければならぬ人物である。)

タゴールなどの考へから見るとガンデイーは大分頑固な國粹論者のやうに思はれる。併し一方は詩人で又一方は實際の政治に足を踏み込んでをる。その意見は自然に扞格する、又一方は狭いやうに考へられるも自然であらう。

とに角、ガンデイーは近代の歐化的傾向に對抗して殊にその科學と科學の應用とを咀ふのである。近代の文化は器械の産物である。器械は只物質的幸福を増進するにすぎぬ。歐米の人はこれがために狂亂の状態に陥つた。その所謂文化とは弱いもの、弱い國、働く人々にとりては地獄の苦みを嘗めると云ふにあるのだ。民族の血はこれで乾上がる。英國人は個個には悪いことはないが、この器械文明で汚れた血を印度に持つて来るのでいけない、印度は印度人で自分の理想の文化を打ち建てる、歐化主義を宣傳しなくてもよい。文明の進歩とは、唯一個の文明の進歩ではない、諸種の文明の進歩を意味しなくてはならぬ。歐米の文明は只頭腦の教育を主とする。亞細亞人は農業の民である、手や足を使ふことが必要である、筋肉を働かすことを考へぬ教育は印度

に用はない。器械は頭から出る、手や足は萎縮して仕舞ふ。手や足のないものは不道德な生活をせず居られぬものである。

試みに醫術の發達を見よ、醫者は悪いことをしても、その病にかゝらぬやうな療治を發達させた、又悪い病に罹つてもこれを癒やす方法を考へ出した。これでは悪は益々盛んに行はれるより外ない。その證據には悪い病氣で死ぬべきものが死なずにその悪を何時までも繼續して行くではないか。今日の醫術も科學と同じく獸化主義の手先となる。健康法はやがて又精神の訓練法でなくしてはならぬのだ、これを忘れた醫術が何になる。身體は神靈の宿り場所である。之を大切にしておいて傷つけぬのが精神の養生法でなくてはならぬ。身と心とは此點でも離すべきでない。

これだけ見てもガンディーが如何に宗教的理想主義の大立物であるかゞわかる。それで此主義を背負ふべき人物を作るのが第一である。アメダバッドで道場が出来た。訓練の項目は左の通りである、丸で僧堂と同じい、而してこれが單に消極的、否定的、所動的なものでなくて如何にも積極的な、能動的な進取的な意氣込みでぐんぐん修行せられて行くのを見ると、印度人の意氣が美しくなる。併しこれも、指導の人物によるのであるは勿論だ。

第一、眞實を誓ふこと、國の爲でも眞實を曲げぬこと。第二、不害主義の實踐、徳を以て怨に

酬ゆると云ふに同じ。敵をも害せぬと。第三、獨身の生活、之なくば前二項も實地に履行せられぬ。既に有妻のものは彼女を終生の伴侶と見よ、不淨の行爲兩者の間にあるを許さぬ。第四、食を節す。第五、盜まず、嘗に他のものを取らぬだけでない、不必要の物資を所持するも盜用である。第六、すべて絶對的に養生上必要なものはこれを所有せぬこと。生活は最少限度に單純化すべきこと。

以上六戒の外に一二の附屬戒がある。第一は少しでも虚偽の原素の混入したものを用ゐぬこと、器械製のものを用ゐぬこと、工場で労働者の苦しむことを思ふべし、器械製のものを使用する氣になれぬ。外國で複雑な器械から製せられたものを使ふな。印度産のもので簡単な着物を上乘とすべし。第二に、無畏を行す。畏怖の念に驅らるゝものは不害主義を實行するを得ぬ。國王も恐るゝに足らず、民衆も、種族的階級も、家族も、強竊盜も、猛獸も、恐るべからず。眞實の力、靈の力にて、すべてのものに對抗すべし。無畏でなくては、何事も出来ぬ。(その峻烈さを想ふべし。)

これで先生の資格が出来る。尙先生は手足の労働に服しなくてはならぬ、農業がよい、又印度における主要な言語を修得する。

生徒は四歳以上入場を許す、修業年限は十箇年である。此間父母は其小供に對して何等の拘束力を有たぬ、全く父母の膝下を離れて道場で修行を勵む。着物は簡略なもの、食物は菜食。別に休日なし、一週に一日半は各自勝手の方面にその才力を延ばすを許す。一年に三箇月は印度全部の旅行に費やすこと。ヒンデイとドラヴィディアン語を修得す。その次に英語を學ぶこと。學科は歴史、地理、數學、經濟、梵語。これと同時に紡績と農作とを習ふ。これを終れば、誓をなして先生となるもよし、學校を出て行くもよし、授業料はすべて無賃のこと。

これがガンディー道場の修業の總目であるが、一寸これを並べただけでも、近代の所謂學校教育と大分違ふところのあるのが判る。入學の年齢は四歳以上何歳でもよいと云ふからには、小學の教育とも中學の教育とも推定せらる。實地の運用を見なくては、今これを批評も出來ぬが、道場全體に涉りて宗教的訓練の目立つことは吾言を俟たぬ。但、紡績と農業と旅行とが修行の項目になつて居ることを注意したい。器械の織物は搾取り經濟の産物として、これを着用せぬと云ふ主義からすれば、個人的紡績の必要がある。只それだけでなく、自分の手で仕事して物を造り出すと云ふことは、徳育上餘程意味のあることである。近來の教育は全くこれを閑却して居る。體育とか云つて駆けたり跳つたりはするが、そんなことは何にもならぬ。それより自分の手と足と

頭とを使つて創造するのが一番よい。身體の健全は、言ふに及ばぬ、此に宗教的、道德的意義が大に在る。予は此點においてガンディーの中古的寺小屋的教育に賛成する。

それから旅行である、これも汽車の旅は仕様がな、歩行で印度の大陸を東西南北に踏み廻はる、此間に得る所の經驗は大なるものがあるに相違ない。近來の修學旅行はお話しにならぬ。此點でもガンディー大に眼ありである。彼が政治を宗教の上に行はんとする處は印度的理想の一特徴を發揮する所以であるが、又これを教育の上に施さんとせる所、彼の生活が如何にも徹底的に靈的なるを證する。

ガンディーについてまだ言ひたい處がいくつもある。例令ば不害主義をどこまで實行したか、タゴールと何れの點において意見の相違があるか、器械と手工との根本的意義における衝突、東洋文化の使命、ガンディーの入牢。是等は何れも獨立の題目として取扱はれ得べきものである。又此ロマン、ローランの傳記を讀んで、日本文化、佛教徒の使命などに思ひ及ぶと、此には尙更言ひたいことが澤山ある。が、又他日を期する。

## 平田鞞負の憤死

社會の進歩と云ふことは何を意義するのか分明ならぬが、とに角今まで自覺しなつた事柄が時代の推移と共に明白に意識せらるると云ふことはある。意識すると云ふは批判すると云ふことにならぬ。それで世の中は益々面倒に複雑になつて來て是非の議論が各方面から出る。面白いと思へば面白いが、癢に障る人から見れば何だか怒りたくて仕様のないこともあるに相違ない。復古的思想に傾くものから現代を見ると、如何にも齒痒くて氣が揉めることが多いらしい。それで悲憤慷慨と云ふことが、或る方面に切りに行はれる。これも結構であるが、只直接行動に出ることだけは廢めて欲しい。これを行ると其時は善いやうであるが、少し時を過すと、自分等の上に、又それが加へられて、大いに困る。どこまでも言論の上では是非を決したいものだ。

復古運動にも亦大いに考へさせられることがある。近頃儒教の復古を標榜して立つ「東洋文化」と云ふ雑誌が出た。中々堅苦しい文字が並べられてある。先頃「身を殺して仁を成す」と題して幕末の一事件を記したのがある。此題は記述の事件の真相には觸れて居らないが、記事そのもの

には現代の人の思考を喚び起す意義に充ちて居る。既に知つて居る人には無用であるが、自分はこの様な事を始めて知つたほど寡聞なのである。が、讀者にも予の如きものがあるかも知れぬと思ふ故、出来るだけ簡単にその記事を述べる。さうして後にその中の意味を現代の思潮から見て批判したいと思ふ。

寶曆五年五月（今を去ること百七十年）に薩藩の家老を勤めて居た平田鞞負以下九十九名のものが一齊に自殺したと云ふ事實がある。それは幕府が薩藩に命じて、美濃伊勢の二洲二十八里に亙る、河水の氾濫から生じた、田地の荒廢を復するのための、治水工事から生じた事なのである。此工事は中々の仕事で、此邊の土地を管理して居た大小名、代官、及び郡代だけの力だけでは出来ぬのだ。それに對岸が尾張藩で、これは徳川の親藩であるところから、此修理工事に反對した。自分の方の堤防だけは充分にしておくが、對岸の方は、何のためにそんな無理な事を云ふのか、わからぬが、幕府はその工事に對して異議を容れるのが常であつた。親藩の暴戻さを示さんためだとすれば、如何にも小供じみて居る。今日の心理では解されぬ。兎に角、修理が出来ぬので對岸の人々は流離顛沛の苦しみをのみ嘗めた。殊に寶曆に入つてからの洪水がひどいので、人の慘狀を幕府も見るに忍びなかつたか、その修理を薩藩に命じた。これが亦妙だ。薩藩は自分



の費用で、人のところの仕事を他から命ぜられて遣るのである。封建時代の事は常識で判ぜられぬ。命を受けた薩州は大騒ぎだ。いくら安く見ても三十萬兩ほどの金がいる。さうして工事そのものも容易でない。無理な命令に抵抗すると何かの形式で責罰が下る。滅亡の覚悟でかゝらねば戦争は出来ぬ。幕府の勢力はまだ隆盛である。藩州として泣く泣くその命に従はねばならぬ。

そんなら誰がその任を果すか。徳川は始めから薩をいぢめる考で居るのだから、仕事に便宜は與へやうとせぬ、却て邪魔する。金は入る、仕事は困難だ。障害は物質的に精神的に其四圍を取り巻く。平田鞞負は伊集院十藏と共に進んで此大任に當つた。藩侯のために仕事を果したい、その地方の人々も憐れだ、併しそれよりも徳川には成功して見せて面當てをしてやりたい。

此覺悟を遂行するには非常の決心が要る。二人は渾身の力を盡くしてこれに當つた。始めの工事は毀れた、徳川は色々と面倒を云うて木材の供給などに故障を入れる、豫算の三十萬圓は洪水と共に何時の間にか流れ去つた。仕事は何にも出来ぬ。薩摩男兒の意氣を示さうにも金がなくては赤手で狂瀾を回すべきでない。彼等は決心した。藩侯には氣の毒だが金はどうしても要るだけ使はねばならぬ。天下の物笑ひになれぬ。成功によりて此恨は晴さねばならぬ。

始めから此決心はあつたのであらう。それから二年経つて治水工事を見事に仕了せた。幕吏は

これを検査して受取つた。授受が済むと平田、伊集院の二人は自分等の築き上げた堤上に座して自刃した。一緒に國元から來た武士役人等七十餘人は此報を聞いて何れも又自分等の持場で同じく腹を割つて死んだ。薩藩は此報を聞いて決然として起たうとした、甲冑を着て死骨を迎ひにしようとして云ふものさへあつた。幕府もこれを聞いて愕然として度を失ふた。これが一般に知れると日本國內中に反幕府の氣勢が昂るに相違ない。徳川は島津に命じて事實を隠蔽して病死者にしておけと云ふ。昔しは勝手な事があつたと云ふが、これは今でもある、國際間にもある、社會の各階級間にもある。これがあるので吾等は何時にも不平なのだ。世界は何時もさわく／＼して居るのだ。薩ではまだ力が足らぬ、徳川に反抗するだけの用意はない。それで仕方なしに泣寝入した。

平田、伊集院等の七十九名は病死者となつた。こんな病死者の澤山出来る社會は餘程危険性を帯びて居る。宜なり百年を経て徳川は島津に倒された。個人から見れば百年は永いが、歴史上の百年は大した事もない。時間の考を除つて仕舞へば正義は常に維持せられる。

話は横道に入つた。此の記事の意味を現代から見たいと云ふのが余の趣旨である。七十九人殊に平田と伊集院との自殺には何の意義があるか、豫算外に澤山の支出をした責任を藩侯に對して負ふと云ふとは勿論ある。が自殺の動機の主なるものは徳川に對しての反抗心の表白である。弱

者が強者に苦しめらるゝとき、正義の衡平を維持するだけの力が自分にはないときは、自殺が中々に有力な反抗意志の表現方法となるのである。破られた正義に對する報復の意志は死者の靈から生存者の靈に吹き込まれる。一つの靈が他の靈に乗り移るのである。此乗移りの可能なる處に正義の意味が讀まれる。正成が「七たび生れて」の語も此にその原理を見出すのだ。

此種の自殺は一種の示威運動である。無職者が行列を作りて倫敦の市中を練り歩く。排日を憤りて大旗を押し立て、東京や大阪で大會をやる、これは現代式だ。これは一種の群衆心理、お祭りの氣分がほの見えるが、昔の武士の示威運動は命を差し出す。それだけ効果は著しい。併し時代は移る、いつも平田流の示威を學ぶわけには行かない。そんなら時代はどう移つたか。何故自殺は舊式になつたか。われらは今日何故此種の行動に對して絶對的肯定を與へ能はぬやうになつたか。

此の如き行爲には如何にも美しいところがある。一元的觀念論のやうに、如何にも一糸亂れずと云ふべき處がある。又幾何學の線のやうに截然として一貫して居る。その單純なところが美しいのだ。近代の人でもこれに打たれずには居れぬ。ところが今日吾等は此種の行爲をそのままに實地生活の上に肯定出來ぬのは何のためか。

此には種種の原因の有ることであらうが、左の如き事なども其中に入れてよいと思ふ。第一、社會意識とでも云ふものが變化したこと。昔は社會の組織が概念的にきめられてゐた。士は士で戰と政治と學問が専門、商賣人は物品の賣買、百姓は農事一方、諸侯は諸侯、幕府は幕府と云ふ鹽梅に、各階級が確然定まつて居た。此間の行爲を規制する原理は單簡なものだ。主が命令すれば何でもやる、手打ちにすると云へば、せられる、腹切れと云へば腹をきる。主人には順ふべきもの、従者は愛撫すべきもの、民はいつくしむべきもの、婦人は時には玩弄すべきもの、時には遠ざくべきもの、時には機嫌をとるべきもの、まあ大體こんな處を目當てにして行動を規制して行くのであつた。人情と云ふ様な一寸取扱ひ悪いものがあつても、それは大抵義理で片付けて仕舞ふ。涙を流すことはあるけれども、それがために大した煩悶もせぬ。面倒になれば命を取る、命を捨てる。一切は此最後の手段で解決せられた。此世界を畢竟どうしたら善いのかといふやうな考はない、所謂武士なら武士の習慣因襲を守つて行けば其れで澤山、今から見るとよく彼の如き單純な生涯が送られたと思ふ程である、纔か百年足らぬ歴史ではあるが、吾等の社會意識は餘程かわつたものだ。封建の風習を見ると、これが今日の吾等の祖先の生活かと疑はれる。規定せられた社會に生死した人々には亦一定の概念を標準として、それで何等の希望も何等の抱負も

なくて済んだ。處が、現代はさうでない。

まづ個人の價値と云ふものが認められる。君の馬前で死ぬだけでは個人の使命は果されぬ。吾等の心はさう單純化出來なくなつた。個人を個人としてその價値の意味が見止められるたけでない、個人の有り得る一切の感情、一切の思想、一切の悩み、一切のあこがれ皆それ／＼に意味のあるものと見るのである。昔は一切を一に還元してその意味を定めた。今は一を一切に分離して其分離の一々に意味を求める、個人主義と云へばさうである。昔は人の妻には戀してならぬものと定められた。もしすれば命懸である、死ぬることを覺悟してかゝる。今は然らず、曲者にも理由があるといふことになつた、戀愛は神聖なりと説かれる。昔は小兒はお腹がへつてもひもじくないものと教へられた。今は小兒にも小兒の生活がある、モンテソリーのやうな教育も施すべきであると云ふことになつた。外から概念的に規制して行かずにそのもの／＼の内的生活を基として、それから自分や環境を判斷して行く。

物の多様性即ち個性が重んぜられると自然主義が出る。封建時代の「人情」主義である。戀愛と云ふことだけでなく、家族關係、相互の關係など、悉く人性の自然の感受性、發動性と云ふものを基として、これを判いて行くのである。只主人のために命を捨てると云はぬ、妻子の生活上

の保障、幸福、教育など云ふことを考慮しなくてはならぬ。又すべてが單純な禁慾主義で行けぬ。坊様も肉食妻帯するが本當の人間の仕草だ。或る種類の贅澤も娛樂も遊戯も許されなくてはならぬ。こんな考を肯定したのが近代の意義である。

これらの考は科學の研究につれて益々發達して來た。何といつても近代思潮の基調は科學である。科學の前には神聖と云ふものがない、何でも研究の對象となる、さうしてそのものには本來具有せられてゐる原理を發見しようとする。神の威嚴も、君主の神格も、戀愛も、性慾も、魔術も、生死も、因襲も何もかも研究材料を供給するこれを解剖して假定せぬ。單に觀測したり解剖するだけでない、實驗といふことをやる、これは觀測・測定、分析などの結果を構成的に人爲的に試験して見るのである。生物も試験管の中から出して見ようとする。

何でも一つ試験してやらうと云ふ精神は人をして益々批判的ならしむる。批判は必ずしも因習を肯定せぬ。殊に因習のために不利益な境遇におかれたものは、直ちにこれが破壊に取りかゝる。批判的精神は兩様に動く。近代の社會は寧ろ破壊性を帯ぶること多いと云つてよい。批判は不安を伴ふ、不安は流動である、此流動性が社會萬象の上にゆらく／＼して居るのは科學から出たと見られぬでもない。

それから工業の勃興である。科學は器械を完成する、器械の運動には資本の集注を要する。資本の集注は勞力を組織化する。個々の勞力になかつた勢力が此組織から出て来る。資本と勞力との對抗が近代社會生活の特徴になつた。勞働級の勃興は士農工商の時代から見ると全く豫想もつかなかつた社會現象である。「後の雁が先になつた」と云ふが、今まで壓迫を受けて居た階級は、又これからどんな勢で自らを肯定するか分らぬ。中等階級の學問と節制と組織とが勞働階級のものとなる時、その勢力は計り知られぬものがあるに相違ない。さつと云ふと今日の社會はこんな諸種の力が働いて居るのである。單に腹を切るだけでは何事も解決せられぬ。個人としての責任は昔よりも重くなつて來た、單に罪を組織にのみ歸するわけに行かぬ。個人の自由の範圍が擴められるに伴うて、その責任は益々感じなくてはならぬ。因習に頼ることをしないで自家の内的生活から割り出して行動するとその行動には悉く獨自性の刻印がつく。此刻印の善惡は自家で引受くべきである。此點からすると行爲の批判は昔しの様な一本調子で行かぬ、概念的にすらりと綺麗さつぱりしたと云ふことがなくなる。中々複雑になる。

中々複雑になつたが、幕府と薩藩との不自然な關係は改善せられた、隨ひて平田、伊集院等のやつた示威行動の必要もなくなつた。あの頃の時勢では自然に平田、伊集院の如き人物を出し

た、さうして此の如き人物を出し得たので日本も今日の如き社會に發展し得た。彼等は實に我等の誇りとしてその事蹟は永久に傳へたい。それから七十年ほど前の赤穂事件に比すれば、此事件の心理は複雑になつて居る、又積極的な分子も多い。赤穂事件ほどに世の中に知れぬのは徳川の政策によるところであらう。赤穂事件の宣傳は幕府の持續に都合のよい處がある。これに反して平田事件は實に徳川を轉覆する底の破壊力を潜めて居る。これを宣傳させたら徳川はその後百年を出でずして倒れたに相違ない。

平田、伊集院等の行動そのものは今日に繰り返さるべき事情が消滅したから、これを模擬するものはあるまい、幸なことだ。只其人々の信念だけは學びたい。第一に正義を愛する心、第二に靈の力の實在を信じた事、これに對してその身を捨てた彼等は美しい死にやうをしたものである。彼等はどんな宗教を持つて居たか知らないが兎に角、その身は亡びてもその靈の力の永久に生きて居ることは信じて居たのである。この信仰がなくては功成るの日にその身を亡ぼすことは出来ぬ。果然、他時異日薩摩は徳川を斃した。平田、伊集院等の靈は彼等の同志の頭の上に宿つて居たのである。

靈の力は自他と云ふ區別を離れて動いて居る。利己を離れた處に社會の生命があるのである。

これが宗教なのだ。今後の社會問題は皆此信念を基礎にして解釋しなくてはならぬ。階級間の鬭争も止むを得まいが、願はくば自利利他の窮満を期してほしい。これがないと鬭争は全く無意義に終る。進歩のメートルは自利を捨て得る處で計るのだ。一の階級をより立てんために總ての他の階級が奴隷となる時代は永遠にすぎた。願くば平田、伊集院等の靈によりて社會は益々自利を離れた方面に動くやうになりたいものである。佛陀の無我は消極的に見ては意義がないのである。どうしてもこれは積極的に、能動的に、總合的に、さうして日常的に實地の上に解釋したいものだ。

## 書物禮讚

書物は讀んで貰はんために作られたものであるから、これを讀むのが本當なのであらう。けれども書物は必ずしも悉くこれを讀むことを要せぬのである。或はかういふ方がよいかもしれぬ、書物はみな讀むつもりで買ふものでない、少なくとも買ふたら直ぐ讀むべきものと思つてはならぬ。讀まなくても本はいくらでも買つて構はぬと思ふ。勿論どんな本でも讀むべしと云ふのではない。買ふには一つの原理がある、又は一つの趣味がある。買ふた書物は皆讀むべきだと考へて、「これはいつ讀めるか知らぬ」などと、心配さうな顔をして昨日買つた書物を眺めて居るのは馬鹿の骨頂だ。

科學の本とか自分の職業上の本とか云ふものは別である。これは着なければならぬ着物、穿なければならぬ下駄の如しで、予の云ふ書物の中へは這入らぬ。そんなら修養上の書物は書物かと云ふに、これも予の所謂書物でない。修養などと云ふ肩の凝るものは本箱の中でも、ずつと奥の方か、天井に近い處へでも上げておくべきだ。職業上の書物は食べて行く上に必要なもので、これ

は生存上の必要條件として不平だら／＼買ひ込んで、時には参考のため開いて見る。修養の書に至りては、餘程の悪人でなければ不要だ。大抵の人間ならそんなに悪いことをせぬ、少しぐらゐやつても直ぐ忘れて仕舞ふ。それでよいのである。それをいつまでも／＼考へさせるやうな書物は餘り役に立たぬ。予は餘り此種の書物を買ひたくない。時に買ふ事があつても、それはひよつとした氣の狂ひで、間もなく正氣に還るときは、前述の如く高閣に束ねておく。

そんならどんな本を買つて並べておくかと云ふに今の人のように座敷の飾に使ふのでもないから、目につくやうな、又裝飾的効能のあるものは、考の中に入れぬ。これならと云うて考へる書物は、遊戯氣分を豊富に含んで居る書物である。書かなければならぬ氣分、即ち何とも言へぬ、内からの、壓迫に押されて、止むを得ず外に文字に現はした書物、これを遊戯の書物と云ふ。只遊びだから何でもよい、書いても書かなくてもよいと云ふ、そんな書物ではない。遊びを何でもよいと考へるのが間違だ。佛の出世も遊戯三昧ではないか。併し佛は出世してもしなくてもよいのに出世したのでない。出世しなくてはならぬので出世したのである。小兒の遊びも其通りである。内から迸出する遊戯要求で飛びまわる。それ故これを押へると、妙な大人びた兒供が出来て仕舞ふ。ウオーズウオーズの、今がた天界を離れたと云ふやうな、兒供は見えなくなる。遊戯に

よりて地上の人間は、天上の光景の面影を僅かに味ひ得るのだ。余の言ふ本は、此味に富んだのでなくてはならぬのである。

こんな書物を買ひこんで並べておく。その中にとり込まれて居る。必ずしもこれを讀まふと云ふ欲望などはない。只これに圍まれて坐つて居る。ひよつと氣が動く、どれか一冊を書棚から取り寄せる、手當り次第に開いて見る、必ずしも讀むとは限らぬ、また讀んでも強いて其意を解せんとは務めぬ。解るものは始めからわかるのだし、わからぬものは何時まで経つてもわかるまい。併し或る時期が來るとわかるかも知れぬ。つまり書物に使はれぬが用心のしどころである。自分の心持をそのとき／＼に、書物にうつして見るまでだ。

文庫を作るならこんな文庫を作りたい。自分の分身がいくらでも出来るやうなものである。あちらを向いても自分がうつり、こちらを向いても自分が居る。そうしてその自分が五十年と限られ、六尺と局められた自分でない。時間の上から云へば遠く二千年の昔にも上るべく、空間から云へば何萬里の向ふまでも延びる。吾身は何間何尺かの書齋に踞踏して居ても、此心は天地と共に悠久ではないか。こんな文庫は一寸金錢では出来上らぬ代物でござる。

自分の書く本もこんなものであつてほしい。書いて名を求めなくてもなければ、況して利益を考

へる邊はない。こんなことをやる人は世間にいくらでもある、自分はその跡を逐ふに及ばぬ。自分の書く本は自分の正體を寫した遊戯文字に充ちたものであつてほしい。これが中々むつかしい。大抵の本は後から見ると唾棄したくなる。純粹のものが無いからであらう。一生書物を書かずに居る人は、このあとの気分が厭なのであらう。併し考へて見れば、それをつまらぬ。心が動いたら、後は野となれ山となれで、何でも書かうではないか。純粹だとか不純粹だとか云ふのは反省だ、判断だ。小供の飛びまわりに反省も判断もない。只惜しむらくは、書物にはひまがかゝる。此ひまが曲者である。遊戯氣分の持續性が問題になる。どこまで純粹な氣分と云ふ奴がつくか。よい本の少ないのもこれがためかも知れぬ。

とに角、書物の創作は各種の創作中でも最も偉大なるものゝ一である。これが出来れば人間も天人であらう。天人の作つた本で取り巻かれて居れば、自分も亦天人である。書物はいくら買つてもよいわけだ。又必ずしもこれを讀まなくてもよいと云ふ理由も此にある。

### 机上の古本一冊 (學生に送る書簡の一節)

いつも本の中に埋まつて居るからと云ふわけでもなからうが、本のない人の家を訪ふと、何となく淋しい感じがする。世間では飾りにする本など、云ふものもあるが、飾りでもよい、本のあるのは好い氣持である。綺麗な棚に綺麗な装釘した書物をおくのは飾りにすぎぬと云つても、本を飾りにしようと思ふだけでも殊勝なことである。只高價と云ふだけで下らぬ調度を据えおくよりは餘程よい。飾りでもまたひよつとした機會にこれを開けて見ることがあるかも知れぬ。又實際に開かなくても、いつか開くこともあらんと思ふだけでも、本の飾られて居る意義がある。學生などは金に餘裕もないと云ふ點で、教科書以外に本を買へぬも知れぬ、が、何か自分の好きな本の二三冊も教科書以外に備へておけるだけの精神的餘裕があつてほしいものだ。教科書や筆記帳は試験のあと、うつちやつてもよいが、此「二三種の本」だけは、卒業後も常にその座右を離れぬやうにしたいものである。

學校を離れるときが、本と絶縁せらるゝときとなるものが多い。これほど残念なことはない。

讀書は娛樂のためだけでなくて、修養のためには、これほどよい資料はない。源深かければ深いほど、流が長いと云ふことがあるが、その通りで、學校だけの準備では教科書から獲た知識は役に立つが、これは無限に繼續せぬ。これも次から次へ補足して行かぬと枯渴の時季がくるに決まつて居る、まして精神上の生活においては、いつも内省工夫して行かねばならぬが、それに進轉の機會を與へて呉れるものは、讀書である。それ故、ほんとの讀書は學校を出てからであると云ひ得る。

本にも色々ある。一寸眼を通したゞけで、どこかへ仕舞つてよいのもある。目次を見るだけでよいのもある。用のあるときまで待つて貰つてよいのもある。自分がその本をもつて居ると云ふ自覺だけでよいのもある。日日眺めるだけでもよいのもある。此最後の書物について一寸一言する。

日日眺めるだけでよい本と云ふのは、どんな意味であるかと云ふに、本には一種の生命があることを了解しなければならぬ。一本の花をながめて居り、藝術品を並べておいたりすると同様に或る種の本からは、折にふれて一道の光明が出るやうな氣がする。丁度生きた人間に接する思ひがある。

日日同じ家の中で出くわす人々、只普通の言語をとりかはすだけでも、その人から何かしら一種の感化をうけるものである。又實際に言語を取り交さなくても、その人の居ると云ふことだけの自覺でも、わが心に一種の力をそえるものである。その通りに一冊の本でも日日これに接して居ると、實際これをあけて讀まなくても、何だか死んだ文字を綴じた一冊の機械的に出來た製造品とは感ぜられぬのである。時々綴ぢられた頁の中から微かな聲をきく心地さへする。色んな用の多い中でも、これをとり出して一寸讀む氣になる。讀んで居ると、今まで自分にくみとれなかつた意味が、何となく今日は判然わかると云ふこともある。書物を愛するものでないとその境地はわからぬかも知れぬ。とに角本をたゞ死んだものと見るのは間違つて居るやうだ。

學生に限らず、卒業者に限らず、普通の實業家でも、商賣人でも、金持でも、金なしでも、何か二三冊の書物が常に座右にあつてほしいものだ。金の事ばかり云うて居る人の机の上に一冊の禪録でもあつたら、如何にその人の奥床しさを物語ることであらう。又貧乏人にしても、毎日の稼に疲れて歸つてから、何か人生慰安の書物一冊でも半冊でも、手に觸れることがあるとしたら勞資のけんくわも御互に大したことなくしに濟んで行くかも知れぬ。

僅か一本の花でもその人の心の動き方を物語る、まして一巻の本においてをやと云ふべきであ



る。

名の知れぬ草花でも、ぢつと見つめて居ると、言ひ知れぬ趣きがある、單に趣きのみならず、その花の一瓣などに、丈六の金身ではないが、何だか言ひ解きがたき一下りの道理が、そこに見えるやうである。古人が力をつくして書き上げた書物には、その一句／＼に、此身の生活を生死の彼方に引き上げて行くやうな心がよまれる。

古本一冊高くて三四圓のものを、一生讀不盡とすれば、さう高い方でもないやうだ。わしはいつも其つもりで古本を買ふ。本屋は買ふときに潰し値で買ったものでもあらう、それは本屋の商賣、買手のわれは、自分だけの考で買ひ込む、必ずしも値の高低を問はぬ、そのものゝ實價いかんと顧みる。これはまた著者に對する一種の敬意である。

金びかりの書棚は金持の座敷にふさわしいからう、飾物でも何でも結構である。が、貧乏書生の机の上に一冊の古書を見るに如くものはあるまい。

## 名號 不思議

念佛宗の人は名號不思議と云ふことを教へるが、近來益々名字に摩訶不思議の力あることを覺える。單に宗教の上信仰の上と云ふことでなく、世間萬般のことにわたりて、名字名號、名稱なるものに、妙な力の籠つて居ることが感知せらる。

早い話が、書物でもその題名の如何で賣高に影響すると云ふではないか。

人間でも、博士とか、學士とか云へば、其名だけで、普通の人よりも、えらいと見られて居る。本人は別に何とも思はず、又何にも變りはないのでも、外から何とか、かとか評判する。つまり名の上の評判で。

官等をつけて正何位とか云つて見給へ、又勳等の上で、一等とか、二等とか差別をつけて見給へ、一等は二等よりもえらく、正一位は正二位より、公爵は伯爵より、何となく人間が差ふやうだ、どこが違ふのかわからぬ、どうしても名の上だけらしい。

昨日まで「おい、君」と言つて居たものが、急に親が死んで、公爵となり貴族院の議員となつ

た。そうすると、その内を尋ねるにも、何となく敷居が高いやうだ。固よりこちらの思ひなんだ、それでもさう感ずるから仕方がない。名號の不思議は争うことが出来ぬ。

ひよつとすると、自分もそんな氣がすることである。わしは士族で、武士の家だ、なんど考へると、どうも二本の刀が腰にある氣がする。馬鹿な夢だ。

今日は元日だと云ふ、そうすると、どうも芽出度なる。何だかお正月氣分が出る。

「あいつは國賊だ、不忠だ」と名をつけて見給へ、どこが國賊たり不忠たる所以か、わからぬ、何だかうさんな不忠くさい面に、その人が見える。

近頃は無政府主義者だとか、無産者だとか、何だか色々新しい名が出来た。何れも爆烈彈を投げさうな顔付をして居る。

迷信とか云ふものゝ根據も此處に在る。名號不思議の原理から出るのだ。六白だとか、友引だとか、佛滅だとか、何とか云ふと、どうも縁起がわるくて仕様がなない。それから又不思議にわることが出てくる、續く、いくら理屈で考へてもわからぬ。その中何となく自分も「迷信家」の仲間入をする。人の上を笑うても、自分の場合は笑はぬ。不思議な名號の中に誰もかも攝取不捨である。

それ故支那人は「必ず名を正しうせん」と云ふ。名さへ見事に出来上れば、仕事は大半、成就したと云つてよい。名は實の賓と云ふけれど、うそから出たまこともある、名から却つて實の上ることもある。

政事家は名を貴ぶ。今日も昔もかわらぬ。戦するにしても、議會で喧嘩するにしても、名を正してかゝらぬと負ける。

但その名のつけやうが、政治家の場合などでは、其時の國民の心理に一致するやう取り計らはねばならぬ。

先頃布哇から來た人種學者の人が言つて居た。布哇の土人は自分等の崇拜する神の名を容易に他へ傳へぬと。種族中の年長者は、自分の後繼者を選ぶ前に、色々と宗教上の試鍊をやつて、「これなら」と思ふものを見付けると、これを深い森の中へつれて行く。そこでは誰も居ない。自然の光景の如何にも神々しい處で、長老は始めて神の名を若者に教へると云ふことである。今まで神の名を知らなかつたのだ。これを知ると云ふことは、やがて自分の神と合體することであらねばならぬ、名がないとつかみどころがない。

薔薇は何と名づけても、その香にかわりはないとシエキスピヤは云ふ。併し薔薇に外の名をつ

けると其香も屹度かわつて来る。

哲學者でも名號の創作に腐心する。自分の考を適切に言ひ顯はし得る名詞が見付かると、その組織系體は出來上る。古からの言葉には、それ〴〵の傳説がついて居る、それで獨創の哲學者は新しい名をつけて、自分の哲學を組み立てる。

併し獨創な人でないと名を作ることが出來ぬ。それと同様に、獨創の人であつて始めて名にしなければぬのだ。

教育の目的は、一方では、名號統一のくびかせを若い人々の上に引つかけるに在る。それで取り扱い易くなる。が、他方では名號から自由になるやうに教へこまぬと、人は皆死んで仕舞ふ。

名號の不思議は、殺活自在の働きをする。過は名號にない、殺される方に在るのだ。活人劍を握るやうにせぬと、救はれるかわりに、どこかへ突きおとされる。

書物を讀むでも矢上張りさうだ。

吾等はいつも生きて行くやうにしなければならぬ。

## 震災所感

哲學者や宗教家が何と云とも、人生は苦に相違ないのである。事實を云へば、此苦あるが爲めに、哲學も生れ、宗教も出來るのである。佛教は厭世教であるから、好いとか悪いとか云ふけれど、「生は苦なり」と説破した釋迦は、事實に直面した眞摯の人であつた。併し此苦觀は必ずしも厭世の義にはならぬ。苦と厭世との間には必然の關係はない、苦の感から「闘はん」との意志も生れる。厭世は消極的で、奮闘は積極的である、苦なるが故に厭ふべしとも云へば、苦なるが故に闘ふべし、努むべしとも云ひ得る。厭ふと闘ふとはその人々の主觀であるけれども、苦しいと云ふことは、誰れにもある事實である。

苦しいと云ふは、矛盾から來る。主觀と客觀との矛盾もあるし、價值觀と實在との矛盾もあるし、吾が意志と他の意志との矛盾もあるし、又所謂人間と自然との矛盾もある。矛盾は衝突を意味する。衝突は物理的方面で苦觀は心理的である。「考へずに働け」と云ふ人もあるが、人間は働くやうに出來て居るが、又考へなければならぬやうにも出來て居る。働くための考へかも知れ

ぬが、一たび考へ出したら、此考の生ひ立ちを中止するわけに行かぬ。考も亦一つの働きであるこれを忘れてはならぬ。併し考へ始めると、「生は苦」と云ふことに歸着しなければならぬ。只幸ひに人間は時間の上に生きて居る。此の時間が客観的であるか、主観的であるかは知らぬけれども、時間と云ふことのあるために、苦を何かの方面で、轉回し得る可能性がある。努力とか、奮闘とか云ふことは、此可能性の現はれと見なければならぬ。宗教もこれから生れる。現在の矛盾を未來の調和で救ふと云ふのが、苦しい中から出た人間の算段である。

上述の如き考は、今回の震災によりて、益々深められて行くのである。自然と云ふは、どんなものか又何の事であるかは知らぬけれども、とに角、人間の力で動かぬ者、人間の考のまゝに働かぬもの、人間の智で測られぬものがあるとして、これを自然と名づけておかう。此自然が人間のやつた仕事に對して、その「意見」を吐いた。さうしたら、その結果が「未曾有」の災害と云ふものになつて、吾等の生命も財産も、一分時にして奪ひ去られ、壞了せられた。震災の跡を見たりその話をきいたりすると、只ぞつとするより外ないのである。所謂自然から見たら、地震など云ふものもさう「未曾有」など、云つて騒ぐほどの事でないとも考へられる。併し吾等から見ると、悲惨の極みとして描き出された地獄の變相そのものである。もし此の「自然」と云ふ不

可思議な一物が、吾等と同じい人間であつたとか、動物又は魔物であつたとしたら、吾等の憤怒怨恨はどんなであつたらうか。臥薪嘗膽で、此恨みを報ひすには居れないと決心することであらう。處が「自然」は地球と云ふものゝ一小部分に一寸とした揺ぎを起こした後、人間的に言へば知らぬ顔して、氣の毒とも、よい氣味であるとも、何とも言はずに居る。それで人間も怒るわけにも行かず、怨むにも怨まれません。所謂「仕方がない」ですますより外ない。さうしてせつせと、跡始末に没頭して居る。こんな自然と名づくべきものが、人間以外にあつて、人間性を帯びずに人間の心理を超越して、利害得失の考も、善悪美醜の念もないと云ふことが、人間に對して、如何ばかり仕合なことであるとも考へられぬでない。或る宗教や哲學は實に此「自然」觀を以て人生を規制せんとしたのである。これにも一面の理があると思つてよい。

とに角、是非善惡を「知る」と云ふ木の果を味はつてからは、人生は苦となつた。「知る」と云つても、其實は何も知り得るのでない、「知る」は「知らぬ」であるとも云ひ得る。科學や哲學は此「知」から出發した。けれど吾等は實際何も知らずに、只苦と云ふとだけを知つた。こんな地震などであると、益々これを感じさせられる。

忠君愛國と云ふことは、どんな風に解釋してよいのか、その人々の考によりては、結構なこと

になるであらう。また誠に困つたと云ふにもなるに相違ない、單に文字が奇麗であるからと云つても、その内容を充分に詮索せぬと藥が毒になる。ところが、普通の人々は、少し考へればわからぬやうになる事を、始めから分明で何等の疑を挟まなくてもよいことのように見做すのである。さうして此解からぬ考をわかつたやうに取扱ひ、實際の行動の上に活現する。その結果の恐るべきことは、何か事のあつた時に靦面暴露する。それで政治家などは昔から適切な標語を見出すことに腐心するのである。此標語が甘く見付かると大抵の事はこれで押し通される。群衆心理は此標語で自己催眠をやるから、考へあるものが、何を言うても、何をやつても直ちに退けられる、時によると其命を取られる。こうなると人間も馬鹿なものである。

殊に忠君愛國など云ふ言葉になると、其内容の何であるかを問ふ前に、まづこれに附着して居る歴史上の色合に眩惑せられるのである。さうしてその色が今の時に役に立つものか何かなどを考へない。それ故、自分の考又は考と思ふことに、合はぬものを、唯一口に非忠君とか、非愛國とか言うて仕舞ふ。さう云ふと、其言葉にまた新たに催眠せられて、氣にくはぬものが、今更の如く嫌悪になる。もうさうなると、前後の關係なども考へねば、事の理否など尙更眼中におかずに、人殺しでも何でもやる。さうして、それが「國家の蠹毒を艾除する」ことになるのである。

當人又はその當人の屬せる團體では、それで結構なことになり、何か餘程公共的な事に自ら進んで犠牲になつたことのやうに考へる。これが一番始末におへぬのである。或る方面から見ると、狂氣の沙汰と云ふより外ない。而し其結果は却て非愛國の最も甚しいものと見られて來るのである。なぜかと云ふに、眞實の意味において、國家を愛するものは、又正義人道と云ふ萬國に共通な事柄をも尊重するものであるからである。

坊主憎くけりや袈裟まで憎いで、何の考なしに、忠君愛國で堅めた頭は、人物と主義とを混同し、亦その人物に附隨する人件、物件をも併せて憎むのである。昔し流で、封建的考へで、一人罪あれば、九族か三族を亡ぼさなければ止むまいとする。主人を殺した序にその妻も子も或は孫までも殺さうとする。こんなことが現時にあり得ないと思ふかも知れぬが、既に露國で行はれ、又日本にも行はれたと云ふことである。地震のお蔭で、自分等の神経をも轉倒させた結果は、法律も規則も、理窟も、人道もあつたものでないと云ふことになつた。露西亞では、社會の基礎がぐらついたので、一時の混亂は止むを得なかつたかも知れぬが、日本では何と云うても天災に過ぬのである。社會成立の根本義がどうなつたのでもない。それに天災を利用して、又は天災に眩惑せられて、社會成立の根本義を攪亂しやうとする。さうしてそれが秩序の維持の務めを役目とする團體の

名によりて行はれたとすると、これからの教育者は、餘程考へねばならぬと、予は思ふのである。是からの教育者は、自國の尊いことをのみ教へる代りに、自國をどうしたら最も尊くなるかと云ふことを教へなくてはならぬ。只尊いことを知つて居るのでは、軍國主義、帝國主義、侵略主義、領土擴張主義になつて仕舞ふ。一時は一寸景氣がついて好いやうであるけれども、永持はせぬ、どこかで他人の恨を買ふ、自分の過失を曝露する。結果は不必要な事に精力を殺される。而して又所謂る文化の皮が剥ける。愛國が却つて非愛國になつて非道い目に合ふ。日本の將來は唯過去の日本の連續ではなくて、新分子、新生活要素を取り入れて、充分に消化し同化した日本でなくてはならぬ。化石して存在を續けることは、有機體の生命を奪れてからのことである。そんな愛國主義は、岩石の堅さを見て、發育し進化する生物の脆弱さを嘲けるのである。一寸の虫でも、その中に五分の魂を有する生きものになつてこそ、愛國にも忠君にも精神がある。教育者は此精神の尊いところに目をつけて、これを育てなくてはならぬ。形骸の尊いのを喜ぶは、過去の歴史を夢みる零落の貴族と一般で、其人には何等將來の發展はない。

外國人の話によくきく事であるが、日本人は法律のあるところでは、よく之を守るが、法律のない處に、自ら法律を作つて、これを自ら守つて行くことは、なし得ないと、此批評は何として

も本當にしたくないものである。處が、今度の震災ではどうであつたか。災後直ちに出生した幾多の團體はどんな風に振舞つたか、其後救恤品の集まるにつれて、その分配はどんな風に實行せられたか。何か云ふと彌次馬的に「殺せ〜」と云ふことはなかつたか。切取り強盜は戰國の習ひと云ふやうなこともなかつたか。それから風聲鶴唳に驚いて、一犬虚を吠へて萬犬實を傳へたこともあつた。これも昔しの平家を想ひ出したのであらう。それから救恤品を山と積んで腐らしたと云ふのは、平生の守株主義からして、法律の運用を活かし得なかつたからときく。咄嗟の際に分配を甘くやることは、六箇敷いことに相違ない。又一時でも秩序が弛むと、化の皮が剥けるのも事實である。併しこれには平生の訓練が足りなかつたことに禍されては居なからうか。忠君愛國を軍國主義、帝國主義と思つてばかり居て、自主、自由主義など云ふことを薩張り考へなかつた。教へなかつたためではなからうか。法律を他動的に守ることを教へられて、これを自動的自主的に作るこの機會を與へられなかつた結果ではなからうか。

是からの教育者は人間をもつと自主的に活かす工夫をしなくてはならぬと思ふ。國の尊いのはその國民が個個に尊いからであらう。國民が自主的に出來て居て、單に法律的でないならば、一時の震災などに逢つても、その秩序的習性に動搖を生ずることはあるまい。

明治時代から今日までの教育は本當に出来て居なかつた。それも時勢の必要から生れたのである。中には相違ないが、今日は又今日の營みをやらなくてはならぬ。世界戦争以後日本は思想の上に反動主義的傾向を顯はさんとして居た。官僚は思想善導の名において、色々の施設を教育の上に社會政策の上に、團體組成の上に、行ふた。これが果して、どの位まで成功したと云ひ得るか。今度の震災はよい試練であつた。もつと事實の知れるのを俟つて公平の判斷を下したいと思ふが今まで知れわたつたことだけでは、好結果を挙げたとは考へられぬ。當局も批評家も此點について充分頭を作らねばなるまい。今は善後策で忙殺せられて居るが、少し日數がたてば將來のことを主として考慮しなくてはならぬ。單に個人／＼の日本國民としてのみでなく、國家全體の成立から考へて、吾等は、どう云ふ風に教育せられなくてはならぬか。これを最も慎重に思慮する必要がある。お祭り騒ぎの「わいしよ／＼」主義の教育は、人間を群盲扱ひにするので、自主的人格を無視することになる。日本の將來は、此一點をどう云ふ風に見て行くかに由つて、定まるも考へられるのである。

教育家も、教育家と同じく此問題を眞面目に考へねばなるまい。傳統的佛教が何れの點において闕如たるか、少し靜まつたら、篤と考へて見ようではないか。(關東震災後問もなき頃の書簡。)

第三篇  
禪論

禪宗の人は何か云ふと、「曰く言ひ難し」で片付ける、或は「山は山、水是水」などと現成底を肯定し去る。併し禪も亦宗教経験の一つの類型である限りは、宗教學者もこれを探りて研究の對象にしなければならぬ。殊に禪と念佛との相互關係は頗る興味ある問題である。宗教哲學の上から見ても、宗教心理學の上から見ても、此に多くの研究材料がある。人間の宗教意識の本質に向ひて何かの光明はここから出る。今集めた拙稿數篇何れも學問的に價值のあるものではないが、一般の讀者にとりて或る種の反省を促がすこともあれかしと望むまでである。

## 近代思想の悪化と禪

さきに「現代の思潮と禪」と云ふ題で、器械的文化に對する抗論を書いた、今度はまた其思潮の或る他の方面に對する治療法として禪の修すべき所以を述べたい。治療を要すべき現代思潮の方面は何かと云ふに、それは如何にも表現に急にして蘊蓄をわするゝ所に在る。言ひ換うれば、外に／＼と展開し發揚するだけ考へて、展開すべきものを、發揚すべきものを、まづ内に養ふことを閉却する、これが現代思想の大病根である。内包があつて外延に價值が出る、外延だけでその裏に何にもないと、ふわり／＼と風に吹かれて飛んで行く。科學の發見も、器械の發明も、文學の發表も、何れも悉く外延的のみ發達して内容の貧弱さを顧みぬ。これを禪で療治したいと云ふのだ。



現代思潮の外延的で内包の缺けて居るところを最も剴切に象徴して居るものは、まづ活動寫眞である。この發明は言ふまでもなく驚異すべきである。今から二十年ほど前の人に此んなものがあるとは話しても、中々に本當とは信じ能はなかつたに相違ない。所が、今日は技術の進歩も著しく、その普及の程度も寒村僻地に及び、觀覽料も安直なので、此上の發達は非常なものと考へる。民衆的文化にふさはしい産物である。

所が、活動寫眞には本具的に一つの大缺陷がある。藝術としての價値の皆無なのが即ちそれだ。立體的でなくて平面的で、而かもそれが次から／＼へと急速に轉化して行くところから、表情の深味がない。刺戟はある、衝動はある、變化はある、目のまはるほどの轉變はある。が、含蓄ときては皆無だ。見る人の心の奥に喰ひ込むやうな深さはない、活動畫のどこをたづねてもこの深さは見當らぬ。此不足を無理に補充せんため、光景の變化と刺戟性の深刻を求め、觀者はこれに對して應接邊あらずと云ふことになる。活動畫劇場の廣告を一見すると、その内容の何たるかが直に判かる。その表題の如何に衝動性に富むかを見よ、その脚色の如何に轉變し、その規模の

如何に彪大なるかを見よ。是等は何れも人の心の表面だけを動かさんとするからくりである。此からくりにつられて來るものは、又何れも心の表面に起る波動によりてのみ、一日の慰藉を求めんとする人である。實は活寫は是等の人々の要求に應じて出來たのだ。機機相投するは固よりその處である。而して兩者の淺薄さ、噪狂さ、輕るはずみさが、如何にもまさ／＼と讀まれるではないか。因と果と双双相扶け合つて人々の墮落は底しれぬ。その趣味において、その品性において、その思想において、今代人の日増しに淺薄になりゆくは、目につくほどである。

生活に便利な機械、安價で平民的な娛樂を普及させる機械、その何種たるを問はず、結構は結構であるが、機械には又それ／＼の制限がある、缺陷がある。それ故機械の創造者はその便利と安價と民衆的なことによりて、非常の利便を受けるが、それと同時に、その制限と缺陷とによりて、それから來る弊害をも併せ受ける。機械はこれを造つた人間を自分に同化さして機械にして仕舞ふ。其創造力のない點に於て、一方向きな點において、外延的で内包的ならぬ點において、その含蓄性を帯びぬ點において、人間は機械化して仕舞ふ。劇曲を創作するに當りても、その表現法の機械的拘束を考慮しなければならぬ。趣味に乏しい民衆を導く代りに、これに雷同しなければ、物質の方面で引き合はぬ故、何んでも表面の轉變を主としなければならぬ。これがため創

作者は、深く思ひ深く考へ深く感ずる人よりも、その場／＼で當りを取る人でなくてはならぬ。そんな人に、そんなものに、生命のあるものが表現せらるゝ氣遣ひはないではないか。

活動寫眞と相並んで現代人の思想や情緒を悪化するものは、新聞紙と廣告とである。新聞紙は日日の出來事を知らすと云ふ點において甚だ重寶だが、新聞紙は果して日日の出來事を正直に知らせるかどうか。出來事の記述と撰擇とは記者の主觀に支配せられ、政府の役人に制肘せられ、新聞經營者の利害に左右せられるではないか。日日の新聞紙のどこに正直な記事があるか。淺薄な讀者の注意をひくため、活字の型を大きくする、其組方を工夫する、掲載紙面の位置を擇ぶ、見出しの書き方に腐心する。此の如くにして細心の注意で出來たものが讀者の前に開展せられると讀者は記者の注文の通りに、社會の現勢がどうの、運動界の消息がどうの、支那の形勢がどうのと、恰も羊飼の笛に右往左往する群羊の如くに、各種の評判する。これを新聞紙の勢力と云ふ。その實は讀者の馬鹿さ加減と云ふことになるのである。記者必ずしもこれを自覺せず、讀者必ずしもこれを自覺せず、兩者無自覺のまゝで、勢力だとか、何とか言つて大騒ぎをやる。これが近代人の浮氣性と云ふもの、淺薄のほど測り知るべからずではないか。

この淺薄さ、この雷同性、(これを民衆心理と云ふ)これが先年關東の大震災のときに情けなく

曝露して朝鮮人騒ぎとなつた。そのときの人々の狼狽さは今でも思ひ出されて如何にも腐甲斐ない感じがする。心の表面的波動にのみ氣をとられて、樂も、苦も、嗜好も、愛翫も、一生の行動も皆此處に見んとする近代人、新聞紙を日日の心の糧とし、活動寫眞で其日の苦勞に慰めらるる近代人、いざ事變となると風聲鶴唳に躍り立つ。論理としては不都合のないゆき方だ。

三

新聞紙と云ふことは廣告と同義である。近代の思想の行方を見んと思はゞ廣告を見よと云うてやる。廣告の心理は人に知らすと云ふこと、人に知られると云ふこと、目につかせると云ふこと、表に現はすと云ふこと、見せびらかすと云ふことである。心の底に動いて居ることは、底ひなき淵瀬と同じい、仇波は淺瀬に立つ、此仇波はすぐ目につく、そこで廣告の心理はうわつらの心理であることが直にうなづかれる。人に知られんと思ふこと、これは社會性を帯びた人類仲間の常理ではあるが、名は實の賓と云ふとに、いつも行かぬのも亦常理となつた。此に民衆心理のうはすべりがある。是がやがて又近代人の新聞を愛し、活動寫眞を好む心理である。是等何れもの社會現象、その間に完全な聯絡がとれて居る。

廣告はなくてならぬ、新聞紙もなくてならぬ。活動寫眞もなくてならぬ、その役に立つところより見れば、何れも誠に結構だが、近代人の心理では、是等の事物をその役に立つ範囲内でのみ制御しきれぬのだ。是れが最も残念なところ、近代人の心理の缺陷が大きな口をあけて居るところである。科學が發達した、機械が出来た、無線で話が出来、動いたまゝで物がうつる、印刷の道具が輪轉する。さうしてこれを造つた人は今やこれに逐ひ廻はされることゝなつた。こんなにならうとは始めから氣がつかなかつた、何だか面白いまゝに乗りまはすと、ブレークがどうしてもきかなくなつた。奔馬はその逸するまゝだ、乗り手は馬の背中にくつゝいて、只その落ちざらんことを恐れる。中にははね落されて傷づく、命までとられるものも多數にある。近代人の幾分位が果して狂へる馬を御し得るであらうか。

説いて是までくると、禪が近代思潮に對して、どんなことを成就し得るかが判然すると思ふ。修禪の目的は見性とか、悟道とか云ふが、その近代思想の病弊に對する點から見ると、修禪はわが心を深める功德がある、濫りに人に知られんとする病を癒やす力がある、心のうわつらに活きんとする近代人の頂門に一針を下すきめがある。即ち廣告に囚はれずしてその物の眞相を親しく見んとするは、修禪の力に由るのが捷徑である。新聞紙の記事を丸呑にせずして、その間に

ある迂餘曲折を見透かす力は、修禪で養成せらる。活動寫眞の如き眞の藝術味なきものに奪はれんとする心を引き留めて、人生の中心を射ざれば止まぬと云ふ心懸は、禪の會得から湧き出る。たとひ見性と云ふことでなくとも、坐禪の習慣はわが心を深く讀まんとする念願を起させ易い。外界からの刺戟にのみ動かされて、反省の眼を深く内に向け得ないのは、つまり浮々とした氣持に制せられるからのことだ。此氣持に引張り去られずして、一歩ふみ止まらんとする氣力は、修禪から得來らなくては、出るところがない。近頃、思想惡化と云ふことをきく、惡化とは何の事かわからぬが、吾人の目から見れば、この外界から來る淺薄な變化と刺戟とに心を奪はれるのを惡化と云ひたい。内に主となるものゝないのが思想惡化の根本原理である。惡化とは操持のないこと、自主的反省力のないこと、外から寄せくる波にさらはれて行くこと、淺薄な民衆心理にかぶれてわが個性を没却すること、兵隊のやうに「氣をつけ」の號令で立處に棒の如く吾も人も堅くなること。(軍隊ではこれで結構だが、社會の一人として個性ある人間としては、これでは駄目である。)こんな鹽梅に風の前に靡く草の如くなること、之を思想の惡化と云ふ。馬祖は非心非佛でもわれは即心即佛であると云ふ見處、「先師に此話なし、彼を謗するなかれ」と云ふ意地、禪理は何とあつても、此自主的精神は近代人に對して思想惡化の最良療法であると、予は堅く信ず

る。

外來の思想が悪いのでない、此思想を撰擇すべき自主的反省力のないのが悪化の原理だ。此原理があるので淺薄な安價な藝術にあこがれる。新聞紙の記事や廣告の口車に上氣する。そこで誰が何と云うたとか、かんと説いたとか云うて大騒ぎする。物質の方面で云ふと、西洋で出來た自動車をもそのまま日本に輸入する。道路の整理如何も顧みぬ、廣狹なども考へぬ、高い油を買ひ、高い税を拂つて、それでもフロードに乗りたいたと曰ふ。御祝ひにはシャンペンだとか云つて高い葡萄酒の口をほん／＼と抜いて興がる。政府の役人も、宮中も府中も、それから少しく氣のきいたと云ふ金持も、延いては金を持たぬ貧乏人までが、嫁取りや、初孫や、何やかやと云うてほん／＼やる。予はこれを思想の悪化と云ふ。お祝ひに日本酒ではなせいけぬのか。禮服に紋附ではなせいけぬのか。曲つた脚でも洋服をつければ、それで御上へ出る資格のつくとは、いかにも思想悪化、又は思想滑稽化の好標本ではないか。自主反省力のない悪化の思想は却てこんな邊から芽生する。修禪は萬病に効能あるパネシアではないかも知れぬが、此の上つぱしり、此悪化に對しては、慥かにききめがある。東洋では昔から皆坐禪とか靜坐とか云ふもので、自主的反省を養ひ、個性中心の立脚地を造つたものだ。今日でもこれで此力を導き出せる。

#### 四

外に發展開張すべき内容があつて始めて發揚せられるのならよいが、それもない癖にやたらに外に擴がらう、外に延びやう、玄關を大きくしやうと云ふのでは、無い袖を無理に振るのだ、無い富で無闇に屋を潤さふと云ふのだ。徳孤ならず必ず隣ありと云うても、その徳が内に積んでなければ、如何に作らうとあせつても、隣は出來ぬ。ところが近代人の思想の悪化は、此隣をやたらに作ることにあせる。根のない樹にいくら肥料をやつても生長せぬ。併し近代人のやり口は皆此流儀である。只無闇に店先を擴げて、目先をかへさへすれば、それで商賣繁昌と心得る。これが活動寫眞を始め、新聞紙の刊行、廣告の流布など云ふものになつて、吾等の日常生活を脅かす。もと／＼此に因果の關係があるのであるが、普通は無自覺で、衆盲相率ゆると云ふ形勢である。

つまり近代生活には道具立が多きに失するのである、次から／＼と何の考もなくして機械を造り、道具を買ひ込むので、是等の附屬物が家の中を全然占領するやうになつた。その結果は十二時を役する能はずして却てこれに役せられるのだ。趙州の昔でさへ人々は外的生活の奴隷となつ

だが、近代に至つては此生活が僅か三四十年前には考もつかないほど複雑性を帯びて來たので近代人が全くこれに制せらるるも、或は尤も云ひ得よう。が、これでは、人間としての價値が全く地を拂うて仕舞ふ。これからはどうしても禪堂生活の原則によらなくては、近代生活の悪化と、又其思想の悪化を救ふことが出來ぬ。

禪生活の基調は自主自由の一語でつきる。思想の上でこれが働くと、外延的でなくて内包を主とする。生活の上に現はれると、所謂文化的生活の反對に樹下石上のとなる。形式の上では何と現はれても、その形式は此精神で支配せられて行く。形式や道具に囚はれないところに修行の効果が現はれる。好兒爺錢を使はずと云ふことがある。これは師資の間のみ用ひ得べき句ではない、自主自由の個性を修し得る人は誰でも毘盧頂顛を踏んで行く、豈に只不使爺錢のみならんやと、われは言ふ。

## 大乘非佛説と禪

### 一

大乘は佛説であるか、ないかと云ふ議論は一時旺んなこともあつた、が、近來はどちらへ片付いたともなく靜かになつた。畢竟するに、しかし、議論は非佛説の方に益々傾きて來るやうである。即ち大乘と云はれて居る佛敎は佛陀自らが其通りに説いたものでなく、佛滅後何百年かを經て次第に發達して來たものと云ふのである。併しこれが爲に小乗と云はれて居る方の佛敎が直ちに佛説であると云ふことにはならぬ。普通に、大乘非佛説は其うらに小乗佛説の義を肯定して居るやに考へられ、従つて大乘家は、何か知らず、一つの意氣地から、いやでも自家の佛敎なることを證據立てんとした。併し理窟は必ずしも小乗の佛説なることを確めてくれぬ。これは亦別個の問題として取り扱はるべきである。もし小乗佛敎が今日の巴利語敎文によりて代表せらるると云ふなら、小乗は大乘と等しく非佛説であることは、言を俟たぬのである。巴利經典を原始佛敎

などと云うて佛直接の説法の如く言ひなすけれど、その實、本當の原始佛教なるものは、餘程の研究を経ないとわからぬ。此佛教は巴利語の經典の中に存するとも云はれず、又大乗教の中でなければ見出されぬとも云へぬ。文字の上から、歴史の上から、詳細の詮索は、これからまだ幾十年にわたりて、學者の摯實なる研究に俟たなければなるまい。一纏めに、何れが原始である、何れが佛陀直接の説法であると、きめることは出来ぬ。

二

禪者の立場から見ると、この問題につきては、次の如き考察をわすれてはならぬのである。第一は佛教と云ふことの定義である。第二は佛教的生活の經驗と云ふことである。此二つに對して正確な見解がないと、大乘非佛説などと云ふ問題の中心點に觸れないことになる。言語學者や佛敎史家の議論は、いつもその問題の表面を上滑りし去るのである、實際の話をすると、こんなやうな問題の取扱ひには、いつも兩様の態度がある。一つはその物の外に表はれた所から見ようとするのである。而して今一つはその物自體の働き如何を見ようとするのである。此の態度の相違からして議論に現はれる論理の行方が全然ちがつて来る。禪者の立場は言ふまでもなく、物自體

に立ち還らんとするところに在る。

そこで佛教の定義であるが、普通に、佛教と云へば、何の議論も、分別も、いらぬやうに考へる。併しわしの見様では、さう容易に片付けられぬ。まづ佛教とは、佛陀自身の敎か、佛陀の弟子達の所説をも含むか。さうして此弟子達の所説には、佛説を布衍したところもあるべく、又其布衍には隨分主觀分子もいつ居ることであらう。それから佛弟子——直接でも、間接でも佛弟子と云ふものには、師匠の所説に對してのみならず、師匠の人物についても、何かの考を持つて居る。特に佛陀の如き異常な人格に在りては、その所説よりも、人格そのものに對する渴仰崇拜の情が、弟子達の領解の上に偉大な影響を及ぼして居る。佛教は何であるかを説くには、佛陀直接の説法の外に、此渴仰崇拜の情念と云ふものを、勘定の中に入れなくてはならぬ。それからまだある。それは、特に佛教に在りては、佛陀の人格を全體の上から見ることの外に、その生活の上における出來事の意味を考へる必要がある。菩提樹下における正覺の經驗、是が佛陀の生活における因縁であつて、その一代の縱説横説は、此中から迸り出て居る。して見ると、佛説の活きた泉となつて居る正覺の體驗とは、何であるかと云ふことが、佛弟子の心靈的生活の上に深き波瀾を起したに相違ない。佛説に對する彼等の領解は、此波瀾の大小深淺によりて種種の模様を描

くのである。果して然りとすれば、佛教は單に佛陀直接の說法でなくて、佛陀の人格及びその體驗に關する佛徒の領解及び説明をも含むことにならねばならぬ。さうして此兩個の問題は各獨立して行くものではなくて(一)佛說そのものと、(二)佛陀の人格及び體驗と、(三)佛徒がこれらに對する領解及説明と、各々相錯綜して限りなき波瀾重疊と云ふことになる。佛教とは、そんなら何ものを云ふのかの問題は、容易に決すべくもないではないか。

三

佛在世時代には、佛教と云ふものではなくて、佛說と佛陀とがあつたのみである。佛教は佛滅後に發達したものでなくてはならぬ。小乗でも、大乘でも、佛教と名のつくものは、何でもかでも佛說ではないのだ。佛教は「佛の教」のみでなくて、「佛に關する教」をも含んで居る。佛在世中には「佛の教」はあつても、「佛に關する教」はない。而して今日云ふ佛教の概念には、「佛の教」よりも、「佛に關する教」の方が餘計に、はいつて居る。或はかう云うてもよい。「佛に關する教」によりて解説せられた「佛の教」が、今日の吾等の云ふ佛教なるものであると。さうして「佛に關する教」の中心點なるものは、言ふまでもなく正覺の體驗に在る。これが禪者のねらひどころ

だ。歴史家や言語學者や、本文批評家などは、此肝腎の問題を顧みずにおく。彼等はそれでよく。禪者はいけぬ。

禪者は常に佛の正覺が何であつたかと云ふことに着目すべきである。これが佛教の庫を開く鍵である。佛說そのものも(もし直接の佛說を寫したものがあつたとすれば、それも)「佛の教」も、「佛に關する教」も、皆共に正覺の月を指さすものとして、其指に囚はれぬやうに仕なければならぬ。眼の着けどころが分明になれば、それから後の問題は容易に解ける。

もし直接に寫されたと云ふ佛說が今残つて居ても、それは或る参考になるけれども、絶對の教權を以て吾等に臨むべきものでない。それは何故かと云ふに、佛說と雖其時代／＼の思想や精神に影響されずには居れぬものであるからだ。それから佛說と云ふにも二つある。佛言と佛說である。佛說とは佛が自分の體驗を世間の道理によりて説明するのを云ひ、佛言とはその體驗に關した記述的又は咏歎的文句を云ふ。一は論理學的で、今一は心理學的である。禪者から見、價値の多いのは、云ふまでもなく、後者即ち心理學的佛言であらねばならぬ。これは自分の境涯を言ひ現はしたもので何時もかはらぬ。他は時代の思潮の發達と共に變遷するもので、そのままには固執出来ぬ。例へば、十二因縁の如き、これを佛陀の直說としても、この儘には近代人の受入

れ難しとするところである。併し佛陀が天上天下唯我獨尊と叫破した境涯は、今日と雖肯定せられ得べきものである。この間の區別を充分にのみこまなくては、佛教の精神を汲むことが不可能であらう。

#### 四

もつと精しく言ふと、永い論文になるから止めるが、一寸言ふと、何でもないやうな言葉でも少し考へると、中々面倒な事になるものだ。佛教と云ひ、佛説と云ふ、平常は何のことなしに使ひ慣れて居るが、さて大乘非佛説などと云ふ問題が出てくると、佛教に對する吾等の概念が、根本的に調べられねばならぬやうになる。それで佛教とは、佛陀自身の説法と、これに關した弟子達の領解と、更に又佛陀と云ふ人格全體、及びその一生における出來事に對する、佛教者の見解や説明などを、悉く併せ含むものとする、今一つ此に考へなければならぬ事件がある。それは佛教的生活の體驗と云ふことだ。

佛教的生活とは、菩提樹下の正覺を源頭として、それから流れ出るのである。而して此流は源頭からの水のみで養はれて行くものではなくて、此流に飛び込んで來る人々の體驗に由りて常住

不斷に培はれるものである。それ故、此流は世を経るに隨ひて益々大なるものとなり、天に漲り地に漲らなければ止まぬと云ふ勢を示すのである。源頭だけの水なら時を経て涸渴し盡くすかも知れぬが、苟も活きた源頭であると、流れ行く途すがらに、左右の小川を吸ひこんで行く。即ち佛教の内容はその信者の體驗によりて、益々豊富になつて行くのである。それ故佛教と云ふ概念の中には、單純な佛説だけでなくして、世世の佛教徒の添へ足したものが隨分にある。宗教を器械的にまたは化石的に見んとするものは、此の邊の消息に通じ能はぬ。言語學者や歴史家が、往々にして宗教を、活き埋めにして仕舞ふことのあるは、實にこれがためである。

#### 五

細かな議論は止めにして、上來の所述だけでも、大乘非佛説に對する、禪者の位置は明了であると予は信ずる。即ち禪者の眼から見れば、大乘非佛説がどつちに片付いても、全く風馬牛である。或る宗旨などでは、大乘非佛説は大きな聲で言はれぬとか云ふことだか、四十九年一字不説底の腹から云へば、大小の經典悉く非佛説であつても、菩提樹下の正覺さへが事實であれば、それで佛教の成立は確かなのだ。眼のつけどころは、佛陀自覺の事實の上である。それから此事實



に對する佛陀の、心理學的告白の意味に徹するのである。而して此の事實と此の意味とは、佛教徒の各自が、その心靈上の生活において證據するのである。本文の批評——高等でも下等でも構はぬ、そんな閑工夫は禪者の生活の上に、はいる隙がない。

## 六

靈山會上における拈華微笑は、事實でなかつたであらう、多寶塔前の半座も作りごとであらう、達磨と梁の武帝との對話も、たれかの頭から出たかも知れぬ。それはどちらでもよい。禪と云ふ事實は、そんな歴史上の詮索から出たのでない。その源泉は佛陀の正覺の眞中から湧いて來る、今でも湧きつつある。これが分명한處では何處にでも禪がある。「原始」佛教は此處で見とらなければならぬ。阿含がどうの、尼柯耶がかうの、梵語は、巴利語は、など云ふ詮議は、禪者から見れば、問題の中核に當つて居ないのである。四諦や十二因縁の説明で「原始」佛教を盡くさうと思ふのも、末梢的である。それよりは、八正道と六波羅密とを實地の上に修行する人は、よりよく「原始」の意味を解して居る。

禪者は一體に歴史や學問には無頓着である。それも不可でない、禪は元來時處に囚はれぬのが

その妙處である、が、世間に對しては、又説通も一箇の方便である。それ故、近時は禪者も、少しく世間の學者の言ふことを聞いて、而してそれに對する自家の立場をも明かにしておくと思ふ。それで此の一編が出来た。

### 禪の限られて居るところ

「一飽能く消す萬劫の饑」とは、禪者の常套語であるが、此の饑には幾種もの相違がある。一樣に行かぬ。それで禪的飽満では救ひ難き部類の機根がある。此の限定を禪者も心得ておかなくてはならぬ。禪で行けば、どの種の病氣も皆癒やされると云ふ思想に囚はれてはならぬ。此の限定は禪そのものの本質にいつて居るのである。

近頃或る若い人からの手紙に左の文句があつた。「私は今まで随分大きな事を言つて来た。自分を偽はり、他人を欺いて来た。僧衣を着る資格も何もない自分が、少くも人さまの前で、佛の慈悲を、大膽にも喋喋したことだと、全く恐ろしい感じがする。……今までも時時感じたことであるが、禪宗の教義では雲をつかむやうでもその信仰には生きられません。反逆者と罵られても、それは今の自分には事實だから致し方ありません。……何だか渴を癒やすには餘りに縁遠くあります。禪者の語録は悟境よりの迸出なる故、私等の如き者には難解であります。禪者の心持が私にはわからないのです。」云々。

終りに、彼は觀音の大悲に救はれたき心持ちを述べて居る。佛教よも基督教の方に心をひかれらしい。其の方の書物が佛教教理よりも或る若き人々の心に、しつくり合ふと見える。このことは外に多くの例がある。

こゝで吾等の考ふべき問題が一つ出る。小兒の時から禪坊主で育つたから、一生禪坊主で過さねばならぬことはない。心の生長は杓子定規で行かぬから、個人々々で、それ々々殊異の生育をする。固より環境の力の大なることは争へぬが、魂固有の傾向をも否むわけに行かぬ。禪坊主がキリストに活きることもあるも、反逆者と云ふわけに行かず、また禪がまちがつて居るとも云へぬ。只云ひ得べきことは基督教的心理とも名づくべき状態が禪的心理の外に成立すると云ふことである。言ひ換へれば、禪だけが人を救ふ途でなくて、その外にも色々ある、その人の根機に應じなければ、その人の本當の救済は行はれぬと云ふことである。

禪の根機とは何か、従つて禪の特質とは何か、是が當下の問題である。

禪の本質とするところは知的直觀に在ると云うてよい。それ故、感情性を知性よりも多量に持つた人は、どうしても禪に背き去るの傾向を有する。隻手の音聲をきけとか、趙州の無字を看よとか云うても、對機のものが、是等の問題に向つて何等の疑問を起すやうな素質を持つて居ない

と、受け答へがない。看話禪のおこらぬ以前に在りては、こちらから問題を授けるのでなくて、向ふから疑問を持つて来るのであるから、禪が具有する救済力の及ぶ範囲は決して廣いものではない。禪者が常に一箇半箇底を打出すると云ふのは、固より然るべき理由のあることである。一旦禪にはいつて來ても、また出て行くものが多いのは、これで判る。峻峻の上に峻峻なれと云はれるのは、無闇に其の門戸を高くするとの意でない。禪の本質を忠實に守らんとするものは、自ら此の手段に出でざるを得ない。此の點から見れば、公案を作つたと云ふこと、それ自身が、禪本來の面目を傷つけるものと考ふべきである。

大疑の下に大悟ありと云ふことは、少し違つた意味であるが、事實上、疑問のない人は禪の根機とはなれぬのである。疑問の起る源は知的要求である。知的に何か解釋がつかぬ故、煩悶が生ずる。此の煩悶に逼られて、何かと追求する。「如何なるか是れ佛法的の大意」とは、こんな胸の中から出る自然の疑問なのである。そうして此の疑問がある故、禪關を叩く。知的要求のないものには、どうしても禪は向かぬのである。

知的解脱を求めずに、救済を要求する根機がある。自分は罪業の深いものである、このままで

は、どうしても地獄必定の身である、誰か救ひの手にすがらなくてはならぬと、かう感ずる人が世間には随分ある。所謂罪惡感の強い人には、知的直觀など云ふ餘裕がない。「罪など、そんな感じは本當のものでない、罪性本來不可得だ」などと、他から説きつけたとて、當の人は中々に耳を貸さぬ。此の人の心理は始めから冷靜に知的問題を考究するやうに出來て居ないのである。罪業の感じは誰にでも、いくらかづゝはあるのであるが、その分量の多くて、質の深く強いのは、知的直觀など、まどろしくて、物足りなくて、その心にしつくりと當てはまらぬ。大乘佛教が小乘に反抗して起つて來たのも、もと／＼此の如き人の心の動きが基になつて居る。併し大乘と雖、佛教全體に本有の知的要素は多分に含まれて居る故、一方では淨土眞宗の如き他力救済の教があると同時に、禪宗の如き始めから終りまで、冷冷として、鏡花水月の觀を主張するものもある。情の熱きに腸九回と云ふほどの根機は、此の方面の光景を眺めて、餘りに自分と「縁遠きもの」、「解し難きもの」徒らに概念の世界に夢遊するものなどの感を抱くのである。知的解悟も眞理であれば、情的救済も亦た眞實である。此の兩者は人間の心の表裏であつて、聖の全きものでなければ、兼ね有して、圓成すること不可能である。皎潔氷の如き聖者の生涯にも觀音大悲の月が宿らぬこともないのだ。またこれに反して、彌陀木願の懷に眠りながら、超脱の風光に

眺め入る人もあり得る。併し普通は何れかに偏する。偏するところから見て、何れもに對する批判は決して正鵠を得るものでない。相違は優劣を意味せぬ、もと／＼人心に此の兩面があるのだ。

性から言ふと、禪は男性的である、年齢から言ふと、成人以上である。社會的に考へると、貴族的である。擇ばれたものである。それ故、婦人の禪は、却て婦人の美德、美風を損じて、妙な人間を作ることになる恐れがある。若いものの禪は、半可通で、生臭い、何だかわかつたやうで氣取られるところが、傍人の袖を引く。それから禪者は灰頭土面など云うても、矢張り畢竟は山林の人である。乞食と共に泣くことをしないで、獨り超群の境地に陣取つて、冷然とすまし込む禪と云ふものの本質が、これを學ぶものをして、自ら此の如くならしむるのである。こゝでこれを善いとも悪いとも、批判するのでない、只さうだと事實のままを叙述するに過ぎぬ。

禪が擇ばれたものの宗旨であるとすると、禪は自然に個人的となる、個人的實證主義を最も強く主張することになる。ひとりで善ければ、それでよいと云ふ、獨脱高踏の氣風を、不知不識の裡に養ひ行く。脱洒自在と云ふことは此の如くにして獲得する。これに反して、多衆平民と共に泣いたり悲んだりするものは、どうしても手忙はしく脚亂るるをまぬかれぬ。月白く風清しなど

と言つては居られぬ。坑に墮ち塹に落ちるだけでなく、自ら石を抱いて河に投ずるの思ひをなさなければならぬ。高處から見れば如何にも馬鹿氣たやうであり、又悟りきれぬやうでもあらうが平民の宗教は却て此の低處に在るのである。親鸞が聖者の宗教に對して凡夫の宗教を鼓吹したのは、實に此の間人心の機微に徹したからだ。徒らに反抗したと云ふのではない。已むに已まれぬ人間の心の動きがこゝに讀まれる。これは必ずしも凡夫の信仰と云ふわけではない。只一方を聖者と云ふたのに對して、凡夫と云ふだけのことだ。凡夫が賤しく、卑くて、劣つて居ると云ふわけではない。凡夫の心は聖者にもあり、聖者の魂は凡夫にもある。二つの動機を概念的に峻別しただけのことだ、其間に宗教的價値の上下をつけたわけでは少しもないのである。此了解を充分につけておかなくてはならぬ。凡夫だから他力救済を信ずる、聖者だから自力解脱の教に赴くと云ふことではない。根機の相違を、こんな言葉で分けたのに過ぎない。今なら一を知的性格と云ひ、他を情的性格と云つてもよからうと思ふ。一は疑問から解脱したいと云ふ、他は罪業から救はれたいと願ふ。疑問など出すのは、物知りのことだと、斥けるにも及ばず、また罪業の感などは凡愚の迷ひだと嘲けることもならぬ。人の心には此の兩面が自ら備はつて居る。但或る人には甲の一面が乙の一面よりも餘計に働くやうになつて居るとしか云へぬのだ。

禪の悟りは徹底的に知的である。さうして看話禪の弊に至りては、殆んど遊戯性をさへ帯びて居ると云ひ能ふ。それ故、禪者の間には、所謂「凡夫」の惱みなるものを経験したことのないものが可なり多数であるかも知れぬ。修行上の鍊磨はある、そうして此の鍊磨の背後に潜む意志の力強さを思はしめる。随つてそれが何かの欲求に裏づけられて居ることも想像せらるゝ。併しなからそれと「凡夫」の苦惱とは、その間に可なりの徑庭がある、度の違ひでなくて種類の違ひがある。それ故、普通、看話禪で叩き上げた人々には、「凡夫」の心境がわからずすんで居る。此の種の禪者には後者を批判するの資格がないとも云へる。禪は陶酔の宗教であつて、「凡夫」が血にまみれて居るのは、全く没交渉であると、批評せらるるのは、實に此の點にある。陶酔主義とて別に不都合なこともないが、血滴滴の境地から洒脫な禪匠を見ると、どうも只高くすまして居るやうに想はれてならぬのは、尤も至極と云つて可い。禪者としては此の境涯、即ち「凡夫」の血に塗れた境涯を餘所事と見てはならぬ。こゝに人生の悲劇が刻刻に行はれて居る。そうして此の悲劇を「晴れてよし、曇りてもよし、富士山」的態度で見ると行かぬ。苦の問題、惡の問題が、いつも宗教學上のスタンピング、ブロックであるのは、何故であるかと、考へて見なくてはならぬ。看話禪の人は實に心をこゝに致すべきであると、わしはいつも考へて居る。

舊約書の詩篇又は約百記に表現せられて居るやうな感情には、禪との隔りが餘程あると云つてよい。併し此の感情は事實であり、眞實であつて、吾等みな人の心の奥に潜んで居るものとすれば、禪者も楯の一方だけを見ずに、此の方面の人生、「凡夫」の境地にも、はいり能ふ餘裕を持たねばならぬ、そうして同情の涙を此の上に注ぎ得るとき、人生をその全から體驗し能ふのである。通常、禪家の傳記なり、語録なりを讀んでも這裡の消息を窺ふことが出来ぬ。わがわかき友人のやうに、只語録類の近づき難きを覺ゆるにすぎぬ。悟りの境涯は尊いかも知れぬ、思議以上かも知れぬ、通玄峯頂、人間に別なる風光かも知れぬ、われは悉く此の主張を肯ふ、が、人生はそれだけでつきぬことは、何と云つても、否むわけに行かぬ。只夫れ否むべからず、故に「凡夫」の宗教がある。そうしてこゝには悟りの光も到り得ぬどん底の黒闇闇がある。

此の黒闇闇に轉輾反側して居る人の魂を何とする、これを救ひ得るものは悟りだけではいけぬ、自分も一たび此の闇路を歩いて餓に疲れた體驗がなくては、手も足も出せぬ。こゝに禪の限られたところがある。悟りの筈は割合に大きな塵を掃ひ去るであらうが、細かな埃りの跡は、次から〜と流れ込んでくる。人の心は始めからこゝいふ鹽梅に出來て居るので、何とも致し方がない。

親鸞八十六歳の老齡に達して尙ほ「愚禿悲歎述懷」して云はく、

「淨土眞宗に歸すれども、眞實の心はありがたし、虛假不實のわが身に於て、清淨の心もさらになし、外儀のすがたは、ひとごとくに、賢善精進現ぜしむ、貪瞋邪偽おほき故、奸詐ももはし身にみたり、」云々。禪者も、人間に此の心の叫びあることを忘れてはならぬ。動もすれば、語録の提唱に、密室の參禪に、禪の能事了れりと考へる人もあらんかと思ふまま、此處に此の引文を出した。

終りに、禪が念佛に轉ぜんとし、或は既に轉化した史的事實の裏には、普通、看話と口稱念佛とに心理的連鎖があるからと思はれて居るやうであるが、それよりも尙ほ何か深いものが、その奥にあるやうな氣がしてならぬ。他日稿を改めて識者に質したい。

## 自力と他力

聖道門のことを自力と云ひ、淨土門のことを他力と云ひて、兩者の間に截然たる區別をこしらへておくのが、普通一般佛教學者のするところである。併し少し考へて見ると自力と他力との區別は容易につけられず、自力と思ふものが他力であつたり、他力と思ふものが自力であつたりする。

禪宗は自力中の自力で、眞宗は他力中の他力と云つて居られる。が、兩極端は相一致するとも見るべきか、眞と禪と同じ處へ出で來るのが不思議である。

まづ禪の方から云ふと、公案を工夫すると云ふのは、如何にも自力である、意志の力で努めて進んで行くのである。古からの禪匠の垂示を讀んで見れば分明すぎるほどである。「朝參暮請、身心を決擇して、孜孜切切として此事を究明せよ」と云ふが如き、「一切の人我、無明、五欲三毒等のために吞噉せられず、通身是れ箇の疑團、疑ひ來り疑ひ去れ」と云ふが如き、「十二時中、惺惺として猫の鼠を捕ふる如く、又鶏の卵を抱くが如く、間斷せしむること勿れ」と云ふ如き、何れ

も自力上の經營であると見られる。

なるほど自力には相違なからう。けれども禪宗が「悟を以て則となせ」と云ふ其「悟」と云ふ經驗の事實は、此自力で出来るかどうかと、實際の上で調べて見たらどうだらう。

「悟」の經驗はどんな風に叙述せられて居るか、古人の所説を尋ねる。まづ佛性の義を觀せんには時節因縁を待たなければならぬと説かれてある。此時節因縁とは何事を意味するか。自力の及ばぬところを云ふのではなからうか。臨濟悟道の例を見る。黄蘗の許で悟らずに大愚の下で悟つたのは何故か。自力だけでは説明出来ぬ。自力の及ばぬものゝ働きを考へなくてはならぬ。香巖撃竹の例はいかゞであるか。百丈の下では記憶を能事として居たかも知れんが、瀋山の處では、師の一間に遭うて隨分苦んだものに相違ない。南陽の忠國師の墓番をしやうと決心するまでには並ならぬ修行をしたと思ふ。それにも拘はらず彼の眼は開かれなかつた。すべてを棄て、墓掃除に無念であつたとき、偶爾に小石が箒のさきにはねとばされて、竹根に當つた。思はぬ掘出しものをやつた。此掘出しは是れ自力か、是れ他力か。

見性は總て頓である。漸悟と云ふことはない。それ故に「忽爾」とか「忽然」とか「力地一聲」とか、「一念當下」とか、礙膺のもの、「撲然として散ず、闇室の中より出で、白日に在るが如

し」とか、「疑團子歎然として爆地一聲す」とか、「積雪の卒然として開霽せるが如し」とか云ふやうな文字は、禪錄到る處に出くわす。是等は皆何邊の消息を通ずるとすべきか。言ふまでもなく、見性の經驗は「漸」でなくて、「頓」であることを云ふのである。而して此「頓」の義は自力の窮まりと云ふことである。「嶮崖に手を撒して絶後に再び蘇へる」底の消息は自力でない。既に「絶」するは自力を盡くしたところ、「再び蘇へる」などがなければ、人間もそれきり、地獄なり極樂なりへ行くのであるが、不思議に「蘇息」し來る、是れ果して何の力とすべきであるか。「絶後」に尙自力ありとすべきか、將たなしとすべきか。もしこれを他力と名づけたら、禪者は何と云うても、われはこれを他力と云ふものに反對するだけの論理を見出し得ぬ。

論理の上からは、自力と他力との區別はつけられぬ。どこから自力が始まつて、どこへ終るかわからぬ。他力もその通りである。たゞ概念の上で自他をわけるけれど、宗教經驗の事實の上ではさう容易にわけられぬ。もしわけることが出来るとすれば、それは心理學的に自覺の上で云爲するより外ない。努力の意識のあるところが自力で、此意識がなくなつて、捨身の態度になる時が他力であると、かう云はなくてはならぬ。「古人法のために軀をわする、何ぞ蚊子を怖れん、情を盡して放下して、牙關を咬定し、拳頭を捏定して、無字を單提す、これを忍んで又忍ぶ」、こ

れまでは自力である。「覺えず身心歸寂す、一座屋の四壁を倒卻する如く、體虚空の若くにして一物の情に當るべきなし」、これは他力と云はねばならぬ。自覺の上から云うても、自力の意識がない、又事實の上から見て、これは石が地上に落つるやうなものである、大地が揺れて家が倒れるやうである。他力の作用と云うて差支へない。

禪宗は自力のところを高く唱へる故、自力宗と考へられる。他力のところを見れば、他力と云つて不當ではない。眞宗は他力の處をやかましく云ふので、自力の始まりを忘れて居る。他力とても盛んに「他」の上に注意を向けますが、是「他」は「自」の反映であるとも見做される。

彌陀に助けて貰ひたいと思ふのも他力のしわざだと云ふ。が、それは解釋の仕方次第である。何もかも彌陀の他力であるなら、此身この儘で、ぼんやりして居て、よいわけだ。それに此「自分」が助かりたいと意識する、これは自力であると云ふべきであらう。他力に頼るものと云ふ考への起る前に自力の考へがなかつたなら、始めから他力も何もあつたものでない。自力ではどうしてもいけないと、これを思ひ捨てるところに、他力の働きがあると云ふのは、尤もな次第であるが、その他力と云ふことが、始めから自力なくして出て來るわけがないのである。他力のあるのは自力があるからの話である。

罪業の深いと云ふ考へ、穢土と云ふ考へ、これから助かりたい、浄土へ行きたいと云ふ考へ、何れも自力のわざである。この自力があるので、他力の存在が可能になる。救はれたと云ふのは自分が救はれたのだ、救ひの瞬間には、自力の感じはなくとも、此瞬間を呼び出すやうにしたのは、自力でなくてはならぬ。「罪惡深重、煩惱熾盛」と云ふことがなくては、本願も信じられず、念佛も申されぬのである。即ち自力の背景の上に他力が成立する。他力をやかましく云ふのと、自分を高調するのは單に立場の相違と見て更に差支へあるまい。

「念佛はまことに浄土に生るゝ種子にや侍べるらん、又地獄に墮つる業にてや侍べるらん、總じて以て存知せざるなり」と。之は自他を超越した生涯である。かうなれば禪も浄土もあつたものでない。これを絶對の他力と云うてもよし、絶對の自力と見てもよい。「無碍の一道」は何れをも貫通して居る。「願行みな佛體より成ずるどなるが故に、拜む手、唱うる口、信ずる心、皆他力なり」と、これを禪宗の言葉で譯すれば「一毫の佛法、神通、聖解あるも、粟米粒の大きさの如し皆自ら欺くとす、總に是れ佛を謗り、法を謗るなり、直ちに須らく脱體無依にして纖毫も立せざる處に參到して隻眼を看得すべし」など、云つてもよい。外にいくらでも言ひやうがあるが、今一寸思ひ出すまゝに、まづこの通りだ。それ故、自力も他力も根機に應じての話である。機相



應のものであれば、自も可なり、他も可なり、應病與藥の語尤も妙を得て居る。自力を説きたいものは自力をとく、他力は他力をとく。それでよいではないか。禍患は只己れを是として他を非とするより起るのである。

## 禪と念佛

禪の本旨は、何と云ふものがあつても、畢竟する所、見性の二字に歸する。見性とは悟を開くと云ふことである。此悟を離れては禪を語るも全く無意義となる。慧能の始めて禪を唱へ出した時、廣州の法性寺印宗和尚の間ひに答へてかう云うた、「わしは黄梅の弘忍先師から何等の指授をも受けては居ない。唯見性を論ずるのみで、禪定とか、解脱とか云ふものを説かない」と。答は簡單明瞭である、六祖の宗旨は見性に終始して居るのである。見性と云ふは、人人佛性を具へて居る、その佛性を見得するの義である。そうして此に最も留意すべきは見の一字であらねばならぬ。此見字印度における佛教の始まりから、宗旨の根本義を構成して居るのである。「正法眼」と云ひ、「擇法眼」と云ふ、或はまた「看よ、看よ」と云ふ。禪の見性に終始するも怪しむに足らぬ。

五官の中で最も知的なるは目である、此目を重んずる禪は、それ故、自ら亦知的である。般若の智慧を以て其根本原理として居る。禪は、他の多くの宗教が信の上に立脚して居ると違ふ。

又理論に訴へて眞理を究明せんとするものとも違ふ。禪は實に直ちにわが佛性を見んとするのである。信するでもなければ知るのでもない。只見るのである。禪を論ずるものは是非此一點に對する考察をわすれてはならぬ。

既に禪は見であるとすれば、その見はどうして實現するか。支那の禪史の跡を考へると、後世公案と云ふものが發達し出した。この方法で吾等の對立的意識の根本的大掃蕩をやる。これは人爲的であるが、自ら亦佛力の方便でなくてはならぬ。併し今は此方面を叙述するのではないから、別に何も云はぬ。とに角公案で疑情を起させんとするのが、看話の主旨である。疑の雲が開けると、佛性は吾掌中の菴沒羅果を見る如くなるのである。

參禪の學者が自ら問を將ち來つて師家の開發を乞ふた時代が過ぎ去つてからは、何れの宗匠も公案で疑情を起させんと務めた。その一例を挙げると、高峯原妙の普説には左の語がある。高峯は宗末元初の禪者であつた。

「普通一般には、萬法一に歸す、一何處に歸すると云ふ公案を工夫させるのである。このとき大疑情を發さなければならぬ。即ち世間一切萬法總て一法に歸するが、その歸處は畢竟いづれにあると、かういふ風に疑を進めて行く。行住坐臥の處、着衣喫飲の處、屙屎放尿の處に向つ

て、精神を抖擻して、急に手脚を下して、但、かういふ風に疑ひ行くのである、曰はく『畢竟一何れの處に歸する』と。どうしても此理が分曉わづかなくてはすまぬと心を定めて、ぐづ／＼せず又下らぬとを考へずに、綿綿密密に工夫する。而して打成一片の境に達しなくてはならぬ。ひたすらに大病人の如く、食を吃してもその味がわからぬ、茶を飲んでも茶の味が知れず、痴の如く呆の如くなる、東西南北など云ふ空間の關係もわすれて仕舞ふ。このときに到り得ると、心華自ら開發して、本來の面目に悟徹する。生死の路頭、言はずして知得了と云ふことになる。』云々。

「禪關策進」と云ふ本は此種の文字で充ちて居る。この本から一例を引く、古梅正友と云ふ禪者の訓戒である。此人は元代で十四世紀前半の人であるから、高峰より一二代おくれ居る。その人の言に曰はく、

「勇猛心を發し決定を立て、かういふ風にするのである。即ち平生悟り得た又は學び得たところの一切の佛法、四六の文章など云ふ語言三昧は、悉くこれを一纏めにして大洋海裡に掃ひ落して仕舞ふのである。而して更に再びこれを擧著するな。それから又八萬四千の微細な念頭を把りて一坐にこれを坐斷し去らねばならぬ。而して本參の話頭をとりて一提に提起して、疑

ひ來り疑ひ去り、拶し來り拶し去り、身心を凝定して、箇の分曉のところを討め究めんとす  
る。悟を以て則とするのである。公案の上に向つて卜度し、經書の上に尋覓するやうなことは  
せぬ。直ちに卒地に斷じ、驀地に拆けるとき、始めて歸家穩坐の消息を傳へ來るのである。」云  
々。

禪は此の如くにして何か徹悟するところがなくてはならぬ。そしてそれをするには先づ疑を  
必然の要求とする。禪はどうしても知的徹見である。

禪の本領は知的徹見に在りと云ふから、禪と念佛とは如何なる點において交渉を有するもので  
あらうか。支那の佛敎史上實際に兩者の交渉があつて、今日の支那佛敎は禪淨双立であるならば  
此事實を何によりて説明すべきか。六祖慧能が念佛に對する態度は次の引文によりて一點の疑を  
容れぬ。彼は韋刺史が

「弟子の私は、常に僧俗の人が阿彌陀佛を念じて西方に生れんことを願ふのを見て居ますが、  
和尚様果して吾等は彼處に生れることを得ますか、如何です、此疑を晴らして下され」  
と、頼んだのに對して、六祖は大體左の如く答へた。

「世尊が舍衛城で西方引化の事を説かれたのは經文に明かに載つて居ますから疑ない。が、そ  
の實西方と云ふのは此土を去ることが遠くありません。相の上から云へば十萬八千の里數と云  
ふことですが、此十萬八千と云ふは、吾身中の十惡八邪のことです。下根のものにとりては、  
此十惡八邪を去ることは遠いのであるが、上智のものには近くこれを除くことが可能である。  
かく人に兩種あるが、法の上には兩般はない。迷悟相殊なるので、見に遲速がある。迷人は佛  
を念じて彼處に生れんと求むるのであるが、悟人は自ら其心を淨くするのである。故に佛は、  
その心の淨きに從ひて佛土淨しと云はれた。その通りで、東方の人でも其心が淨ければ罪業自  
ら空となり、西方の人でもその心が淨からざれば、自然罪咎があるわけである。東方の人が罪  
を造つて念佛して西方に生れんと云ふなら、西方の人が罪を造つたら念佛して何處に生れんと  
云ふのであらうか。自性を了しない凡愚の人々は身中の淨土を知らずに居る、それで東とか西  
とか云つて騒ぐ、悟了の人はどこに居ても、同じことだ。これで佛は所住の處に隨ひて恒に安  
樂なりと云はれて居る。心の中に不善がなければ、西方此を去ること遠からぬが、若し不善の  
心を懷いて居ると、如何に念佛しても、西方には到り難いのである。」云々。  
六祖の東西觀には少し變なと思はれることもあるが、大體の考は分明である。淨土は心の淨き

處に現れるので、必ずしも西方十萬億土ではないと云ふのだ。これは、禪の立場としては當然の歸結である。併し此に吾等の問題として考ふべき點は、禪者としての念佛觀ではなく、念佛行者から觀た念佛なのである、而して此念佛が禪とどんな交渉をもつかと問ふのである。

禪者は自分の心理から見て念佛を論ずる、それでどうも念佛の眞義に達せぬ、従つて淨業者の宗教心理を解せぬ。これを下根と云ふと、何だか卑しんだ様に考へられる。實際を云ふと、人間には概して二種の根機があつて、一は情的根機、今一つは知的根機である。禪者は此知的根機の所修であつて、淨業者の多くは情的である。情的所修を知的に解するとその眞義を誤まる。白隱、東嶺等の諸禪匠は何れもその弊に陥つて居る、是は併し禪者としては當然のことなのだ。東嶺和尚は雲棲の株宏が編纂した「禪關策進」を刊行してその跋に左の如く云つて居る。株宏は明朝における大禪者の一人であつたが、同時に淨業の鼓吹者であつた。東嶺の言に曰ふ、

「雲栖一生の文字、但此書のみが吾禪宗に補ひがある、汝等他日餘力があつたら之を再刊して祝融の恨に報いよと、白隱先師は言ひ残して往つた。然し此書には處々念佛を自己參究の手段にして居る、よいはよいが、禪僧の穎氣を奪ふこと甚しい、往生門に落ちるもの少なからぬのは遺憾だ。わしの考では、こんなものは一齊に削り去るがよい。何故ぞとならば、獅子は鷲

のたべのこしを食はぬ、又猛虎は死んだ肉をたべぬ。往生の一事は淨家の専門に任せておくがよい、禪僧は實智すら尙無用として居る、まして假名なんぞ何の役に立つか。」云々。

所が、かく排斥せられて居る雲栖の株宏その人も念佛の眞意には徹して居ないやうだ。それは何故かとなれば、雲栖も亦支那當時の諸禪僧のやうに念佛を禪的に解釋した傾きがあるからである。即ち彼は禪者をして「這念佛的是誰」と參究せしめた、またかく參究せしめなかつた場合には、一心不亂に佛名を執持することを教へた。而して參究でも執持でもその究竟の目的は、自己を妙悟して、無生を觀じ、無生忍を得ると云ふに在るのであつた。

禪的稱名、禪的念佛もまた稱名念佛の或る方面を盡くして居るには相違ないが、念佛宗には今一つの意義がある、そして此意義の上において、予は禪と念佛との交渉を見たいと思ふ。禪的念佛を心理學的と云ふなら、念佛宗の念佛を宗教的と云ひたい。宗教的念佛の宗教的なるところは「念佛爲本」とか、「信心爲本」とか云ふところではなくして、信心又は念佛に出づるまでの宗教的意識の働きに在るのである。その働と云ふのは、自己の不完全なること、即ち罪業の身なることを痛感するの謂ひである。自分の罪業を感ずることと、此世を穢土と觀じて淨土往生を願ふこと

とは、多少隔りのあることのやうに考へらるるが、罪業の存立は、穢土を條件とすること言ふまでもないのであるから、兩個の思想の間に自ら聯絡がある。とに角、わが身の不完全さを感じてこれから遁れるため、自ら完全と思ふものの助けを借らんとするとき、名號を執持したり、佛徳を憶念するのである。名號そのものに不思議の力があると云ふのは第二段であつて、第一には自己の罪業感があるのである。而して此罪業感から所謂宗教的念佛が生れる。

此種の念佛はその根本において禪的念佛と相違することは明白であると思ふ。禪者の多くが云ふ念佛は、念佛そのものの上、又は念佛の主なるものに留意することを肝要とする。然るに宗教的念佛は念佛の出る感情的動搖に重きを置くのである。それ故只一心不亂に念佛せよと云ふより罪業の内省を力強く言ひ、濁世の厭ふべき點に眼を注げと云ふ。此方面に對する感じが高めらるれば、それほど念佛に自ら心が深くなる。三心と云ふことを、淨土宗でも眞宗でも高唱するのはその理由が此に在る。

三心とは至誠心、深心、回向發願心である。經文に三つとなつて居るから、強ひて分けたと云へば云へぬともあるまいが、實際の處は、そんなに三つにわかれるものでなく、只管に自家の罪業に對する感じの深きより、遂に遣る瀬なく、鬱積した感情が念佛の一途に向つて、そのはけ

ちを求めて、そこへ一切のものが潰決し去るとき、安心決定の鍵を握るのである。それ故「自身現是惡生死之凡夫、曠劫以來、常沒常流、無有出離之緣」と、深く信じなければならぬと云ふ善導の釋義は、よく念佛宗の意旨をつくして居る。

此の如くにして唱へらるる名號は、禪的解釋を加へられたる念佛と、大にその趣を異にするのがわかる。此には禪的知的と見るべき分子がはいつて居ない。純粹な感情の動きから出た念佛である。それ故此種の念佛は禪宗に收めつくすわけに行かぬ。而して此種の念佛を要求する根機が多きことは、歴史の上でも現實の世界でも、周知の事實である。これを東嶺和尚のやうに獅子は鷓鴣を食はずなどと冷評し去るわけに行かぬ。知的要求の眞實なる如く、情的要求も亦明かに決定して眞實なのである。

念佛が支那佛教史の始めから綿綿として傳はつて來て居るのは、此理由によるのである。それが元明の頃になつて禪が衰退の徴候を呈すると同時に、念佛が禪的に利用せられるやうになつた。これは禪のためにも念佛のためにも眞實な途ではなかつたかも知れぬ。白隱や東嶺の酷評も尤もであるが、淨業派の方にも落度はあると予は思ふ。が、又これと同時に念佛が禪的に解釋せらるべき一面の理由も亦あるのである。情的根機の念佛にも、心理學的に亦看話禪と相交渉するとこ

ろがある。これあるがために、株宏の如き念佛禪の提唱も可能になつて來たものと予は信ずる。これを論ずると長くなる故、他日續稿を草しやう。今度は只ざつとした禪念佛交渉の一方面を指示するに止める。(尙「宗教研究」昭和二年正月及び三月號を看よ。)

### 公案禪と念佛禪

予の考によると、人間の根機は大體において、二種ある。一は禪の根機で、今一つは淨土の根機である。禪機の人<sup>は</sup>智的<sup>で</sup>、淨土機の人<sup>は</sup>情的である。智的<sup>の</sup>人<sup>は</sup>所謂<sup>る</sup>公案<sup>を</sup>看<sup>る</sup>、情的<sup>の</sup>人<sup>は</sup>罪業<sup>を</sup>感<sup>ず</sup>る。看<sup>る</sup>人<sup>は</sup>疑<sup>より</sup>出發<sup>し</sup>、感<sup>ず</sup>る人<sup>は</sup>あこがれ<sup>が</sup>その宗教意識<sup>の</sup>基調<sup>と</sup>なる。疑<sup>は</sup>見性<sup>で</sup>解決<sup>し</sup>、あこがれ<sup>は</sup>救<sup>で</sup>満足<sup>する</sup>。

勿論、人間の根機がすべて此の如くきちんと二種に別けられるものでない。これは兩極をはつきりと定義したので、その間には、此二分子が、様々の度合において、結合して居る。それ故、實際の場合では、禪機と淨土機と、交互錯綜して居ることは、言ふまでもない。従つて、禪を修しながら、何だか淨土が戀しく思ふ人もあるべく、又淨土往生を信じつゝ而かも看話の修行に興味をそゝられるものもある。兩極に立つて居て、歴然と、自分の見方を承知して居る人から見ると、此中間に彷徨する人々を鵠的<sup>と</sup>云ふのである。或は獅子身中の虫だとか罵る。併し此種の人<sup>は</sup>、公平な眼<sup>で</sup>、人間の宗教意識<sup>と</sup>云ふものを、全體の上から、考察することの出來ぬ人<sup>と</sup>であ

る、只自分の立場を、宗我的に支持することを知つて居るだけで、批判的に事物の観測の出来ぬ人々である。予はそれを悪いとは言はぬ、又狭いとも云はぬ、但し予等の立場を了解出来ぬ人と考へて居る。

根機に二種あると云ふ意見を定めるため、予は禪だけでは満足させきれぬ人々のあることを云ふた。これは宗教心理學の上から見ても、明白な事實である。これが禪そのものの價値に對して是非の論となることはない。只禪者が自分の宗旨を説く上において、對機如何を顧みないではならぬと云ふ、一つの参考にはなる。此考は禪者にとりても公平に取り扱はるべきである。

此次ぎに問題になるのは、念佛と看話である。此は歴史的方面と心理學的方面の二方面から論じなければならぬ問題である。念佛は淨土宗に行はれ、看話は禪宗でやる。それ故、看話と念佛の事を云ひ出すと、禪宗の人は、「禪に念佛など云ふは、以ての外のことだ、そんな奴は禪を生嚙した半可通である、獅子身中の虫だ」などと早合點する。併し是も充分に考へなければならぬ問題で、罵るだけでは埒があかぬ。

予の主張は、念佛を禪にとりこめと云ふのではない。禪は禪でよし、看話の修行もそれでよい。又看話の代りに唱名念佛をやれとも云はぬ。それなら何故禪論をやるときに念佛を引きだす

かと云ふに、それには理由がある。まづ念佛とは何かと云ふことを明にしなければならぬ。

念佛の歴史から研究するのが順序だと思ふが、今は急ぐ故、結論だけにしておく。

近時、念佛と云へば、「南無阿彌陀佛」である。眞宗の念佛は大分意味が違ふ故、これは省く。

普通の念佛は觀念の念佛でなく、口稱の念佛である、唱名の念佛である。只口で「南無阿彌陀佛」と唱ふるである。これで極樂參りが出来るとは如何、佛陀に救はれるとは如何。

彌陀の名號そのものに不思議な力がある、何でもこれを稱うると、これでよいと云ふ、その力とは何か、どこに不思議があるのか。

ここで眞宗の陀羅尼と云ふことが考へられる。陀羅尼に含まれた秘密の力は、やがて名號に在る不思議の力ではなからうか。

それで口稱の念佛に不思議が出る。併し此不思議は名號そのものにあるのか、但しは稱名と云ふ行にあるのではなからうか。或は又名號の中に含まれて居るものが、口稱の行を通じて顯はれるのか。即ち口稱と名號と相待つて不思議があるのか。

名號の不思議は宗教上の事であるが、口稱の行は心理學的に説ける。何でも機械的にくり返される動作は、口唇皮上でも、肢節や胴體の運動でも、意識の上に催眠的狀態を生ずるものであ

る。藥品の場合でも同一の心理現象を生ずるが、これは今言はぬ。口稱の念佛によりて、意識の能動性が全く靜止して、受動的情態を生むことは、心理學上の事實である。而して此の意識の受動性は、宗教經驗の上に大なる力を持つて居る。宗教家が口稱的、機械的念佛を主張する理由は予の考では、主として此受動性の導入にあるのだ。一定せる旋律的運動を繰り返すと、生理的に一種の魔醉的狀態を現出する。此狀態が直ちに宗教經驗をもたらす状態であるとは言はぬ。併し生理的にも心理的にも魔醉や催眠の現象に似て居ることは、諸方面の學者の觀測したところである。併し事實判斷と價值判斷とは別個の問題であるから、予の所述を間違つて考へられてはならぬ。これは呉も言ふ、特に禪者の誤解をさけたいと思ふのである。

ところで看話に口稱念佛と違つて陀羅尼的でない。無意義で、沒滋味ではあるが、名號のやうに何か有難い對象にまで進み行くとはない。無字でも、隻手でも、萬法歸一でも、どちらかと云へば、知的、理的分子に富んで居る。無字のみは一才別物扱ひにしなければならぬやうでもある。併しいづれにしても、普通に論理的に考を進めて思索するのではなくて、却つて此限りなく續かんとする思索の理路に止めを刺さんとするのが公案の目的である。窮すれば通ずると云ふ人生觀を、直ちに心理作用の上に持つて來て、意識の二元性を根本から引つくり返して、そこに起

るべき特殊の經驗に觸れんとするのである。論理的には、無限に發展又は回轉せんとする知の働きを窮極の處まで押しやり、ここで心理的に一種の悩みを感じるに乗じて、今まで意識しなかつた深處に徹し去らんとする、是が公案を提擧する目的である。少なくとも「法身」の公案と稱せられ居るところのものを提擧する目的である。

是の如く理路絶するとか、心頭熱し來るとか云ふのは、口稱の念佛と餘程逕庭あるやうに見える。尤も公案では始めから知的に疑へ〜と云うてかかるのであるから、念佛のやうに口稱せよ〜と教うるのと違ふのは當りまへだ。だが、此疑の心狀と云ふものは何時でも疑として繼續しない、「疑」である以上は何處かにまだ一條の理路をたどつて居る。これが「大疑現前」に迄到達しなければならぬ。此「大疑」の心理は一種の受動性を帯びた意識泯滅の状態とも云へるし、又完全な平衡を保持して居る意識状態とも云へる。或は無意識の心理態とも見られぬことはない。ここには少しも自己と云ふ意識はない、思惟もない、煩悶もない、全く中性的である。いざと云へば、どちらでも傾き得るやうになつて居る。大風の吹く前の靜けさとも云ひ得る。が、之は機械的口稱から獲來つた念佛三昧の心理状態と同一である。此の澄みきつた識海の上に忽然として一念念起する。此念起につれて一種の覺醒がある、アウエーキングがある。宗教的にこれを正覺



とも、三昧發得とも云ふ。心理學的に見れば、念佛口稱的三昧も看話的三昧もかわりはない。公案と念佛と此に至りて一致して來る。

誤解を避くるために附け加へておかなければならぬのは、三昧の心態を導き入れるまでの經過が、觀念的か、口稱的か、看話的か、乃至基督教者の默禱的なるかによりて、發得後の宗教意識に教理上、學問上、論理上などに、餘程の逕庭を生じ來ること、是である。併しこれは當面の問題でなく、又別に色々と理屈や事例を擧げて記述しないと、普通には判然せぬと思ふ。又のをりにする。

とに角、如何なる途から這入つて、如何なる途に出るにしても、識海に一時波を起さぬ心理狀態の實現は可能で、其實現の當體そのものは、念佛にありても、看話に在りても、心理學的には同一物であると云ふ、これが予の主張で、而して此處で看話と念佛の關係、禪と淨土との交渉を説かんとするのである。

禪に淨土や念佛を取り入れよと云ふのではなく、又その反對を云ふのでもない。禪は禪、念佛は念佛で、別々ある。

只白隱和尚に念佛と公案の論があり、明時代に株宏などの念佛禪が流行するやうになつた、そ

の根本のところには何か理由がなくてはならぬと思つて居た。それが前述の三昧發得の點でどうやら心理學的に説明せられるやうな氣がする。念佛と看話とに共通の點のあるのを心理的に見んとするのが予の立場である。

眞宗の念佛の信を本となすと云ふ處で、「念佛爲本」の淨土宗と大分その趣を異にする。が、それでも口稱的念佛の面影の見とめられぬこともない。喩へば、眞宗の本尊は彌陀であるが、此彌陀を念佛報謝の對境とするに、本尊は木像よりも繪の方がよい、繪よりも名號だけの方がいゝなど云ふ教がある。これは念佛を機械化せしめんとする一つの手段であると思ふことが出来る。姿のあるものでは、それからそれへと想像が動き去るが、名號だけになると、詩的想像の働きを止める効能がある。佛恩報謝の念佛にでも、やはりいくらか口稱念佛のもの面影があるやうに思はれてならぬ。

但し此に念佛と看話とを比較考究するに當りて見遁してはならぬ相違點がある。三昧發得と云ふところから見て、即ち心理學的經驗の當體から見たところでは、念佛と看話と、相互におき更へても、別に差支ないやうだが、その動機と云ふ點から見ると、念佛と看話とは大に違ふ。即ち念佛は念佛だけで、それから見性とか見佛とか云ふ經驗の出ることを主張せぬらしい。只明けて

もくれても、「南無阿彌陀佛」で通ることと思ふ。宗教的にはここにも亦一種の妙處があるが、これは當面の問題でない。これに反して、看話の動機は明明に見性である、成佛である、見性の伴はない看話は閑工夫である。それ故若し看話を始めるなら、それはどうしても見性と云ふ經驗に出なくてはならぬ。悟を待つと云ふことは、工夫の上において、よからぬことであらう。併し何のための工夫かと云へば、悟るための工夫である。只その工夫だけでよい、坐禪だけでよい、それで佛であると云ふのは、それは教理上の問題、概念上の批評であつて、今の問題とは別個のものである。とに角、看話の動機は見性である。此點において念佛と大にその傾向を異にする。

念佛でも見性せぬとは云はぬ、見性した實例も史上に見えて居る。併し念佛端の處は念佛その物にある、「南無阿彌陀佛、南無阿彌陀佛、」それでよいのだ。看話では、始めにも云ふ如く、疑へと云ふのであるから、此疑の解決する時節がなくてはならぬ。「佛法的の大意」とか、「祖師西來意」とか云へば、そこに何等かの答を要求する。此答が看話の當初からの動機となつて居る。それ故、念佛三昧は三昧だけに止まりて、「發得」と云ふ心理的現象がないこともあらう。併し三昧が何かの機會で撥轉して、絶後に蘇息の生涯があれば、看話の結果、或は目的に稱うて來る。即ち念佛が禪になつて來る、或は禪に進むべき途が開けて來るとも云へる。看話も「趙州の

無字何の面目かある」だけの程度に止まりて、一回その面目にぶつつからねば、念佛ほどの効能もないと云へやう。

禪者は一般に批判の眼を有たぬ、それも悪いとは云はぬ。「日日是好日」で、宗教的には面白いところもある。が、學問上の話をするには、どうしても自分を捨てて、物事を客觀的に見るだけの餘裕が必要である。それ故、念佛と云うても、これは一概に淨土往生を願ふのであると極めるわけに行かぬ。又彌陀の本願にすぎるとも云はれぬ。歴史的に見ても、現今の念佛者の心理に考へても、念佛に種種の意味がある。此意味に批判を加へて、それらに考察の途を學問的にたどらなければならぬ。

それから又公案と云つても、實際の上には色々と工夫せらるる途がある。「箇の話頭を提げるとか、「提撕」とか云ふのはどんな心理的事實なのか。「看話」とは、どういふ鹽梅に意識が働くことを云ふのか。「參」と云ふことも何の義か。「無字を擧する」と云ふ、その「擧」と云ふ心理状態は何か。念佛口稱の心理と生理には、話頭に參すると云ふ生理も心理も、何等の交渉もたぬか。此邊を仔細に點検してかからぬと、學問上の批評は下されぬ。

公案と云ふものの出來なかつた以前、禪はどんな風に工夫せられたか。公案は何故に宋時代に

出なくてはならなかつたか。その宗教的背景は如何、その心學的理由は如何、教理上の觀察は如何、それから又此公案禪の發生は禪そのものに何の影響を與へたか。一方日本の曹洞禪があつて禪戒一如の思想や、一寸坐れば一寸の佛と云ふやうな見方、「正法眼藏」の研究、道元中心の禪など云ふものが出來たが、これは所謂る祖師禪や如來禪、臨濟禪、棒喝の禪、雲門の禪、などと、何處が違ふか、また詩偈の禪、乃至酒飲み禪、肉食妻帯の禪など云ふものもあるが、これは亦何の理由で現出するやうになつたか。皆それ／＼の理由がなくてはならぬのである。それが或る程度までは、禪そのものの本質から出るところもあり、また歴史上の事情で、周圍の思潮や制度、又はそれ／＼の國民性などによりても影響するところがある。それはそれとして、公案禪が今日起らなければならなかつた理由が、禪そのものの性質から導き出されるやうに思ふのである。何れも新たな研究者の起るのを待つ。

それで又始めに戻るが、人間の根機に、禪的と念佛的とあつて、それが看話と念佛との心理的方面からの考察と、相錯綜した關係をもつやうになつて來たこと、支那で、佛教が禪と淨土とに固まつて仕舞たこと、日本でも淨土系の宗旨が大ひに力を有つて居ること、禪は一方で山林の佛法となり、一方で知的研究の對象となつたこと、何れも面白い研究材料を有した問題ならぬはな

50

毎時も匆忙の間に筆をとるので、次第を逐ふた秩序的論文を書くことが出來ぬ。従つて亦誤解や嘲笑の種子を蒔くことであらう。已むを得ぬ、自業自得、何れも甘受する。(昭和二年正月及び三月號の「宗教研究」に「看話と念佛」と題する拙稿がある。心理學的考察を試みたものであるが、まだ言ひたいところを盡さず居る。何れ又機會を見て、愚見を述べたい。)

## 「無」字につきて

少し専門的になりますれど、一寸臨濟宗に於ける公案禪のことにつきて一言したいと思ひます。それは去る大正十五年十一月號の「禪學研究」と云ふ研究雜誌に、日種讓山師が、「無佛性話の考察」と云ふ題で、趙州無字の公案につきて一文を掲げて居られる。その中に、此無字は黃蘗希運禪師によりて始めて公案とせられて、宗學の徒に與へられたと書いてある。雲棲の株宏が、その著「禪關策進」に、「此れ後代公案を提げ話頭を見るの始めなり」と云うて居るのを引いて、日種師は、「狗子無佛性の問答を一の公案として學者に提示せられしは黃蘗より始まる事は何等の疑を要せず」と云はれる。わしはこれに對して異見があるのである。

雲棲の株宏が「禪關策進」の劈頭に、「筠州黃蘗運禪師示衆」と題して、「預前若打不徹」云々の文を引用して居るその出據は、「傳心法要」として一般に知られて居る黃蘗の語録である。語録の末尾に此示衆が出て居る。併し此文はどうしても黃蘗希運の語とは受けとれぬ。それをうのみに株宏が引用するのは、禪者の往往にして無批評眼なるを白狀するにすぎぬのである。此文が希運

禪師の口頭に上り得ない理由は、ざつと左の如くである。

第一、趙州從諱は百二十歳も生きて居て、西曆八百九十七年に寂して居る、即ち希運に後ること四十七年である。希運は何歳で死んだかわからぬが、入寂の年は、西曆八百五十年であるから、このときは趙州は七十歳頃で、もし記録の如く、八十歳も行脚したとすれば、七十は趙州の尙雲水生活最中である。いつ無字の問答があつたか、わからぬが、黃蘗としては、雲水中の趙州が残した話頭を公案として衆に示すやうなことをするか、否か、これが問題である。

第二、雲水中の趙州に無字の話があつて、それが大に面白いと云ふので、黃蘗が直ちに公案として利用したとしても、その頃の禪界には、公案など云ふものを創め出すべき事情に逼まられては居なかつたのである。馬祖や石頭、藥山などに由りて、禪の面目が今正に大に發揮せられ出した、その鼻頭に、公案とか、看話とか云ふ、そんな間の抜けた事は、黃蘗などのやるべき仕業ではないのだ。彼が臨濟を打出した手段を見れば、株宏が引用した「示衆」など云ふ馬鹿氣たことは、彼のやることでない。今日の吾等には結構な訓話であるが、その頃の人とはそんな説話に耳を傾けるとは思はれぬ。

第三、「預前若打不徹」の文は、その文體から、その文字から見て、黃蘗時代のものでない。「鐘

陵録」、や「宛陵録」の文章と比較して見ると、わしらのやうな下手な漢文の讀者でも、直ちにその相違に氣付く。これを本家の支那人たる袿宏、學問も中々あつたと思はれる袿宏が、何の思慮なしに黄蘗の文として採用して居る、何だか狐に馬鹿されたやうな氣がする。批評の眼の少しもないのが不思議でならぬ。

第四、普通に坊間弘布の「傳心法要」は、日本の弘安六年、北條時宗が圓覺寺を慶したその翌年に、同じ鎌倉の壽福寺に居る宋の沙門大休正念禪師が、或る居士のために、「唐本を以て模刊した」ものである。此唐本と云ふは、唐時代出版の本の義でなくて、單に支那出版の本の義であらう。とに角、大休正念の日本版は支那の本を重版したものであるが、其支那本に既に此問題の「示衆」の文があつたものと見える。處が、此文は「傳燈錄」中の「傳心法要」にもこれなく、又「古尊宿語錄」中の「宛陵録」にもないのである。此兩語録にないからと云うて、それが直ちに坊間流布の「傳心法要」中の文句を抹殺する理由にならない。が、それを第一、第二、第三の理由と合せて考へると、抹殺した方が當然のやうに考へられる。

思ふに、此「示衆」の文は、「傳心法要」流布本の最尾にある處から見て、誰かゞ自分の覺えだけに、誰かの「示衆」を書き加へて置いたものを、その後の人が本文の中へ入れたものであらう。

看話の起りは唐代ではなくして宋になつてからである。五祖法演時代からであらう。五祖が無字の話を提撕されたことは、明かに記録にあるから、間違ない。又丁度その頃に唐や五代の禪が段段に爛熟して來て、どこかに一轉機を見出さぬと、禪の發展も此に窮すると云ふことになつたのである。これは色々と説明も必要であらうが、今は述べぬ。とに角、黄蘗や趙州時代に今日吾等の言ふ公案など云ふものは、あつてはならぬのである。

それから今一つ言ひたいことは、公案としての趙州無字と、歴史的に一個の間答として見た獅子無佛性の話とは、その取扱ひ方において、全く相違して居ること、従つて話頭そのものゝ内面的意味も亦相同じからざることである。これは嘗て何處かで論じたから今は省く。

禪宗の人は一體に歴史的觀念に乏しい、是には一理ある。有無を離れた世界に生息することを求める人、只現在の推移に任せんとする人、所謂永遠の相から事相の世界を眺めんとする人こんな人には全然歴史と云ふものに對する感興が湧かぬ。丁度印度人が歴史と没交渉の生活を送つて來たやうなものである。此點では禪者も印度人に近い。古人の文書に對して何等の批評を加へず、只そのまま「然り、然り」と云ふ態度をとる。例令ば拈華微笑の話にせよ、阿難刹竿の話にせよ、何れも禪者の頭から出た主觀的産物としか思はれぬものを、依然として客觀的に自然科

學的に歴史上の事實だと信じてゐる。それ故無字の公案などに関しても株宏を始め、日本の禪者何れも胡椒丸呑みで、ぐつと嚙下し去る。

併しこれからは今少し批評的に古記録を見て行かねばなるまい。「六祖壇經」の如きも隋分問題になることがあると思ふ。「碧巖集」などの如きも只禪者の提唱に任してのみおけぬ點もあるべしと信ずる。

教理の上から言うても、佛思想の發達史などは、もつと系統的に、心理學的に、比較宗教學的に研究すべき餘裕がある。又公案と念禪唱名の如きも、心理學的に面白い研究が出来るのである。

禪海も亦多事である。學者としても随分の仕事がある。

第四篇

宗教雜篇

佛教者の宗教學と云ふものもあるべきはずだ、基督教者の經驗の外に宗教經驗がないと云ふだけではあるまい。處が、今までは宗教學に關した書物は何れも基督教の學者によりて書かれ、それが佛教者によりて學習せられて居る。わしらのやうながさつな頭では學問上の書物は出來ないが、今日には多くの學者達が居るのに、なぜまだ佛教的宗教學書が出版せられぬのか知らん。此にあつめた數篇は、常識ある人のために、何か宗教的反省の機會を與へることにもならんかと思つて書いたものである。研究でも何でもなし、一種の宗教學的エッセイである。(隨筆の意に解して。)

## 禁慾主義と人間性

禁慾主義と云ふのは、英語の asceticism、獨語の Askese を、普通に和譯したのである。原語の本來の意味は、希臘語の訓練又は鍛鍊を云ふことであると、字典に載つて居る。希臘では體育が旺んであつたので、今日の日本の運動家の如く、随分練習をやつたものと見ゆる。而して此練習のことを askao と云ふた、asceticism はこれから導き出だされたのだ。それ故禁慾主義と譯するより、訓練主義の方が原意に近い、が、アステイシズムと云ふと、今日では禁慾主義と云ふことになつて仕舞つた。邦語は原語の意を譯したものと見てよい。

肉體を鍛鍊して、筋骨稜稜たる運動家を作り上げる如くに、靈性を陶冶して至聖の域に到らんとするのが、禁慾主義本來の名義の起源である。それ故禁慾は、主義と云ふよりも、もと／＼方法であつたのだ。即ち聖境の實現に必要な方法として、五慾を抑制し、或はそれから自由ならんとするため、アステイックになつたのである。それが何時しか禁慾そのことが、聖的生涯のやうに見なされて來た。併しこれには又さうなるべき理由がある。

とに角、發達した宗教には何れも禁慾主義が行はれて居る。五官の欲望を勝手に満足させて行く處に、宗教の本旨が實現されると云ふ宗教はないのである。なるほど、印度の或る宗教、及び基督教史の中にも、欲望の自由な開放を以て宗教の極致となすものもあるにはある、が、それは始めから此主義で通るのでなくて、一種の訓練を経てからの話なのである。もし此主義を始めから眞向に鼓吹するなら、人間は何れもその本能において拘束を受けたくないと云ふ傾向があるから別に放縱を「主義」とするにも及ばぬのである。「主義」と云はれるまでには、その裏に何かを豫想してかゝつて居るのである。

禁慾を始めから標榜しない宗教で、それがその發達の最初に、此主義を實行し出すやうになつたと云ふのは、不思議にも感ぜられやう。基督の教訓には何にも禁慾主義の跡方がないやうである。なるほど、基督ユダヤ教徒のうちでも、エセニと云ふ宗派に屬して居たと云ふことであり又沙漠に四十餘日を過ごしたと云ひ、又その教に、財産を捨てること、親族に背くことなどもあるが、その宗旨の主義として禁慾を主張したことはないやうだ。只近づく天國の用意に、今までの罪を悔ひ改め、正しきに還るべきを教へた。

基督教は、その實、保羅教だとも云はれるほどに、基督教の大成に大きな貢獻をした保羅も、禁

慾主義を唱道して居ない。結婚しない生涯の方がよいとは言ふが、その中には必ずしも禁慾を主義とした意味はない。

基督教の禁慾主義は埃及に萌え出して歐洲へ移つた。小亞細亞に發生した基督教が、地中海の南岸に傳へられてから、三百年ほどの間に、禁慾主義を土臺にした僧院生活の制度が自然に出來上つた。その開祖とも云はるべきは埃及人であつた。保羅聖者と安頓以聖者の二人を基督教における禁慾實行者の人と見てよいのである。保羅聖者と云ふのは、バイブルに出て居る使徒保羅と違ふことは勿論であるが、此聖者は西紀三百年前後に埃及の沙漠中で修行した人である。傳記ははつきり分明でない。ゼローム聖者の書いた此人の傳記と云ふものは、批判的でないから様々の傳説が織り込まれて居るものと思はれる。

アントニイ聖者の方が、前者ほどに神話的でないらしい。此聖者が沙漠で魔物に惱まされて居る繪はよく美術館や古い歴史の本で見るところである。此人の方がより有名である。

話が脇途へはいるが、佛教者にも面白いと思ふ傳説が兩聖者の間に存在して居る、それを紹介する。ポールはその當時百十三歳アントニイは九十歳である。ア聖は、何かわけのわからぬ姿をした動物に導かれて沙漠中のポ聖の庵を訪づれる。途中は飛鳥の如くに翔けて行く。不思議な動



物にまた出會ふ、その實はこれは動物でなくて、異教の邪執に囚えられた人間であつたことである。愈々ボ聖の庵、否巖穴に近づくと、牝狼が一疋居て案内する。ア聖は怖るゝ進んで行くと前途に一條の光が見える。これなんボ聖の居處と思へば、胸もおどろに、足も忙はしく進む。ふと石に躓いて戛然と響く。浮世の雑音に驚きたるか、隠者は突然と岩の戸を鎖す、押せども開かぬ。ア聖歎じて曰ふ。「動物の近付を許す聖者は、何とて人間のわれを拒み給ふや」と。この一言で心動きたるか、ア聖のために戸は開かれる。互に平安の接吻を交はしてから、ボ聖云ふ「近頃人類の消息は如何。舊都には新しき人々の繁殖し行くか。如何なる政治が今世に行はれるか。まだ惡魔のために迷はさるべき人間は、幾人も残つて居るか。」如何にも浮世離れした諸問である。夕食になつたら、何處ともなく一羽の鴉が飛んで来て、二人分の食物を兩聖者の前に置いて行つた。ボ聖は此鳥により養はるゝこと今に六十年と云ふことである。

ボ聖は此珍客をしてアタナシヤス聖者の着物を早くもたらし來れと命じた。それはボ聖が自らの死期の近けるを知りて、その死骸を包むための着物である。ア聖は此において韋駄天走りに自坊へ戻る。弟子等が氣づかわしげに何かと尋ねるのには、耳をも傾けず、所用の品物を取りて、又鳥の如く飛んでボ聖の岩穴に到れば、仙魂既に空し、只遙かに白衣の老僧が天人達に誘はれて、

遠く天際に到るを見る。ア聖は止むを得ずボ聖の殘骸を衣に包みて何處かに埋めんとすれど、鍔もなければ、シヤベルもない。途方にくれて居ると、何處から現はれたるか、二疋の獅子、彼が面前に跳り出で来る。一時はぞつとして怖れをなしたが、一念神に向へば、獅子も鳩の如くに思ひなされた。何を爲るのかと見て居れば、二疋の猛獸は、ボ聖のなきがらの前に跪き、高く聲を上げて叫んだ。彼等にとりてはその心の悲しみを言ひ現はさん術は、實にこれより外ないのである。それから二疋の獅子は、前足で砂をかきわけゝて、遂に人體を埋め得るほどの深さにした。そしてア聖が徐かに最後の祝福を祈り了へるまで、獅子はそこを立ち退かなかつた。

人間の世界を離れて、山や沙漠に隠れる人々も、絶対に孤獨の生活を営み能はぬ。何かの生物がその御相手をする。雀や鴉でなければ、猿か虎か獅子か、乃至は蛇などでも、聖者の身邊に近より来る。或る點では人間よりも動物の方が便りになる。單純な心持で居るから、一旦その伴侶となると、いつまでも御供して来る。人間愛の満足が此で出来る。そんなら聖者は何故に山へはいつて、人間のなかへ出ぬか、人間も愛の對象になるではないか。隠者の「獨坐靜處」を慕ふのに二つ事因がある。一は他の詐り多きを厭ふのである、今一は自らの偽りに陥り易きを恐れるのである。つゞめて言へば、偽りを嫌ふの心が聖者をして沙漠に埋もれ、山谷に老いさしめるのだ。

それはとに角として、アントニイ聖者は、又佛教の聖者のやうに、人里を次から次へと離れて自然の懐深く遁れ去つた。「野人那得苦追尋」と云ふ大梅和尚の心持そのまゝである。"Entsagen solst du, solst entsagen, das ist der ewige Gering"と云ふが、此に人間性の矛盾の一片が閃めく。To be or not to be, that is the question! である。捨てんか、捨てざらんか、永劫に迷ひつゝ、永劫にあこがれ行くのが人間ではなからうか。一足／＼と山奥に進んで行く、その足跡には、明らかに「人の世戀し」の文字が讀めるではないか。こゝに悲劇もあれば、喜劇もある。禁慾主義は悲劇である。

印度教や佛教における禁慾主義の例は、いづれも吾等の知悉して居るところであるから、略する。

禁慾主義の傾向をしらべると、否定の一句に盡くる。何を否定すると云ふと、存在そのものを否定するのである。終局は自殺に至りてその主義の最も徹底した實現を見る。ところが禁慾者が自殺をしないで、苦しみもがきながら、その否定の生活を續けて行くのは何の理由によるか。此に禁慾主義が深き人間性の表現であることを見るのである。

禁慾主義の否定はまづ自己の否定から始まる。衣食住の程度を最低限にする。食べるものは一

碗の飯にも充たぬ、飲むは水のみ、着るものは木の皮か、毛物の皮か、襤褸の類、而して住むところは岩穴か、樹の下か、庵と云つてもソロ／＼風の簡易を極めた草屋。とに角、生が維持してさへ行けばよいと云ふ程度で生活する。

次ぎに社會生活を否定する。「在寂靜處獨坐思惟」することが、佛教徒でも基督教徒でも、禁慾主義者の主張し實行したところである。「市人は惡魔の徒で、靈の聲は沙漠でないと聞かれぬ」と云ふ。monkと云ふ字は、もと／＼孤獨の義を含んで居る。Bhikshu (比丘)は乞食の義である。佛教は貧と賤とを主とし、基督教は孤居を尊んだと見える。何れにしても社會的生活の否定だ。

それから禁慾者は生物學を否定する。彼等は獨身主義で、人類繁殖に反對する。此反對は、經濟上家族が支持出来ぬからとか、家族の繫累は足手纏ひだとか云ふ理由によるものでなくて、結婚生活、即ち性慾を基調とした生活は不純であると云ふのである。それ故、此反對は人生の本能そのものに對しての挑戦である、單に力の經濟など云ふ便宜から出たのでない。學者などが自分の研究に餘念なくして、普通人間の生活に遠ざかつたのと違ふ、主義として妻帯を否定するのである。此に禁慾主義が手段でなくして、純粹の意義における主義であることが判かると思ふ。

存在否定は、一方においては、人間性の否定を意味する。併し禁慾主義は始めから二元論の立

場に居るから、否定の一方には肯定を有つて居る。それで自殺主義に轉化せぬ。二元論と云ふは靈と肉、神と人、聖と凡、彼岸と此岸、純一と雜多、社會と個人、束縛強制と解放自由、かういふ對立である。此對立の一項を倒して他の一項を守り立つるところに、禁慾主義の原則がある。併し禁慾主義は始めから此原則を自覺して出發したものでない。始めは心の訓練手段として禁慾をやつたのが、何時の間にか手段即目的に轉じて、禁慾そのことが宗教生活の極致となつたのである。

禁慾生活の内容中、最も重要な一項につきて、これが人間性の矛盾を如何にも剝切に暴露して居る所以を尋ねて見る。

性慾と宗教とほどに關係の甚深なものはない。一部の心理學者は人間生活の基調を性慾の中におかんとする、又宗教さへも性慾の昇華であると云はれる。是等の學說を討議するのが、此文の目的でないから止めるが、とに角、性慾の否定、即ち是れ宗教生活と見られるやうになつて居ることは歴史上の事實である。人間と惡魔との戦ひは此に在ると見られる。而して女人は惡魔の化身と考へられるやうになつた。佛教でも基督教でも女人卑下の理由は此に根ざすのである。

或る意味で言へば、女は生物學的原理の具體化である。これを宗教者の言葉で表はすと、女は

男を迷はすと云ふことになる。生存競争の結果、割合に知性の發達した男子が、自分の位地を反省してくると、どうも女が邪魔になることがある。知性の明徹さが女によりて昏くなりがちだ。そこで、いつも自分の本能から分離せんとする知性が、性慾に向つて謀叛を起すのも止むを得ない。佛戒の中には、女犯を如何にも重く見て、種種の警を引いて、その徒をして持戒せしめんと努力する。基督教においても亦然りである。左の傳説を見よ。

ある基督教徒の考によると、此世における惡事は悉く魔黨一味の所爲で、神の關知しないことである、魔王はいつも一隊の小魔を人間界に派遣して、機を見ては、禍事を發生せしめる。或るとき一人の小魔、大王の前に出でて陳して曰ふ、「私はこゝ三十日の間に所々で戦争を起させ、反逆を醸成し、多くの人の血を流させました、何かお褒美に預りたい」と。大王大に叱して曰ふ、「馬鹿云ふな。なぜもつと殺傷事を起させなかつた」と、乃ち此小魔を打擲した。次ぎにまた様様の惡魔ども出で來りて、「我は、船を沈めました」、「われは大荒しを起しました」、「われは婚姻の筈に喧嘩を出しました」など、それ／＼自分等の教唆した凶變につきて誇り顔に申し立てた。が、大王は依然として、尙その凶惡の不充分なりし責めて、魔類を激勵した。ところが、最後に一人あり、報じて云ふ、「わたくしは、四十年の間、沙漠に居ました、相手は一人の僧です、

ところが、今夜と云ふ今夜は彼を導きて姦姪を犯させました」と。大王これをき、直ちに共坐を起ち、此小魔を抱き上げ、自らの王座を分ち與へた。そして曰はく、「此の如き短時間において此の如き偉大なる功績を揚げ得るとは思はなかつた。モンクの墮落ほどに、わが心を喜ばすものはないのだ。寔に天下の最大快事だ」と。

性慾と云ふところで、人間性の二元、即ち矛盾が、最も鋭角的な尖點に中るのである。外にも様々の矛盾があるが、何れも此尖點に集中して居るとも考へらるのである。それ故、二元論を豫想して居る禁慾主義はその主義を性慾本能の抑壓に注ぐのである。存在否定と云ふことも、此に至りて明瞭になる。人類の相續がなかつたら、宗教も、眞理も、神も、惡魔も、一網打盡的に、皆空となるではないか。角を矯めて牛を殺すやうなものだ。否、禁慾主義は、寄生虫が繁殖し過ぎて、その母體をも殺し去ると同様に、魔を斃し得たとき、自分も斃れる。

併し考へて見ると、自然界に人間と云ふものゝ出たのが、矛盾の始まり。意識が可能となつて反省と云ふものをやるやうになつて、宇宙の一元性は、完全に破壊せられた、少なくともその進轉に一頓挫を來たした、今までのやうに遮二無二的でなくなつた。一大進轉の途上にあるものを悉く踏みにぢると云ふことが出来なくなつた。一寸の躊躇が大破綻の基となつた。是からは神様も

人間に相談してからでないといふ自分の仕事も思ふやうにやれぬ。人間性と云ふやつが、神様を扶けもし、損ひもするやうになつた。そこで宇宙は矛盾の活劇場。

禁慾主義は矛盾に始まつて矛盾に終る。併しこれが人間性の常だ。そこで吾等には永遠の惱みがある。又永遠のあこがれがある。あこがれて惱み、惱んであこがれる。一元から二元又は多元、還つてまたもの一元。

禁慾主義の場合においては、併しながら、これを目的と見ないで、そのもとよりの性質、即ち宗教生活を實現する一個の方法なるものと見れば、此主義の中に含まれて居る矛盾性は、自ら解決して行く。人間性と自然界の理法との間に壅濼がある限りは、人間生活の最高表現である宗教上にも、何等か抵抗の打ち克つべきものがあり、障碍の拂ひ退くべきものがある。自然的生活中に根を下した諸本能、諸衝動に對しては、何かの訓練を加へて、向上のあこがれに一步なりとも近づき進まなくてはならぬ。あこがれを其まゝに眺めるとき、そこに一種の美感は生ぜんも、宗教には尙進一步の境地がなくてはならぬと思ふ。

禁慾主義は二元論によりて裏づけられては居るが、二元論をそのままに肯定するものでない。一元論の實現に努力するものである。これがその理想とするところ。此主義そのものを目的とす

るところに、多くの矛盾と缺陷を見るが、これを以て或る一元論に到達する方法、又は努力と考へるとき、今日の思想界に此主義の大いに歓迎すべきものなるを覺える。

畢竟するに、禁慾主義の目的とする所は、人の心に根を下した夫れ々の本能が、只各自の欲求を肯定するに急に於て、却て人心そのものを破壊せんとする矛盾から脱がれんとするに在る。極端に行つたがため、手段が目的になつて、却つて當初の目的を忘れたが、一たびその錯誤に氣づけば、此主義から深き宗教生活の端緒がひらけるのである。孤獨の生涯を營まんとするのは、名と權力との欲から自由にならんとする努力である。貧と賤とに安すんぜんとするのは、所有の欲を遠離して、更に向上の生活あることを知らんとするのである。獨身無妻の境地に居らんとするのは、性慾の本質に徹底して、廣く人類愛の實現を期せんとするに外ならぬ。性慾の花は愛を實のるための自然の方便であつた。愛が個人から出て、異性の上に及び、更にそれから發展して、すべての人に加はり、宇宙全體をも包擁するときに、性慾の終極の意味がある。これを實地に自覺し、體驗するには、一時の方法として、禁慾主義も必要な時代がある。歴史としても、個人としても、其必要の時代があることを、わすれてはならぬ。

諸々の本能が、何かの理想、何か向上のあこがれによりて統制せらるゝとき、それらの意義を

發揮する。今時において此意義を自覺させる捷徑は、或は禁慾主義に由らなければならぬかも知れぬ。人間性に深く根ざして居る矛盾から發現した禁慾主義も、此の如くに考察せらるゝとき、どうやら解決するやうに思へる。

## 禁欲、戀愛、宗教

どの宗教を見ても禁欲生活が要求せられて居る。放縱主義の實行と宗教生活とは絶対に一致しないものと、始めから考へられて居るやうである。是は尤も至極の事と思はれる。宗教は元來が吾等をして有限的欲望の束縛から解脱せしめんと努力である。それ故宗教生活の第一歩は此欲を禁遏するか、節制するか、どうかする處になくはならぬ。それ故佛教でも基督教でも印度教でも、苟も發達した體型を具へた宗教に在りては、何れも一種の戒律を要求する。度合の強弱はあるにしても、自律的又は他律的禁欲主義を實行し又は實行せんと努めるのが普通である。中古時代の基督教徒がやつた苦行、今日印度で尙ほ目撃せらるゝ諸種の奇怪な行法などは、近代的思想に養はれた目で見ると、ぞつとする。それでも其眞面目さには敬服せざるを得ぬ。

併し禁欲と云うても皆一樣に見るわけに行かぬ。欲には大體二種ある。一は自分だけに關した者、其満足は自家の存在だけに限られて居る。今一は自家の存在を越えて他に及ぶ。何れにしても、満足を要求するの度が一定の限りを破ると、社會的に直接間接の害毒を擴げることと言ふまでもない。只一つは自家の存在上へのみ關して居る、そうして他は種族の上に影響する。

例令へば、佛教で肉食、飲酒、妻帯を破戒行爲と見て居る、その中で飲酒や肉食は自家の欲を充たすに過ぎぬが、妻帯になると、本能は自家の存在から分出するが、つまりは種族の問題である。自家の存在だけに關する欲は節するなり、絶つなりしても、種族に關する本能は、たとひ直接には個人の欲樂として經驗せられても、究竟は人類全體の繼續問題である。宗教が個人の經驗する直接の欲樂を制せんため、却つて宗教の眞理を體得すべき存在を減却せんとするは、頗る矛盾したやうに思はれる、角を矯めて牛を殺すの類ではなからうか。とに角、欲に二種あることは分明に見られる。

自分だけに關する禁欲でも、同一の動機から出てゐない。酒のいけないのは腦のはたらきに障るかと思ふなら、斷肉は生物を殺さぬと云ふ慈悲心から來ると云つてよい。或は糜爛した死屍を食料にするなど、その不潔に堪へぬと云ふ綺麗すきな心から來るものもあらう。それから贅澤な生活をしなと云ふのにも、その理由は、單に禁欲と云ふやうなことでないのもあらう、即ち天與の物品を無暗に使用するは勿體ないと云ふ考もあらう。又自分だけ好きな事しても、外には必要な衣服や住宅や食物や娯樂なども取れぬのがある、どうも忍びぬと云ふやうな社會的意識から

來るのもあらう。それから又自分の考が全く他の方面に向つて居るので衣食住の贅澤などを顧みる要求も何もないのもあらう。これは禁欲と云ふやうな消極的文字で形容すべきでなく、只自然に簡素なのである。併し此に宗教的意味がないとも云へない。

禁欲主義の内容をなすものは、それで、色とあるけれども、つまりは自分の存在を最少限度の要求で保存して行くこととなる。ところが妻帯生活は此定義のなかへ這入らぬやうに思はれる。妻帯は自分の存在よりも種族維持のためであつて、或る意味で云へば、自分を犠牲にするので、禁欲主義に稱ふやうにも思はれる。それが却て獨身主義即是禁欲主義と云ふなどに思はれて居るのは何故か。今日でも佛教の坊様がたとひ酒をのみ肉を喫しても、女色に對して禁欲であると、まづよい坊さんと見られて居る。たとひ學問があり、修行が出来たと云ふ禪僧でも、お嫁さんがあるとか、お圍ひものがあるとか云ふと、どうも餘り好く見られぬ。これは何故か。男女の關係と云ふものは、單に利己的主我的欲樂と見るべきものであるか、さうしてそれはどうしても禁欲しなければならぬものか。禁欲主義の是非は詮じつめると、宗教上獨身主義の是非になるやうである。

かうなると性的生活は何が故に宗教的生活と相容れぬものと尋ねたくなる。性的生活がない

と種族の繼續は不可能となる。宗教的生活がないと人生の本當の意義がわからぬと云ふ。種子が絶えては此意義のわからしやうもない。して見ると何れを立て、何れを棄つべきであるか。但しは此矛盾した兩種の生活の何れかに無理なところがあつて、此無理を正さんため知らずくの中

に極端に行つたものか。果して然りとすれば、此無理は性慾の方にあるか、宗教の方にあるか、はた又何れにもあるか、是等の問題をどう見てよいか。精細の研究はよほど興味もあるのみならず、尙亦人生にとつて頗る實用向のものであらねばならぬ。

實際の處を云ふと、宗教生活は歴史上何れも性慾の斷絶を以て理想としてゐた。さうして人間の完成は此理想がどこまで行はれたかによりて判斷せられたのである。これは殊に佛教と基督教とに在りて然りとすべきであつた。佛教などでは此禁戒を俗人の行政的制裁によりてさへ勵行された時代がある。

そこで先づ動物の性的生活と人間のとの點で相違するかと尋ねる。動物も種種であるが、兩性分れたものに在りては、大抵一定の時期を限りて性的生活に入るのである。そして其目的が達せられて受胎の現象が確かめらるれば、また平生の生活状態に歸る。人間に在りては原始時代はいざ知らず、記録の見える時から、矢張り今日と同じことであつたのである。人間の生活と

動物のとを相違せしめた原因はどこにあるか。單に種族保存の目的なら、生物學的に見て、草木のやうな方法でも繁殖するし、又黴菌のやうな風でも充分に達成し得らるゝ。必ずしも兩性分かれなくてもよかるべく、又分かれても必ずしも人間的でなくてもよささうである。又人間的になつても、食物などの欲のやうに、大した努力なくとも、制限を加へて行けさうである。そんなら人間の性的生活はどうして今日のやうになつたか。

考へて見ると、性慾生活が本來の生物學的意義から離れて來たので、今日のやうな状態になつたのである。そうしてその離れて來たところに宗教的生活と矛盾する點があるので、兩者の争闘が始められたものらしい。とに角、人間がいつも生物學的のみに見られずして、人間は人間として別にこれを評價すべきものであることは、性的生活の一端を考へても、分明であると云はなければならぬ。食物などでも人間の食物は單に營養をとると云ふことでなくなつた。味覺的觀實は言ふまでもないが、これが社交的にも使用せられ、宗教的意味さへも加はつて來た。着物もその通りで本來の用途よりも着物自身が社會的にも審美的にも宗教的にも意義をもつて來るやうになつた。貿易の用に出來た貨幣さへも、守錢奴とか云ふ種類の人によりて、骨董化せらるゝやうになつた。守錢奴が昔し小判や大判を澤山室中に並べ立て、喜んで見て居たと云ふのと、骨董好の

金持が、これは一萬金で買ふた、これは五萬金で手に入れたなど、考へて、古い茶器や、軸物を見て居ると、その間に何等の差ありとすべきか。茶器なら茶を飲むだけで好ささうなものなのに、それ以上に何かを要求するとき、人間の生活は實用一天張り、生物學専門でいけぬ處があるのである。

つまり人間に意識と云ふものが發達して來て、自分を自分で批評的に見たり、記憶を呼び起してこれが再生を考へたり、さきからさきの事を見積つてそれに達する手段を講じたりなど、様々なからくりをやる。そして此からくりから善いもの悪しきもの其外千般の相對相が次第を逐うて出て來る。それで原始的な生物學上や生理學上又は物理學上など云ふ方面の目的なるものは、そのつちのけになつて仕舞つた。時折りそれが呼び覺されることはあるが、平常は所謂本來の目的なるものなしに吾等は生活して行く。或は此方が本當なのかも知れぬ。只物事を發生學的にのみ考へて、現在の事象の意義をそれで定めて行くことは、どうしても正當の批評でないらしく思はれる。

三そんなら人間における性的生活の意義はどこにあるのが、本當の意義と云ふのか。  
性的生活の人間性は戀愛の現象に見出され得る。或人の言ふには、近代の所謂戀愛なるもの



は泰西諸國民の間では、中古時代に始めて芽出したもので、人間に始めからあつたものでないと云ふ。騎士氣風の盛んになつた時、婦人に對して一種の尊敬の念が生れて來た、此尊敬の念が今日の戀愛現象の發達點であるとの事だ。して見ると日本などでは、まだ此んな戀愛はないものと考へてよい。何となれば、まだ日本人の間では婦人に對する尊敬の念は歐米ほどに深く心の中から出て居ないやうだからである。それは兎に角として、廣い意味に言ふ戀愛、その中には色々不純な慾望が這入つて居ると見てもよい戀愛でも、それは人間だけにあつて、他の下等動物には見えないやうだ。それ故に戀愛の中に性的生活の人間性を讀み能ふと云ふべきであらう。

戀愛を神聖だと云ふ人がある、神聖の意味がはつきりせぬと兎角の批評は出來ぬが、もし神聖と云ふことを、一身を犠牲にするとか、その身の存在や得失を念頭に置かぬなど云ふ義に解すれば、神聖なことは隨分外にもある。蛾虫が夜火をとりに来るのも神聖だし、商人利を重んじて、大危険を冒すことを辭せぬのも神聖だらうし、學者が今生の利害得失、毀譽褒貶を度外して研究に没頭するも神聖、宗教家が法のために身を忘れるも神聖、小兒が玩具に氣をとられて危き又は恐れその身に追ひかゝるのを知らぬのも神聖でなくてはならぬ。戀愛だけを神聖な至上なものに祭り上げられぬ。神聖なものは澤山ある。それから又神聖の上に時間の關係を見得る。一時的

の神聖もあり、永遠的のものもあり、又その間のものもある。戀愛は小兒の玩弄物品と同様に青年期だけの神聖かも知れぬ。こんなことも考へてよからうと思ふ。

目的性が内在とか外在とか云ふことに頓着せぬ處に、美があり、調和があり、神聖があり、宗教があるなど云ふなら、戀愛もその刹那の神聖さを具へて居ることは疑ない。酔ばらいのやうなものだ。酔ばらいなど云うてけなしも出來ぬ、隨分美しい處もある、酒中の仙なども云ふ。戀愛は酔ばらいの少し永續性を帯びたものとも云へる。併し酔狂は畢竟酔狂で、それ以上に出でぬ、出でぬ處に却つて妙があるのかも知れぬが、とに角それだけである。之れに反して戀愛は發展の可能性を具へて居る、自分を超越する力をその中に蓄へて居る。此點が貴いやうに見える。何となれば異性を目的として呼び醒された戀愛の本體は、やがて天地萬物をも包容する愛そのものであるからである。もし無功用の本願愛に宗教の極意があるものなら、戀愛はその卵生であると云うことが出來やう。此卵がかへつて一尾の鯉魚になつて、それから禹門三級を登り盡くして化して龍となるとき、本當の宗教的體驗が可能となるのではなからうか。さう見れば妥當でなからうか。

戀愛も青年期の心理、宗教意識の出生も青年期、それで戀愛が一轉して宗教になるのだと云ふ

心理學者や生理學者の説は、わしらから見ると受取れぬふしがある。もし此説のやうにすれば、政治も發明も科學も冒險も何もかも戀愛心理の轉化だと云へやう。それは何れも青年期に發動する心理現象であるからだ。同時と云ふことは因果の義でない。また發生學的説明はそのもの、精神的意義又は價値を定めるものでない。氣狂が造つた哲學でも藝術でも、哲學として、藝術として、それの意義があれば、その作者の生理的、心理的特質は問題でない。それはそれとして、戀愛の價値は自體を超越し得るところに見出すべきものと、予は思ひたい。

問題はまた始めに還る。性的生活は人間が他の動物と同じく實行して居るところであるが、動物は生物學を超越し得ずして、いつもこれに囚へられて行く、併し又それだけ悩みもなければ望みも願ひもなく、云はゞ或る種の平和を得て居る。人間に到りて性的生活に花が咲く、之が戀愛である、頗る美しい。美しいだけに多くの人が迷ふ。が、それから又宗教愛と云ふ實が出来る。此に至ると生物學など云ふものは何處に潜れたか、その影さへ見とめられぬ。天國も極樂も只此愛のみより築き上げらると云ふべきである。果して然りとすれば、禁欲、獨身、捨家など、宗教的生活との關係は如何。今度は少し宗教の方から見様を定めて行く。

宗教意識には人間の全體が働いて居る。知とか情とか意とか云ふものを分解して見て、その一

部に宗教意識を作るわけに行かぬ。それ故宗教にも各種の方面がある。戀愛から淨化か聖化か脱化かして來た方面は所謂無功用的本願愛である。此愛は心理學的には無功用的であるが、盡十方の衆生を盡未來際にわたりて一人も残さず救ふと云ふことになる、只盲目の愛ではいけない。此愛に知が這入つてくる。十方と云ひ永劫と云ひ無邊と云ふことは無知でない又無分別でない。充分に哲學的分別智の發達したのでなければ、考へられぬこと、感ぜられぬこと、言ひ得られぬことである。宗教は只愛だなど云ふのは本當でない、大に知がなくてはならぬ。彌陀の本願は無知無識の凡入道では信じられぬ。彌陀の愛は無上の大智から來るやうに、これを受け入れる器も亦大智でなくてはならぬ。此大智がなければ本當の無邊の愛を體得出來ぬ。愛を高調するとき、智をわすれるけれども、此愛がいくらかでも無功用的處から涌くと云ふには智がなければならぬ。哲學者のやうな體系の立つた知でなくても、宗教知とでも言ふべき知が要る。佛者はこれを般若の智慧と云ふた、此智慧がなくては、大慈大悲は體認せられぬ。併し或る點からは、かうも言へる。曰はく、本當の無功用的愛に觸れて來れば、その中に自ら義なきを義とする底の智慧は具はつて居ると。

それから宗教には亦意志がある、意志と云ふは他の事を排して一つの事の上に心を集注する力

のことである。相對の世界、偶待の萬境を排して、これらを一貫する原理に心を留めんとするには、どうしても意力でなくてはならぬ。彌陀が、「一坐華臺未曾動」と云ふのは此意志を象徴したのである。念佛も往生も悟道も此なくしては絶対に不可能である。散心、慢心、亂心では何事も「聞」けるものでない、「見」られるものでない、愛の本體は此意志に一なるとき現はれるとも言ひ得る。禪でも此意志に重きをおいた。悟ると云へば知であるが、これは意志が本體に還つたと云ふことなのである。そうして此還源が成就するとき愛が出る、本當の無功用の愛が出る。そうして此愛が意識の上に現はれる時、自力でなくて他力の感じがする。他力宗の成り立つのは此主觀があるからである。理屈を言つて、彌陀の本願を他力と看做すが、これは畢竟理屈である。本當の他力の意義をなすところは、主觀の上に「他」と感じたところではなくてはならない。

これは話が少しそれたやうであるが、宗教の成り立ちが、こんなものであると云ふと、宗教的生活と性的生活とは、自ら相容れぬ處があるのは分明である。宗教的生活は生物學の原則を離れることに由りて始めて實現する。一個の異性のために力を分つことは意志の集注でない。一人を見てその他を見ぬのは一切を包容する智でない、一人を愛して吾身を捨てんとするのは、私愛に殉ずるのである。性愛はどうしても宗教愛と衝突しなければならぬやうに出來て居る。宗教家が

禁欲主義を絶対に勵行せんとしたのは、固より然るべき道理があつたと見なくてはならぬ。

處で此矛盾は、直ちに人生の實際の上に如何に調和すべきであらうか。宗教に至上の價值があるとすれば、種族の斷滅が人生の目的であるか、いかん。

どう考へても、人生の根柢には一大矛盾がある、こちら立てればあちらが立たぬと云ふのが、その真相である。十五六歳の頃から迷ひ始めて、三十、四十と迷ひ続け、五十に至りて天命を知ると云ふ頃には、矛盾を其儘に肯定し得たとしても、それまでには、もう人間は宗教的ならざる生活を多分に送つて來た。そうしてその結果は悉く今の身の上に集つて來る。此矛盾をそのまま肯定するより外ないので肯定したと云ひ得るほどの境涯になつて來た。原始生活から續いて來た本能とか云ふものに使はれて性的生活を肯定させられた、戀愛と云ふものゝ味ひも嘗めた、また是等から生じ來るさまざまの苦勞や煩悶も經驗させられた、有限を離れやうと云ふ色々の經營は次から／＼と崩された、それでも何か自由を得たいと云ふ心だけは残つた、理窟の上ではわかつたやうな氣もしたが、日日の行動には左支右吾と云ふ有様であつた。こんな生活から來た創痕は満身に讀まれる、今はこれを繕ふいとまもない、只此儘に過去を肯定し、現在を肯定し、併せて將來をも肯定するより外ない。迷も悟もないと云ふことは今に至りて體得したとしても、迷の眞

中に居ては七顛八倒である。迷とは矛盾の又の名ではないか。

個人の宗教的生活をその人の上から見れば、矛盾といつしかに意識の上で肯定せらるゝ時節がある。矛盾を矛盾のままに受け入れて、其處に何等の衝突を覚えぬ生活は個人の上に何時かは来る。併し宗教の名による宗教的生活には此矛盾が何時も跡づけられて残つて居る。手近に言へば佛教僧侶の生活の如きは、これをどう云ふ風に見て行くべきであらうか。僧侶と云ふ階級がなく、なるのが本當のやうに思はれが、それは何時の世のことかわからぬ。今までの歴史を急激に捨て去るわけにも行かぬ、それかと云うて、捨て去る時節は自ら來るではない。誰か捨て始めなくてはならぬ。今時の佛僧は皆戒律の歴史を捨てゝ居ると云うても、それは意識して捨てたのではない。ずる／＼に只さうなつたのである。それは墮落であつて、進歩でも、改革でも、轉化でもない。今日の佛教と云ふものゝ宗教的生活は、人生の根柢に在る矛盾に對して、何等の意識的解決を與へずに、只其矛盾に曳かれて委委隨隨地たる有様である。眞宗では親鸞と云ふ大偉人で轉回の機を生んだが、今では外の方面で矛盾に惱んで居る。他の宗派では、始めから性的生活と宗教的生活の矛盾に苦しめられて居る。個人としての問題でも、性的生活には一種の暗影が伴つて居るやうな氣がしてならぬ。まして始めから此矛盾を切斷して、宗教的方面に一意ならんと唱へ出

した人々の身の上に在りては、矛盾の脅威を何と見るべきか。

何事も不完全な今日の社會生活であるから、宗教者と稱する人々も、其不完全さを忍受して行くべきであらうか。即ち宗教者の生活は獨身主義で禁欲であるべきか。これには又實際上の利益もある。行雲流水的に一身の輕きを覺えるとき、何時でも此身を放下すべき機會がある。財産の心配も、妻子の心配もない、名利と恩愛の羈絆を脱すると、今の社會で隨分と思ひ切つた仕事が出来る。そうしてこんな仕事をする人が、どの社會でもいくら居てくれぬと、その社會は停滯する、進轉の機を其折々に擱めなくなる。併しこんな事を或る種の人の上のみ要求すべき權利は社會にない。性的生活の人間性を肯はないでは、人格も完成せぬと云ひ得るが、さて悉くこれを肯ふとすれば、宗教と云ふ形式の下に宗教的生活を送らんとする人々の將來を何とすべか。

とても不完全な今日の社會組織では、種種の方面から脅威やら壓迫やらを受け續けなくてはならぬ、そうしてこれに應酬して居る間に日は暮れる、前途は遠い、力の足りぬものは、矛盾の中に出没して行く、その間に眞個の人物が出て自分の行くべき途を明白に看取して、歩歩確實に、目的地に達するのであらうか。して見ると、現状を肯ふと同時に又これを否定することを忘れてはならぬと云ふべきものか。