

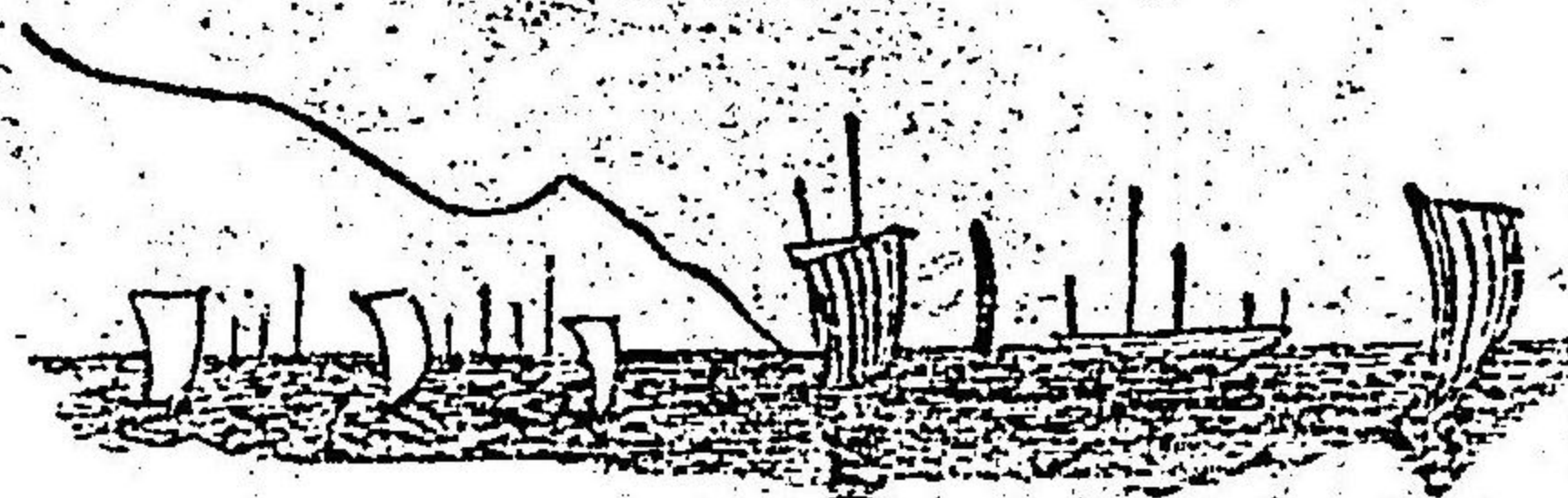
日本正教論集

318

第六輯

64

正教と儒佛道



020885-000-8

318-64

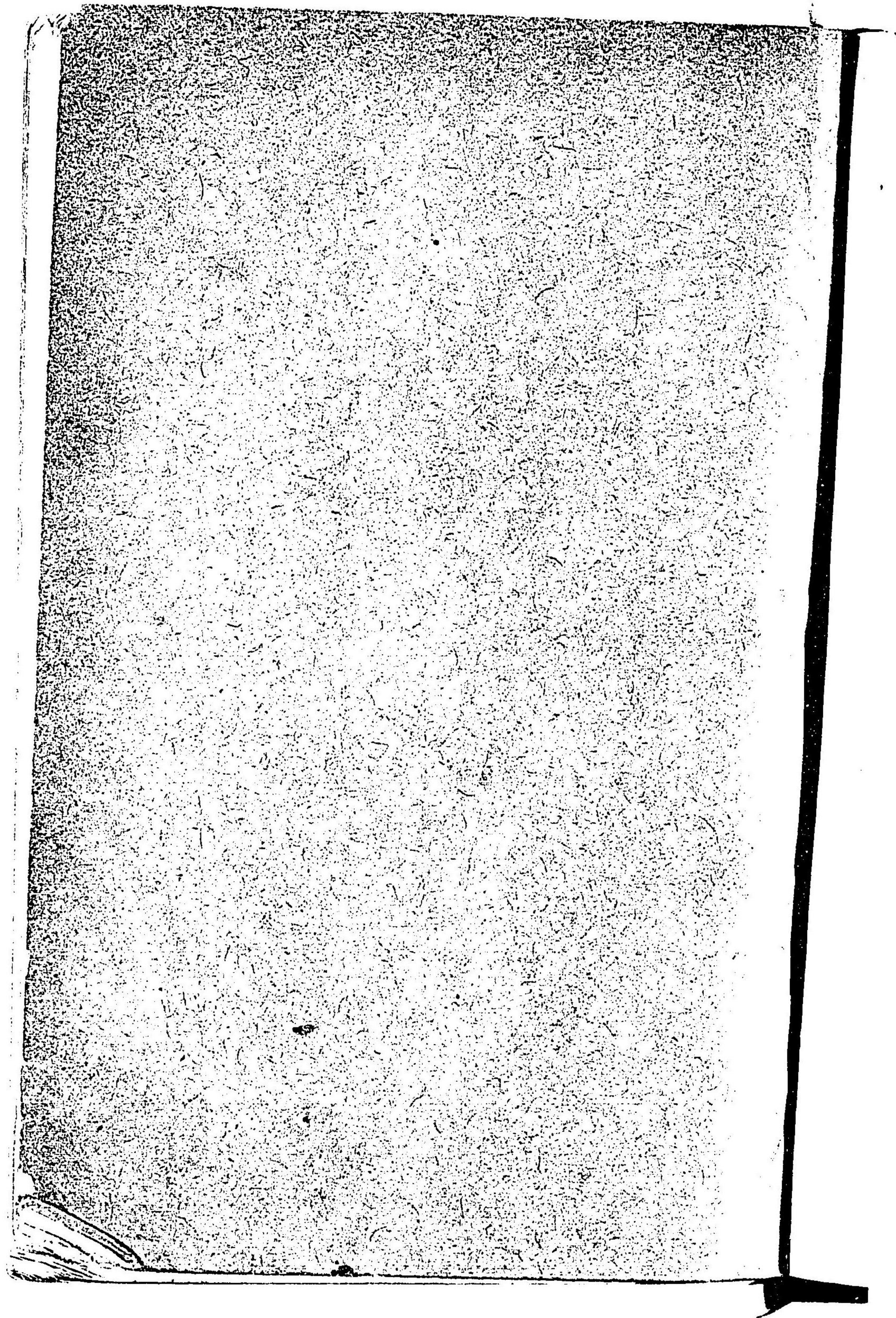
正教と儒佛道

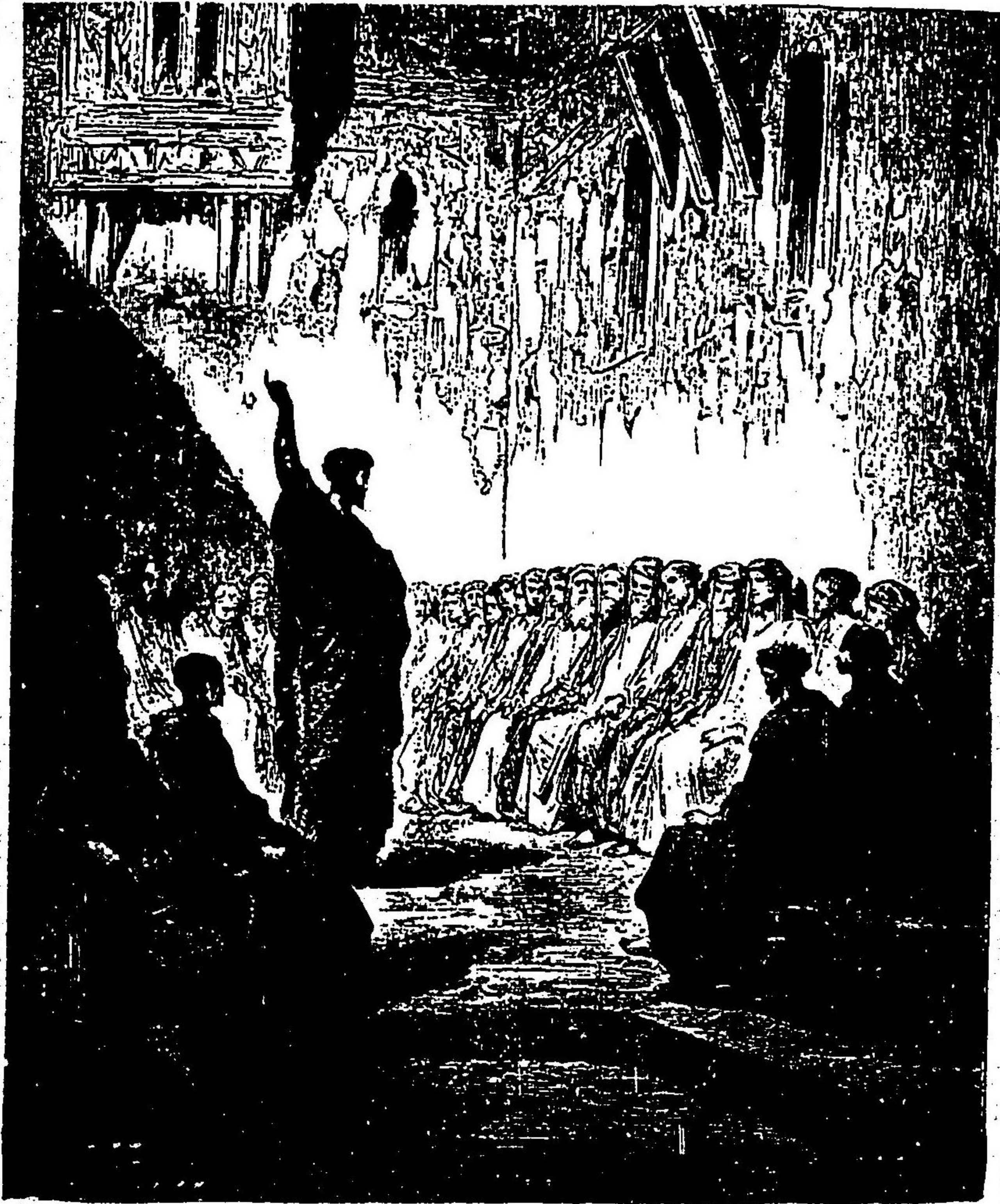
山田 豊彦 / 著

M35

ABI-0718







るけ於に堂會のカニロサ^ニ
論辨のルエバ徒使聖

日本正教論集 第六輯



正教と儒佛道を比較しての諸論



明治卅五年十月刊行

口繪についで。

茲に掲げた繪は、異邦人の聖使徒パウロがソロンに於けるイウデア人の會堂でハリストスの正教を辨明してゐる所です。左に聖書の言を引て説明に換へまじやう。

「パウロは常の如く彼らの中に入りて、三たびの安息日に、聖書に本づきて、彼らと辨論して、ハリストスは苦みを受け、死より復活すべく、又我が汝らに傳ふる所のイ、ス、は即ちハリストスなりと解て之を證せり。……然れども信せざるイウデア人は妬みて市の匪徒を集めて……イフソンの家に逼り……曳て呼べり」彼の天下を亂せし者は此にも來れり……」

(會使徒行傳十七の二、十一を讀むべし。)

日本正教論集
第六輯

正教と儒佛道

緒言



イイスス教なる

ハリストスの教、即ち眞正の意味に於ての宗教なるハリストス正教の外に、尙世の中に『宗教』若くは

「教道」と名づけらるる者は頗る多し。今此らの教義を悉く研究して悉く知ることは、人力の能はざる所、且つ既に眞正の救世贖罪の教なる光榮なる正教を認めたる吾人ハリステアニシに於ては、雜多なる異教の研究を以て、敢て不可缺の要務とするにも及ばざるが如し。されど彼の原は外國の教なる儒と佛即ち大約一千數百年來我が國に存在して兎に角多數國民の頭と胸に深く浸染したる所の教道に付ては、吾人

日本の信者にして、其果して如何なる者なるやをも知らざるは、寧ろ不便にして、殊に救世の道を傳ふる役者に在ては、時に不利たるを免れざるなり。然れば余は今より十二年前に於て、或記者のハリスト教と儒佛其他に關する著作を提供せしとありしが、不幸にして三年の後其稿本は空しき者となれり。而して十三年後の今日に至りて、前者よりも精詳なる而して興味ある斯新書を正教の記者より公にするを得たるは、余輩の頗る欣謝する所なり。

文は大業なり、文を校するは大役なり』とは、必ずしも文章國を以て誇れる支那人の古言に徴せずして、余輩亦屢々實驗に於て之を知れり。余は單に本文に付て前版の（正教新報紙上より）字句の誤脱を改修し大体の校正を爲したるのみにて、少

からぬ時間と勢力を費したれば、況てや著者が原作の心勞と筆勞に於てたや、其容易ならざる察すべきなり。

本集に採録の諸編と其順序は、凡て著者の選擇に依る。本集を讀むに付て、特に注意すべきは、或一流の『文字の人』の如く徒らに文字の末に拘泥せずして、須らく先づ清明なる頭腦と亂れざる眼光を以て、文の本意精神の在る所を熟思せんと是なり。支那を攻撃すれば支那主義の人は憤り。佛教を辨駁すれば、圓顛と有髮僧は怒る、されど眞理の光をして益々明かならしむるが爲に、黑暗を黑暗と言ふに何の差支が之あらん。余輩は腐敗の野婦的お世辞よりも寧ろ、言辞は多少奇激に亘るとも、其中に眞理を含める者を取る。君子は須らく主義と所信を戦はずべし。人の文章を讀むも、其本意精

神を讀むの能力なく、徒らに營々として無用の言葉尤めを藝とするは、斷じて士君子の業に非ざるなり。

讀者は本集に於て、孔子の教に對する公明なる論評、佛教中殊に當時の流行物なる禪學の素性、及儒教とは別派なれども時に好奇者の毀譽交なる老子哲學に付ての奇說等、皆茲に講究するを得べし。

明治卅五年十月四日

東京本會編輯局に於て

水島行揚識。

正教論集
第六輯

正教と儒佛道

目次

| | |
|------------------------|-----|
| 一、編 | 頁數 |
| 一、儒教管見…………… | 一 |
| 二、佛教と道德及び宗教…………… | 廿一 |
| 三、基佛兩教の類似に就て…………… | 四十三 |
| 四、基佛兩教の反對點…………… | 五十 |
| 五、禪宗論…………… | 六十六 |
| 六、涅槃考…………… | 八十二 |
| 七、漢學者、即訓蒙書學者論…………… | 九十二 |
| 八、老子の人物及びその『道』に就て…………… | 百一 |

正教論集
第六輯

正教と儒佛道

ハワル 山田豊彦 著

第一編

儒教管見

私は、實の所を申し上げますれば、これまであまり漢學をやつた事はありませぬ。尤も若い時は四書の素讀杯はならつた事も、ありますが、何が早や漢學者の事であるから、兒童の心理や、教育法などの事は一向御存知なしで、唯機械的注入を專一として、少しも譯のわかうぬ事を諳記したのであるから、長じて後には、それは何の役にもたちませぬでした。

近頃好奇心からこの事を少しく研究して見ました。そして自分の思つた事を記述して一篇の文章としやうと思つて、始め二回だけ筆を取りまして、既にある雑誌に之を掲げましたが、その後少し都合がわるくて、その文章も、そのまゝ、流れどなつてしまいました。自分の始めの計畫は、略ぼ十二回はと續く文章を作つて、すこしく詳細

に論じやうと思つたのであります。併し今はとてもその文章通りに詳しくお話し申すとは出来ませぬ。たゞほんの概略を述べるのであります。

殊にお断りを申してたかねばならぬ事は、私は前申しました通り、あまり深くこの學問を研究いたしたのでありませぬから随分まらがつた議論をやるかも知れませぬ。その節には、よろしく諸君の御叱正を願ひます。

さてこれから本題に入る前に、聊か支那國民の事を述べなければなりません。諸君も御存知の如く、現今の支那は實に哀れな有様ではあります。その形體から申せば、實に大國民の資格をそなへてをります。却ち四千年の昔から國を建て、その廣袤は八十五万三千里、民の數が四億六百萬あつて北半球の一半を占めてをります。そして古來この國民が有する特質といつたらまた驚くべき者があるのであります。諸君も御存知であります。而も至つて頑固にして抜く可らざる保守的精神で、數千年の昔から、今日に至るまで依然として此の精神が國民のうちに保たれてをります。

試に支那の歴史を御覽になれば直にわかる事であります。歐羅巴に於ては、阿典、スバルタ、羅馬等の文化を古い文明と致してをります。若し之を支那の文明に較べたならば、希臘や羅馬の文明は、なほ昨日のやうな感じが致します。即

ちアレキサンダー大帝が諸王國を征服した以前に、プラトンがその高遠なる理想哲學を唱へた以前に、ロミニユラスが羅馬帝國の城を築いた以前に、また東洋では釋迦牟尼が涅槃の義を唱へた以前、賢王ソロモンが一時の榮華を極めた以前に於て、既に已に支那には、殆ど歐洲中古の文明がありました。即ちこの時支那には、宇宙論の書もあり、歴史の書もあり、詩書、禮記もあり、天文、音樂の術も開けてをりました。漢學者の所謂三墳、五典、八索、九丘の書(尙書序云、伏羲神農黃帝之書、謂之三墳、言大道也、少昊顓頊高辛唐虞之書謂之五典、言常道也、八卦之說、謂之八索、求其義也、九州之志、謂之九丘)ありて、文物燦然たる有様のみならず、通商、工藝、美術、官制も、随分發達してゐたのであります。そしてその當時には、畧ぼ完全したる封建制度がありました。公、侯、伯、子、男の爵位の設けもあり、天命を受けて、萬民に君臨する帝王もありました。之を要するに、支那古代の文明は、歐洲の第十三世紀あたりの状態と大抵同じであります。

このやうに三千年の昔から國を建て、早く文明の域にすゝみ乍ら、ある一定の度まで達して、その後は進歩するとなく、常に保守的態度を守つてをるのは、實に世界にあまり例を見ぬ奇妙な國であります。何はともあれ、保守といふ事は支那の精神であつて、之が凡ての思想を支配してをります。そしてその理想とする所は、

不識 不知 順帝之則と云ったやうな 元始の單純なる 堯舜時代であつて、高遠なる理想境といふ者を持つてゐなかつた。若し「理想」といふ語は、未だ實際に於て得られざる高尚なる境を顯はすの言葉であるとすれば、この意味に於て 支那國民は理想なき國民といはねばならぬ。いづれの國民も自分たちの過去や現在に満足しないので、未だ得られざる理想境を望むのに、獨り支那のみは、之に反して既に過去にあつた所の 堯舜時代を理想として、之を回復しやうと思つてをります。支那國民は何處までも 保守的であるといはねばならぬ。

孔子は 支那人中の一偉人であるが、よくこの氣質、即ち 保守的精神を代表してをる、儒教が 凡ての点に於て 保守的であるのも 尤な 次第である。孔子は決して自分 新らしい説を立てたものでない、いままであつた所の 道德主義を尙一層堅固に仕あげたのである。これは孔子が常に 先王の道くといつてをるのを見ても 明了なものである。

扱てその孔子は如何なる人物であつて、如何なる境遇にゐた人であるかを一寸申さねばなりません。史記の世家にその傳があります。孔子は魯の 襄公二十二年庚戌の年十一月 庚子 即ち 西歴紀元前五百五十一年魯の國の昌平卿に生れました。魯は周公の後で ありまして、周の禮盡く魯にありて、士大夫皆禮に嫻つてをり

ました。孔子はこのやうな國に生れ、幼稚の時から 英明なる 小兒でありたと見え、世家の 本文にも『兒たりし時、嬉戲常に俎豆を陳ねて 禮容を設く』とあります。孔子は博學にして 才藝に富んでゐた人で 詩書六藝 通せざるとはなかつたので あります。嘗て魯に仕へて 官吏となつたことが あります。『長ずるに 及びて 委吏と爲る、料量平なり。司職の吏となる、畜蕃息す』とあるのは即ち これでゐます。併し孔子はこのやうな 小官吏となるのが 目的ではなかつた、孔子は實に一大目的を有してゐたので あります。その目的は何であるかと申せば、當時は既に衰へて あれどもなきが如き 周室を 恢復して、天下を一統し 仁政を行ひたいといふ 目的でありました。御存知では 御座いませうが、孔子の生れた時の 天下の形勢といふものは、周室まさに 衰へて 滅亡に 垂とする頃で、諸侯は 各地に 割據して、互に 兵を構へ、權力を 争ひ、兵亂遊説は 絶ゆる時なく、仁義 道德は 地を攘ひ、人倫は みだれ 實にいふ可らざる 慘狀を 呈してをつたので あります。されば孔子は 民の この 慘狀を 救ふには 周室を 恢復して 仁政を 施すより 外に 策がないとしたので、孔子 本來の 目的から 申すなら、彼は 決して 純然たる 哲學者や 道德家ではなく、寧ろ 政治家を以て 目すべきで あります。然るに 當時の 諸侯は、みな 自國の 權力を 増長するにのみ 心を 専らにし、孔子の如き 偉大にして 高尚なる 考へを以てゐる人を用ゐるとが 出来ませんでした。

それですから孔子は諸國を周遊しましたが、いづこに至っても不遇でありました。その後また魯に歸りましたが、魯もやはり孔子を用ゐる事が出来ませんでした。即ち世家の本文に「……孔子魯に歸る、實に哀公の十一年丁巳なり。孔子年六十八、然も魯終に孔子を用ゐると能はず、孔子亦仕を求めず。乃ち書を叙で禮を傳じ、詩を刪り樂を正し、易の彖、繫、象、說卦、文言を序す」とあります。されば孔子は、志當代に行はれずして、退て詩書禮樂を修めたのであります。私共は孔子の如き公明正大にして、實踐躬行に富める一大偉人の不遇を嘆じます。併し孔子は志當代に行はれなかつたにせよ、萬世の師となつて、久しく人の行爲を支配してゐる、これは孔子の爲めに喜ぶべきことである。

扱てこゝで聊か老子の事を述ぶる必要がありす。ある西洋の支那學者の説を見ると、かういふことがかいてあります。それは、老子の主唱する論は、孔子の教ゆる所と全く反對する、して見れば老子は、孔教に反對して起つた哲學であるといふ事と、又老子の説には、佛敎の所説が大に混淆してをるから、老子哲學は佛敎入漢後に起つたので、佛敎の入漢したのは、紀元前二世紀の半であるから、老子哲學は二世紀以後に生ぜし者であるといふ事である。併し私はこの説を信ずるとが出來ないのみならず、全く反對の意見を以てゐるのである。何となれば、この議論は全く歴史を無視してをるからである。

この事は詳しく述べれば甚だ長くなるから、さばめて簡短に一言いたして置きませう。支那古代の史家で、老子の人となりを傳へたのは、唯だ司馬遷一人であります。司馬遷は、紀元前一世紀の末から二世紀の始めの人で太史の職にあつて、博學にして識見に富み、かの有名なる『史記』はその著作であります。その史記には老子を孔子の先輩として記してあり、老子と孔子と會見した事も記してあります。かく明に記載しあることを、唯自分一個の臆測から之をうち消すのは、おだやかな議論ではありませぬ。又老子の説には厭世の傾向が見ゆるから佛敎の影響であるといふのは、あまり皮相な見解である、何も厭世主義は印度佛敎の專賣ではない、何處の國でも事情によつては起るものである。これは基督教の聖書の中に『傳道の書』のあるのを見ても解りませう。だから老子の哲學に厭世臭味があるから印度佛敎の感化を蒙つたとは、云へませぬ。そして史記にある老子と孔子との會見の如きは、よく二人の性質を顯はしてゐる、これは後にも關係のあるとだから、茲に一寸引證してたかう。

『孔子適周將問禮於老子。老子曰、子所言者、其人與骨皆已朽矣、獨其言在耳、且君子得其時則駕、不得其時、則蓬累而行、吾聞之良賈深藏、若虛、君子盛德、容貌若愚、去子之驕風與多欲、態色與淫志、是皆無益於子之身、吾所以告子、若是而已。』

孔子去、謂弟子曰、鳥吾知其能飛、魚吾知其能游、獸吾知其能走、走者可以爲罔、游者可以爲綸、飛者可以爲矰、至於龍、吾不能知其乘風雲而上天、吾今日見老子其猶龍邪。」(史記列傳第六十三卷)

之に由て見れば、老子は超然として塵外に立つてゐる逸士である、そして孔子を見て「お前は情欲と虚榮心を去れ、己れのわ前にいふのはこれ丈けだ」といった。孔子は至つて實際的な人であるから、老子の高逸なる人物に感心はしたらうが、とてもあのやうな有様では實世間に事を爲すに足らぬと思つて、老子は龍のやうな者だといつたのである。この二子の言語に於て二子の性格は顯然としてあらはれてゐる。諸君、この事をよく記憶して頂きたい、何故ならば、この事は後の論旨に關係がありま

すから。
私は老子哲學は孔子の學に反對して起つたのであるといふ説を信ぜないのみならず、正反對の意見を以てをると云ひました。その正反對といふのは、孔子がかへつて老子一流の思潮に反對して起つた者であるとするのである。詳しく言へば、當時は、周室まさに亡びんとして戦亂たゆるとなく、人倫はみだれ、徳義人道は地を擡つてゐる時勢であるから、やゝ高尚なる考を持つてゐる人々は、このやうな實世間にあきたらず思つて、空想にふける弊を生じ厭世主義に傾きました——これは一方から見

れば思想の發達を助けたのである。で老子はこの空想主義、厭世主義の思潮を代表した最大偉人であつて、當時には、小老子は、幾人もあつたに相違ない。そして現世を輕んじ、一の理想境を想像して、超然として世間の外に立ち無爲恬談、以て得々としてゐた。然るに孔子は魯の國に生れ、周の禮に嫻ひ、先王の道をしたひ、さばめて世間的、實際的の性質の人であつたから、思想界のこのやうな風潮を見て大に慨嘆し、このやうな思想では、とても天下を救ふ事が出来ぬ、天下を救ふには、是非周室を恢復し、先王の仁政を布かなければ、ならぬ。空談空想は、國を救ふの道でないとして、世に立つてその説を述べたものである。即ち孔子こそ却て老子一流の思潮に反對して立つたのであるといはなければならぬ。されば孔子が老子に禮を問ひ、その言の高尚なのに意外の感をなし、老子を龍にたとへた杯は、孔子が當時の立場から見れば、何の不思議もないのである。

孔子は老子一流の厭世主義、隱退主義、空想主義に反して、現世主義、樂天主義、實際主義の人である、思想よりも實行を貴んだ人である。これは皆さん御存知の如く、孔子の言に徴して明かである。今思ひあれる一二を申しますれば、孔子は、元氣で常に自己の徳を改善して行くことにつとめてをります、即ち「徳を修めず、學を講はず、義を聞いて徒ると能はず、善ならざるを改むると能はず、是れ我が憂なり」といひ、「我れ生れな

がらにして 知れる者に非ず、古を好んで、敏にして以て求めたる者なり」といひ、「譬へば山を爲るが如し、未だ一篋を成さず、止むは吾が止なり、譬へば地を平ぐるが如し、一篋を獲つと雖、進むは吾が往なり。」といひ、又論語の開卷第一にも、「學んで時とこれを習す、亦た説ばしからずや」とあり、或は「朝に道を聞いて夕に死するも可なり」と云ひ、「吾れ嘗て終日食はず、終夜寝ねず、以て思ふ、學ぶに如かざるなり」「言はれたので見ても、明かなることである。然るに之に反して老子は如何といふに、「不言之教、無爲之益」と云ひ、或は「敢て天下の先と爲らず」「虚極を致し、静篤を守る」「禍は足るを知らざるより大なるは莫し、咎は得を欲するより大なるは莫し」と云ひ、又「絶學無憂」とか、「絶聖棄智、民利百倍」とか「民之難治、以其智多」「杯」といって、全く孔子と反對であります。如何にも超世的、空想的であると言はねばならぬ。又孔子は自ら「君子言に納して行に敏んと欲す、」（論語 里仁篇）といつた如く、その説く所の説もあながち理想の極に 走ることもなく、皆 實踐躬行すべきものである、例へば論語の憲問篇に「あるひと曰く、徳を以て怨を報いば何如。子の曰く、何を以てか徳に報いん、直きを以て 怨に報い、徳を以て 徳に報ゆ」とあるが、老子は之に反して、「報怨以徳」といつてゐる。これは孔子のいつてゐる所は、實際人の行ひ得る所をいつたので、今日之を聞いて 明日から行ふ事が 出来る程の事である。併し老子のいつたの

は、人の理想的行爲で、基督教で「汝の敵を愛せよ」といふが如く、中々人の行ふことが出来ぬ 善行である。この點に於ては老子は孔子よりも 理想が高いといはねばならぬ。少しお話が 岐路へ入りますが、この頃ある雑誌を讀みましたら、米國に在る支那公使の 何とかいふ人が、ある會で、基督教と 孔教との 比較を論じて 孔教は皆實際人の行ふことが出来る教だ、然るに基督教は、敵を愛する 杯といつて、人の出来る事を教ゆる 空論だといつてをりました。この支那の公使は、實に孔教の忠臣だ、然し人間の理想を空論なりとするのは、けしからぬ先生といはざるを得ない。

扱て孔教は 老子一流の 出世間的の思想に 反動して生じた者であるから、その意見が 徹頭徹尾 世間的、實際的であるのは 敢て奇むに足らん、孔子が 怪力亂神を語らず、生死の問題を語らなかつたのは、深き所以があることである。即ち當時の空想に近づかんとを恐れたのであるだろうと、私は 思ひます。孔子は 天命を深く信じて、人力の 及ばざるとは 天命に一任せられた。この事は 一部の論語を讀んでも よく解るものである。今一二の例を示せば、論語の雍也篇に「伯牛 疾あり、子之を問ふ、牖よりその手を執て曰はく、亡ん 命なるかな、斯人にしてこの疾あるとや」とあり、顔回の死んだ時には、「噫、天予を喪はしつ、天予を喪しつ。」（先進篇）と嘆じ、又「君子に 三の畏あり、天命を畏れ、大人を畏れ、聖人の言を畏る。小人 天命を知らずして 畏れず。」（季

氏篇」と云はれたともある。子罕篇に「子川のほとりに在て曰く、逝く者は斯の如きか、晝夜を舍ず」とあるが如きは、自然と人生とを觀じて嘆聲を發せられたのである。斯の如き言語を以て見ても、孔子はあながち形而上の思想がなく、宗教心は絶無だとは言はれないのみならず、孔子の如き偉大なる人物にして、心識の明快なる學者が形而上の思考をめぐらさなかつた者とは受け取れない。然るに、常に斯の如きことを説かざるのみならず、季路が鬼神に事へんことを尋ねた時に、「未だ人に事ゆると能はず、焉ぞ能く鬼に事へん」と言ひ、死を問へば、「未だ生を知らず、焉ぞ死を知らん」と答へて、そのやうな問題を度外においたのは、その弟子を教育する上から必用であつたのだ。即ち人生の實際問題を最大急務とせられ、當時の空談妄言の弊をさけたのである。

孔子は堯舜文武周公の如き古賢人を理想の人物として、その目的は仁政を施して天下を大平ならしめんとしたのである。そして人倫を分類して、君臣、父子、夫婦、長幼となし、各々その分を守り、秩序を保つて行くことを教へた、この秩序といふとは、孔子の尤も重せられた所である、即ち秩序がなければ、社會はうまくをさまらぬ。そしてその秩序の中心たるものは、仁君に外ならぬのである。論語の爲政篇に「政を爲すに徳を以てす、譬へば北辰のその所に居て、衆星の之に共ふが如し」と

あるはこれに外ならぬのだ。齊の景公が政を孔子に問ふた時に、孔子は「君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり」(顔淵篇)と云はれたともある。そして常に禮の重すべきを云はれたのは何であるかといへば、畢竟するに、社會の秩序を保ちその平和をはかり、天下の民の幸福を増進せしむるに外ならぬのである。

又孔子の個人の理想は所謂「君子」たるものである。論語の中には、よく君子を説明してある、今その一二を例として云へば、「子貢君子を問ふ、子の曰く、行ふとを其言より先きにし、而して後に之に従ふ。」(子貢曰く、君子周くして比らず、小人比つて周からず。以上爲政篇)「子の曰く、君子の天下に於ける適も無く、莫も無し、義之とにも比ふ。」(子の曰く、君子は徳を懷ふ、小人は土を懷ふ、君子は刑を懷ふ、小人は惠を懷ふ。子の曰く、君子は義に喩る、小人は利に喩る。以上里仁篇)「又憲問篇に、子路君子を問ふ、子の曰く、己を脩めて、以て敬す。曰く、斯の如き而已乎、曰く己を脩めて、以て人を安んず。曰く、斯の如き而已乎、曰く己を脩めて、以て百姓を安んず、己を脩めて、以て百姓を安んずるは堯舜もそれ猶病めり」とあるは、君子の極致とでもいふ可きものである。即ち是れ孔子が個人の徳義の理想としてゐた所であります。

なほ孔子の教へを系統的に述べるなら多くの時間を要しますし、又これらは諸君

の既に御承知の事だと思ひますから、これから直に評論に入りましやう、その評論といつてもほんの概略にすぎないのであります。

第一孔子の最高理想は何かとの問題に對しては、私は國家といふに躊躇しませぬ、孔子は最高理想として國家の隆盛繁榮を望んだので、國家が隆盛繁榮すれば、百姓の幸福が増進し、人生の目的は達せられる、この目的が達せられて、始めて満足が出来るかと考へたのであります。即ちどこまでも現世的、實際的の議論で、その方法として衰へたる周室を恢復し、すたれたる禮を起し、人倫をたゞしうせんとしたのである。當時一般の思想は、甚だしき肉慾主義と、世の澆季となつて常に兵亂の絶えざるから生じた厭世主義との二つがあつたが、孔子は固より前者をしりぞけたと同時に、後者をも退け、この世は決して絶望すべき者でない、人生は遂に現世を以て満足するに至るものだと信じて、堯舜時代即ち各人その所を得て満足した聖代を再び地上に來らせたいと考へたのである。これは固よりあしき思想でない、否、なくてはならぬ思想である。しかし國家といふ者を人間の最高理想とすべきや否やといふ事は一の問題である。何の爲に人間は國家をなすや、國家を爲さんが爲に國家を爲すや、即ち國家自身が國家の目的なりや、將た他に更に一の高尙なる目的があつて、その目的の爲に國家を爲す者であるか、これが一の問題である、そして我々の爲には既に

に定まつた問題であるのだ。我々は國家を以て無上の目的とする者でない、眞の人類の目的は、國家以上にある。さればこの點に於て孔教の理想は、甚だ卑い、否、儒教は我々に人生の一部を教ゆるばかりで、全体を教へてゐないとは明かである。

孔子は弟子に教ゆるに諄々としてうます、金言名句に富んでゐる。論語一部からでも、我々はこれだけの教訓を得るか知れない、我々は孔子を以て東方の預言者として大に彼を尊敬する者である。併し彼は何が爲めに人々に徳義をすゝむるか、社會の上から見れば、固より國家の爲めに徳義をせねばならぬのである、又個人の上から見れば、大業をなして名を後世に残す爲めである。かの老子などは、名聞を度外において超然としてゐた。即ちその言にも『名與身孰親』といつてゐる。然るに孔子は之に反して、名聞を重んじてゐる。即一二の言を引證すれば、靈公篇に、『君子は世を没るまで名の稱せられざるを疾む』といつてゐるし、又子罕篇には、『後生畏る可し、焉ぞ來者之今に如かざるを知らん、四十五にして聞ゆるとなきは、斯れ亦畏るゝに足らざる而已』とあります。孔子は固より名譽なる者を以て徳義の目的なりとなす者にはあらざるべけれど、善行をなして名譽を得るは當然の報酬としてゐたのである。即ち名譽を以て善行の一動機となしたといつてもよろしからうと思ひます。併しながら徳行の動機を名譽に求めるは、あまり感心しないと思ひます、これは

動機としては、甚だ薄弱な者であらうと思ひます。日本や支那は孔子の教へに深く感化せられて、父母は常に子をいましめるに、名を竹帛に垂れよとか、青史に千載の名を止めよとか、或は汚名を流すなかれとかの言を以てします。併しながら人間が徳義をなすのは名譽の爲めであるか、名譽は果して徳義の動機となす可き者であるか。これは大に考ふ可きことで、あらうと思ひます。我々は孔夫子の教へた所よりも、より高きものに支配する可き者ではありませうか……

支那の國民は、古代よりよほど現世主義の民であつた。そして孔子もこの現世主義を代表せられた聖人である、否、孔子ばかりでなく、古來支那の所謂聖賢なる者は、皆利用厚生之道を開いた實際的、實利的人である。孔子は晩年ことに易を好んだとの事であるが、易なる者も要するに利用厚生之道を講ずるに外ならぬのである。易に『乾』の卦の作用を讚美して、『乾始は能く美利を以て天下を利す、利する所を言はず、大なる哉』とあるのは即ちこれである。又『物を備へ、用を致し、成器を立て、以て天下の利を爲すは聖人より大なるはなし』と云ひ又聖人たる例を明示してある。曰く『古へ包犧氏の天下に王たるや、仰で象を天に觀、俯して法を地に觀、鳥獸の文と地の宜とを觀、近く之を身に取り、遠く之を物に取り、是に於て始めて八卦を作り、以て神明の徳に通じ、以て萬物の情を類す。結繩を作り、網罟を爲し、以て佃

し以て漁す。包犧氏没して神農氏作り、木を削りて耜となし、木を揉めて耒となし、耒耨の利以て天下に教ふ。神農氏没し黃帝堯舜氏作り、其變に通じ、民をして倦ましめず、神にして之を化し、民をして之を宜しうせしむ……是を以て天より之を祐く、吉にして利しからざるなし。黃帝堯舜衣裳を垂れて天下治まる。木を削りて舟となし、木を剡りて楫となし、舟楫の利、以て通せざるを濟し、遠きを致して以て天下を利す。牛を服し、馬に乗り、重きを引き、遠きを致して以て天下を利す。重門、擊柝以て暴客を待つ。木を斷りて杵となし、地を掘りて臼となし、臼杵の利、萬民以て濟ふ。木に弦して弧となし、木を剡て矢となし、弧弓の利以て天下を威す。上古穴居して野居せり、後世聖人之に易ふるに宮室を以てし、棟を上にし、宇を下にし、以て風雨を待つ。古の葬るものは厚く之に衣せ、薪を以て之を中野に葬り、封せず、樹せず、喪期なし、後世聖人之に易ふるに棺槨を以てす。上古は繩を結びて治まる、後世聖人之に易ふるに書契を以てし、百官以て治め、萬民以て察す。これを見れば、支那歴代の聖人なる者は、皆利用厚生之道を開いた人に外ならぬのである。孔子が先王の道といはれたのは、要するに利用厚生、國利民福であつたのである。されば孔子は必こまでも支那氣質の人で、偉大なる支那人と云つてよろしい。抑も支那の諸賢は何が故に斯の如く現世主義であつて、實際を非常に尊んだかと云

へば、是は土地氣候からの關係で、即ち支那の天然、殊に北部の天然は、人間の生活にあまり恵みをたれた者でなかつた。彼等は、生活の爲めに始終、天然と戦はなければならぬ必要があつたので、形而上の思想に心を傾ける暇がなかつたのである。それであるから、天に對する思想は、古くから支那にあつたが、十分に發達することが出来なかつたのであらうと思ふ。それから又支那國民が、何故に常に保守的であつたかといへば、或る人の説には、支那は所謂、四夷八蠻にかこまれてゐて、常に中華の文明を破壊されたので、中華の人は、進歩といふ事よりも、寧ろ在來の文明を守り、破壊されたのを回復するに力を盡したが、これが遂に氣風をなしたのである。あるが、成程この説は一理あるのだと思はれます。とにかく以上の二點から支那人氣質、即ち現世的、保守的の氣風を養成した者といつても、大した誤はなからうと思ひます。……支那人氣質といふところから一寸思ひ出したが、現今の支那人は、全くの拜金主義で、金をえ取れば、どんな耻でも忍ぶといつたやうな卑劣な根性であるが、これは全く現世主義一點ばかりの考へから來るのであるから、現世主義の諸聖賢は、斯の如き結果に對して、全く責任がないといふ事が出来まいやうか……固より支那の聖賢は、私利や名譽よりも、徳行を重んじて之をすゝめたに、相違はないが、根が現世主義の徳義であるから、このやうな結果に至らしめたのではないか、これは確に一の疑問として、研究するの價があ

らうと思ひます。

長らく支那に傳道をしてゐた宣教師で、バクトン、エルンスト、スーペルと云ふ人は、嘗て一書を著して、儒教を論じたことがありますが、そのうちに儒教に缺けてゐる點にして、基督教に全きことを、詳に述べてありましたが、それらの説を諸君に御紹介申すと、一方ならぬ參考になりませんが、あまり長くなるからそれは畧して、とにかく私は本論の結辭として一言申すとは、儒教は我々に道德の教訓を與へますが、その道德の目的があまり單純にして、理想が淺薄だといふこと、儒教の主義は現世主義にして、人間の他の一方面、即ち神靈上の分子を全く缺きてゐるから、完全な者でないといふこととであります。韓退之の『送王埴秀才序』に「孔子の道大にして能く博し、門弟子徧く觀て盡く識ると能はず、故に學で皆其の性の近き所を得て、其後諸侯の國に離散分處し、又各々其の能くする所を以て、弟子に授く源、遠うして末、益分るとあります。成程孔子の教へは、人世の諸方面に涉つてをります。或は政事に就て、或は道德に就て、或は處世の法に就て、或は坐臥飲食の末に至るまで、いろ／＼の方面があります。人の神靈的の方面に就ての教訓は、蓋し缺如してゐるといはねばならぬ。」その道大にして能く博し」と雖、皆これ現世の事ばかりである。國利民福、利用厚生のとである、つまり處現世の快樂に過ぎないのである。併し我々生存の原理は、こ

の快樂に過ぎない者であるか、巧利説に過ぎない者であるか、或は是よりも尙一層高きものであるか、即ち人生の目的は快樂以上、巧利以上ではなからうか。私は今之を論じませぬ、唯賢明なる諸君子の御判断に一任して之を退きます。

第二編

佛教と道德及び宗教

何學問に係らず一科の學となれば、随分むづかしい者で門外漢の彼是とさして口の出來ぬ事もある。佛教に就ての學問の如きは殊更その一つでありまじやう。一体始め釋迦様が衆生濟度の爲に説かれた御説法といふものは、大してむづかしい者ではなかつた。即ち我々の如き器根下劣な凡夫にも解るやうな至極平易な者であつたので、近時日本の佛教學者が、やれ佛教は哲學だの、宇宙の一大真理だのといつて、むづかしい議論をする程の者ではなかつたのだ。少くとも、お釋迦様は、哲學を以て自分の目的とはしてゐなかつた。即ち釋迦様の御言葉にも「大洋廣しと雖、之を取て味へば只だ鹽味の一に過ぎず、而して我教も亦衆生濟度の一義の外何物

をも含まず」とあります。又大迦葉が阿難に「何等の偈中に三十七品及び諸品を出生するか」と問ふた時に阿難は、「諸惡莫作、衆善奉行、自淨其意、是諸佛教」と答へた如く佛教の本旨は至極簡短な者でありました。然るに佛教なる者が今日のやうに大變むづかしくなつて來たのは、全く思想家が續出して、各々自家の考案を述べて之を佛説なりと假託したので、今日の所謂佛教なる者は、釋迦當時の佛教と相異なつてゐるといふとは明なるとである。

諸君も御存知の如く、佛教を大別して大乘と小乗の二つにします。又有宗、空宗の二つにも別ちます。佛者の説によれば、大乘は機根の深き者の爲に説かれた眞正の佛教であつて、小乗は、未だ大乘の佛説を受くる事が出來ない機根下劣な衆生の爲めに説かれた方便説であるとしてゐる。又有宗、空宗の二つに分けるのは、有宗にあつては三世實有、法体恒有といつて過去、現在、未來は實に在るのである。万法は實にあるので空な者ではないと論ずるからである。然るに空宗は心の外に物なしとして、万法の實在を排斥する論旨であります。大体の點からいへば、小乗は有宗で、大乘は空宗であります。併し是は現存せる所謂佛教なる者の大分類にして、その實際を申せば、唯に大乘の佛説に非るのみならず、その小乗中にも非佛説は澤山あるのである。眞の佛説は小乗中の一小部分に過ぎませぬ。是は私共の信する所で、歐

羅巴の佛教學者(例を挙げますれば露國の「ラモウエ」)が皆認めてゐる所であります。我日本に於ても、富永仲基はその著「出定後語」に於て服部天遊はその「赤裸々」と題する書に於て各々大乘非佛説を唱へてをります。殊に仲基の如きは、非常なる熱心と苦辛とを以てその書を著はしたもので、我國に於て佛敎に對して所謂高等批評を加へた開祖であります。

私は思ひますのに、お釋迦様は、衆生濟度を第一義とせられたので、哲學めいた議論は却て之を却けられたのである。應病與藥といつた風に、それ／＼その人の性に合ったやうに御説法なされたので、これが菩薩の善巧方便とでも言ふべきもので、あらう。それであるからお釋迦様の説法は、色々な風に説かれて、一定してゐなかつたのである。恰も彼の孔夫子が「孝」を説くのに、いつも一定の義を與へないで、時と場合とに依り色々に説かれたと同じ事である。是は何故かといへば、孔子様は學者のやうにそれ／＼の名詞に定義を與へ分解したり、總合したりするを以て本領とせられたのではなく、實際の上に於て世道を興し、人心を益しやうと考へなされたのであるから、よくその人を見て、その心に解るやうに、満足するやうに説明を與へられたのである。お釋迦様に至つても之と同じで、やはり實際を重んじられたので、かの波羅門の徒が愚にもつかぬ戲論をしたり、利益のない難行苦行をしたりする

事を排斥し、實際この火宅に迷つてゐる凡夫衆生に安心立命をあたへたいとの大慈悲から、御説法なされたのであるから、無益な議論はなさらず、衆生をして轉迷開悟、斷障得果せしむるに一意専心したので、哲學のすきな人には、哲理論もた説きなさらうし、感情の人には、感情を以て説法もしたらうし、又強情な人は之を威服して得道せしめたともありまじやう、是等は一定してゐなかつた、お釋迦様は即ち人を見て法を説かれたのであります。然るに、そのいろ／＼な御説法から端を開いて(或は獨立的に)諸弟子に由て各種の哲學が出來あがつたのである。西域記にかういふ話載せてある、それは、佛の最愛の高弟阿難尊者が晩年にある山中を通行したり、一人の沙彌が行々佛語を誦して行くのに遭つて心をとめて之を聞けば、阿難自身がお釋迦様から聞いたのと大に趣を異にしてゐるから、阿難はその誤謬なることを示した、すると、その沙彌は笑つて、大徳者せりといつて阿難のいふ所を聞きませんでした、されば阿難尊者も大息を禁せなかつたとしてゐる。之を以て見れば、佛滅後間もないのに、早や異説の百出してゐたのが解るでありますやう。佛説の次第はこのやうな譯で、眞の佛敎は至つて簡短であつたのであるが、今日は中々簡短な者ではない。されば眞の佛敎は如何に關らず、我々が今日佛敎を論ずるには、既に複雑に組織せられてゐる佛敎を論せねばならぬのである。佛敎には八万四千の法門があつて、經卷は三

千あるとしてあるが、果してそれは否、多數か如何なか知らぬが、單にその系統も中々複雑な者である。私は、今茲に天台大師の五時の説を示して、佛教系統の一斑を示したいと思ふ。即ち、

第一時は、釋迦牟尼佛が既に阿耨多羅三藐三菩提 (Anuttarasammasambodhi) 無上正覺の義を得て、山を出で、大化を始めた時であつて、大機根の者に對して説法したのである。所謂華嚴一乘の妙法である。場所は七處、會數は九回、之を『華嚴の時』と申します。

第二時は、お釋迦様が第一の説法が終つてから、十二年の間十六大國に於て、機根薄き衆生の爲めに、小乗教を説かれたので、此時始めて會を開いたのは、共波羅奈國鹿野苑であつたから、之を『鹿野苑の時』と申しまして、此時に御説法なされた經典が二百餘部あるとしてあります。

第三時は、次の十六年間であります。此の時には、大小二乗を説かれて、大乘の正しき所以を顯はし、小乗を排斥したので、之を『方等の時』と申します。方とは廣の義で、廣く大小乗を論説して諸人に示したのであるから、この名があるのです。

第四時は、次の十四年間であります。既に小乗を聽きたる衆生をして、大乘の妙理を悟らしめやうとしてなされた御説法です、之を『般若の時』と申します。般若とは智慧と

いふのであります。

第五時は、お釋迦様の最後の説法でして、かの法華經、涅槃經もこの時になされたのであります。又お釋迦様が忉利天 (Tāvastīma) 多羅夜登陵舎に上り、その母摩耶夫人に説法したといふのもこの時に属します。

天台大師の所謂五時とは、此のやうな組織になつてをります。これは勿論區々の議論を調和して一の系統を人為的に造つたので、釋迦の説法が、この五時のやうな順序を以て説かれた者とは、我々の信ずる能はざる所であります。それはとにかく、現に佛教の組織はこのやうになつてゐるのであるから、詳しく佛教を論せんとする者は、此等の諸説を研究せねばなりません。併し私は今一々是等の諸説を論評しやうといふのではありませぬ。本題にもある通り、私は佛教が道德及び宗教に如何なる關係を有するかを論ずるに止まるのであります。茲に天台大師五時の説などを述べたのは、これを以て佛教全體の組織の一斑を示し、諸君の考察上の便に供したのであります。

さていよいよ本題に入る前に豫め一言してをかねばならぬのは、私は専門に佛教を研究した者でありませぬ、その方の知識はまだ至つて淺いのでありますから、とんだ間違がつた議論をするかも知れませぬ。若しそのやうな場合には、諸君の御叱

正を願ひたい者であります。

何にしる八万四千の法門があり、その經卷は三千の餘もある一大佛教の事であるから、我々凡夫には、一寸その門をうかひつても、中々よくは解りかねます、佛教の綱目へ難いのは、坊主頭のつかまへ難いと同じであります。併し乍ら、いくら法門が多くても、經卷が澤山でも、詮する處その根本原理に二つある譯はムリませぬ。人間には四肢や五體はありますが、魂は一つであります。佛教にもその議論の形式は澤山ありますが、その根本原理即ち精神たる者が一つなくてはならぬ譯合であります。そしてその精神たる者は果して何であるかと申しますれば、私は佛教の唯一の精神は「無我」(Anatman) 阿檀或は阿捺摩(アナン)であるといふことに躊躇しませぬ。即ち大乘でも小乗でも、又空宗でも有宗でも、その論旨の歸する所は、つまり無我にあるのであります。阿捺摩に達したのであります。佛説に所謂涅槃(Nirvana) 不生不滅或は大滅度或は寂滅と譯す)とは即ち「無我の境」たるに外ならぬのである。小乘に於ては、苦集滅道の四諦を觀して所謂涅槃に至るのである。西洋の佛教學者は、この四諦を印度の原語から譯して、"The four Sublime Verities" 即ち四つの壯嚴なる真理といふ事でありますが、かの比較宗教學者クラーク氏(Clark)の如きは、その著書中に之を記して、この四諦は、佛教の開祖が教へた佛教の根本的の教理で、北方佛教又

南方佛教に係はらず、ヒルマ、チベット、セイロン支那の佛教徒の等々唱ふる所であるとしてゐる。今簡短にこの四諦を解釋すれば、第一苦諦とは、宇宙の事物皆惡と苦とに非ざるはなく、天上の快樂すら時來らば遷流する者である、又一切の諸物は實有に非ず、唯我々の目と心を欺く所の現象に過ぎないと觀念し、次に第二の集諦には、現象の原因を究め、凡ての現象は一切の煩惱から起るとして、人の生死流轉も之に由るとなします。第三の滅諦は、惡を滅ぼすの法である。第四の道諦は、涅槃に達する方法で、あります。今之を一見して明確にせんが爲めに近世の術語を以て申しますれば、第一は厭世觀、第二は哲學觀、第三は精神論、或は終局論、第四倫理觀であります。小乗ではかくの如く觀念して遂に涅槃の佛果を得るとしてあるのであります。然るに大乘には、之と趣きを異にしまして、方法は空にして實有に非ずと觀するので、生死も涅槃も別な者ではない、之を別な者と見るのは差別の見解で、平等から見れば同一物であるとしてゐる。彼の經典に、或は方法一如といひ、或は煩惱即菩提 生死即涅槃といつてゐるのは即ち之れをいつたのである。大乘の方では斯の如く凡ての差別を滅して方法を一つ見て生死善惡の如きは實に實に非ずとするから、之を空宗といふのであります。

さて大小乗の區別はざつと此のやうな者でありますが、是はほんの大畧であります

して、小乗は更に分れて俱舍、成實の二となり、大乘も分れて權教と實教とがある、そしてその又權教と實教にも色々あるといふ風に中々複雑な者で、ほんとうに八万四千の法門があるかも知れませぬ。それですから、私はこゝに佛教全体の大意概略を述べる時間をさへ持てをりませぬ。直に評論にうつらねばならぬのは、諸君の観察のある所と存じます。

佛教が道德と宗教とに對して如何なる關係を有するかとの問題は二つの點から見ることが出来ます、即ち一は實際上から、一は理論上からであります、私の今論するのは、専ら理論上からであります。

佛教系統の一斑と、大小乗の區別の概略は、一寸述べましたが、唯これだけでは漠然として捕へ所のないやうな風であるから、評論するには、何か少し詳しく特殊の點を捕へねばなりません。それですから、私は茲に俱舍論の世界觀と眞如説との二つを取つて、之を評論したいと思ひます。即ち私の評論の概略を申し上げますれば、第一、俱舍論の世界觀は、道德に如何なる影響を及ぼす者なりや。第二、眞如説は果して宗教を生すべき性質のものなりやの二點に歸するのであります。

俱舍宗は小乗中の一宗で、佛滅後、九百年の頃秀才の聞えある世親論師の著はした阿毗達磨俱舍論(Abhi dharma pitka)にある者であります。この阿毗達磨といふと

については、歐羅巴の佛教學者間には色々の議論があります、翻譯名義集などに依つて見れば、阿毗とは對、達磨は法、俱舍は藏といふ語義を有して、阿毗達磨俱舍論とは即ち對法藏論といふことであります。是れは即ち本論は、宇宙の萬有を對觀して、正當なる觀念を得て、涅槃に達するの智識と含藏する者であるといふ意味から、斯く名づけたのであります。(翻譯名義集、第四卷、總明三藏篇、第三十九、二十丁より四丁まで參看)
さて俱舍宗にては、如何なる觀察を宇宙に施すかと申すに、五位七十五法といふ事を唱へて、万有は如何なるものと雖、この中にあらざるはなしとしてあります。即ち五位とは、

- 第一位、色……………十一種あり
 - 第二位、心王……………唯一種あり
 - 第三位、心所……………四十六種あり
 - 第四位、不相應所……………十四種あり
 - 第五位、無爲……………三種あり
- 七十五法

であります、これを詳しく解釋するには、非常に時間をとりますから、とても茲で述べる事は出来ませんが、兎に角これは、万有を見て下したる分拆的の解釋であります。古來これについて種々様々の議論がありますが、是は直接私の論旨と關係があ

りませんから、茲には述べません、唯こゝに注意すべきは、その所謂色とは物質のと
 で、心王とは識 或は主觀のとであります、併しこの主觀は 個位を有するのではな
 く、唯だ一つの力であるから、一の勢力といつてもよろしい。俱舎の見解は 唯物論か
 或は二元論である。それは若し心王なる者が獨立に存するとするならば、二元論である
 し、又心王が色に附屬せる力に過ぎないとすれば 唯物論となるのであります。私は寧
 る後者を取る者であります。

又唯だ俱舎宗に限らず、佛教に於ては 万有を解釋するに 五蘊 (Pañca Skandha) の
 説が あります。蘊とは 本質 (Constituent) の意味であります、五蘊とは 色蘊 (Rupa) 受
 蘊 (Vedana) 想蘊 (Samjñā) 行蘊 (Samskāra) 識蘊 (Vijñāna) の 五つであります。私はこん
 な分類の仕方は、至つて 奇妙だと思ひます。そして佛教では 凡ての現象は、この五蘊の
 所現であるとしてゐる。そこで『我』なる者も、やはりこの五蘊の集合した結果であつ
 て、時 來りてこの一度 集合した五蘊が 散ずれば もとの無我に歸するとしてゐる。こ
 れは 全く唯物論に等しいといはねばならぬ。佛教學者は、俱舎宗を以て 物心兩立論
 (即ち二元論) としますが、私は 之を唯物論と思ひます、何故ならばその所謂 心王、或
 は 識蘊、想蘊なる者は、唯だ物質に 附屬せる勢力の やりな者で、獨立のものでな
 らからである。若し強て之を獨立のものとするも、その作用の上から言へば、獨立の一

勢力でないとは 明である。

俱舎宗は 前にも申したる如く 小乗のうちで 有宗であるが、之を有宗とするのは、
 三世 實有、法体 恒有、即ち過去、現在、未來 實に有り、万法 實に有りとするからで
 ある。然しこゝに眞に『我』ある者が あるとを許しませぬ、三世や 万法は 實有であ
 るが『我』は 實有でない、『我』ありと 思つてゐる所の『我』は かりに五蘊の集合して現は
 れたもの 即ち 假我であつて、眞我ではないとしてゐる。かの我空法有と、いふのは
 即ち是である。法は 有るが 我は空なのである。然るにこの理を知らぬ愚痴なる衆生
 は、假我を眞我として、種々の迷執を起し、業力を作て長く輪回 (Samsāra) を免かれぬ
 ので、唯だ之を解脱するには、前申しました所の 苦集滅道の四諦を 觀するに ありと
 してゐる。衆生も 若しこの四諦を 觀じ、善智識を得ば 轉迷開悟して 佛陀 即ち得道し
 たものとなるといつてゐるのである。

今簡短に 俱舎宗の所論を 簡條がきにすれば、(1) 宇宙万有は 五位 七十五法 即ち
 物質と 勢力とより 成る。(2) 万物は 實体あるものに 非ず、即ち 萬物は 皆 物質と 勢力
 の 集合したる結果なり。(3) 故に 人の如きも 實に 其ものあるに 非ず、唯 暫時の假我が
 あるばかりである、散ずれば 元の蘊となる。(4) 人間の苦痛を 脱せんとせば『我』の空
 になると、世の惡なるを 觀するに あり。(5) 若し之を悟らば 涅槃の果を得る、佛とな

ることが出来るの五つとなりませう。

第一、第二の個條に就ては、種々論せねばならぬ點もありませんが、本論は専ら道德宗教に關する評論をする目的でありますから、それは畧して、直に第三の問題即ち佛教の無我論について論じます。佛教に於ては無我即ち「我」なる者は眞にあるに非ず、唯假有なり、一時の現象なりと爲す議論に重きを置き、この見解を以て徳義の根本と致します。併しながら私共は之と正反對の意見を有してゐるのであります。即ち無私の觀念は徳義の基本となる者に非ずして、却つて人間の徳義を破壊する者なることを信するのであります。佛教者の意見によれば、衆生が種々の惡業を爲すは、假我を實有なりと迷執し、自己を利せんが爲めである、然るに若し「我」なる者は單に五蘊の集合体であつて、時來りこの五蘊散すれば「我」なきに至ることを悟らば、「我」を利する心も起らず、百八の煩惱を解脱し、うるはしきと白蓮の泥に汚れずして露を帯ぶるやうな風になるであらうといつてゐるが、併し實際衆生凡夫がこの「我」は假我にして、眞我に非ず、世に我なしと思はゞ、果してそのやうなうるはしき風になるとが出来ませうか、或は然らずしてその假我を満足せしめんが爲めに(何となれば假我は彼の凡てなれば)あらゆる不徳義を犯すに至りませうか。私共は、未來の信仰のない人には不徳義の人が多いことを知つてをり

ます。未來の信仰のない人は、永遠の我なしと思ふから、この世にある一時の我を満足せしむる爲め、あらゆる事をなすのである、不徳を犯してまでも一時の我を満足せしめたいのである。然らば眞我なしとする者は果して如何でしやうか、その假我を満足せしむるが爲めに、あらゆる事を爲し、不徳を犯してまでもその假我を満足せしむるやうな事はありますまいか、單に未來がないといふ事が不徳の動機となるとすれば、眞我なしといふ事は、尙一層之より甚しいではなからうか、これは一大疑問である。

無私の觀念は絶望の極である、そして絶望は敗徳の基である。宇宙萬有は、單に五蘊の集合して生じた現象で、「我」なる者も其中の一物たるに過ぎずとするならば、これは宇宙に於ける人間の地位を没するものである、人を物とするのである、自由意志ある者を以て、必然に起り、必然に滅する者とするのである。人間が果してかくの如く必然的に生滅するものとせば、人は決して高尚遠大なる望み杯を有するに至るとなく、唯だ假我を満足せしむるを以て唯一の目的とするに至るは明かである、即ち彼のエピクルの徒のやうに、「我をして食はしめよ、飲ましめよ、明日我れ或は死すべければなり。」との主義になるのである。のみならず、人間が果して佛教者の云ふ如く、單に五蘊の集合であつて、眞我なしとするならば、(1)善を爲すの必要が

ない、何故ならば、『我』なる者は、宇宙に起る所の一の現象であつて、『我』が善を行ひ或は悪を行ふは、眞に我が之を行ふにあらざして、實は現象の變化である、そして現象が如何に變化してもその責任の我にある筈はないのである。(2)善惡の區別がある譯はない、我なしとの見解からするならば、曾に善を爲す必要がないのみならず善惡の區別すらない譯である、何故ならば、『我』なる者は、物質と勢力との集合したる結果であるから、其運動——私は行爲といふ必要を見ません——は皆必然の法に由つて起るものである、さらば如何なる運動を善とし、如何なる運動を惡とするか、左するは左するの必然より來り、右するは右するの必然より來るのであるから、左つれを善とし、右つれを惡とすることが出來まじやうか、この点からいへば、命數説と同じであります。(3)善惡の報がある譯はない、私共は徳義責任の上から、善行には善報あり、惡行には惡報があると信する者であります。佛教にも、善因善果、惡因惡果といつてゐる、勿論カントのいつたやうに、道義の原則には苦樂の關係ある可らずといへども、神の攝理上、善惡の結果ある可きは至當の事であり、且つ徳義界に於て是は強き動機の一つであります。然るに無我の主義からすれば、前に申したやうに、善を爲すの必要がなく、善惡の區別がたゞず、從て又善惡の報もある譯はありませぬ、勿論現象の變化に伴ふ結果はありまじやう、惡

因惡果や、善因善果は法界の現象——しかも人間がかりに善惡の名をつけてしかいつたものであつて、我には關しないものである。我空法有の宗旨ではその所謂『果』といふものは、唯だ物質と勢力との集合物が變化して、必然の狀態が之に伴ふといふ事に過ぎないのである。

以上の三點は至極簡短に無我の觀念の結果を述べたのであるが、これは誰でも、常識上、實際上に考へたら實に明瞭なることであると思ひます。抑も人が社會を立て、其の秩序を保ち安寧を致すには、種々の要素もあることではあるが、その最も重なる者は徳義心である。そして徳義心を維持するに最も必要なるは自己不變(Person-identity)の觀念であります。今年善行を爲す所の『我』は明年の『我』、今世爲す所の『我』は、來世受くる所の『我』であるといふ事を知るから、『我』が宇宙に占むる地位の高尚尊貴なることを悟り、高尚なる理想も生じ、凡ての善行の源となるのであります。若し人間が此の境、この觀念に達すれば、現世の苦痛も萬物の無常も意に介するには足りませぬ、自分の徳義を保ち、聖なる一生を送ることが出來まじやう。然るに俱舍宗の説くやうに、この『我』は眞の『我』にあらず、一時の現象に過ぎないとすれば、人間は實に望みなきの極といはねばならぬ。何を以て清潔なる生涯を送ることが出來まじやう、敗徳と自殺の外はありませぬ。然るに無我の觀念を以て徳義

の基礎とするのは、實に不當の議論といはねばならぬ。斯の如く、佛教の根本原理とする所の無我の觀念は、徳義上有益ならざるのみならず、却て敗徳の基となる者である。然るに佛教はこの觀念から悟りを開いて、得道成佛して涅槃に入らうとしてゐるのである。私は今や論歩をすゝめて、次の觀察にうつりたいと思ひます、それは涅槃に至る事は人力のよくする所なる乎との問題であります。

佛教に於ては、前にも申した如く、苦集滅道の四諦、即ちこの世を悪と觀じ、惡の原因を觀じ、之を滅するの道を究め、そして涅槃に至らうとしますが、是れは自家撞着の見であると思ひます。何故ならば、佛教の見解によれば、抑も人の世に生れ出たのは、生れて出るだけの業因があつたからである、されば人はその業因以外の結果に行くことが出来ないのである。語を換て申せば、人間一生の行爲は、定まれる數があつて、一點一畫も特別なる變動——即ち自動的行爲がある譯はないのである。四諦を修して涅槃に至らう杯いふ事は、人間の思想としては、兎に角、實際そのやうなうまい都合になる譯のものではあるまいと思ひます。人間の力には制限があるのみならず、人は既に人間として不完全なる者であるから、獨力救ひを得るといふとは至つてむづかしいのである。且つ又人間は常に惡業を造つてをる事

は疑ふ可らざる事實であるから、この惡業は何時か果報がなくてはならぬ、そしてその果報はいつも自分の不完全なことで、その自分の不完全が因となつて、又更に一つの果報を造る、斯の如くして永遠に涅槃に至ることが出来ぬ譯である。之を要するに、佛教の見解に従つて宇宙を一の現象として、人も其の中の一つであるとするならば、凡ての現象變化は、唯一つの原理に由つて必然的に發作せねばならぬわけである。箇人が或は四諦を觀じ或は六波羅密(波羅密は到彼岸の意にして、六波羅密とは、(1)檀波羅密 布施、(2)尸羅波羅密 好善、(3)提波羅密 忍辱、(4)毗梨耶波羅密 精進、(5)禪波羅密 思惟修、(6)般若波羅密 智慧)の如き善行を爲して涅槃に達せんとするが如きは、蟻の牛車にむかふが如きもので、何の効もないのである、ちやうど自然神教主義の論旨からすれば、祈禱の効の無いと同一であります。

且つ又佛者の所謂涅槃とは必竟如何なる境界であるかと申せば、即ちこの假我を滅したる——自分の意識の滅したる境に過ぎないのである。言葉を換て申せば、宇宙といふ一大現象中から、『我』といふ現象を滅亡せしむるのである。抑も『我』なる者は真我に非ずして假我であるとしても、既にこの假我があるのを、強て之を滅せんとするのは、これは自殺の道である。我々が天地の間に生を受けて、その第一に勉むべき道は、自殺の道であるとするのは、果して正當なる觀念でありましょるか、人

間の生活といふもの——その生命は、果して斯の如き道を行かねばならぬ者であらうまじやうか。自己を滅するの道は、誰も望む所でありませぬ、殊に健全なる意志を有する者の望む所でありませぬ、この如き思想は、確かに病的妄想に過ぎないのである。無我の觀念や、涅槃の妙果は、決して徳義の動機となる者ではありませぬ。扱てこれからは眞如説について一言したと思ひます。今佛教者の眞如説を簡短に述べれば、眞如とは、今日の哲學上の言葉を以て申せば、絶対といふほどのことではありません。この解釋は、いろいろありますが、大般若經に「無生、無滅、無來、無去、無染、無淨、無増、無減、常如其性、不_二虛妄_一、不_二變易_一、故名_二眞如_一」(第三百八十四卷)とあり、又「成唯識論」(第九)には「眞如とは、眞は眞實をいふ、虛妄に非ざるを顯はす、如は如常をいふ、變易なきを表はすなり。謂く、此眞實は、一切の位に於て常如にして其性たる故に眞如といふ」とあります。とにかく眞如とは、絶対的實在と見るのは、決して誤りでないと思ひます。さて佛教にては、宇宙の萬物即ち天然も人間もこの眞如から開發して來たものと解釋するのである。即ち眞如は絶対であつて、物心兩界の本元で、この本元から物心の二界が開發したのである、然るに物心の兩界は有限で相對のものであるから、時あつて再び眞如界に歸する、眞如は絶対であるから永遠に存してゐて升沈起滅の因縁を開發する、惡因縁が來れば八苦五濁の物心兩

界を開發し、善因縁が招けば即ち大智慧安穩の物心兩界を應現するので、これを眞如の不守自性と申すのであります。この見解は疑ひもなく、凡神論(Pantheism)であります。かの有名な凡神論の哲學者スピノザの説と對照して見れば、何のかはりもないのであります。スピノザの言葉に、「凡ての存在の基礎は、一の永遠の實體なり、その實體は、思想と物質との二世界に活現す、個々の形式は、永遠に衰へざる實體の胎より出發し、又再び生命の流のうちに入りて消失す。彼の海波の起伏するが如く、個々の生命は、普通の一生命より生じ、又滅する者なり」とありますが、この主旨は佛教の眞如説と同じであります。

眞如説は一の哲學論として之を論評すれば、種々の論點もありませんやうが、私は今は只この説と宗教と如何なる關係を有するかとの疑問を研究するに止まるのであります。

第一眞如はその自体の力に依りて物心の兩界を開發すると云ひ、或は惡因縁が來れば八苦五濁の物心兩界を開發し、善因縁が招けば大智慧安穩の物心兩界を應現するといつてあるが、一体是は何の法則によつて然か發動するのであるか、佛教では之を「力」としてある、物心は象である、眞如は躰である、そして物心の兩界が眞如の躰から發作するのは「力」であるといつてゐる。これは丁度彼のスピ

ノザが凡神論の神は常に絶えず特殊と個々とのうちに變化してゐるのは『神の必然法(A divine necessity)である』といつたと同じ歸結になるのでふします。そこで佛説では物心の兩界は共に眞如から出でたのだとするから善惡の區別の立つわけはないのである。善惡無差別といふのは、佛者の常に口にする所である。かの生死即涅槃、煩惱即菩提といふのは、即ち眞如といふ平等から立てた見解であります。かく善惡無差別の見解では、道德の原理を何に由つて立てましたやうか、人は何が故に道德を守らなければならぬか、佛敎は之を説明する事が出来ません。

眞如に歸するが爲に善行をせねばならぬ、即ち成佛する爲に煩惱を絶たねばならぬとは、彼等の所説ではあるが、これは人間がかりに成佛する—即ち我が成佛するといふ妄想から來るので『我』なる者は眞如に歸すれば無となるので成佛とは即ち『我』の滅亡である。『我』の滅亡の爲めに德義をせねばならぬとは、彼等の所説である、何んと奇々妙々な理屈ではないか。このやうに善惡の區別も出來ず、德義の動機をも有せざる教理は、果して宗教の基礎となることが出來ましたやうか。佛敎は哲學としては鬼に角、とても宗教にはなりません。

又佛敎の眞如説に従へば、物心の兩界は眞如から法則に従つて開發したのである

から、『宇宙の現象は皆機械的一定の法に、従はねばならぬ。そこで奇跡といふやうなものはある可らざる』となる、なせならば、奇跡は有意者(神)の特別の攝理にかゝる者である。然るに眞如説の如き機械的開發論に於ては、かくの如き意志のある譯はないから勿論奇跡のある譯はないのである。併し佛典を讀めば、釋迦如來は中々奇跡を行つてゐる、抑もこの如來様は何處からそのやうな力を得たか、或は佛典にある奇跡は例の方便的虚構でありましたやうか……

佛敎の凡神論的教理によれば、祈禱といふ事がなくなる譯であります。何となれば祈禱は必ず人格的の神に向つてするもので萬物を包含する人格なき眞如に向つては何の効もないのである。すべての現象は、皆必然的、機械的に發動するのであるから、個人の祈禱は何の効もないのみならず、かくの如きことをするのは、全く無意味のことあります。既に祈禱の効がないとすれば、宗教としては一大要素を失つた者といつてよろしからう。

既に善惡の區別がつかず、特別の攝理がなく、祈禱の有効を失つてゐるものが、どうして宗教となりましやうか。眞の佛敎(大乘)は宗教を成しませぬ。然るに之を宗教として、種々の儀式や、讀經をしてゐるのは、實に無意味の極で、木につぐに竹を以てするよりも甚だしいやり方である。これも例の菩薩の善好方便とやらなら、い

たし方がないやうなもの、眞理を愛する者には、うけとり難い教へであります。昔、提婆菩薩は、四衢道中に高座を設け左の論題を掲げた。

一切諸聖中

佛聖最第一

一切諸法中

佛法正第一

一切救世中

佛僧爲第一

そして諸論師にして、此の語を破する者あらば、我れ當に首を斬て之を謝すべしといつて、盛んに議論をして澤山の弟子をこしらへたさうだが、不幸にして私はこの菩薩に面會の榮を得ませんで、佛教を以て諸法中の第一とすることが出来ませぬ。

終りに臨んで、私の論旨を簡短に一言すれば左の四ヶ條になるのであります。

(1)佛教の無我の觀念は、道德の動機とならずして却て敗徳の基を爲す。(2)人間の自力にて、涅槃に達し得べきか。(3)眞如説は凡神論なれば善惡の區別なし、従て徳義の原理を爲さず。(4)眞如説によれば、物心の兩界は機械的發作したる者なるを以て、特別の攝理なく又祈禱あるなし、従て宗教の要素を缺く。この四點を詳しく論ずるには、なほ多くの時間を要しますから、今は是でとめておきます。

今は尙研究中でありますから、他日又た話しする榮を得るでありますやう。

第三編

基佛兩教の類似に就て

基督教及び佛教は世界に於ける二大宗教なり。この二大宗教の歴史、教理、教訓中に相類似する者少しとせず。思ふに此等は偶然なる者なるべしと雖、頗る人をして奇異の感を懐かしめ、或は一の他より出でたるかを疑はしむる者なきにしも非ず。況んやこの好奇心に乗じて偽書を造り妄言を流布する者あるに於てをや。嘗て露國人ニコライ・ノトワチといへる者あり、數年前、佛國・パリに於て、「人の知らざる耶蘇一代記」なる書を刊行せり、本書の一半は彼が西藏旅行記にして、他の一半は西藏所傳の耶蘇傳なるが、要するに耶蘇が十三歳より廿九歳の間、印度を經過したる事蹟を録せる者なり。この書若し眞ならば、實に天下の一大奇書たるを失はず、然るに學者の鋭利なる批評の下に偽書なると明にせられたり。吾人は本書の著者が故意に世を欺さしか、或は西藏土人の爲めに欺かれしなるかを知らずと雖、斯の如き書は世人の好奇心に乗じて世を動すこと大なる者なり、又基佛兩教の關係に對して不當の議論を誘導する端緒を造る者なれば、凡そ書を読む者は、先づその書の眞偽を判別すると肝要なりといふべし。

世或は基督教は佛教より出でたる者なりと爲す頗る大膽なる論者なきに非ずと雖、此の如きは政論家の放言と同一にして取るに足らざる議論なり。然れども兩教に種々類似の點あるより推論して兩者の間に何か相關係する所なかるべからずと思惟するは、強ち不當の事にも非ず。乃ち世人往々之れを怪み、且つ想像を逞うする所以なり、吾人は基督兩教が歴史上全く無關係の者なりや否やに就きては、茲に之を斷言する程の勇なしと雖、世人が見て相類似せりとなせる兩教の所説も精密に觀察すれば、その類似は唯だ形体に止まりて、その精神は太だ異なりし者なきにあらず、果して然らば是れ相類似せるが如く見ゆるも、實は相異りたる者ならざる可らず。形体の類似の如きは、之を偶然に歸するも不當に非らざる可き乎。

基督兩教の所説にして、相類似せる者一にして足らず、教理より儀式に至るまで、尤も精細に論述せば、以て一卷の書をなすべし。然れども吾人は本誌に於て組織的一大論文を草する目的にあらざれば、唯多くの人の知れる事實について、吾人が所思を述べんとす。

先づ第一に説く可きは釋迦の降誕と主イノス、ハリストスの降誕の類似なり。基督は神子が聖マリヤの胎によりて藉身せしなり。釋迦は始め兜率天にありしが、期の至るを見て摩耶夫人の胎内に入りて現世に出でたりと爲す。二者超自然の出生に

於て相類似せり。然れどもこの二者はその精神に於て相異なるのみならず、佛教の所説の如きは、自家撞着の愚を學ぶ者なり。そは如何といふに、元來佛教の根本原理によれば、釋迦如來の尊といへども、敢て他の人間と異なりし人たるにはあらず、釋迦を以て普通の人間が得道上達して佛果を得たりとするは、佛教固有の原理なり。この原理より推論すれば、釋迦の出生は他の全出生の "modus operandi" (運用の手續) と同一ならざる可らず、即ち自然の出生ならざる可らざる理なり。

英國神學博士レノルツ氏嘗て佛耶を對比して論じたる文に左の一節あり。吾人は茲に之を引用すべし。

曰く、釋迦に關する傳説と、四福音書中に散見する神子基督が藉身せし事との間に多少の類似あるや疑なしと雖、差異の著明なる點を擧ぐれば、基督は大預言者たるの使命を負ひつゝも、卑賤なる人間の跡を踏み、税吏罪人と交り、或はその父の生業を扶けたり、且つ人間の苦痛を滅するよりは寧ろ苦痛の源なる罪惡と戦ひ會て地上の快樂を擧て災禍の種子とせず、別に死生兩界に向て一新光輝を放てるにありと。

次に基督が惡魔の誘ひを受くる記事と釋迦が降魔の事實との類似も、その形体は相似たりと雖、内部の意味は大に異なる者あり。今釋迦の降魔の事實を簡短に記せんに、釋迦まさに佛果を得んとする時に惡魔はその得道を憤り、之を妨げんとし

て百方心を勞したり、然るに悪魔に薩陀と名くる一子あり、父に告ぐるに、釋迦は神通智慧極めて明かにして三界に超出し、天神八部みな共に稱讚すれば、父の力にては屈服せしむると難しとの諫言を以てしたるも、父の魔王は之を容るゝとなく、益々その初志を強うしたり。魔王に三女あり、染慾、能悦人、可愛樂これなり。三者共に容貌儀姿極めて端正にして、妖冶媚善よく人を惑はす者なり、この三女種々の方法を以て釋迦を誘惑したれども、釋迦は屈せず服せず遂に得道成佛したり。抑も魔とは梵語の「魔羅」Maraにして、一譯には「奪命」とあり、又破壊を意味す、即ち善事善業を破るの謂なり。

さて釋迦の降魔は、彼れが人間として情慾其の他の事と戦ふの要ありしなり。即ち自己の道徳を堅固にし、心の迷蒙を脱却せんが爲めに奮然として之と戦争し遂に勝利を得たるなり。『難藏經』に十魔を載す、(1)欲魔(2)憂慾魔(3)飢渴魔(4)愛魔(5)睡眠魔(6)毒魔(7)怖思魔(8)疑魔(9)名利魔(10)自高憍慢魔是なり。此等は皆普通人間のやむ所に於て、釋迦は自己を改むる道に於て精進し、遂に之に勝ち得しなり。彼は實にこの悪魔と戦争して勝利を得しなり。主ハリストスの悪魔に試みらるゝや、その外形は甚だ釋迦のそれと相似たるが如しと雖、主は始終無限の忠誠を以て天父上帝の命に聽従し、煩悶錯雜の跡絶てあるとなし、實に主基督は自ら改むる事の爲め

に、悪魔と相争ふの必要なかりしなり。主が悪魔に試みられ玉ふが如き事は、たま〜以て善の惡に對して遂に勝利を得べきことを天下に明示したる者なり。

聖使徒ルカの福音に、放蕩子の譬ばなしあるは皆人の知る處なるが、之に類似する説話は法華經にあり、稍長文に涉りて紙面をふさぐの恐れあるを以て説話の全体を載せず、唯その譬喩のみを左に掲ぐ

| | | | | | | | |
|------|------|------|------|------|------|------|------|
| 譬如童子 | 幼稚無識 | 捨父逃逝 | 遠到佗土 | 周流諸國 | 五十餘年 | 其父憂念 | 四方推求 |
| 求之既疲 | 頓止一城 | 造立舍宅 | 五欲自娛 | 其家巨富 | 多諸金銀 | 硨磲碼瑙 | 眞珠瑠璃 |
| 象馬牛羊 | 輦輿車乘 | 田業僮僕 | 人民衆多 | 出入息利 | 乃徧佗國 | 商估賈人 | 無處不有 |
| 千萬億衆 | 圍繞恭敬 | 常爲王者 | 之所受念 | 群臣豪族 | 皆共宗重 | 以諸緣故 | 往來者衆 |
| 豪富如是 | 有大力勢 | 而季朽邁 | 益憂念子 | 夙夜惟念 | 死時將至 | 癡子捨我 | 五十餘年 |
| 庫藏諸物 | 當如之何 | 爾時窮子 | 求索衣食 | 從邑至邑 | 從國至國 | 或有所得 | 或無所得 |
| 飢餓羸瘦 | 體生瘡癬 | 漸次經歷 | 到父住城 | 備貨展轉 | 遂至父舍 | 爾時長者 | 於其門內 |
| 施大寶帳 | 處師子座 | 眷屬圍繞 | 諸人侍衛 | 或有計算 | 金銀寶物 | 出內財產 | 注記券疏 |
| 窮子見父 | 豪貴尊嚴 | 謂是國王 | 若是王等 | 驚怖自怪 | 何故至此 | 覆自念言 | 我若久住 |
| 或見逼迫 | 強驅使作 | 思惟是己 | 馳走而去 | | | | |
| 借問貧里 | 欲往傭作 | 長者是時 | 在師子座 | 遙見其子 | 默而識之 | 既敎使者 | 追捉將來 |

ハリス、佛、兩教の類似に付て

窮子驚嘆 迷悶覺地 是人執我 必當見殺 何用衣食 使我至此 長者知子 愚癡俠劣
不信我言 不信是父 即以方便 更遣餘人 眇目綖陋 無威德者 汝可語之 云當相雇
除諸糞穢 倍與汝價 窮子聞之 歡喜隨來 爲除糞穢 淨諸房舍 長者於牖 常見其子
念子愚劣 樂爲鄙事 於是長者 著弊垢衣 執除糞器 往到子所 方便附近 語令勤作
既益汝價 拜塗足油 飲食充足 薦席厚暖 如是苦言 汝當勤作 又以輕話 若我子
長者有智 漸令入出 經二十年 執作家事 示其金銀 眞珠頗黎 諸物出入 皆使令知
猶處門外 止宿艸菴 自念貧事 我無此物 父知子心 漸已曠大 欲與財物 即聚親族
國王大臣 刹利居士 於此大衆 說是我子 捨我佗行 經五十歲 自見子來 已二十季
昔於某城 而矢是子 周行求索 遂來至此 凡我所有 舍宅人民 悉以付之 恣其所用
子念昔貧 志意下劣 今於文所 大獲珍寶 并及舍宅 一切財物 甚大歡喜 得未曾有』
法華經の歐洲に知らるゝや、頗る學者の注意を引き、その意見 區々にして一定
せず。或は 法華經の譬喩は 福音經より來りし者なりとなし、或は之に反して 福
音經の譬喩はその源を法華經に發する者なりとなす者ありき。然るも 斯の如き議論
は、畢竟、兩譬喩の精神を深く極めざるに 坐するにあらざるか。兩譬喩はその形体
に於てや、似たる所ありと雖、その精神は 全く別なり。而も 形体に於て相似たると
云は、唯だ 失走せる窮子の 再び 父の許に歸るといふ點にあるに於てをや。讀者に

して 若し法華經 信解品の 全文を讀まば、一見して この譬喩と ルカ福音經のそれ
と その内容を異にするを知了せらるべきも、吾人は 讀者の便を計りて 茲に之を一言
すべし。抑も此の窮子喩は 法華七喩の一にして、聲聞、緣覺の徒は、大乘の功德 法財
の莊嚴なる者なきを以て、之を窮子に 喩へたるにて、その一篇の主旨とする所は、佛
は 聲聞、緣覺の徒を始めより 大乘の妙法を以て 教化せんと欲したるも、彼等の機
根 下劣にして 之を解せざるを以て、佛の 善功方便にて 大乘より 小乘に 及ばし、彼
等は 尤やすく 之を得たり。猶ほ 窮子が 父をすて、他國に 周流し、後、父なるを 知
らずして 長者に つかへ、遂に その財産を得たるが如し。佛は 始めより 彼等に 大乘
の 妙法を授けん心なり、長者は 始より 窮子に 財産をゆづらん心なり。されば 窮子
は 自ら知らずと雖も、既に 有福の人、聲聞、緣覺も、自知せずと雖、既に 大乘の人なりと
いふにあるなり。然るに ルカの福音經に ある蕩子の譬喩は、之と大に その趣きを異
にするなり、この譬喩中の 蕩子は、その父たるを 知らずして 富家に來りしに ならず、
『我が父に 往きて、之に謂はん、父よ、我 天及び 爾の前に 罪を獲たり、既に 爾の子
と稱へらるゝに堪へず 我を 爾が傭人の一の如く爲せ』とて 來りしなり。『窮子驚嘆、
迷悶躡地、是人執我、必當見殺、何用衣食、使我至此、』の 如きと ありしなり。即
ち二者 大に 精神の 異なる所なり。ルカ福音經の 蕩子喩は、同章にある 羊の譬へ、

ハリス、佛、兩教の類似に付て

金錢の譬へと同じく、天父の大慈大悲を説くと同時に、切實なる悔改をあらはすに
あるなり。さればこの兩譬喩は形に於てや、似たる所ありと雖、その意味は大に異な
れる者たるや明なりとす。

その他、基督教に十戒あり、佛教にも之あり、基督は十字架上に人類を救ひ、釋
迦は菩提樹下に得道したりといふが如き類似は、論するに足らざる者なり。



第四編

基佛兩教の反對點

私は前回に於て、「基佛兩教の類似に就て」簡短な一論文を草して置きまし
たが、今度は、それとあべこべに、基佛兩教の相反對する諸點——教理の根本的相
違に就て論述したいと思ひます。

基佛兩教が、宗教としての諸機關に於て相類似してゐる所は、無いともありま
せんが、その教理に至りては、全く根本的の相違があるのです。即ち基督教は希望
に富んでゐる宗教であるのに、佛教は全く絶望的の宗教であります。基督教は救

は自己の力によるに非ずとして、至つて謙遜の徳を尊びますのに、佛教は救は自己
の功力による者であるとしてあります。基督教は世間的、人類的であるのに、佛教
は出世間的、個人的であります。又惣じて前者は樂天的であつて後者は厭世的で
あります。この通りに二者は根本的相違のある者であるから、或る一派の論者のい
ふやうに、耶穌の福音は、その源を印度に發する杯といふ突飛な論議を唱ふることは、
決して出来ませぬ。尤も修道士の風俗のうちで、修身要らないことや、剃髮(tonsure)の
事や、念珠のと、不朽體崇拜の事杯は、素人の眼では頗る奇異に見えて、或は一は他
より來た者ではないかとも思はれましやう、よしや來たにしても、是はほんの外部の
類似であつて、眞の類似ではありませぬ。兩教の内部の思想、即ちその生命ともいふ
可き所を觀察しますると、兩者は實に正反對の地位にあることが譯ります。

私は、今便利に従ひまして、神外博士チャトコム(J.H. Tricomb, D.D.)氏の『過去現在の
佛教一斑』と題する本から、一寸諸君に話いたします。

先づ第一に佛教に於ては、自在にして人格的、永遠にして不變なる神の存在を承
認致しませぬ。それ故に佛教は無神論的、若くは不可思議的の理論をとる者であり
ます。勿論佛教經典中には、或は「神」といふ字、或は「天」(梵語、提婆=Deva)といふ
字がありますが、佛典中の「神」はちやうど支那の鬼神といふやうな意味であるし、

また「天」とは、梵天や帝釋天、或は韋駄天、那羅延天などの諸天をいふので、『翻譯名義集』には法華の疎を引いて、『提婆 此云天、○○○天者 天然、自然勝、樂勝、身勝、故論云、清淨光潔、最勝最尊、故名爲天』とあります。要するに、人間以上の群神をいふので、其うちに造物主たるの意味を有する天もありますが、一體この天は籍を佛教中に置いてゐる者ではありません。佛者の所謂外道の論中にあるので、佛教では天はた客さまに過ぎない。佛教の論旨は、前申す通り、無神的か不可思議的であるのであります。然るに、諸君も御存知の如く、基督教に於ては、人格的一神を信じ、愚者は、心の中に神なしと申すとしてあります。

佛教の論旨では、物質は永遠に存在する者であつて、いつまでも變改して行く者としてゐる。そしてその變化を大別して四劫としてゐる。即ち成、住、壞、空の四つであります。然るに基督教では、物質は『世界を造り』玉ひし全能の神の命令から出た者で、自然界は如何やうに變化し來たか我々は知りませぬ。この世界は時あつて終りを告げ、新天新地が顯はれるといふ基督教の信仰は、佛教の壞劫、空劫杯とは全く意味の異なつた者であります。即ち新天新地は神の國の完成であるのに、佛教の壞、空劫は、世界の形體が放散して、本の元素に歸るといふに過ぎないのであります。

佛教では、人のうちに不死の靈魂のやうな實體はないとしてゐる。世の中の萬事は、皆無常な者であつて、流轉滅亡を免かれぬとしてゐる。然るに、基督教では、人は神より不死の靈魂をさづけられ、世の中の事は如何に變化しやうが肉體は死なうが、靈魂は不死の者で人間が永生の幸福を得られるとが、出来るのも、全くこの譯であるとしてゐる。

佛教では自覺的生命は、皆同一性質の者であるとしてゐる。即ち一の動物も轉じて他の動物となることが出来る。かの所謂輪廻とは即ちこれであつて、同一の生命は、或は人たり、獸たり、鳥たり、蟲魚となり、或は天人阿修羅ともなる者であるといふのであります。彼の一切の衆生は悉く佛性を有してゐるといひ、或は草木國土が悉く成佛する杯いふのは、この意味でいふます。然るに基督教に於ては、是と全く見解を異にしてをります。人間は『神の像』によつて造られた者であつて、他動物と類を異にしてゐる、されば如何なる事が、あつても、人が他の動物となつたり、又他の動物が人となるとは、決して出来ない譯になつてゐる。基督教では、人類に最も高い品位が附してあります。

佛教では、人の「我」(Ego)といふ觀念は、一の妄想に過ぎない者であつて、この「我」に執着するのを愚痴としてゐる。佛教では無我即ち我といふ心をすつとが

第一の要義としてある。個性の永續は佛教の願ふ所ではない。個性を滅するを以てその要旨とするのである。然るに基督教では、人は神の造り玉ひし尊い一位であつて、「我」を飽くまで保存し、之を完全に發達させるのが人の天職であるとしてゐる。であるから、基督教では「我」を悟るのを以て知識とする。

佛教では、我々のこの肉體は、存在の無限の變化中の一つであつて、前世にも後世にも種々の變化をうけ、またうく可きものとしてゐる。死といふとは我々が唯一回味ふ可きことではなく、前に幾回も味ひ、後に幾回も味ふ可きものである。ある傳説によれば、釋迦様は、大層えらい人だけあつて、その前世に於ては、いろく肉體をうけられました。即ち修行者となつた事が八十三回、國王となつた事が五十八回、婆羅門となつた事が二十回、神となつた事が二十回、木神となつた事が四十三回、奴隸となつた事が五回、惡魔踊となつた事が一回、鼠となつた事が一回、豚となつた事が二回あつたといひます。なんと大したかわりやうではありませんか。基督教では、肉體についてこのやうな見解を有してをりません、我々のこの肉體は、唯一つの死をもつてとるばかりで、この死から一の新存在にうつるばかりであります。即ち現世を終れば未來の世に行くのであります。

佛教では、人欲を以て絶對的に惡として排斥してゐる。即ち人欲は諸惡の根元であつて、欲のある所常に惡ありとなしてをります。是は、元來「存在」その者を惡としてゐる、佛教から見れば尤もの次第ではあるが、基督教では是と見解を異にしてをります。即ち人欲なる者は、始め造物主なる神から人類に賦與せられた者で、それ自身は決して惡なる者ではなかつたが、人類が自由にして放肆なる意旨から神の律法に背き、墮落してから欲が身を害するやうになつた者としてあります。

佛教では、今よりも尙一層高尚な生活には、今よりも尙一層人欲を制して之を滅亡せしむるやうな傾きにせねばならぬとしてゐる、即ち凡ての愛着心を去つて、枯木のやうになつて、涅槃の空中に飛び上られるやうにせねばならぬのであります。然し基督教では、左様にするには及びません、人が純潔にして完全なる生活を營まんとするには、人欲を滅却するには及びません、理性の力をさかんにして、情慾の奴隸とならぬやうに勉めるのであります。枯木となるのではありません、眞の人間となるのであります。

佛教に於て、その幸福の究極處は、諸の意識的存在から脱却して無意識の涅槃に至る事であります。即ち自己を滅して一切平等界に入るとであります。基督教の見解は是と大に趣きを異にしてをります。即ち基督教の幸福の究極處は、神と永遠に一致するにありまして、意識を止ばすことではありません。天國に於て、他の高尚なる

意識と結合一致しつゝ、共に合體するものであります。

佛教では、この世界は、一定の法則の作用によつて存じてゐるものであつて、ある道徳上の攝理の存するといふことを否定します。尤も佛教では「業」(Karma)といふ事を唱へますから、是れが宗教の上から見れば、一種の攝理のやうに見えますが、佛教の見解によれば、業なる者は、決して人格的存在者の意志のやうな性質の者ではありませんから、私は之を一の機械的勢力と信じます。即ち世にいふ「運命」といふ語とさしたる相違はなからうと思はれます。この事について、有名な佛典學者リス・タピンス環の (Rhyss Davids) 説を見ると、氏は「運命」と「業」との差を論じて、運命は道徳的でもまた不道徳的でもなく、單に原因結果の理に過ぎない者である、併し「業」は左様なる單純な者でなく道義上の意味を含んで、あるから「運命」と同一視することが出来ないと思つてをります。併し乍ら私共の考へでは、たとへ業が自然界と徳義界との兩方にわたる者であるとしても、一の人格的存在者から出るのでなく一種の力である限りは、その作用は機械的でなければならぬ譯であるから、業も運命も同一のもつて見るのであります。然るに基督教では、議論のたて方が之と大に異なつてをります。即ちこの世界は神によつて造られたる者であつて、勿論一定の法則に従つて、運轉してゐる者に相違はないが、世界は唯こればかりに支配せられて

ゐるのではなく、神の人格的攝理に支配せられてをると信じてをります。即ち世界は法則組織の上に、道徳組織がある者としてをるのであります。

佛教では、この世界が破壊すれば、更に一の新しい世界が成熟するとしてゐるが、その生じた世界は、今世のやうに矢張り惡を含有してゐる世界なのである。基督教でも、この世の終りをつけてから、新天新地が顯はれるとしてゐるが、その世界は、正義と平和の世であつて、永遠に罪惡から自由であると立論してゐる。

佛教では、苦痛、悲哀、及び生存の諸惡から脱却して成佛するには、幾度も生れ變つて功力を積まねばならぬとしてゐる。されば佛教の救ひは、殆ど無限に遠い者であると言はねばならぬ。基督教ではこの世の苦痛、悲哀、諸惡は、救主イエス・ハリストスの恵に依つて、死の瞬間に直に救はれるのである。是れ故に救ひの希望は甚だ近く且つ現在なのである。

佛教では修道の一として肉體を排斥します。是は、佛教の見解では、人の肉體は、無常の風にちりやすい、夢幻のやうな至つて果敢ない者であるから、このやうな者に執着するのは、至つて愚かなとであるとみるからであります。『起信論』には、一切の有身は、悉皆不淨にして、種々の汚穢、一も樂む可きなしとあります。『法句經』には、

の一切の事を放棄して、専心成佛の工風をするのである。『梵網經』(Brahma-neta-sutra)といふお経には、いろいろ佛徒の戒めを書いてあるが、その中に左のやうなのがある。『出家人の法は、國王に向つて禮拜せず、父母に向つて禮拜せず、六親を敬せず、鬼神を禮せず』と、これは出家の人は世の中のことを一切脱却してをるものであるから、専心佛理を究め、世の法に關するには及ばぬといふのであります。扱てついでだから申しますが、佛教の先生方は、基督教徒は不忠臣だとか親不孝だとかいつて、大層基督教を攻撃して得々としてお居でなさるがあなた方はこの梵網經を讀んで何と思ひなさるか。日本では一寸有名を井の何とかいふ博士が基督教は親不孝を教へるとか何とかいつたら、無學なる佛教徒がその御言葉に隨喜して、そんなつまらぬ愚論に雷同して、喜んでゐたやうだが、梵網經には、『若しくは父母兄弟六親を殺すとも報を加ふるを得ざれ、若し國王他人の爲めに殺されんも亦報を加ふるを得ざれ』とあるが、なんと是れでは日本の國粹の仇うち主義と相反するではないか。私は佛教の先生方や妾や大黒なんぞを持ってたいでなさる大徳方に、願ひ申す。御議論をなさるなら、少しお考へなさつてからが善ういませう。井の何とか博士の受賣り杯は決してなさるな、あの人はあてになりませんよ。あの博士の衝突論の中には、まちがつた翻譯もあつたやうだつた。お話が他へそれましたが、

さて是から本題へ入ります、基督教では、完全なる修道の方法としては、別に世の一切の事を放棄するには及びませぬ、神をおそれ王をたつとび世の法に従つて、正道を行けばよいのであります。

以上のやうな譯であるから、佛教では普通の人では修道する事が出来ませぬ。誰か皆妻子をすて、山に行きまじやうか。よしや山にいつたとして無學にして思想のない者が悟りを開く事が出来まじやうか。基督教は、之に反して、誰でも熱心に『主』につく者に、明日から行はる、道であります。

佛教の教主即ち釋迦牟尼世尊は、今や意識のある生活をしてゐる者ではありません。釋迦様の死は、全くの終り、即ち佛教の教理に従ひて個性の滅却、差別の消滅でありますから、今は別に生命ある釋迦といふ者が、ある譯ではありません。従つて釋迦に願をかけたやう何んかしても、何の効もない譯であります。釋迦様が御臨終の時に、御弟子の阿難さんは大さうな哭きになつたら、釋迦様は、『悲惱を懐くこと勿れ、若し我世に住すると一切するとも、會ふ者は常に滅すべし、會ひて離れざるに終に得べからず、自利利他の法皆具足す、若し我久しく住するとも更に所益なげん。唯能く波羅提木叉を尊重し、珍敬すべし、之を護持するときは、これ我の活けるなり。之を失ふときは我の死せるなり』と申されました。波羅提木叉

とは即ち戒律のことであります。戒律は、お釋迦様の生命でありまして、戒律さへ行はれておれば、釋迦の精神が存じてゐる譯であります。釋迦、彼自身の生命は既に亡びたのであります。基督教では、救主基督は、彼れ自らが永遠の生命であつて、彼は今もこの世の凡ての事を知り、人々の祈禱を聞き入れ玉ふのであります。

佛教の救主、即ちお釋迦様は、自修自得して成佛し、自分で發見した真理を人に傳へたものであります。白隱禪師の『はこりた』には、『歸命頂禮、やれ〜皆さん聞いてもくれない、おらが親父のお釋迦と申すは、若い時から商ひすきで、親のゆづりの國も位もいらぬものだ、さつぱりうちすて、十九の年から山中へはいりて、迦羅や阿羅々の二人の仙人、師匠とたのみて、菜つみ水くみ、たさをひろつて、元手をこしらへ、難行六年、苦行六年、十二年めに始めてみせ出し、花嚴と申せし結構なしもの賣りかいたれども……』とあります。苦心の程も察せられるです。基督教の救主は、自分で救の道を苦心して發見したものでありません。『彼』自らが真理でありまして、彼の永遠の地位から之を説いたのであります。即ち前者は、自然的であつて後者は超自然的であります。

佛教では、今まで種々の救主、即ち佛陀があつた。即ち (1)毗婆尸 (Vipasyin) (2)尸棄 (Sking) (3)毗舍浮佛 (Visvabhu) (4)拘留孫 (Kraunch chihanda) (5)俱那含牟尼 (Kanakamuni)

(6)迦葉 (Kasyapa) (7)釋迦牟尼 (Sakyamuni) は、所謂「七佛」といふのであります。尤も佛教の佛様は、唯これのみではありません、過去にも將來にもまだ澤山佛陀があるのであります。此等の佛は佛の中でも、エライ人なので、所謂名士であるのです。扱て基督教では、救主は唯一つであり、即ち耶穌基督でありまして、この後も再び他の救主の來るとは、ありません。

斯のやうに、佛教では、たえず救主が出て、世の惡をすくひ、所謂轉迷開悟、斷障得果の事業に つとめるのであります。世には衆生凡夫は多く、且つ業力の不滅なるのがあつて生存の惡を斷滅するには、中々難いのであります。基督教では、只一の救主がある計りで、その救主の事業になつて、世の惡は根本的に滅せられて、死より勝利を得たとしてある。

佛教では、その所謂成佛した人とは、永遠に消滅して無くなるのである。基督教では救はれたる者は、新にせられ、永生を得るのであります。

佛教の救主、佛陀は、いろ〜な出産を通じてこの世に出でたるものであるのに、基督教の救主基督は、たゞ一の出産によつて、この世界に降られたのであります。釋迦牟尼佛は、王家に生れながら、その榮華な生涯を棄て、救世の爲めにた盡しなされたのは、實に感心の至りであり、併し之を基督の例に比べると、尙

大なる差があります。何故ならば、釋迦が王位王冠を捨てたのは、なる程大なることに相違はありませんが、これは單に俗世をすてたに過ぎないのであります。基督のは單に俗世を捨てたのではなく、神たるの位をすて、世の中に降り、常の人ですら受くるにたへない耻辱を受けたのであります。

釋迦牟尼佛はこの世に御生存になつた時には、帝王や貴族から尊敬を受け、また大したお弟子がありました。た經を見ると、何時でも『如是我聞、一時佛住、王舍城耆闍崛山中、與大比丘衆、萬二千人。』といったやうな風は、大した勢いがあります。之に反して主基督は、この世に於ては、至つて卑しい生活をなされ、帝王や貴族に尊敬されることもなく、却て彼等にいみさらはれ、遂には十字架の上に死なれました。

釋迦は、教理を説いて、その教師となり、師範となりなされたのであります。基督は教師たり、師範たる以上に、自らその生命を犠牲にして、我等の救主となり代贖者となりなされたのであります。

釋迦がこの世の御臨終は、實は彼の全くの終りであつて、天地廣しと雖、今は釋迦は何處にもいなる譯であります。又そのお弟子と再度相遭ふといふやうなことは決してありませぬ。基督がこの世をお去りになつたのは、ほんの一時のことで、信

者は再び基督に遭ふことが出来るのであります。且つこの世から去つたのは、基督の肉體ばかりであつて、信者は常にこの世に由ませる基督と靈の交通が出来るのであります。

さて最後に申しますのは、祈禱の事であり、祈禱の宗教にかぐ可らざる要素であるといふことは、誰しも異論がない所であり、佛教の根本的教理から申しますれば、佛教の祈禱は、何の効もないものであります。何故なれば、凡神論的世界觀に於ては、祈禱の効驗を見ると、出来ないものであります。佛教では人格的存在者を信せず、特別の攝理を信せず、人の個位を見認めません、こんな宗教に如何して祈禱がありまじやう。若し之があり得るとすればそれは唯人々の希望を言語、或は儀式に顯はす、即ち表情するに止まるので、それより以上の深い意味を附することが出来ないものであります。されば今日坊さん方が經を讀んだり、祈禱をしたりするのは、皆無意味の事であり、基督の祈禱は之に反して、深い意味があるのであります。

以上に述べたのは、大體は神學博士チトコム氏の著書の一章によつたものであります。尤も私が附け加へた點も多うございますが、はゞいた所もあるものであります。諸

君は、これによつて見ても、基佛兩教がその根本的の教理に於て、大に相反してゐるといふことが譯りまじやう。このやうに二者相異なつてゐるから、彼の突飛な、大膽な論者のやうに「は他から来たといふことは出来ませぬ。これは尤も明確なる事でありませぬ。」

第五編

禪宗論

今日は禪宗に就いて論じて見たい、近頃は禪宗が大はやりで、聲のはへた大將から、ステツキの書生さんまで、坐禪ぢや、觀念ぢやと狂氣みたいな事をやつて喜んでゐる、又之をわてこんで變な本を出版する者があり、御苦勞にも雑誌杯發行する閑人もある。何とか博士が、何とか禪師に參禪したとか、なぐられたとか、變な噂を聞たともあつた。娑婆世界に長命すれば、隨分面白可笑い事もあるものだ。この通り禪が流行してゐるから、私は先づ流行におくれないで、禪を論じて見たいのであります。

一体「禪」とは何の義であるかといふ事を解釋するのが第一に必要なものである。禪とは梵語であつて、詳しくは「禪那」といって、譯すれば「正思惟」「靜慮」或は「普智」杯いふ義を有してゐる。古書から二三を引證すれば、「智度論」には、「秦言「思惟修」」とあり、「禪要」の序に、

「無禪 不智、無智 不禪。然則禪非智不照、照非智不成。大哉 禪智之業、可不務乎。」

「韓婆妙論」に、

「禪者 此云普智、謂可得道。亦能弃結、此是禪用。若有禪名無禪用、號之泥。」

「夫三業之興 以禪智爲宗、雖精龜異分而階籍有方。是故發軔分途途無亂、轍革俗成務功不待積。靜復所由則幽緒告微淵博難究、然理不云味、庶旨統可知。試略而言、禪非智無以窮、其寂智非禪無以深其照、則禪智之要照寂之謂。」

「僧史略」には、

「禪者 即是定惠之通稱、明心達理之趣也。昔者菩薩達磨觀此土機緣、一期繁素。乃曰不立文字者 遺其執文滯相也。直指人心見性成佛者 明其頓了無生也」とありませぬ。是等の言葉によつて見れば、禪とは自分の知識で、自分を觀察することで

ある。この方法によつて、所謂生死を解脱して、自身本來の面目を覺得し、一大實在たる眞如に合體し、三世十方の隨緣に感通妙化するのである。これが即ち彼等の所謂祖師禪なのである。如來禪なのである。佛佛祖祖の活傳たる阿籍多羅三藐三菩提の大活禪なのである。禪は固より佛教々系中の一であるから、その主義目的に於ては、他の宗旨と大した差はないが、只異なる所は佛理を頓悟するといふ點にあるのであります。

さて是から本宗の附法相承に ついて少しく話し申しましようが、その眞偽は知りませぬが『大梵天王問伏決疑經』といふ經に書いてある事なさうですが、ある時釋迦牟尼世尊が雲山會上にたいでになつた、その時大梵天王が金色の花を捧げて、世尊に、衆生の爲めに妙法を説いて下さいと願つた。お釋迦様はすましたもので、その花を一拈したばかりで、何とも仰しやらない。一坐の聽衆は何の事だか一向わからない。解らないのも無理はない、何とも仰しやらないのだから。然るに奇しい哉、摩訶迦葉尊者といふ先生ばかりは、お釋迦様の合圖が解つたと見えてニッコリ笑つた。するとお釋迦様は眞面目な顔で我に正法眼藏涅槃妙心あり今爾に附屬すべしと言はれた。これが即ち拈華微笑の由來で、禪宗の起原である。何とあぢなやり方ではないか。迦葉先生はこれを阿難さんに傳へ、それから代々この拈華微笑の相續法を

やつて二十八代つゞきました。その頃にあの『起きあがり小法師』の達磨大師といふ人があつて、この微笑宗を支那へ傳へました。

達磨大師は、南印度の人で、六十四年間五印度を教化してゐましたが、その後蕭梁の普通元年に支那へ渡航して、武帝に佛心印とかいふ者を授けましたけれども、武帝は之を了解しなかつたから、魏へ行きまして、嵩山の少林寺に有名な『面壁九年』をやつてをりましたが、人々は之を『壁觀婆羅門』といひました。その後御弟子も潯山出來まして、所謂得皮、得肉、得骨、得髓の四師などはぬらい人であつたのです。そのうちで得髓の先生を慧可禪師と申して、達磨さんの御氣に入りの御弟子でありましたから、その佛衣佛法を慧可禪師に傳へました。この法師が所謂震旦正嫡の第二祖であります。これから四代ほどへて弘忍禪師に至りましたが、その門下に慧能、神秀といふ二人のエライ先生があつて、神秀禪師は北方を教化し之を北宗と申し、慧能禪師は南方を教化したから、之を南宗と申します。

日本へこの宗旨が始めて入つたのは、聖武天皇天平八年に、前申した神秀禪師の孫弟たる道璿法師が來朝して、大安寺に住居して北宗を行表禪師に傳へ、彼は之を最澄師に傳へたのであります。それから南宗は六條天皇の仁安三年建仁寺の榮西禪師が入宋して、萬年寺の虚庵禪師に謁して、教外別傳の心印とやらを受けましたが、

これが日本の臨濟宗の始めであります。又曹洞宗は永平寺の道元禪師が、後堀河天皇の貞應二年に入宗して如淨禪師に逢つて曹洞の眞譯を得て歸朝してひろめたのであります。又黄蘗宗は後光明天皇の時、清國黄蘗山の隱元禪師が來朝してこの一派を開いたのであります。以上の三宗を日本の三禪宗と申します。

さて是から禪宗の教理に就て論じて見たいと思ひます。佛教の教理は皆奇妙なものであつて、一寸素人にはわかり兼ねるが、殊に禪宗と云つては、所謂圓轉滑脱、瓢箪で鉢を押ゆるやうな譯で中々とらへにくい。といふのは、別段その教理が高尙深淵であるから凡夫には解らぬといふのでは、決してないので、たゞ彼等のいふ所は、自家撞着、沒論理、妄想迷信が多いから、健全なる論理的思想を持つてゐる人に解らぬのである。猶文法を知らぬ外國人の日本語が一寸解し難いやうなものである。

佛教に於ては、三面六臂なんといふ怪物どもが澤山ありますが、禪宗の頭は唯一つであらうと思ひます。さてその頭は何であるかと申しますれば、私は「直指人心、見性成佛」の八字に過ぎないと信じます。

直指人心、見性成佛といふことが禪宗の原理であるとすれば、第一この句は如何なる意義を有してをるかといふことを究めなければなりません。抑も人心とは何であるか、性とは何であるか。禪宗は不立文字、教外別傳であるから、詳しく之に説

明を附してないから、一寸わからぬやうだが、よくよく彼等の主唱する所に就て考へて見ると、彼等は心といふ實在物があつて、本來は清淨無垢であつて、活潑々地たる者であると信じてをるらしい。『臨濟錄』に、赤肉團上一の無位真人あり、常に汝等諸人の面門より出入すとあるのも、この心をさして然かいつたのらしい。であるから心とか性とかは、單に人の心や本性をいつたのではなく、人といふ者の中に深く藏してゐる根本の心性をいふのであつて、この心性は佛教の所謂九識(一、眼識。二、耳識。三、鼻識。四、舌識。五、身識。六、意識。七、末那識。八、阿賴耶識。九、菴摩羅識、識以了別爲義。謂能照了分別一切諸法故也。)のうち菴摩羅識に當るのであります。菴摩羅識は清淨無垢識と譯して、絶對的不生滅の心であるとしてゐる。それであるから禪宗の所謂直指人心見性成佛といふ時の心や性とは普通にいふ人心や本性ではなく、寧ろ眞如といひ、或は法性といふ方が適當なのである。『法華經』に實相とあり、『圓覺經』に圓覺とあるのもこの類で、禪宗には之を稱して、「本來の面目」とも、「本分の田地」ともいつてをる。

既に禪宗の所謂心とは一の絶體的實在(即ち眞如)であつて、本性は清淨無垢なる者であるから、これを見るならば、直ちに有難くも成佛するとの事である。換言すれば、人々は皆清淨無垢の心を有してゐるが、凡夫は無明の雲に之を蔽は

れて種々の妄念妄想を懐くからその本性を没却して迷妄の中に徘徊するので、若しその無明の雲を拂ひのけ、妄念妄想を退けて所謂本来の面目を見るならば(見性)豁然として悟る所あるべし(成佛)との事である。六祖大師が、

『菩提般若之智、世人本自有之。只緣心迷不能自悟、(中略)當知愚人智人佛性、本無差別、只緣迷悟不同、所以有愚有智、』と言はれたのは、即ちこれをいつたのでありませぬ。こゝに般若とあるは、一切の諸法を照了する智慧の事でこれが心の本性である。然るにこの本性を見るのに、哲學の研究や、思想の運用によらずして「即時豁然、還得本心」といふ風に之を頓悟(直覺)せよとの事である。是が禪宗の教理の大意であります。

今簡短に以上の論點を示しますれば、(1)人々は皆心、即ち本来の面目を有す。然るに(2)妄念妄想來りて心の本性なる智慧を不明にす、(3)故にこの妄念妄想を去りて本来の面目に歸れば即ち佛なり、(4)成佛せんとするには、坐禪の工夫によりて、直覺するなり、の四點に歸します。禪宗の原理である「直指人心見性成佛」とはこの意に外ならずませぬ。

この議論に對して、私は種々の疑問を有してをりますが、今一々之を提出するに於ては、佛教全体を論ずるやうになりませぬから、只直接に禪宗に關する——即ち禪宗

を、佛教中の一教系と見て、ある一種の前提を許容してをいて、それに関する二ヶ條の疑問に就て論じやうと思ひます。それは、(1)彼等の所謂心の本體たる智慧を見れば果して成佛し得べき乎。(2)頓悟乃ち直覺は果して有効なる方法なる乎の二點にあるので

す。(1)前にも一寸申したやうに、禪宗では人は各々本来の心を有してをって、其心の本体は般若即ち智慧であるとしてをります。そしてこの智慧を非常に尊びまして、智慧明かなれば即ち佛となるとしてをります「摩訶般若波羅密多」即ち大智慧到彼岸といふ事は、彼等の金科玉條であつて、支那や日本の先生方がこの智慧といふことを變則の梵語で般若と用ひてゐるのは、所謂五種不翻の中の一個で、尊重不翻といふやつである。「大智度論」に般若の實相は甚深にして尊重なり、智慧は輕薄なり、是の故に但だ般若といつて智慧といはず」とある。又蘭溪といふ先生は、眞般若は文字に非ず、蠢動含靈にして本来の眞性なりと申されました、これを以て見ても、彼等が如何に般若といふ者を尊んでゐるかといふことが解りましたやう。さて禪ではこの般若を修しよへすれば、生死煩惱を離れ、涅槃の妙果に至るとしてゐる、三世の諸佛も般若波羅密多に依るが故に、阿耨多羅三藐三菩提に及第したのだとしてゐる。「般若心經」にも、

『故菩提薩埵 依般若波羅密多、故心無罣礙。無罣礙 故無有恐怖。遠離一切顛倒夢想、究竟涅槃』

とあります。併し乍らその般若なる者を行すれば果して得道成佛する者でありまじやうか。私の考へでは、これは決して出来ない相談だろうと思ひます。何となればこの説は人間の理性と徳義とを混同してゐる。即ち一種の知行一致論であつて、希臘のソクラテスや支那の王陽明の學說に類してゐる、ソクラテスは、正義や 道徳は皆智識である、何ならば 正義や 道徳は 善良にして 尊敬すべきものであるからである、人々が正義道徳の 善美なることを知つたなら、これより外に楽しい者はなからう。然しながらその善美なる事を知らないなら、決して徳義を行はない、之を知つてゐる者ばかりが 徳行正義の人であるから、徳行正義は 取りも直さず 智識であると説いてゐる。然しこれは謬論である 知るといふ事と 行ふといふ事とは 左様な關係なものでない、知る者 必ずしも 行はず、行ふ者 必ずしも 知るに非ず である。智識と 實行とは 全然 類を異にしてゐる。是を混同して 論ずるとが 出来ん。早い話しが 佛教の 高僧知識とも 言はれる人が、ある者は 公然ある者は 内々 妾ぐるひを したり、酒食に溺れたり、營利に汲々して 高利の金を かしたりする者があるのを見ても 解るではないか。これは小説めいたお話しで、その眞偽は 知りませんが、『砂石集』といふ本に、朝

日阿闍梨といふ坊さんがある 天文博士の 妻に 密通したが、ある時之を見わらばされて、西の 妻戸から逃げた、すると 博士は『あやしくも 西に朝日の出づるかな……』と歌をよみかけた、阿闍梨は 直に、『天文博士いかに見るらん』と 答へたとある。こんな のんきな 風にして 罪惡を犯す名僧もある。して見れば 物の理を知ると 進徳とは 必ずしも 相一致しないとは 明である。さて ね話しが 前へ もどつて、例の 般若の一件に なりますが、これとても 同じ道理に もれませぬ。彼等の申します通り、我々には 本來の面目があつて、それが般若であるとしても この般若を見て 直に佛となるとは 出来ませぬ。假りに 自己の あらゆる 妄念妄想を排除して、本來の 面目を知り得たとしても 併し之は 只知つたのであつて、この只知つたといふ事が 如何して 不完全な人間の境遇に 變化を 興へまじやうか。即ち如何して 佛になるとが 出来ませうか。本來の面目を見るとは、ある眞理を悟るといふ意味に 過ぎないのである。ある 眞理を悟つたからその身が直に 佛即ち完全なる境遇に到るとは、如何しても 受け取れない。これは 丁度 經濟學の原理を知つたからとて、直に 金満家になるとが 出来ないと同じである。これは 單に 禪宗ばかりでなく、全佛教を通じて 然るので、詳しく言はば、お釋迦様の 説かれた 四諦や 十二因縁の 理を知つたとして 決して 佛様になつたためしがない。坊さん方は こんな事は 百も二百も 承知してゐるだらうが、未だ 佛様になら

ぬと見えて、御説教なされる時に、天から曼陀羅華、摩訶曼陀羅華や、曼殊沙華、摩訶曼殊沙華杯の降ったともなければ、地が六種の震動したともなく、況して眉間から白毫相の光を放って、東方萬八千世界を照し、下は阿鼻地獄から上は阿迦尼吃天に到つた事などは、日本開闢からこの方、唯の一度もないではあいか。一体色即是空で、本來空で、萬法一如で、煩惱即菩提であるなら、何も今更悟る必要もなければ、善悪もなければ徳義もない譯だから、凡夫だの佛だの宗教だの外道だのといふ必要が一切ないではないか……然るに、小めんどうな事をいつて、獨りでエラがつてゐる禪宗の先生方は、可笑な人はないと、私は思ひます。一休禪師はこの眞理を自白してをります。曰く、

『ゆく水にかずかくよりも果敢なきは佛をたのむ人の後の世』

『うそをつき地獄におつるものならば無きとつくる釋迦いかせん』

『つくりれく罪のしゆみはどあるならばゑんまのちやうにいけどころなし』

『しやかどいふいたづらものが世にいでも、多くの人をまよはするかな』

『心とはいかなるものをいふやらんすみゑにかさし松風のたと』

『ころとてげには心はなきものをさるとるはなにかさとりなるらむ』

若しこのやうな思想が禪の悟りの結果であるとすれば、禪は實に虚無主義で世

道人心に至つて危険な者であると言はねばならぬ。

(2)次に論じますのは、頓悟即ち眞理を發明するに、一定の研究や、論理の方法によらずして直覺の方法を用ゐる点についてあります。禪宗は殊に之を貴びます、否之が禪宗の禪宗たる所以であるのです。何となれば禪宗の成佛境は佛敎の他宗と敢て異なる所がないのであるが、禪ではこの佛様となる方法を他宗と異にしてゐるのであります。即ち直指人心とは是れであります。然るに私共は直覺といふことをあまり貴びません、併し全く排斥する譯ではない、——全く排斥しないのは直覺ばかりでなく彼の「偶然」と云ふ者をも排斥しないのである、偶然から重大なる眞理が發見せられた例は澤山あるからである、引力の方則や、蒸氣機關や、ガラスや皆偶然の發見だ、併し些細に觀察すれば、これらの發見も皆單なる偶然ではなく、ある偶然の事件に遭遇してよく是の事件から或る者を考察し出したのは、その人々の心の力即ち兼ねてからたくはへてあつた智力であるのである。然るに偶然は眞理を發見する力の あるものだといつて、理論上の研究や、正當の順序をふまずに、單に偶然から眞理を發見しやうとあせる者があつたら、諸君は之を何と云はれませう、必ず馬鹿なやつだとお笑ひになるでせう。直覺や、頓悟や、直指人心をうなつて、からさわぎをする連中は、この偶然論者と五十歩百歩のうちにあるのであるから、

私は彼等を笑はずには居られない。直覺は眞理の發見に必要ならずとは勿論私は言はない。併し之を唯一の方法とするのは誤つてゐる。試に思ひ玉へ、昨日まで庫裡に味噌をすつてゐた無學な小僧が今日坐禪して直覺をやつた所が、何の眞理が發見せられましやうか、長くやつてゐれば腹はへるし、体はつかれる、眠くはなる、遂にトロリとやらかす、そこで涅槃の夢を結んで華胥の國に成佛するのがオチであらう。

それから彼等は沒論理な、くだらない寢言をならべて喜んでゐる惡癖がある。そんな惡癖は、二十世紀の文明世界に於ては全く禁物である。よしてもらいたいものだ。今一二の例をあげれば、さきほど御存知の 一休和尚曰く、

「生也 死也、死也 生也、柳は みどり、花は くれなひ

喝 柳は 不緑、花 不紅、御用心く」

一見奇言なるが如くにして、その實は愚言である、妄言である、こんな言葉は、眞理の研究上からも、美文上からも三文の價もない、言はハツツのだしがら同様なものだ。こんな言葉を有りがたがつてゐる連中は、その頭の價がよほど安直であると言はねばならぬ。よしやこの言葉の中に、ある眞理が含まつてゐるとしても、何もこんな寢語であらはず必要はないのだ。

又一休和尚と 蜷川新左衛門の問答といふのに左のやうなのがある。

「一休、汝はいつくの人ぞ、

蜷川、和尚と同國、

一、國には何事もはべらぬか、

蜷、からすはがあく、雀はちうく。

一、こゝはいつくど知るや、

蜷、むらさきにそめたるのべ。

一、いかんとしてそめけるや、

蜷、をばなあさがは紅菊紫蘭。

一、ちりての後は如何、

蜷、みやぎの、はら。

一、原には何事かはべる、

蜷、水は流れて沈々、風は吹いて颯々」。

そこで 一休さんは善哉くといつて、蜷川先生に坐をすゝめ、

「なにをがなまゐらせたくはたもへども達磨宗には一物もなし」とよんだ。蜷川は、

「一物もなきをたまはる心こそ本來空の妙味なりけり」と答へたとある。これは本來空といふ事に就て問答したものと見ゆるが、こんな戲言は閑な時にやるのもいゝが、研究上からは何の必要もないのである。併しこゝらが禪宗の妙味とすれば、禪宗といふものは、面白い遊戯ぢや、言語の遊戯ぢや。

唯に禪宗は言語上の遊戯であるばかりでなく、之を行爲の上にもまであらはすに至つては之を禪の極致とでも言ひまじやうか。諸君左の一文を讀み玉へ。

「いにしむかしは、禪と喫茶等に寄せて修しけり、是亦修禪の一法なり。珠光は茶道堪能の人なりき。一日世に名高き一休に參して、茶道の極意を究めんとす。休先づ喫茶の所以を問へば、彼は答ふるに榮西喫茶靜心の法を以てせり。休亦趙州の喫茶を問へば、彼は無言なりし。於是乎、休は孺子以て教ゆべしとや思ひけん、直に小僧に命じて茶碗をもち來らしめぬ。彼や茶碗を捧げて呑まんとする一刹那。休鐵如意を以て、粉微塵に破碎しぬ、而も彼は不動たり、暫くして休に向ひありがたしと禮拜して去らんとす。於是乎、珠光よ汝の茶道極意に達するがよと休は印可したりけり。而して更に亦問ふ、喫茶旨無の時、什麼。彼や無語立席、其玄關に至る時、休又問ふ、喫茶去時如何と。彼は答へぬ、

柳綠花紅の眞面目と。」さては這般休と珠との問答、何等の快活、何等の洒落、何等の幽玄ぞ、盡乾坤震動して美人天上に歌舞するの靈趣あり、茶も是に至りては、茶にあらすかし。抑も何等の至樂ぞ、かゝる至樂も幽玄も、洒落も、快活も、今は亡びたり云々」

随分亂暴な茶番といはねばならぬ。こんな茶番の結果として豁然頓悟し、自身本來の面目を覺得し、所謂造化靈性の眞如に合性合體し、三世十方の隨緣とやらに感通妙化することが出来ましやうか、抑も阿彌多羅三藐三菩提に乃第する事が出来ましやうか。私は眞面目で居ることが出来ませぬ。

このやうな馬鹿くしい話ば、禪宗の中澤山ありますが、一々批評する程の事はありませぬ。要するに禪宗といふ者は、本來の面目を見るに、頓悟の法を用ゐるといふのであるが、その本來の面目を見ても成佛すると出来ないものであるのみならず、頓悟の法は不完全な方法であるから、我々は之を有効な者としなさい。一体近頃このやうな者が流行して來たのは何が爲めであらうか、私は思ひますのに、その原因は大別して左の二個條に歸するであらうと思ひます。(1)唯物論的潮流に反動して、(2)思想上の怠惰。諸君も御存知の如く、人心は決して唯物論で満足する者ではありませぬ、それ以上を望む者であります。禪宗のやうな可笑な者が流

行いたすやうになつたのは、今日日本に大流行の唯物論の反動の一兆候であるうと思ひます。併し乍ら唯物論に満足しない者は、こんな禪や悟りに到底満足が出来ない者ではありませぬ。猶子供を愛する心のある者が、人形ばかりではとても満足せぬと同じであります。又禪宗のやうな安値で輕便なものが流行いたしたのは、萬事安値で輕便を尊ぶ日本人の性質を茲にも顯はしたもので、私は之を稱して思想の怠惰と申します。理論上の研究をゆるかせにして、頓悟などいつてゐるのは、馬鹿息子が待合の二階か、なんかで商略をめぐらして、手を出す度に失敗すると同じやうな者である。要するに、こんな者は大國民のふむ可き道ではない。禪は老練爺の慰みにはいい、か知れないが、青年有爲の士は、こんな悪風に感染してはなりません。

第六編

涅槃考

涅槃とは何ぞや。この簡短なる一問題に對して、古今佛教學者の所説、區々に

して、未だ一定せず。予も聊か之を研究して、こゝに涅槃考一篇を作る。唯、憶ひらくは、予が参考書は、歐洲學者の著譯に多くして、日本、支那の書にすくなきを。所謂「涅槃」とは梵語 *nirvāna* を支那に音譯したる者にして、或は「泥曰」、「波利呢縛喃」とも書せり。抑もこの語は、梵語に於て如何なる原義を有するかといふに、*nirvāna* とは、*nir* = 離脱と、*vāna* = 風との二語より成れる結合字にして、*nirvāna*、*vāna*、*vāna* 等の諸學者は、之を以て絶對的消滅を意味すとなし。コンラート、マクス、ミューレル等は涅槃に積極的狀態ありと爲せり、即ち涅槃なる語は、「吹き消されたる」= *blown out* の意にあらざして、「たゞよむぬ」= *nomote waving* の義なりとせり。

翻つて支那に於てこの語を如何に翻譯、或は解釋したるかを見んに、

『大經』に曰、「涅槃不生、樂言不滅、不生不滅、名大涅槃。」

『楞伽』に曰、「我所說者、妄想識滅、名爲涅槃。」

肇師の『涅槃論』に曰、「秦言無爲。亦名滅度。無爲者、取其虛無寂寞、妙絕於有爲、滅

度者、言其大患永滅超度四流、斯蓋鏡像之所歸、絕稱謂之幽宅也。」

『智論』に曰、「樂名爲趣、涅槃名爲出、永出諸趣、故名涅槃、其他これを或は「安樂」、

『彼岸』と譯し、并三藏か「圓寂」と翻じたるは、*Contra* の *Profound calm* と定

義したるに似、圭山が『寂滅』と名けたるは、ウエヘル諸氏の „extinction of the lamp of existence“ と云へるに相類せりと云ふべし。西國人は之を『脱離』^{チンリット} emancipation』と譯せり。

以上に記載せる支那人の所譯及び解釋に由れば、涅槃なる語に於ていづれも積極的狀態を意味せるを示せり。吾人もこの語を以て強ち絶體的消滅をのみ意味するの語と爲す者に非ず。蓋し涅槃の語は、釋迦の新たに造出したる語に非ずして、波羅門の徒屢々之を使用したり、即ち『放釋』『脱離』『至善』等と同意義にて之をその文學に用ゐたるなり、今や涅槃と云はゞ、直に釋迦を聯想する者は、涅槃の新教義の釋迦より出で、一般に普及せしを以てのみ。吾人は是より以下、歐洲諸學者が涅槃に對する種々の意見を掲げん。

二

歐洲の諸學者の意見概して二種に區別するを得べし。(1)涅槃を絶對的消滅とする者、(2)之に積極的狀態を附する者。吾人は先づ第一より論せん。

涅槃を以て絶對的消滅を意味するとなす學者は、前記ブルヌフ、ケッペン、ウエヘル諸氏の外、ピカンデット、スペンスハーデー等も同一の意見を有する學者なり。

ピカンデット氏は、四十餘年間、佛教の研究に従事したる篤學の士にして、此の如き

事に最も精通せり。氏曰く、『佛教の説く原理より論理的に推論すれば、勢ひ闇黒冷靜にして戰慄すべき深淵(即ち絶對的消滅を意味する涅槃)に至らざる可らず』と。又曰く、『涅槃には意志の撰擇なく、心情の志望なく、また物質もなく感覺もなきを以て、これを全然消滅なりとする結論に達するは當然の事なり』と。又曰く、『實際に於て涅槃と消滅とは同一語なり、完全なる存在は、その個性を持續すればなり、然るにその個性にして解放せば、即ち是れ抽象的眞理の中に永遠に生き且つ休むなり』と。

スペンスハーデーも亦有名なる佛教學者なり。曰く、『涅槃には感覺の幸福ある可らず、智識の幸福ある可らず、實體ある可らず、自覺ある可らず、不自覺なる可らず、また自覺不自覺にもある可らず、是れ故に涅槃は不成立なる可きなり、この境に入る者は、無存在となりざる可らず』と。又曰く、『羅漢にして現世を辭し、彼の死に於て(差別の)波の波動も終りを告げ、その餘波も止まらば、(生命)の火も永遠に消滅せざる可らざるなり』と。涅槃の不成立(nonentity)と云ふ點に於てダルヴィス(D'Alvis)の意見も同一なり。

次に涅槃に積極的狀態ありとする諸學者の説を述べんに、ピール氏は涅槃に絶對的消滅の意味と含有することを排して、涅槃とは、『悲哀迷蒙を脱却したる寂靜平

和の状態」なりと云へり。マクスミューレル氏は佛教經典中最も古きものなる『壇摩波陀』(Dhammapada)中に全き消滅の觀念を表出したる章句一もあるなし、たとへその義の之に達する者ありとすも、凡て不明なりと。リスダワッド氏は涅槃は、存在の消滅に非ずして、情火の消滅なり。この意義は、番に『壇摩波陀』中に散見するのみならず、全『三藏』(Pitakas)中に之ありと爲せり。ドクトル、フルテンベルクもダワッドと意見を同らせり。その要を言へば、涅槃とは、天國の意にも、また消滅の義にも非ず、死に達する前に得道したる人の受く可き絶大の平和の義なり、即ち貪婪、憤恚、愚痴、私慾等の猛火を脱出して光明のうちに住する至聖の境なりといふにあり。

三

涅槃の義に就て學者の説區々として一定せざると前述の如しと雖、左の三點に於ては、何人も異義なき所なるべし。

(1) 涅槃は不退轉の地位なること。——佛教の主とする所は、世の無常轉變を説きて、この恃む可らざる世を脱し、永遠の寂靜を得んとするにあり。釋迦まことにこの世を辭せんとする時、愛弟子阿難に告ぐる言葉にも、「會ふものは當に滅すべし、會ひて離れざることを終に得べからず」と云へり。涅槃は無常轉變に反したる不退轉

の地位にして、佛教徒の理想なる境なり。

(2) 涅槃は凡て物質界を脱却したる境なること。——この意義は、次に掲ぐる彌輪院王(Milinda)と那我沙那(Nagasena)との奇妙なる問答にて知るを得べし。那我沙那曰く、「涅槃に於ては、生も不生もなし、過去、現在、未來もなく、聲も、香も、觸もあるなし。涅槃は、こゝろの明かなるなり、世界の至幸なり、されどその屬性、特質は言説すべからず」と。ある時また彌輪院王問ふて曰く、「涅槃は東にありや、南にありや、西にありや、または北にありや。或は上にありや、また下にありや」と。那我沙那答て曰く「涅槃は東にわらず、西、南、北にもわらず、また上天にあらず、また下地にもわらず」と。王曰く、「若し涅槃にしてその所なくんば、かくの如きものはある可らず」と。那我沙那曰く「涅槃といふが如き所あるに非ず、されど涅槃は實在せざるなり、夫れ木を磨すれば火を生ず、火は別に存するの所あるなし、涅槃また斯の如し」と。

(3) 涅槃は凡ての情慾及び悲哀より脱離したる境なる事。——これ佛教の本旨にして、その大目的とする所なり。那我沙那曰く、「涅槃は猶ほ水のごとし、火をけし、濁をいやす。涅槃は人を毒より救ふ醫藥の如し。涅槃は猶ほ大海のごとし、汚濁にけがさるゝとなし、無數の生物も之を満たすと能はず、又百川も之に入りてあ

ぶるゝとなし。涅槃は猶ほ滋味の如し、力を増し、疲をいやし、悲を去らしむ、涅槃は時の如し、終ることなく、再び回り、またすぎ去る。涅槃はなほ赤き壇香木の如し、永くその香氣を失ふとなし。涅槃はなほ彌樓(Meru)の山の如し、その頂上に擧るは難く、また彼處には生物植物あることなく、凡て寂靜平和なり」と。變化なく、物質なく、悲哀なき、これ涅槃の三特質なり。然れども涅槃に於ては意識ありや否や。

我が國の佛敎學者の記する所によれば、涅槃を消滅の義とするは、小乘佛敎の見解にして、大乘に於ては然らずとなせり。煩惱即菩提、生死即涅槃の義即ちこれなり。

四

以上論ずるが如く、涅槃の義區々にして一定せず。然れども何れが釋迦牟尼の眞說なりや。これ予が最後に論定せんと欲する所なり。夫れ釋迦は、衆生濟度を以て大願となしたる仁者にして、決して哲學を以て本領となしたる智者には非ず。彼は寧ろ當時の空理空談の弊風を排斥し、専ら實踐を貴び、衆生の得道を希願し、自ら傳道に任せし者なり。然るに、今日の佛敎々系なる者を見るに、哲學上の諸種の學說を網羅し盡し、佛敎は一大哲學史の如き觀あり。これを皆釋迦一人の所說とするが如き

は、實に笑ふ可き愚論なりといふべし。天台大師の五時の敎判の如きは、苦しきものの調和說のみ。頃者、村上博士「佛敎統一論」(第一編)を著し、佛敎の所說種々ありと雖、之を統一する原理ありとなせり。然れども本來異說にして統一すべからざる者を強いて名目上統一せんとしたる結果として、その所論遂に無意味に歸したるを奈何せん。吾人は茲に博士の說を批評せんと意なきを以て、細說するを好まずと雖、その一例として、涅槃のことを擧ぐれば、博士は、同書の(四百)に於て、「釋迦の大悟界は、小乘說で涅槃と稱し、之を無爲無能のものとして考へ、消極的に死物視して積極的に活物視するに至らざるも、大乘之を説て眞如と稱し、法性と號し、中道と呼び、實相と名づけ、第一義諦と命じ、至大活物と爲すに至る」とあり。涅槃に對する如上の二説は、その内容の思想に於て相反する異說なり、遂に統一せらる可きものに非ず。然るに之を唯その涅槃なる點に於て合同一致すと云ふが如き論法は、實に噴飯に堪へざる無意味の言なりといふ可らずや。斯の如き議論は、「哲學に種々の系統あれども、その哲學たるに於て合同一致せり」といふと何を異ならん。畢竟するに、斯の如き議論の生ずるは、統一す可らざる異說を強て統一せんと欲するより生ずるのみ。

古來大乘佛說非佛說の論に於て異論百出し、殆どその終結する所を知る可ら

す。而も釋迦の宣唱せし涅槃は、小乗の説く所に近き歟、將た大乘の説く所に近き歟。吾人を以て之を見るに、釋迦所説の涅槃論はその主とする所形而上學的の學説に非ずして、道德上の向上進徳にある者なれば、單に諸欲を盡滅したる境をいふ者にして、涅槃の境に於て意識の有無や、消滅境か、非消滅境かの論の如きは、敢て釋迦の論ずる所にあらざりしなるべしと信する者なり。

五

吾人は、釋迦は涅槃に於て形而上學的の觀念を明確に表明したるに非るを信す。之を専ら德義上のもとに應用せしなり。釋迦は救世に急にして、哲學に従ふ能はざりしなり。然るに涅槃なる語は、その意義の不明確なるより種々の異説を生ぜざるを得ず。而して予はその異説に三種ありと爲す者なり。

(1) 涅槃未來説。——近時日本に於ける某々佛教學者の如きは、他教を貶稱して迷信的宗教となし、獨り佛教を以て哲學的宗教と稱し、しきりに無學なる徒を感心せしむと雖、少しく學術歴史を研究したる者は、誰か斯る淺薄なる議論に欺るゝ者あらんや。若し佛教を一の哲學として見ば、その論理の矛盾の甚だしき一驚を喫せざる可らず。少しく佛理を云々する者、やゝもすれば基督教の天國地獄の説を嘲笑し、淺薄なり妄誕なりと排すと雖、その實佛教に於てもこの種の信仰は古來より存

する者にして、人心の欺く可らざるを表明せり。佛教の原理は靈魂不滅の説を排すと雖、來世の信仰は初代の佛教徒のうち既に存せしなり。釋迦の母摩耶夫人は天にありて、釋迦も屢々同所に昇りて、母に仕へしとありと云ひ、また過去の諸佛も釋迦の説法を聞かんが爲に出世すといひ、其他之に類似する傳説は、その事固より虚妄なるに相違なしと雖、以て初代の佛教徒の信仰を見る可きにあらずや。彼の大乗佛教徒の尊奉する『妙法蓮華經』中にもまたこの種の信仰のあらはるゝ者あり。試に一二を言はば『法師品第十』に、

「佛告藥王、又如來滅度之後、若有人、聞妙法華經、乃至一偈一句、一念隨喜者、我亦與授阿耨多羅三藐三菩提記」

といひ、また『寶塔品第十一』に、

「聖主世尊、雖久滅度、在寶塔中、尙爲法來。諸人云何、不勤爲法、此佛滅度、無央數劫、處處聽法」

といふが如きは、未來の信仰を表白する言に非ずや。思ふに、釋迦は涅槃に付て確定せる觀念を興へざりしを以て、佛教の根本原理に於ては、個人の未來を排斥する者なりと雖、何時しか涅槃を以て個人の未來とし、遂に彼の極樂世界の如きものを想像するに至りしには、非らざる乎。

(2) 涅槃消滅説。——吾人は大乘を以て非佛説なりと信する者なり。小乗中にも、眞に釋迦の説さしは、四諦、十二因縁、八正道等なるべし。他は皆後に發達せし論なるべき乎。この見解よりすれば、涅槃を以て消滅とする小乗の見解は、寧ろ眞の佛説に近き者なるが如し。

(3) 涅槃本源説。——予は大乘涅槃を稱して、然か云ふなり。何となれば、大乘に於ける涅槃の義は、要するにマクス・ミュレルの論せし如く「涅槃なる者は、その義若し消滅にあらざるとするも、求智の慾のみ、即ち涅槃とは物の本體に歸入することを意味するなり」にして、たとへ消滅に非ざるとするも、かくの如き論は、評すべきやうなき性質の者なり。生死即涅槃といふが如きは、吾人之に對して何のいふ可きとある、これ虚無主義のみ。

第七編

漢學者即ち訓蒙書學者論

予往々人に語りて曰く「漢學者を排斥すべし、彼等は文明の賊なり、進歩の敵

なり。その思想や頑迷固陋にして、その言論や糞尿の臭氣に充つ。世の少年子弟をわやまる者、漢學者に過ぐるはあらず。漢學者は人の子を書ふ者なり、よろしく之を排斥すべし。漢學者は果して學者なりや。彼は何を知れりや、哲學を知れりや、科學を知れりや、宗教を知れりや。予を以て之を見るに、彼等は之を知れりといふ可からず。適當なる意味を以て之を知れりといふ可からず。然らば彼等は何を知れる者なるか乎。曰く文字のみ。

彼等は果して文字を知れる乎、その正當なる發音を知れる乎。之を正しき調子を以て讀み得る乎、漢字の本國本場たる——所謂彼等の中華なる——支那語を知れる乎。曰く否、否、否。彼等の發音は變則なり、彼等の讀み方は直譯讀みなり、彼等に支那語の智識はゼロなり。彼等は語學者にあらず、彼等は單に直譯によりて支那の書の意味を彷彿するに過ぎず、哀れむ可き状態にあるなり。

彼等の必要具は何ぞや。字引又字引、注釋又注釋これなり。先人の糞尿は彼等の最も貴ぶ所にして、同僚の嘔吐も亦之を敬せり。字引を見れば漢學者を聯想せよ、注釋を見れば彼等なりと思ふべし。蓋し此等は思想の自由を重んぜず、服従を以て唯一の徳義とし、孔子といへる支那人の類似哲學を以て世界一とし、孟子といへる好辨家に絶對的に閉口する者なり。故に漢學者に進歩ある可からず。彼等は

孔子の如く保守的なり、支那人の如く保守的なり、彼等は蝶の如く只後を見るのみ。漢學者は將に亡ぶべき運命を有す、之を輕視せよ、之に聞くなかれ。青年は他に進む可き道を有す。決して漢學者を汝の師とするなかれ。彼等は文明の賊なり、進歩の敵なり。彼等にして亡びずんば、眞の文明は來らざるなり」と。

この語は、予が往々人に對して語りたるものにして、今後も間々之を語るとあるべし。讀者はこの語を以て單に聞くに足らざる暴言なりとなす乎。又は眞理の中にとありとなす乎。讀者は、所謂漢學者を重んずるか、將た之を輕んずる乎。予は彼等の議論に糞尿の臭氣ありといふを、讀者は然らずとする乎。乞ふ始く予のいふ所を聞け。

讀者よ、予は以上の言によりて讀者の想像せらるゝが如く、しかく單純ならず、然かく愚人にあらざる也。以上の言の少しく奇激に失するは予も亦之を知れり。然れども敢て斯の如き言論を爲すは何の爲るや。他なし、漢學者の弊風を深く慨するを以てなり。その弊風が若し現今の青年を侵すとあらば、文明進歩の上に由々しき害あるを以てなり。是れ予が漢學者を痛撃する所以なり。

予と雖、支那文學及び哲學の研究すべき者たる事を知る。實は眞にこの種の學に従事する者あまり多からざるを嘆ずる者なり。然れども在來の所謂漢學者に

之を望むにあらず。何となれば彼等は研究せざるうちに服従し、且つ識見卑く、科學的頭腦なく、蠢々として動き、唯文字の奴隸たるのみ、是れ到底學者の材にあらざるを以てなり。

予輩が今後の青年に望む所は、眞に支那の文學哲學を研究せんと欲する者は、在來の漢學者を輕視して他に方法を見出すにあり。他の方法とは何ぞや支那語學の研究これなり。その國語を知りて後、その國の文學哲學に及ぶは、これ自然の方法にあらずや。未だ國語の正當なる發音をも知らずして、その國の文學を味ひ且つ詩歌を作るは、容易の事にあらざるなり。宜なるかな彼等漢學者が、字引の類を以て親よりも大切なりと心得、一詩を作るも、一文を草するも、『生みの苦み』を成じ、而もその生みし詩文は月たらずの如く孱弱不具なる事や。且つ彼等が支那の國語の原文の妙を稱すと雖、何ぞ彼等に斯る權利あらんや。彼等が不完全なる直譯法を以て書を読み限りは、彼等の爲には皆これ原文にあらずして訓蒙書たるのみ。(例へば『訓蒙 日本外史』の如き)故に漢學者なる者が生意氣にも原文の妙を稱すと雖も、彼等の爲には簡淨なる『左傳』も、雄偉なる『國策』も皆是れ『訓蒙左傳』『訓蒙國策』たるのみ。彼等の書架は訓蒙書のみを以て滿されてあるなり。原文はこれなし。彼等漢學者は、僅にこの訓蒙書によりて書中記載しある事實或

は主旨を了解し得るのみ。此の如きは、殊に詩歌に於て然りとす。例へば茲に「停梭 悵然 憶遠人、獨宿 孤房 淚如雨」或は「雲想 衣裳 花想容、春風 拂檻 露華濃」の如き、幽婉にして、纖巧なる詩句ありとせん、之を訓讀せば、其意味を解するだけにはさしつかへ、之なかるべしと雖、自然の音聲にて、之を文字の發音通りに讀み、而してその音より、直に意味を了解するの妙に比せば、その優劣、果して幾何ぞ、されば文學者としての漢學者も、此の點に於ては、大に權利なきものなり。

予は往年、上述の主旨を草して、某紙上に於て、公にしたるに、當時、横濱に於ける有力なる一英字新聞の評論記者は、予の所論を評して、若し山田氏のいふが如くんば、歐、米に於ける希臘語、羅典語の學者は、果して如何ぞやとの意を述べられたるやに記憶せり。成程、歐、米に於けるこの二語の學者は、その地位に於てや、我國の漢學者に似たる者あり。希臘の二語は、死語(Dead Language)にして、之を學ぶ者は、彼の近世國語を學ぶ者と同じからざるや、明なり。然れども、之を我國に於ける漢學に比するは、や、當を失するに非る乎。現今、歐、米に於て希臘の國語を學ぶ者にして、(稀れなる一二を除くの外は)之を以て自ら會話すると、近世語の如く然る者はなかるべしと雖、我國の漢學の如く、其の讀みを顛倒する者にあらざるなり。歐洲に於ても、中世紀時代は、羅典語甚だ隆盛にして、之を自由に話したる學者

數多かりしに非ずや、甚だしきは、之を取りて、自國の國語と爲さんと欲したる帝王さへありし。下りて、十九世紀に至りても、尙ほ羅典語を自由に話す人多くありしは事實なり。現に予が讀みし書籍の中にも、之が多く例證あるを見たり。その一例は、ある英國の一學者が、露國の教會を訪ねし記事のうち、彼は、自國の國語の外、佛語を解せしも、露語には、通せざりき。彼は、死語は希臘羅典に通せしを以て、露國の學者に會せし時、その羅典語を以て、議論をたゝかはせし事を屢々記載せるを見たり。又予が知る外國の一高僧は、少年の時、エウレイ語を學びしが、當時この語を以て、演説する程に、上達するを得たりといふ。是等の例を以て見れば、歐、米に於ける古代語の研究は、決して日本に於ける漢學の如き方法にあらざるや、明なり。この事の然るは、予が斯の如く論せざるも、人もし、歐、米に於て出版したる希臘、羅、エウレイ、或はサンスクリット語の獨修書、或は日科書を見れば、明なり。日本の漢學の如く、その讀みを顛倒し、尻假名、上下點などを附し、しかも、之を原文なりと稱するは、萬國無類なりとす。

抑も我日本に於て漢文書を訓讀するは、吉備氏を以て始めとす。吉備氏、名は眞備、山城の人なり、稱して下道眞備といふ。元正帝の靈龜二年、阿部仲磨呂と俱に遣唐使、多治比の縣守に従ひて、支那に航行し、留學すると二十年、よくその國語

及び文學に通じたり。彼がこの訓讀法を始めしは、勿論邦人の便利の爲めなりしにもせよ、後世大なる害毒を與へたるは惜むべきなり。吉備氏の訓讀法の不完全にして不自然なる事は、嘗に吾人今人が論ずるのみならず、古人徂徠先生も之を云へり。曰く、

『有黄備氏者、出西學於中國。作爲和訓以教國人、亦猶易乳以殺虎適於菟顛倒其讀錯而綜之以通二邦之志。吾必從事夫黄備氏之所爲、句有須丁有尾紫紫乎星羅擾擾然蚌蚌之來集、而後可得而言也。己是廼黄備氏之詩書禮樂也、非中國之詩書禮樂也。則其禍殆乎有甚於侏離缺舌者也哉。』

而して彼は之を救ふ方法を講じて曰く、

『然則如之何可也、亦唯言語異宜其於黄備氏之業可訓以故不可誦以傳、暫則假久則泥。筌乎筌乎獲魚舍筌。口耳不用心與目謀思之又思神其通之』と、思ふにこの法は訓讀よりも可なり。然れども吾人今人の唱ふる如く支那語學に通ずるに若かざるや勿論なりとす。漢學者は、あまり文字に重きをおす者なり。それ文字とは何ぞや。思想交通の爲に人間の製造したる符合に過ぎず。耳より入る符合は言語にして、目より入る符合は文字なり。作文術とは符合の使用法なり。然るに漢學者は文字に、しかも不便利極る象形文字に、絶對的の價値を附

し、天下この外に文字なしとする者なり。支那の文學を世界第一とし、支那文字を世界第一とする程、世に呑氣なるとはあらざるべし。

頃者たまく、本邦在留の支那人によりて刊行せらるる『新民叢報』を一閱したるにその第三號、學術欄に『論中國學術思想變遷之大勢』なる文中に左の語ありし。曰く、

『立於五洲中之最大洲而爲其洲中之最大國者誰乎、我中華也。人口居全地球三分之一者誰乎、我中華也。四千餘年之歴史未嘗一中斷者誰乎、我中華也。我中華有四百兆人公用之語言文字世界莫能及。』

文字の多きを誇るは、無邪氣なる支那人の特長なるべし。漢學者も之を聞きては感泣に堪へざるべし。されど現今の日本は、兎に角漢字の多くして加之もさばど用にたぬに困りをるなり。

この文を作りたる人また曰く、『我中華有三十世紀前傳來之古書、世界莫能及。』古きとて貴しといふ可らず。古きを貴ぶを漢學者となす。これ故に彼は今日廣く通用する文字をすら排して、強いて古字を用ゐるとすらあるなり。然れども此の如きは無用の所爲たると勿論なりとす。

其他この文の作者のいふ所、甚だ漢學者をして感泣せしむるに足る文句に富めり。然れども吾人は皆之に反對す、皆之を排斥す、皆之を陋とす。

この文を草するの際、たまく客あり、稿を取りて一閱して曰く、足下何ぞ漢學者を漫罵するの甚だしきや。これ一の惡文たるに過ぎずと。ア、惡文乎、惡文乎。惡文また要なしとせず。吾人は支那の古代文に閉口せる者なり。故に惡文を作るのみ。

退いてひそかに考ふるに、予も亦文壇に筆をとる者、徒に罵言を草し、禮を大方に失するは自ら好まざる所なり。然れども吾人が敢てこの言を爲すは、似而非漢學者の弊を慨するあまりなり。願くは大方の君子、予が失言の罪をゆるせ。

因に記す、前記『新民叢報』の同一論文中、『人群進化第一期必經神權政治之一階級、此萬國之所同也』といひ、後支那の事に論及し、『一日祝掌天事者也凡人群初進之時政教不分主神事者其權最重』と述べ、その註に曰く、

『埃及之法老、猶太之祭司長、見於舊約全書者、皆司祝官也。印度、有四族、婆羅門爲首、刹利次之、刹利帝王之族也、婆羅門司祝之族也。乃至波斯安息、莫不皆然。今西藏有坐牀喇嘛、掌全國大政、仍是此制。歐洲自羅馬教皇興後、其權常駕各國君主而上之。而俄羅斯皇、今猶兼希臘教皇之徽號、其教務大臣、柄權

最重、此實半開民族之通例也。』

是れ何たる愚蒙の言ぞや。事實を知らざるなり。理論の應用を誤れるなり、『シノド』と露國皇帝の關係の如きは、本誌（正教新報）屢々之を辨明せるを以て、今更之をこゝに喋々するの要なし。この支那人の論歩によれば、獨逸も、英國も、露國も、我日本も皆半開民族たるに至るべし。而して若し如上の國にして半開民族ならば、支那國民は果して何ぞや。半開乎、未開乎、野蠻乎、そもく亦天下一の文明進歩の一大邦國なる乎、予深く之を知らず。

第八編

老子の人物及びその『道』に就て（未定稿）

東洋學の歐人に研究せらるゝや日なほ淺しとせず。今や歐洲に於ける斯學の進歩大に見る可きものあり。殊に梵學の如きは、之を研究せんと欲する者は、本國印度に於てするよりも英、獨、佛等の諸國に於てせば、教師も材料も完全なるが如し。嗚呼斯の如きは、東洋人の耻辱に非ずや。是れ畢竟するに、東洋の學

者が忍耐勤勉の力に乏しきの致す所、顧みざる可けんや。

支那の古典學、即ち所謂漢學なる者も、歐人は之を東洋學の一料として、久しき以前より研究に従事し、經書は殆ど歐洲語に譯出せられたり。而して斯學に於ける非凡の大家また少なからず。その一をいはば英國オクスフォード大學の支那語學及び文學の教授たりしジェムス・レンツゲの如き即ち是なり。氏が漢學に於ける地位は、恰も梵學に於けるマクス・ミュンレルの如し、而して今や共になし、哀しいかな。

我國の漢學者なるもの、多くは是れ頑迷固陋の徒にして、徒に字句の末に拘泥し、或は先人の註釋以外に一方をも踏み出すと能はざる木偶の如き者而已。其の議論多くは糞尿の臭氣に充つ。あまつさへ往々鄙陋蠻拙ある詩文をもものして、自らその陋を悟らざるが如きは沙汰の限りといふ可し。有爲の青年はよろしく彼等漢學者輩の轍に倣ふ可らず。蓋し彼等の頭腦たるや猶ほ海綿のごとし。海綿の能力は唯吸取せる水を再びはき出すにあるのみ。彼等の論や説や、何ぞ之に異ならんや。彼等は論理の思想に乏しく、その議論は獨斷に走り、遂に科學的たる事能はず。されば青年にして漢學を爲さんと欲する者は、在來の漢學者以上に出でざる可らず。現今の漢學者なるものは、まさに亡ぶ可き運命を有する者なり。

歐人にして漢學を修むる者を見るに、その研究の方法やよし、その結果たる議論また大に見る可きものあり。然れども東西言語文字を異にするの甚だしき、往々意外の誤謬を來し、余輩をして一笑を禁する能はざる者あらしむ。然れども彼等が多年の艱難を排して、その目的地に達せんとして進める勇氣に至りては、感嘆の外なき也。歐洲の言語學者の説によれば、支那語は世界に於ける最も野蠻なる言語の最上級を占むる者にして、野蠻なるモンゴリヤ及亞細亞に於ける他の蠻語よりも劣等の地位にあり。亞弗利加に於ける蠻語も支那語ほど不完全には發達せざりき。且つその文字たるや世界一の象形文字にして、音符文字に慣れたる歐人の爲には、實に解するに苦むはその故ある也。印度のサンスクリット語、難は則ち難なりと雖、こは文法の複雑による。支那語は單に複雑なるに非ず、實に亂雜なるにあり。歐人が之が研究を至難と爲すは勿論の事にして、今日の成效あるは、實に學者の天分を全うしたる者といふ可し。

支那の歐洲に知らるゝや古しといふ可し。然れども史籍の徵す可きなきが故に、悉く之を知る可らず。僅に之を知り得るは、唐の貞觀中に『ネストリアン』の司祭シリアより長安に來りし事を以て始まるなり。その後、元の世に於て有名

なる旅行者マルコポーロの世宗の知を辱し、その紀行文の歐洲に於て公にしたるより歐人間に支那の事情や、明になるに至れり。その後、明の神宗の廿六年羅馬シエスイット派の神父利瑪竇(Premare)を始めとし、他の宣教師數人支那南京に來りしが、是れ老子及びその他支那の古典を歐洲に紹介するの端を開きたる者なり。然れども老子の書たるや所謂「詳於語上而疎於語下」なる者、始めて老子傳及びその哲學の一斑を著したる佛人アーベル・レムサンは、Le livre de Lao Tschou nest pas facile a entendre (一) 老子の書は、之を解すると容易ならず」と嘆じたり。この嘆息や實に理なきに非ず。今日に至るまで支那本國に於てのみにては、老子の註家百餘本を下らず、その佳なる者數十本あり。諸説の紛々たる以て見る可き也。佛人スタニスラス、ジュリアンは、非常の苦心を以て千八百四十二年老子の道德經を佛譯したり。この書固より種々の誤謬と不完全なる所なきに非ずと雖、久しく歐洲の學者の引用したる所にして、その學界に貢獻したること實に大なり。かの博學なるマクス・ミュレルすら『宗教學』と題する講演に老子を多く引用したるはジュリアンの佛譯を英語に重譯したるなり。その他英譯、獨譯の書と雖、多くはこのジュリアンの書により、或は之を參考せざるものなし。次にドクトルチャルマースは、千八百六十八年英京 ロンドンに於て英譯を刊行せり。獨譯に於ては、ドクト

ルフォンストラウス千八百七十年レプツィングに於て刊行したる者、其他にはレインホルドフォンプロイクネルの譯あり。また英の別譯には、バルフォールが千八百八十五年に出したる者あり。この書の特色とする所は、道家の爲したる註釋を採用して、共に之を英譯したるにあり。また米國の東洋學者バウルケイラスが出したる英譯の如きは最近のものなる可し。

斯の如く歐洲に於ては、早くより老子道德經の譯書行はれ、老子の人物及びその哲學は評論研究せられたり。歐人が老子に對する議論の中、大に取る可き所なきに非ずと雖、彼等が東洋の事情、文字に通ずると比較的になん少なきを以て、大に奇怪なる結論を見るとあり。尤も現今は事情の大に疎通する所ありて、奇論はやゝ少なきが如し。

支那に道教なる者あり、これ老子を祖としたる多神教にして、その典籍の記する所によれば、老子は一の神怪不可思議の神人なり。然れども之れ固より信するに足らざる傳説にして、その多くは佛教の經典より來りしが如し。その最も著しき例を擧ぐれば、老子の生るや、直に起ち空中に歩を運ばすと、九、而してその足下には蓮花を生じたり、老子右手を上げ天を指し左手を以て地を指して曰く、天上天下唯道獨尊とあるが如きは、是れ疑ひもなく、釋迦牟尼が彼の藍毘

尼園にて於て摩耶夫人の右脇より生るゝや、地上には車輪の如き青蓮花を生じて之を受け、且つ彼は直に七足歩して、右手天を指し、左手地を指し、天上天下唯我獨尊といへりとしるせる、佛教の經典より脱化したるものなり。その七足を九足歩とし、唯我を唯道に作るが如き、小刀細工は笑ふに堪へたりといふ可し。

老子は道教の祖師として萬人より尊敬を受け、また支那に於ける深淵高尙なる哲學の主唱者として學者より敬慕せらるゝにも係らず、その眞の傳記は多く知る事を得ざるなり。唯信を置く可きは司馬遷が史記第六十三卷、老子列傳に記する僅少の事實のみ。

歐洲の支那學者中には、この司馬遷の記事にすら信を置かざる者ありと雖、余輩は遷の筆を疑ふの要あるを見ず。况んや之れを疑ふ學者は、その論を偏頗にして獨斷なる預見より引き來るに於てをや。余輩は、しばらく遷の筆を信じて可也。遷、史記の老子列傳の始めに記していふ、

『老子者楚苦縣厲鄉曲仁里人也、姓李氏名耳、字伯陽諡曰聃、周守藏室之吏也』

と。而して是より以下孔子が禮を老子に問ひしとを記し(拙稿 儒教管見 參看)而して又曰く、

『老子脩道德、其學以自隱無名爲務。居周久之、見周之衰、迺遂去至闕、關令尹喜曰、子將隱矣、強爲我著書。於是老子迺著上下篇、言道德之意五千餘言而去、莫知其所終』

と、この僅小なる事實は、遷が見て確實なりとしたる者なり。遷はこの文の後に、『或曰なる句を以て文を始め、二三の臆説を記載せり。即ち曰く、

『老萊子亦楚人也、著書十五篇言道家之用、與孔子同時云、蓋老子百有六十餘歲、或言二百餘歲、以其修道而養壽也、自孔子死之後百二十九年而史記周太史儋見秦獻公曰、始秦與周合而離、離五百歲而復合、合七十歲而霸王者出焉。或曰儋即老子或曰非也、世莫知其然否』。

然れども斯の如き説は、遷も疑ひを存せし如く信す可らざる荒唐無經なる者に屬す。その『以其修道而養壽也』といふが如きは、後來老子を祖師とする道家が附會したるものなる可さか。蓋し道家は不老、不死の藥を有すと稱すればなり。而してかゝる思想は印度の古傳にあるアムリタ(amrita 或は ambrosia)より來りしなり。アムリタとは印度の梨瞿韋陀の時代に於て蘇麻神に獻する犧牲の名にして、不死の液汁といふ事をその第二義とする言語なり。

儒教はとにかく支那日本に於て勝利を占めたり。孔子の説く所は、老子の説

に比すれば淺薄なる者にして、欠くる所多し。かの支那人韓退之といふ男が、孔子の道は大にして能く博し、門弟子徧く觀て、盡く識ると能はず、坏言ひしは馬鹿々々しき世辭なりとす。孔子はその生活の上に於ては逆境にありし者なれども、その思想の上に於ては順境の幸運兒にして、後世に大勝利を得たるも、之が爲めなり。その故如何といふに、支那人の氣風は昔より實利一方主義にて、所謂聖人なる者も畢竟するに或は結繩網罟を作り、或は耒耜舟楫を製造して、民に實利をあたへたる者に外ならず、孔子は此氣風をうけ、この主義に基づける者にして、その説く書全く現世の實益苦樂にあるを以てなり。此の如き主義の支那人間に、勝利を得るは至當の事といふべし。然れども退之のお世辭の如き事をいはずして、公平に之を論ずれば、哲學としては孔教は價值なし、その老子に及ばざる事遠し。老子の學たるや、深遠にして高尚なり。その形而上學の思想は、後世の學者の研究に價する者あり。一言以て之をいはい、孔子は教訓者なり、老子は哲學者なり。かの蘇子由(Waters, Wylie等の學者、皆由を詩人蘇東坡と誤れり)が(是れ實はJulienの誤解より來る、由は東坡の弟也。)

「孔子之爲人也。周、故示人以器而晦其道、使達者有見、而未達者不眩也、老子之自爲也深、故示人以道而略其器、使達者易入、而不恤其未達也」といへるが如きは、蓋し當を得たる言なりといふべし。

然るに老子を排する 儒家の面々は、

「老莊存太古之教 非適時之典 晉賢蕩焉 故亂」——阮逸

「老子 雜權詐泰愚黔首 其術蓋有所自」……老子 語道德而 雜權詐本末舛矣、」——程子

「老氏 言仁義道德禮智 與吾儒 全別 老子謂道德仁義 皆失」——許魯齋

「張子房 學老子 多陰謀」——何燕泉

など、老子を以て 背反陰謀の 原因者とまで 酷論するは 不當の言といはざる可らず。哲學者は、思想の獨立を保つ權利あり、眞理と信する所を、公言するに、何の憚る所かあらん。直に利害の論を以て之を責むるはその理なき也、況んや 自己の淺見を以て自ら 臆測を逞うし之を 謗誣するをや。

然れども 人各々其 好む所に 偏す、儒家が 老子を排するは、議論 公平を缺くと雖、また 恕すべき所なきに 非ず。唯 後世の學者、よろしく 深く 老子の學を 研究し、その特色を 發揮するに 勉めざる可らず。而して 老子の文たるや、その辭 簡勁にしてその意 幽奥、恰も 詩を讀むが 如し。文學としても 上乘の者たり。余輩は 老子を讀みて 無限の情趣を 禁する能はざりき、是れ亦 世界に於ける 古代の一大文字たるを 失はず。沈子が「讀老子 概辨」の 始めに於て、「尊老者 過腴、薄老者 盛貶」といへるもの亦故

ある哉。

二

老子の人物に關しては、古來區々の議論ありて一定せず。學者或は彼を一人とし、或は僞人にして眞にその人なしとし、或は二人ありとし、或は三人ありとする者あり。而して吾人は今日に至るも、その何れが是なるかを知らず。支那本國に於ける學者も、日本に於ける學者も、種々の臆説を、立つれども、之を明確に斷じて、吾人をして大に理解せしむる者は、恐らくは未だあらざる可し。是れ蓋し史蹟、及び考證に供すべき材料に乏しきの致す所、また止むを得ざる次第なり。況んや西洋に於ける學者、しかも東洋學の今日の如く發達せざりし時代に於ける學者が、意外の議を爲すを見るも、怪むに足らざるなり。即ちある學者の如きは、老子は、支那の西方に旅行してその教義を學びたりとする者あり。尙一層論歩を進めて老子は、管に印度、波斯の國に行きたるのみならず、*Ta-tshin* の諸王國(羅馬帝國)にも行きたりとする論者あり。(Abel-Rémusat, *Mélanges Asiatiques*, I. 92, Paris, 1825. 參看)然れども斯の如きは、あまりに奇に失する論にして、吾人の信ずる能はざる所、而して歐洲に於ける支那學者も、今は斯る論をとる者なきが如し。思ふに斯の如き論の出づる源は、老子の學の西歐の思想に相類似する者あると、史記に『去莫知其所終』とあ

るに由るならん。然れども思想の類似は、人心の同一なるより来るなり、必ずしも一を他より來るとするに及ばず。且つ『去莫知其所終』より老子の西方に旅行したるを想像せば、之を想像するを得べしと雖、同一史記の記する所は、老子の去りしは、五千餘言を著はしてより後の事なるを以て、西方よりその教義を學びたりとするを得ず。西方は五千餘言を著はしたる老子に關するなきなり。古來偉人に歴史すくなし。老子は、かの支那人中の大支那人たる孔子に勝ると幾倍なる哲學者なるも、吾人がその傳を知ると至りて少なし。然りと雖、これ必しも悲む可きにあらす。幸にして五千餘言は、今日も尙は残りて、吾人の机上にあり。吾人は之によりて老子の内の人を見るを得るなり。その外の人を見るに少なきは、必ずしも嘆ず可きにあらず。老子死すと雖、老子尙は存す、思想は永遠なり。

老子哲學の第一原理は『道』即ちこれなり。『道』とは何ぞや。この問題は、老子哲學を研究する者の先づ第一に出さざる可からざる者なり。『康熙字典』によりて『道』の解釋を見るに、『説文』所行道也、『爾雅釋宮』一達謂之道路、『詩小雅』周道如砥、『前漢董仲舒傳』道者所由適于治之路也』を第一の意とす。

「又〔廣韻〕理也。衆妙皆道也。合三才萬物共由者也。〔易繫辭〕一陰一陽之謂道。〔又〕

立天之道曰陰與陽 立地之道曰柔與剛 立人之道曰仁與義……」

の如きを第二の義とせり。ヘリソンその他の歐洲の東洋學者の説く所 又は是に同じ。即ち『道』(Tao)は、"a Way," 或は、"the fixed Way" として、その第一義は、"principle, the principle from which heaven, earth, man, and all nature emanates." なりと説けり。それ『道』とは斯の如き義を有する語にして、彼の『中庸』の始に子思が「天命之謂性、率性、之謂道、修道之謂教」と云ひ、また孔夫子が「道之不行也、我知之矣、知者過之、愚者不及也。道之不明也、我知之矣、賢者過之、不肖者不及也」などと曰はれしはその道の義、前記の釋義に相當する者なり。然れども老子の所謂『道』なる者は、遙に之と意義を殊にせる者あり。故に老子は、その道德經の卷首に於て之を明言して曰く、

「道可道 非常道、名可名 非常名、無名 天地之始、有名 萬物之母、故常無欲以觀其妙、常有欲以觀其微、此兩者 同出而異名、同謂之玄、玄之又玄、衆妙之門」と、この語實に深淵幽妙にして人の靈氣にふるゝ者あり。かの孔子の如き浮世哲學を以て無上のたのしみとしたる人の 夢むるとすら 能はざる所なり。支那の沈子『道』を釋して曰く、
「儒之所謂道者 路也、以日用常行言、而體自在其中、老之所謂道者、直指本體言、

以與儒異、而於儒之微言、未嘗不同也、知常曰明、道之所貴者 常也、常道者、亘古亘今、通幽通明、獨立而不改、周行而不殆、雖萬變萬化、而未始有易者也」と。然り、老子の道たるや、直ちに本體をさして言ひしなり。然らばその『道』と名づけられたる本體は 果して如何なる者ぞや、古來之に關して 種々の説あるなり。

三

支那に於ける道教徒は、老子の所謂道を化して古代に行はれし意味を以ての『天』或は『上帝』の義と爲せり。また歐洲の學者にして、老子の道を波羅門教の『提婆』(Devā)或は希臘語の "Deos" に比したる者あり。また老子の道を羅典語の "ratio" と譯したる學者あり。或は之を "logos" とするを適當とする者あり。而してその議論 區々にして一定せず。吾人は老子の道なる者は、果して如何なる者なるかを後章に於て論せんとする者なれば、茲には之を詳しく記せず。たゞ一の奇見を示して讀者の一興に供すべし。

然り、奇見なり、實に奇見なり。今や歐洲に於ける東洋學は 非常なる發達を爲し、その文字に通達せる者 少なしとせずと雖、その初期に於ては、支那の象形文字は彼等の爲には 非常なる、難解者たりしなり。是に於てか。種々の誤解を來したる とありき。彼の博學なるマクス ミニエールすらその著 宗教學 (The Science of Religion)

中に老子の句を引用したるが、老子道德經の第二十五章の初めにある『有物混成』といへる句を

„There is an infinite Being“

とせるが如きは、明に誤譯なり。而してこの誤譯の由て来る所は、スタニスラスジュリアンの佛譯より來りしなり。佛譯は即ち左の如し。

„Il est un être confus“

誤謬はこの句の重譯より來り、遂にその結論にまで至るなり。ジエー・ムスレックは流石に漢字に明かなるだけありて、此誤謬を指摘して、その句を左の如くせり。

„There was something chaotic“

かく書してこそ始めて『有物混成』の意を得たりといふ可し。それ歐洲人の支那書籍に關する誤謬は、大抵かゝる邊より來るなり。予が今一の奇見といへる者も、亦この種の誤謬なり。今その次第を記さんに、前記ジエズイット派の神父 利瑪竇の輩が支那の古書を得たるや、彼等は之が研究に従事し、その結果として主唱して曰く『支那の古典には、我が基督教の聖典に説く所に相一致する者少しとせず、殊に老子に於て然り』と。またこの種の學者にしてモンツシは『支那研究』と題する書(ジニリアン佛譯 道德經の緒言中に引用せらる Montucci, De Studis, Sinicis, P. 19, Perolini,

1808.)に於て述べて曰く、『道德經の重なる目的は、三位にして一体なる至上の存在者に關して特殊なる智識を興ふるにあり。書中幾多の文句は明に三位の神について説けり、若し之を讀む者は、何人も至聖なる三位の事が、耶穌基督の降生前五世紀よりも早く支那に示められし事を、否ざる可し』と。而して神父アミオット(Étienne Amiot)は三位の神の事を記したる一句は、道德經の第十四章にありと指摘せり。その句に曰く、

視之不見、名曰夷。 He who is as it were visible and cannot be seen is called I,

聽之不聞、名曰希。 he whom we cannot hear and who does not speak to the ears is called Hi;

搏之不得、名曰微。 he who is as it were tangible, but whom we cannot touch, is called Wei.

なる程、斯の如きは深く文字の意を知らざる者より見れば、如何にも不可思議なる句なるべし。されど是れ實はさほ不可思議なる句にはあらざるなり。唯道の名狀すべからざるを云へるのみ。然るに初め一步を誤りしより、その誤謬はますます深くなり行きたり。アーベル・レムサは、彼の國に於て秀出せる支那學者なりしが、彼はエウレイ語の『イニエコマ』なる語の重なる字は I, H, V, にして如上の老子の語

の『夷希微』(即ち Si-Hi-Wei)は基督教の神を指せる者なることを詳論せり。(Médém-
aire sur la vie et les ouvrages de Lao-tseu, p. 43sq.)彼の S 所によればこの三字は
敢て意義なき語なるに、こゝに之を用ゐたるは、即ち『イェゴワ』の義を含有せしめたる
なりと。然れども是れ敢て當らざる論なりとす。この三字は皆微妙を形容する
の詞にして、或は『希夷微妙』或は『冲虚希夷』等の熟字あるにても知らるべし。ハッ
グ博士がこの字を英譯して

夷 || colourless, 希 || soundless, 微 || incorporea と爲したるは、蓋し當を得たりと
すべし。然るにこのうちの二字が、不思議にも神に關係するの字たるは、また奇
とすべし。字典を按ずるに、『夷』又女夷風神名『微』紫微垣十五星在北斗北一
曰紫微天帝之座也』とあり。然れ共斯の如きは固より偶然の者たるに過ぎざるべし。

四

泰西の學者にして老子の學説は印度より來りし者、即ち佛教より出でたることを
説く者多し。その一例を擧ぐれば、ドーグラス氏の説くが如し。氏の所説によれば『道
家の説く所は波羅門教の教ふる所と相一致する者多し、波、佛、道皆厭世的の教理
を持して、進歩改善以て現世の幸福利益を得んとするとなく、隱退自守して、安
靜のうち幸福を得て解脱せんとするなり。斯の如き内部の類似あると同時に

之を地理上に考ふるに、老子は固より老子以前及び以後の道家、例へば關子、老
萊子、允倉子、長盧子、蜎子等の如きは、いつれも南方楚國の人にして、楚は元來印
度に近き所なり、故に印度の思想にして支那に入る時は、先づ楚よりせざる可らず、
これ亦老子の思想の印度より來るを證する者なり』と。

吾人は固よりこの説に賛する者にあらず。各國思想の相類似する者あるは、嘗に
老と佛とのみにあらざるなり。印度哲學と希臘哲學とも相類似する者ありて、ア
ウグスト、グラードツシユ、シヨート、ラツセン、ガルベ等の學者は、皆この二者の歴史
的に相關係する者なることを説けり。殊にガルベ氏の如きは、言語學の上より論を起し
て、チオプラトニズムと僧佉(Samkhya)と關係ある事を説けり。且つ氏は最
後に最も有力なる證據として印度の Vach 及 Koyas とを比し、以爲らく、印度のこ
の語は女性にして聲音或は言語を元義とする者なるも、後にその意味は大に發
達進歩せり、而してローゴスの歴史も亦然り、ヘラクリトスは印度の感化を受け、
後來ネオプラトニズムに至るまで發達したるならんと。老子の所謂『道』も亦以上
二者と同じ例にはあらずや。而してこの『道』なる思想も亦印度より來らざる可
らざる乎。吾人は決して然か信ずる者にあらざる也。蓋し人の思想は、その發達に
遲速の差ありと雖、人心は元と同一物なるを以て、之が軌を一にする事は敢て怪むに

足らざるなり。東西思想の相一致する者あるも、必ずしも一を他より來るとするの要あるを見ず、況んや之が歴史上の事實の不明なるをや。吾人は老子の所謂『道』なる觀念は、老子を以て最も大なる代表者とせる老子一流の學者の説にして、敢て印度に泉源する者にあらざる事を信する者なり。少くとも今日に於ては然か信せざる可らざるなり。

五

老子の所謂『道』なるものは、歴史的に波羅門教或は佛教より來りしとすることは、吾人の爲さざる所なりと雖、思想そのものは波羅門教の梵(Brahma)或は佛教の眞如(Truth)と甚だ似たる所あり。蓋し老子はその思索力崇高にして、哲理を構成するに長じたり。されば彼は宇宙の千變萬化なる現象を見、そのうちに一の變化せざる實在のあるを思想し、この實在を稱して『道』と命名したるなり、然れどもその『道』の果して如何なる者なるかは、老子のよく説かざる所なり、また説く能はざりし所なり。是を以て古來この『道』に關して異論を生じ紛々として未だ定まらず。老子は固より天才の人なり、その心裡に『道』に關する高妙崇敬にして壯嚴超絶せる觀念を有せしに、相違なからんも、之を明に言語に表出すると能はざりしなり。之を以て道を稱して或は『無名』といひ、或は『谷神』と稱し、或は『玄牝』と名づけたり。

蓋し道の者たる希夷微にして之を捕捉すべからず、たゞ『惟恍惟惚……窈兮冥兮』たるのみ。夫れ高妙なる思想の堂奥に至れば、言の以ていふ可きなし。維摩詰經入不二法門品第九に『如我意者於一切法、無言無說、無示無識、唯諸問答、是爲入不二法門』といへるが如き、又『ブ、ハ、ハ、ニヤカ優婆尼沙士』(Brihaharanyaka Upanisad)に於て往々用ゐる、Neti-neti(否、否)といへる論法は、この間の消息を洩す者といふ可し。夫れ思想單純にして未だ高妙なる發達を爲さざる者の論法は、たゞ『然り』と『否』とあるのみ。Neti-neti(論法の如きは解せざるなり。吾人皆て愚人と會話して之をたしかめたるありき。愚人は否と然りとを知るのみ。

斯の如く老子の『道』は明に之を言語を以て定義をくだし、之を表明すると能はざる宇宙の本體なりと雖、全く之を言はざれば全く之を知る可らず、是れ老子道德經に於て往々『道』の本體を説く所以なり。同經にある道體を説きし句は少なからず、唯吾人は一二を擧げて之を示さんのみ。老子曰く、

『道冲而用之、或不盈、淵乎似萬物之宗。挫其銳、解其紛、和其光、同其塵、湛兮似若存。吾不知誰之子、象帝之先。』沈子之を『老子通』に於て釋して曰く、
『道體本冲、而其用之亦或不盈、冲不盈皆虛也。體本空虛、洞然無一物之留、

所謂妙也。用亦不盈、滯弱謙下、不盡用其所長、所謂微也。故玄之又玄、淵乎爲萬物之宗、即莊子所謂 太宗師也。銳則有觸、紛則多端。光則有分別、塵則渾然無迹。大道摧挫 芒銳而無圭角、解釋紛結而無繁累、和戢光耀而無英華。惟混世同俗、並處雜居、而不自表潔 湛然澄徹、非存非非存、泰定之中。天光自燭、真一之妙。洞在目前、其冲虛不盈、如此鳥可以稱子、又安可稱誰氏之子。直疑天帝之先祖耳。晉之先、吾猶不敢正而名之、况稱誰之子哉。」

老子又曰く、

「視之不見、名曰夷。聽之不聞、名曰希。搏之不得、名曰微。此三者不可致詰。故混而爲一。其上不皦、其下不昧、細々不可名、復歸於無物。是謂無狀之狀、無象之象。是爲惚恍、迎之不見其首、隨之不見其後。執古之道、以御今之有、以知古始、是謂道紀。」

金蘭齋子の「老子國字解」に之を釋して曰く、

「此章は人の修養の方には不抱 谷神 本然の上で云故 高妙に説也、修養の方なれば 高上には不説也、林氏 徃々に養生の章も 禪家の 悟の様に 註するは 見短き處也、釋氏も 高明と説也、なれば 谷神を唯 直に説出して 贊美して説く也。道は 谷神の字也 其道と云のは 釋氏 本來の 面目空といふもの也。道は 本來 無狀

無象なもの 一切の色相を 離れ ゆゑに 視れども 取留て 不見もの也、其みえぬ處から 名を分て 云ときは 夷と 云なり、夷は 平等一まゝの也。希と云は 聲有るやうで どうやらは のかに 聲が 有やうな 故 耳を傾て 聞とも 聞るぬ也。……何やら 微塵にして 有やうな ゆゑ これを手に取て 見れども 中々不取也、そのとられぬ處から 名付て 微と云也。……道と云ものは 混然として 一體なもの也、多端に 渡るものでは なき也。此を 老子 朴と云、或は 大朴と云也。莊子は 内七篇にて 混沌帝と 云也 云々。

其他 道德經中、道の 本體を 説きし 語句 少なからず 雖と、吾人は 今一々之を 列擧するの 要あるを見ず。之を 要するに 老子は 孔子一流の 類似哲學(シヨーパーンハウエル)をして言はしめば 床屋哲學といはん乎)よりも 更に 深淵高尚なる 哲理を 建立せし者にして、世の 腐儒の輩が 淺薄なる 觀察を以て、この 哲學者を 論議し、是非の辨を 弄するは、吾人の 竊に 憫笑する所なり。

正教と儒佛道 大尾

山田豊彦述
正教論集
第五輯

宗教と女學(口繪入)……

定價金十錢。郵税冊一二錢。

發行所

正教會編輯局

東京市神田區駿河臺東紅梅町六番地

印刷所

日本印刷株式會社
(電話本局千八百四十番)

印刷者

東京市神田仲猿樂町四番地

神田 靜次郎

東京市神田淡路町一丁目一番地

編輯者兼
發行者

水島 行 楊

東京府北豐島郡瀧野川村
大字西ヶ原八十六番地

著作者

山田 豊彦

東京市駿河臺東紅梅町正教本會内

明治三十五年十月廿二日印刷
全 年十月廿九日發行

定價金十五錢

318
64

