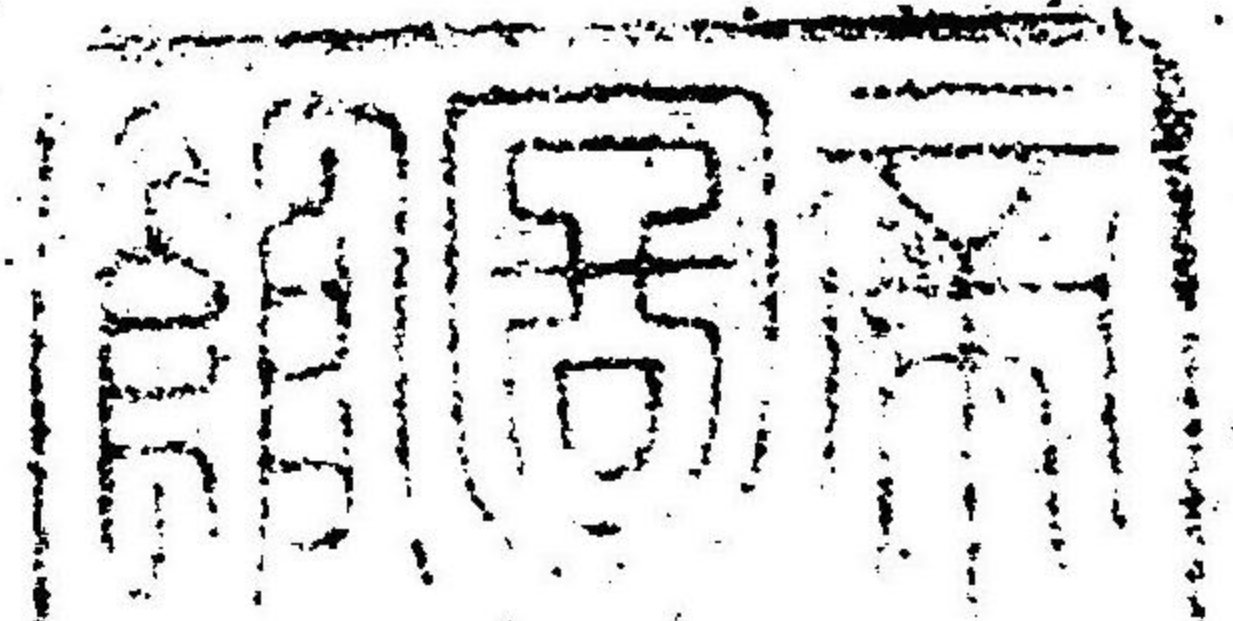


225-9



國 民 宗 教

高楠順次郎著



序言

この小冊子は昨年から今年へかけて地方の夏期講習會などで話したことの要を摘んで公にしたものである。中には戦後度々公會にも演説し、雑誌にも掲げ議論の種になつたものも含まれて居る、併し餘り要領のみを摘むことに骨を折つて却て要領を得ないものとなつたよるな感じがする、とにかく學説の披露でもなく、意

見の發表と云ふのでもない、講演の覺書と云ふ位のものであると思つて讀んでもらひたい、宗教に關する點は重みに説明に終つて居る、これは近時の青年の中には「宗教は妄信すべきものである、理性に訴へて満足し得べきものでない」と思つて却て信仰を失ふ人があるから殊に説明せんとした結果である、併し果して説明し得たとは自身にも信じて居ないのである、誰か

一人の希望に適し、何か首肯し得べきものがこの小冊子の中に在つたら著者はそれで満足するのである。

通讀の際意味の明らかでない處、主意の説明の足らぬ處があれば遠慮なく質問せられんことを願ひます。

明治四十二年十月

著者識

國民と宗教目次

第一章	國民性	一
第二章	宗教性	七
第三章	神人合一	一六
第四章	神格	三三
第五章	理想佛	四七
第六章	佛教	五七
第七章	正法	六四
第八章	日本の國民性	九
第九章	日本の國民性と宗教	二六
第十章	日本宗教の將來	二五

目次

國民と宗教目次

第一章	國民性	一
第二章	宗教性	七
第三章	神人合一	一六
第四章	神格	三
第五章	理想佛	四
第六章	佛教	七
第七章	正法	九
第八章	日本の國民性	九
第九章	日本の國民性と宗教	一六
第十章	日本宗教の將來	一五

附録

一	理想的顯現としての菩薩	一四七
二	觀自在菩薩	一五五
三	平等主義の權化	一六六
四	佛教生活の理想	一九二
五	佛教清徒の任務	二〇二
六	宗教一轉の時機	二一九
七	社會改善の精神	二三四
八	日本の家族本位と歐洲の個人本位	二三七
九	家族主義と個人主義	二五五
十	克己心と理想	二六六

國民と宗教

高楠順次郎著

第一章 國民性

人類あつてから以來、幾たびか民族の出沒もあり、文明の興亡もあつた。太初、無史時代を推測して見れば、純粹な民族もあつたに相違ないが、我々が今日に於てその史跡を調査し得る範圍では、純粹な民族、純粹な文明と云ふものは殆ど無いと云つて宜しいのである。凡べて民族が漸々分化して來るに隨つて、相互の交通も開ける、物件の貿易も行はれる、智識の交換も行はれる、その内に或る民族が進化して煩雜なる文明を形

づくつて、遂に獨立の國民としてその特質を文學、藝術の上に發揮するに至るのである。この程度までに達するには他の民族の血液もどくから混じて居るか分らず、他の民族の智能もどくから働いて居るか分らない、他の資料をそのまま用いたものもあり、他の文物をそのまま採つたものもある、今では歴史の上に名残りを留めた古文明も澤山ある、現に眼界に入り来る新文明も多く存在して居る、そこで萬國交通の今日ではこれら各種の要素を採擇して之を渾和融合して更に新文明を形つくるのが國民の能事である、つまり今代の文明と云ふのは原料の製作が主眼ではなくて與へられたる原料の撰擇が主眼である、要するに撰擇の眼識と同化の能力との問題である、この方面に最も適したる國民が將來に於て文明の覇權を握るべき運命を有して居るのである、凡べて國運向上の時代に於て一たびその人文が發展の歩武を進める

時には國民は自ら光榮ある歴史を作つて而してその歴史に依りて更に自ら教育せらるゝのである、この方式を正當に繰返へして行く國民は千歳不磨の國民性を發揮し文明の主權を永遠に保持し得る運命を有して居るものである。

内に大歴史の薰育があつても外に新文明の吸収が行はれぬ時には國運は遂に傾かざるを得ない外に新文明の吸収が行はれても内に大歴史の薰育を得ない時には、これも亦國運衰頹の基である、新文明の吸収に依つて國民の智能を啓發する、大歴史の薰育に依つては國民の性格を涵養する、この兩方面が完成して初めて内容豊富にして金匱无缺とでも云ふべき國民性が形成せられることとなるのである。

ある人は反對して「國民性は國民あつて以來固有して居る性格である、之を新たに形成し得ると考へるは間違である、日本には日本の國民性

があり、英國には英國の國民性がある、これは決して他國に移植し若くは習學し得べきものではない』と云ふ人もある、無論生得固有の性質も幾分かあるに違いない、開國以來所有して居る特性はあるに違いない、これは國民性の種子である、友人芳賀君が國民性十論として述べられた様なものは慥に我が國民性の種子である、この種子が風土と歴史との養育を受けて遂に獨立の國民性となるのである、一粒の罌粟が火力と砂糖とで金米糖こんべいとうとなるようなものでなる、國民性は之を涵養育成せぬときには極めて偏狭なる性格となつて存するか、又は特點なき尋常の性格となつて亡ぶるかである、そこで常にこの點に注意してその内容を豊富にすることを務めねばならぬのである、總じて偏狭なる國民性は往々一國の進運を害することがある、大和魂と云ふても偏狭になると國家の進運を妨げることもある、そこである有力の人は日本には

「大和魂はあるが世界魂がないと憤慨した、この語には大なる眞理が含まれて居る、若し偏狭なる大和魂なれば排外思想までも混入して遂に學ぶべき世界魂を疎略にする傾が生ずる、實際大和魂は我が國民性の要部、否、我が國民性の全部、でなければならぬ、而るに之を固有の民族性の如くに考へてその内容を豊富にせざる結果、遂に偏狭なる排外思想の如く解するに至るのである、大和魂を廣義に解すれば平時に於ける世界魂は無論その内に含まれるのみならず、戦時に於ける當の敵國に對しても、大和魂はその愛心を發揮するのである、外、廣く智識を世界に求むるのも以て皇基を振起する爲であり、内、國體の精華を究むるも亦上下心を一して世々その美を濟す爲である、外に他國の文明を取りて智能を啓發するは物質的文明の競争に一步を譲らざる爲である、内、祖國の歴史に依りて徳性を涵養するは精神的文明の戦闘に於て常

に高一着の地を占めんとする爲である、新文明を吸収すると云ふも結局物質的文明の要素を吸収するので精神的文明の要素はなか／＼一朝夕に吸収せらるゝものでない、又時には之を吸収すると國家の歴史と衝突することもあるのである、凡べてかゝる取捨決擇は健全なる國民性の活動に待つ外はないのである、要するに物質的文明と精神的文明と相待つてその歩調を共にして、内外渾融して宛轉自在の活動をするのが眞に「文明」と云ふものである、これが即ち「人文の發達」と稱すべきものである、人文發達の國運を經過して鍛鍊養成せられたる「國民性」でなければ眞に千歳不磨の國民性とは云はれぬものである。

第二章 宗教性

人類學の研究の結果に依れば如何なる民族でも如何なる低度の蠻族でも、宗教を有して居ない國民はないのである、そこで宗教性は何れの民族にも共通のものである、日月水火の如き自然現象に對して恐怖心若くは敬愛心を生じ之を神として拜するものと、自己の祖先に對して同じく恩威を感じて之を神として禮するものと、この兩方面は多くの民族の共有する所である、この自然崇拜と祖先崇拜とは單獨に又は混合して民族の信仰心を支配して居るのが通常である、自然崇拜は遂に自然界の中心を拜するに至りて自然神教と化して、純然たる唯一神教となることもある、祖先崇拜は民族祖先の中心を敬するに至りて祖先教より脱化して遂に純然たる祖國思想となることもある、つまり國民

性が宗教に印象を與へて宗教性を作り、宗教性が國民に印象を與へて更に國民性を完成する、自然神教は全然宗教であるからして、世界の何れへも宣布することが出来るが、祖先教は全く祖國の内部に限らるゝもので他へ向つて布教するわけにはいかぬ、それだけその國民とは離るべからざる關係があつて最も深い根底を有して居る、前者は世界教となり得るものであつて後者は國民教に限らるゝものである、國民教は宗教として存在するよりも寧ろ教育として存在し、國民の信念を支配するよりも直ちに國民の徳性を支配する上に於て最も功力のあるものである、我が國の國民教の如きは全くこれであつて宗教の範圍から脱化したものと謂つて宜しい、吾が師マクス、ミュラー翁は、「一つの宗教のみを知れるものは宗教を知るものとは名けられない」と云はれたことがある、世界にあらゆる宗教を比較して見た上の宗教思想と唯一

つの宗教しか知らない時の宗教思想とは全く相違して居る、比較考究の上には共通の眞理が顯はれる、即、宗教中の宗教 || 理想の宗教 || と云ふ様な眞正の宗教思想が得られる、ある人は反對して「宗教は信念の問題である、信念の外に宗教はない、信念さへあれば他の宗教を比較するは無用のことである」と云ふかも知れぬ、これは一應尤と聞へるが要するに間違つた考へである、日本は皇國である、昔から萬世一系の皇國である、同じ皇國でも世間知らずの高枕であつた鎖國時代の皇國と世界一等國の列に入つた皇國とは皇國の意味が違つて居る、一宗教を本位とする宗教と世界の宗教を比較對照した上の宗教とはその概念が違つて居る。

佛敎に大小數十の派を存して居る如く、耶蘇敎にも新舊敎數十派に分れて居る、その他の宗教も種々ある、學者は之を分類して色々の名を付

けて居る、自然教、顯示教、無神教、有神教、一神教、多神教、汎神教、不文教、成文教、國民教、世界教など種々の見地から分類して居る、その中、顯示教で世界教である佛教、耶蘇教、回教は世界三大宗教として尊ばれて居る、根本から云ふと佛教は「智の教」で、耶蘇教は「愛の教」、回教は「勇の教」と云ふことが出来る、この三教はかゝる特質を以て各々大凡五百年づゝを隔て、各處に出現したのである、少くともこの三教の要素は知らなくては宗教を談ずる資格はないのである。

宗教は神人合一を目的とするものである、人は經驗上自ら人間以上の勢力を認めるに至るものである、到底人間の智力では測り知ることの出来ない靈性の存在することを認める、之が即「神」と云ふ思想である、人智が進めば進むほど不明のことが多くなる、不明のことが多ければ多くなるほど「神」の地位が高まつて来る、初めは具體的に考へて形に顯は

れた自然現象を神として拜する、後には全く神を抽象的に考へて理想の神格を作り宇宙の中心を神に歸する、世界を創造した神として「造物主」の思想を生ずる、天地を支配する最高神位として「主宰神」の思想を生ずる、これらが耶蘇教の「神」の思想である、之を今一層抽象的に見て「根本原理」「宇宙の本體」「實在」とするのが哲學者である、歐洲の哲學者は假令之を説いても之を實現しようとはせぬ、印度の哲學者は之を「第一義」とし「梵」又は「我」と名け之に合一せんことを企圖するのである、故に慥に神人合一の宗教的形式を存して居る、佛教は「神」を立てぬ、佛教に所謂「善神」は「天使」と云ふ如きもので神ではない、そこで形式的に云ふと佛教は無神論である、されどもその「涅槃」「法身」「眞如」などの思想は全く哲學の「實在」と同一思想に在るものであつて略して云へば神位に代るべきものである、明かに神人合一の形式を有して居る、この最高位の「神」は人格神では

ない、所謂第一義である、唯一にして第二はない、他に並ぶものなき絶侍である、その時空の限圍を離れるよりして見れば、無限である、造つた初めもないから、無始本有である、死する終りもなく、變化もないから、實體恒有である、常住である、一如である、是れ則、眞如である、實在である。かくの如く種々に名を付け言を盡して説いて見た所で到底我々がその真相を説き得るものでない、我々は、名色」と云つて名と色（即、形）との奴隸である、名と色とを離れては活動することは出来ぬ運命を以て居る、今少し高尚に云ふて見れば、我々は時間と空間と因果との自然法の範圍に於て思想し得るのみであるから、ときを離れ、空を離れ、因を離れて考へることは到底不可能である、随つて時間の限りもなく、空間の限りもなく、因果律の領分に在らざる絶侍眞理、實在を思惟することは是れ亦不可能である、我々は主觀、客觀相對の境を離れたら魚が水を離れ

たと同一様である、而るに、實在は純主觀の真相であるから到底想像し得べきものでないことは明白である、唯相待的のものでないから絶侍である、無常でないから常住である、有限のものではないから無限である、假有のものでないから實有である、有礙のものでないから無礙である、とつまり人間の想像で名を付け形に顯はさんと企てたのみである、これでは餘り消極的であると云ふので、物如とか、眞如とか、法性とか、積極的に名を付けて見ても同く推測に過ぎない、いくら千言萬慮を費してもその真相が説き盡し考へ盡さるゝ理由がない、それよりは手近に理學者の様に不可知、アンノリアブルと白狀するか、又は少し趣は違ふが印度のヤージュナグルクヤの様に、チーヂ、チーヂ（曰非曰非）と云つて、凡べての認識、凡べての定義、凡べての解釋を非認した方が正當である、不可知と云ふのは、人より見て知測すべきものでないと説くので、曰非、

曰非と云ふのは神より見て人の説を批評する言に擬して説いたのである、この本體論に於ては、實在は如何なるものである」と説くのは抑も滑稽であつて、衆盲象を評すると同一である、大と云ふも眼に見へる大は我々の心中に浮ばない、完全と云つてもつまり人間本位の完全で、圓滿と云つても我々の方寸から割り出した圓滿である、もし眞如から見たら三ツ子の片言かたことを聞いて居ると一般である、カントやシュッペンハウエルの哲學は幼稚園の桃太郎の話し位である、凡べて物の極處妙處と云ふものは言ふに言はれぬ味の存するもので、言へば却て味を損するのである、曰く言ひ難しと云ふ外言語はないのである、佛教では之を「言亡慮絶」の境とする、「言語道断」とも云つたのだが今は意味が變じて居る、古い譬喩ではあるが、吉野の名花を見て、これはくくと計り花の

吉野山と云つたり、松島の景色を見て、あゝ松島や松島やと云ふ外、一言も出ないのと同じことである、東坡はこの意を詩的に寫して居る、

素純不畫意高哉。倘着丹青墮二來。無一物中無盡藏。

有花有月有樓臺。

第一義の眞理を下手な丹青を施して第二義に墮落せしめてはいかぬ、眞理は眞空にして妙有なる理のあるものであると云ふことを説いたのである。

實在は到底實際の通りに説くことは出来ない、而かも説かねば人に教へることが出来ない、そこで第一義の眞理を殊更に第二義に降して世間の事理に准して説く、之を依言の眞理と云ひ、又之を世俗諦と云ふのである、第一義諦即眞諦と世俗諦との雙方を圓滑に運用して人を導いて、遂に眞理を悟らしめんとするのである、これは即、本體論と實際論と

の立場から人を導くのである、そこで本體論から云へば到底説くべからざる眞理も實際論から云へば説き得べき眞理である、唯常に注意すべきは俗諦實際論の形式は必ずしも眞諦本體論に於て固執すべきものでない、と云ふことを承知して居らねばならぬ、そこで先づ神人の關係をこう云ふ風に考へて置いてもらひたい、

凡べて名あり形色ありて差別あるものは人的現象である

名もなく形色もなく無差別平等なるものは神的實在である

そこで實在の神が一方にありて非實在の人が一方に居る、この關係に就いては種々の議論がある、この現身の人は唯一の神から出たものである、神が人を造つたのである、と云ふのは最も古風な造化説で紀元前三千年の古吠陀時代から今日の耶蘇教まで皆この主義であつて、神と人とは從屬的關係を有して居る、又本體の實在が顯はれて現象とな

つて居るのである、一々の現象は實在の表現である、神と人との區別を立てるは人の迷ひであつて根本的に差別のあるべきものではない、一旦開悟すればこの人がそのまま神である、梵我不二である、即身即佛である、と云ふように考へるのが、印度の哲學で、又進歩した佛教の主義である、この點では神と人とは同位的關係である、本來同位的のものなれば宗教も哲學も入らぬわけであるが、迷界に輾轉して居る人間はどうしても之が明了に悟れぬ、神と人とは永く別在のもの、と信じて居る、そこで之を結び付ける方法が必用となる、之が宗教の形式となり、又は印度流の哲學の形式となりて顯はれるのである、この神人合一の方法たる宗教は人類一般の自然の要求に應じて顯はれたものである、

第三章 神人合一

神人合一の形式は多岐に分れて居る、何しろ現象界に没在して居つて實在界の理想に近きたい、非常に距離の遠い迷界と悟界とを近接せしめたいと云ふのであるから、その方法は至てむつかしい、之に對する先人の考へも種々雑多である、我々は利慾に縛せられ、愚痴に覆はれて居る凡愚であるから、觀念修養の力に由りて次第に向上して悟境に入らなければならぬ、即ちあらゆる智と行との力に由つて自己を磨いて成るべく完全なる個人性を作り、成るべく多く神の性質を有して、神に近い人となつて神に合體せんとする、これが即ち「自力教」である。

その中には修養の方法として、戒律を主とする「律宗」もある、禪定に重きを置く「禪宗」もある、物心對立を説く「俱舍宗」もある、萬法唯一心を説く「唯識宗」もある、一切の邪觀、迷觀を打破して八不中道の正觀を説く「三論宗」もある、但中の偏見を排斥して三諦相即の妙義を説く「天台宗」もある、理智の二門を開きて金胎兩部の密乘を説く「眞言宗」もある、一即一切、事理無碍の眞理を説く「華嚴宗」もある、こう一口に並べて見れば僅に一分間に言ひ盡さるゝが、もしそれは何の事であるかと問はるれば之を説くのはなかなか容易のことでない、こゝに擧げたのは佛教中の所謂「難行道」で「自力教」である。

而るに段々經驗の結果として我々の智力、行力では到底神や佛に近き個人性を作るまでに進むことは不可能である、假令出來たとしても遠い將來のことである、それよりは一朝神の光明に浴して、その力に由つて我々の無明の闇を照破して理想の神に合一するのが近道である、これが劣根の我々に最も適當して居る、こうなると自身は非常に小さく

なつて神は益々大きくなる、つまり信念の力に由つて神に救はるゝのが主眼である、これが所謂「易行道」で「他力教」である。

この中にも一向専念の稱名を主とする「浄土宗」もある、一乗圓頓の唱題を主とする日蓮宗もある、これらは稱名と唱題とを以て成佛の因とするので、他力教でもあり「易行道」であると云つても宜しい、しかし念佛を稱へたり、題目を唱へるのを必要とする點から云へばその業は自力の行と云はねばならぬ、又耶穌教の如き、回教の如き、神に對する信念に依り神に救はるゝを説く宗教も無論、他力教である、しかしこれも自發の信念により救はれるのである、殊に祈禱に重きを置く點より見ても十分に自力の範圍を脱して居ない、寸分も自力の要素を混ぜず、祈禱さへも許さない、純他力の教は古今東西を通じて唯一つの浄土眞宗のみである、救済は純他力の妙用である、攝取不捨の佛の光明に催されて大安

心を得るのである、稱名は信後の報恩である、凡べての供養凡べての讃經も決して自身の得脱の爲めにするのではない、一切報恩の行である、と説く、これが即、純一無雜の他力教である、印度に在つた希臘殖民地の王メロナンドロスが那先比丘(ナリガセーナ)に問ふた言葉に、佛教では小罪も地獄に墮つると云ふが果して然るか、と云つた、那先は小石も水に沈むてはないかと答へた、又、百年の大罪も念佛に依て生天すると云ふが信か、と問ふた、百乗の大石も舟に載せれば浮むてはないかと答へた、龍樹の難行を陸路に比し、易行を水路に比したと同一思想である、紀元前後には他力思想は、熟して居つたらしい、この自力教も他力教も共に自ら理想中の理想と、見た眞理に合一するを求むるのである、唯、我れを磨いて神に合一するのと、我れを捨て、神に體托するとの差があるのみである、宗教の形式は凡べて神人合一に在るのである。

第四章 神格

宗教が神人合一を目的とすることを説いたので、その神と云ったのは何れの宗教も同一のものであるかの如くに聞へる、基督教の神も、佛教の佛も、哲學の實在も、佛教の眞如も、寸分の差のないものと見へる、通常は之を同一のものとして説くのであるが實際その内容を精はしく調べて見るとその概念に於て非常の差異が存して居るのである、總じて哲學は體系を重んずる點からして得て理に偏したる説明に終り易い、宗教は心證を重んずる點からして恆に事に偏したる概念に赴き易い、物を本位とした哲學と人を本位とした宗教とは理に於て融合するが如くであつて實に於て背馳する所がある、今試みに物質論者から宗教論者に至るまでの階段を調べて見るとその差異が一層明了に分るだらうと思ふ。

(一) 物質論者の腦底には我々が經驗し實驗し認識し得るもの、外は存在して居ないのであつて、これだけが我々人間の領分である、我々の領分以外のものは存在して居ない、結局自然界の外には我々がその存在を認むべきものはないとするのである、印度ではこの類の論を順世(ロカトヤタ)外道と名けるのである、之を形式に顯はして見ると左の通りである。

無

自然界

(二) 然るに人が自然界の状態を観察する時には、自然に凡べてのものが残らず因果法の爲に支配せられて居るのを見、その組織の完成して居

り、その秩序の整然として居るのを見て、之を総合し類推して遂に宇宙も亦一の大原因によつて發生したものであると云ふことを認むるに至り、随つて自然の外に超自然の原因を求めて世界の創造を之に歸するようになる、これが即、造化神の起源である、而してこの造化せられた世界が一定の自然法によつて活動して居るのは造化の神が終始之を護持して居るからである、と信ずる、これが即、主宰神の資格である、この造化、主宰の二神格が合一して唯一神の思想になるのである、印度では梨俱吠陀時代にこの思想に到達したが同時に汎神的思想が頭を擧げて來たから純正の唯一神格を維持することが出来なかつた、之に反して猶太ではこの思想が遺憾なく發揮せられて純然たる一神教が出来上つた、爾來基督教は「人格的眞神」の思想を固執して今日に至つたのである、まかし神の造化を信し運命を神意に歸せんとするだけ、學術の進

歩に背反し哲學の批判に撞着することが多いのである、何にせよ太古思想の遺物たる創造説を今日まで維持したのは耶蘇教が有力であつたことを證するものであらうと思ふ、耶蘇教は世界の全體を神出とするものではあるが人を本位として教を立つるからして之を圖に示して見れば左の通りである。

神

人

而してこの能造の神と所造の人とは終始別箇の存在を有するものであつて、且、人は神に對して從屬的關係を有して居ることは己に前に述べた通りである、そこで人はたとひ天國に到るとも神と同位には進むことの出来ないことはこれ亦云ふまでもないことである。

(三) 哲學者の見る所は物質論者、耶穌教者よりも一層深い所がある、凡べて我々は主観、客観相對の間に於てのみ認識し得るものである、そこで結局主観の見て居るものを客観とするのであつて客観のありの儘を主観が見て居るのではないのである、又我々は如何にしても時間と空間と原因とを離れては認識することは出来ないものである、この範圍に於てのみ我々は物を認識することが出来るのである、そこで我々の見て居る所は我々の認識の範圍内に在る物の現象のみである、物のありの儘、物の本體は我々は到底認識することの出来ないものである、物の自體、即、物の實在は時、空、因を離れて存在するものである、我々は宇宙の現象は之を認識し得るも宇宙の本體は之を認識し得るものでない、されど現象界の裏面に實在界の存在するに非れば斯く顯現し得るの理なきを以て實在と現象とは到底離れ得べきものでないと説く、その

所謂本體は果して如何なるものなりやと云ふに付ては説明の巧妙なものもあり偏狹なものもあるが、要するに空間に於て無限、時間に於て無窮であつて因果を超絶した絶待界とするには誰れも異議はないのである、即ち、左の如くである。

實在界

現在界

(四) 印度の哲學はその實宗教であつてこの實在界を個人の身の上に實現せんとする點は歐洲の哲學と全く異つて居る、宗教の性質を帯びて居るだけに人を本位として説き出すのである、我々の靈魂、即、個人我は死する時は必宇宙我(梵)に歸するものである、而も我々は之を知覺しない、その内に再び生物となりてこの世に生ずるのである、これが即、無明

位の状態である、もし最上智を得て明位に入れば宇宙我(梵)に歸して自ら之を知覺し、解脱の實を得て再生の憂はないと説く。

宇宙我

個人我

その最上智を得る方法はと聞くと苦行に依ると云ひ、觀念に依ると云ひ、天祐に依ると云ひ、一定の方法は示されてはないのである。

(五)然るに個人の性格を磨いてこの明位に達し自己の實例に依りて世を導いたのは印度あつて以來釋迦如來一人である、佛は自内證の菩提(完全なる智慧)に由つて根本無明を脱し廓然として宇宙の本體を大悟するの地に達したのである、そこで佛教は現象と實在との關係を説くのが主意でもなく、個人と宇宙との不二を説くのではない、我々の色身

の上に絶待の性質を實現するのである、神に人格を附したのではない、人に神格が現じたのである、そこでこれを一般の理として説くよりもこの理想を實現したる釋迦の實例に依つて説くのが最も明了で宜しい、佛の色身が涅槃に入つた時に色身と共に佛は全く滅し終りたるものと信佛弟子ものも随分あつたに相違ない、されど涅槃は安樂である、無上の幸福である、常樂である、と恒に聞いたものが、曾て佛から聞いたことのない佛滅盡説を信ずると云ふことはどうしても受取れない、人生の本因は有漏であると云ふことを教へられた弟子が無漏の佛性が色身と共に滅すると信じたとは思へない、佛は菩提大智慧を證し之を實現したるものであるのに肉と共にその靈が亡びたと信ぜられたとは思へない、大衆部のもものは佛の色身は超人間的(ローコータラ)である、無漏法的である、一念に一切法を了し、一音を以て一切法を説き、言説

には不如の義なく、答問には思惟を待たず、色身も邊際なく、威力も邊際なく、壽量も亦邊際なしと主張したと傳へられて居る、佛の色身に對してすら如此見解を有したのである、當時進歩した印度の思想を持つて居つた佛弟子は決して佛が涅槃に依て滅盡し終るとは信ずることの出来なかつたのは火を見るよりも明かである、佛も亦小機に對して履むべき道を教へられる時は佛滅後の真相を問ふことは殆ど大喝制止せられたのである(箭喻經)併し又希れには大機に對して考ふべき道を説かれた時には無上涅槃の消息もまゝ傳へられたに相違ない、この類の佛弟子は佛の相の滅したのを以て佛の性の滅したとは思はない、佛の色身は滅したが佛の智身は必存在して居ると信じたに相違ない、涅槃は色身の終りであつて智身の始めてある、智身は時空に限られざるが故に、即、法界身である、法身である、法身は即、相待的色身に對する絶待

的佛身である、即、絶待そのものであるとする、その形式は左の如くである。

法身

色身

略して云へば佛の形而下(色)存在と形而上(法)存在との對照である、佛の現身と本身との區別である、色身が涅槃の門を通じて法身に歸したから、これが即、涅槃の真相であると云ふ點からして法身は「無上涅槃」と名け又「畢竟寂滅」と名ける、滅智に依つて現在苦を滅し、無生智に依つて未來苦を滅した大涅槃なるが故に法身を「安樂」又は「常樂」と名ける、變現の世界に對して「自然」と名け、有爲の現相に對して「無爲」と名ける、併し法身の真相は幾多の名稱を附し、幾多の定義を與へてもその内容を説き盡

すことの出来ないのは勿論である、されども人心は消極的非非の定義を以て満足すべきものでない、言説衡量の間に於て層一層適切なる名義を發見することを要求するものである、法身の名は美しい、併し身の名が附してあるから如何にも身相の臭味を脱しない、人格身の如き感想を與へる、そこで更に進んで之を「實相」と名けた、實相と云へば稍首肯し得べき名である、併し相と云ふ以上は尙全く現相の臭味を脱したと云へない、故に更に之を「法性」と云つた、一層適切であるには違いないが法の字を冠して居るから萬法の臭味がないとは云ひ難い、そこで更に之を名けて「眞如」とした、眞如と云へば無始無終に眞實に是くの如くに存在して居ると云ふ義で何とも名の命ぜられぬ光景をよく言ひ顯はして居る、眞實如常で「本來その通り」と云ふのである、法身の眞相を顯はすにはこれより好い名稱はあるまいと思ふ、法身としても、眞理として

も宇宙の本體としてもこれ以上の名は與へられぬと思ふ、然るに人の執着と云ふものは困つたもので、眞如と命名すると眞如と云ふ月輪の如きものが別に存在すると思ふ、迷者の本體と覺者の本體とは相對的差別のあるものと思ひ、人間の眞相と宇宙の眞相とは全く別物のように思ふ、そこで眞如は統一的平等的のもので、相對的差別的のものではないと云ふ理を知らしむる爲に更に「一如」と名けた、これまで來たら如何なる人間の頑迷も一點の不滿も出すことは出來ないのである。

佛教もこゝまで來れば全く汎神論であつて物質論者と一神教者を除く外の汎神哲學と大略同方向を取つて進んだのである、そこで「世間相、即常住」も「差別即平等」も「萬法一如」も「一如法界」も「生佛一如」も「魔佛一如」も「事理無礙」も「一切衆生悉有佛性」も「草木國土悉皆成佛」も皆汎神論の意義に於て解釋することが出来るのである、之を巧みな佛教の語で詩的に

述べたら「三有生死の雲晴れて一如法界の真心顯はる」と云ふのである、
こうなると佛教は理に於て面白くつて實に於て無意義なる哲學のよ
うに見へるが、宗教としての佛教は決して如此偏趣味のものではない、
我々は如何に進んで汎神論的に法身を論じたとして、畢竟佛の人格をた
どりて佛性を論じたものであることを忘れてはならぬ、法身の議論も
實は佛心の議論である、法身の真相に對して種々の名を與へ、我々の認
識の限外に在るものを説明せんとしたのは全く哲學者の態度を學ん
てこゝまで漕ぎ着けて應分の成功を得たものである、されど全く我々
の權限外のことに指を染めたのである、そこで一步退いて我々の認識
の限内で思索して見ると、佛は如何なる性格を有して居ったかと云ふ
に佛は現に「菩提」と云ふ究意的智慧を有して居った、而して智慧の在る
所には必、相應の慈悲の伴ふものである、盲者の危きに臨むを見ては明

者は自然にその救ひに赴くのである、幼者の井に陥らんとするを見れ
ば壯者の同情は忽に發現する、それと同じく一代の覺者が醉生夢死の
愚蒙を見ては同情は自然である、究竟的智慧には究竟的慈悲の伴ふは
當然である、これは理窟であるが實際に於て佛の慈悲は普く有情を化
して淨信を起さしめて厭足なきまでの大慈悲であつた、佛弟子はこ
の現實の悲智に接觸し之を實見したのである、この智慧と慈悲とは佛
の本性であつた、これが即、佛の佛たる所以で佛の生命である、佛心であ
る、法身の常住と云ふことは悲智の發現の無窮なることを云ふのであ
る、我々は法身の本體、即、所謂、眞如法性の光景は捕捉することは出來ぬ
が、法身の妙用、即、智慧と慈悲との發現は明かに接觸することが出來る、
理の法身は認識することは出來ぬが事の法身は感得することが出來
るのである、一層精く云へばその無限大の智慧はたとひ發現しても我

々は之を領得することは出来ぬかも知れぬ、されども無限小にも顯現し得るその慈悲は我々は容易に之を感得することが出来るのである。生れながらに光體に向はんとする夏の虫も、その眼に映ずる燈火には自然に飛入る性を有して居る、併し太陽の光體には會て之に向はんともしない、その存在すら或は知覺しないのであらう、而るに葵の花は恒に日に随つて廻轉し、深山の苔は恒に樹木の南面に於て榮へる、これらは太陽を溫體として認識したものである、光體としては具眼の虫にも認識せられないが溫躰として非情の草にも感得せられるのである、實は太陽より發射したる溫熱を感得したものである、智慧に於て認識する能はざる法身も慈悲に於てはこれを感じ、佛心者大慈悲是の實を味ふことが出来るのである、これは歴史上の佛釋迦如來の大人格の實例に依つて明かに之を領得することが出来たのである、つまり法身に

は自ら二方面があつてその表面は接觸することが出来るがその裏面は之を捕捉することもむづかしい、動的法身は之を領得することが出来るがその靜的法身は之を感得することも出来ない、我々の對接し得るは法身の體ではなくつて法身の力である、妙用であると云ふことを忘れてはならぬ。

法身

(靜的法身)

(動的法身)

實相

智慧

法性

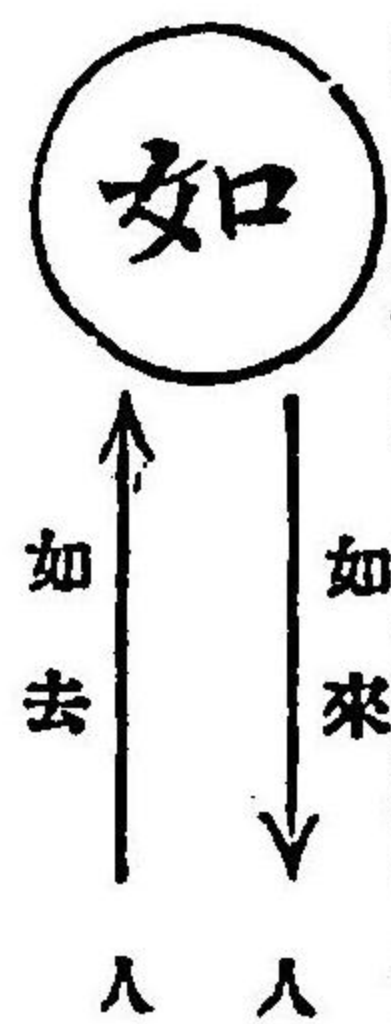
慈悲

眞如

一如

歴史上の釋迦は自ら稱して多陀阿伽陀 (Mahagataタターガタ)と云つた、通常譯して「如來」と名けるのである、歐洲學者は一般に「如是去者」と譯す

る、漢譯者は「如是來者」とする、漢譯の方が本義であると思はれる、「如是來者」は一般に今少し高尚に「從如來生」の義として如より來生せしものと解するのである、その例によれば「如是去者」は「向如往去」とも云ふべきである、智度論にも「如是去」と解してある所もある、この「如是去」はつまり如に向つて去つたものと云ふ意である、この一語には如來と如去との二義のあることは明白である、佛の歴史を之にあて、見れば佛弟子の直接に目撃した佛は如に向つて去つた佛で、即「如去」の佛であつた、悲智の二力を有した佛心は到底如に隠れて終り得るものでない、必人間救濟の爲に顯現するものである、即、如より來生して再、人間に近接して攝化するのである、之が即「如來」の佛である、左の圖式で示すことが出来る。



「如去」と云ふは人から出て如に向つて去れる往相の佛を指すのである、「如來」と云ふは如から出て人に向つて歸り來れる還相の佛を指すのである、「如去」と云ひ「如來」と云ふも實は見地の相違からして起るのである、如を本位として云へば如に歸來するのであるから、如去も如來である、人を本位として云へば如から人に歸來するのであるから如來が適稱である、實は「如來」の一語で足るものである、見て以て「如去」の佛として居つたのも實は「如來」の佛であつたのである、往相自覺の佛と思つたが實は還相覺他の佛であつたのである、五百生の本生も八千度の往來も隨緣攝化の如來であつたのである、即、法身悲智の顯現である。釋迦の現實の例から漸次推及ぼして見ると、過去七佛と説かれた諸佛も皆かくの如くであつた、過去二十三佛も皆この通りであつた、過去五十三佛と云ふも皆この通りであつた、無限の過去に於ては無限の佛が

あつたてあろう、千佛と説き十方諸佛と説くも理に於て争ふべからざることである。

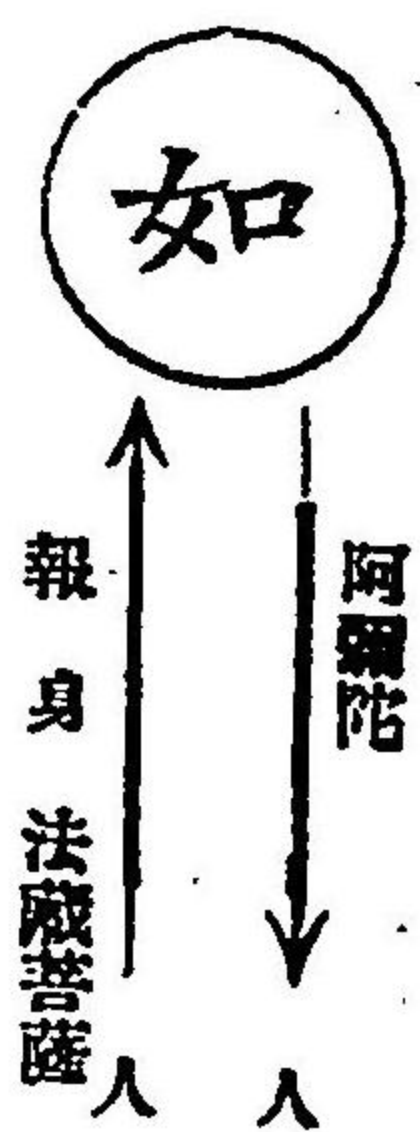
併し我々には一つの疑問がある、假りにこの諸佛を悉く實例の釋迦と同様の如來と見ると實に心細い感じがする、釋迦は履むべき中道を説いた、釋迦は考ふべき正觀を教へた、修行と觀念との方法は授けられた、「等正覺の財産のあつたことも明白である、然るに釋迦は、努力せよ勇猛に目的に向つて進めよ、爾等も亦この財寶を得ん」と教へたのみである、その財産を殘る限なく我々に賦與せんとはしなかつたのである、法身の本體に於ては異議なきも釋迦はその悲智の發現力に於て未だ圓滿なるざる所がある、智慧に於ては善美を盡せりと云ひ得られる、併し慈悲に於ては尙究竟せざる所がある、若し過去七佛も五十三佛も十方諸佛も皆かくの如しとすれば實に絶望と云ふべきであるが決してかゝ

る理由のある筈がない、十方諸佛の中に必我々が見て以て理想の佛と仰ぐべき如來があるに相違ない、これは我々の理想である點から云へば釋迦の法身の力用を擴大し諸佛の性格を打つて一團とした、純理想の佛でなければならぬ、釋迦の所説からして云へば十方諸佛がその不可思議力を讚嘆する底の中心佛でなければならぬ、一般の思想から云へば凡べて宇宙の靈性の存在を信ずるものゝ對象たるべき神格でなければならぬ、これが即、理法身の顯現たる事法身である、靜的法身でなくつて動的法身である、この理想佛は

智慧窮極 慈悲圓滿 横に十方を照らして光明は無量である、豎に三世を貫いて、壽命は無量である、

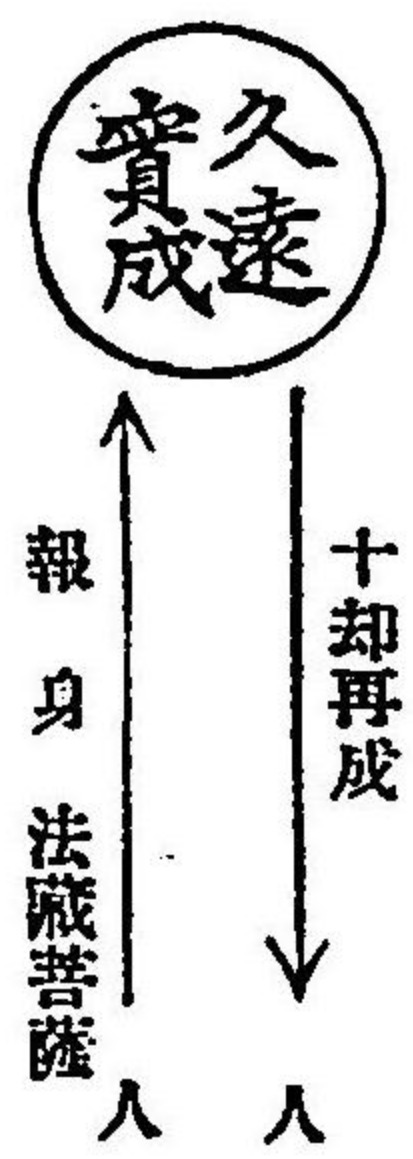
空間的に衆生無量なれば之を照らすべき光明も亦無量である、光明は無礙の智慧の表現したものである、時間的に衆生無量なれば之を救ふ

べき壽命も亦無量である、壽命は無限の慈悲の表現である、この悲智圓滿光壽無量の佛は一切佛の中心にして理想中の理想である、これ亦如より來生せる如來である、而してこの如來は極大の智慧と極大の慈悲とを有すると聞けば同時に一切衆生は一人も餘さずこれを救済すべき大救世力を有するは勿論であつて、佛心者大慈悲是と聞くと同時に我々は既に攝取光中の人たるを知るべきである、而れどもその願行の本末を説かないときは衆生をしてその理想たる所以を解せしむることが出来ない、そこでその果位の佛を因位の菩薩として一層衆生に近接せしめたのである、その因位と云ひ果位と云ふもも是れ、從如來生の如來たればその理想たる所以の性格に於て寸分の差異はないのである。

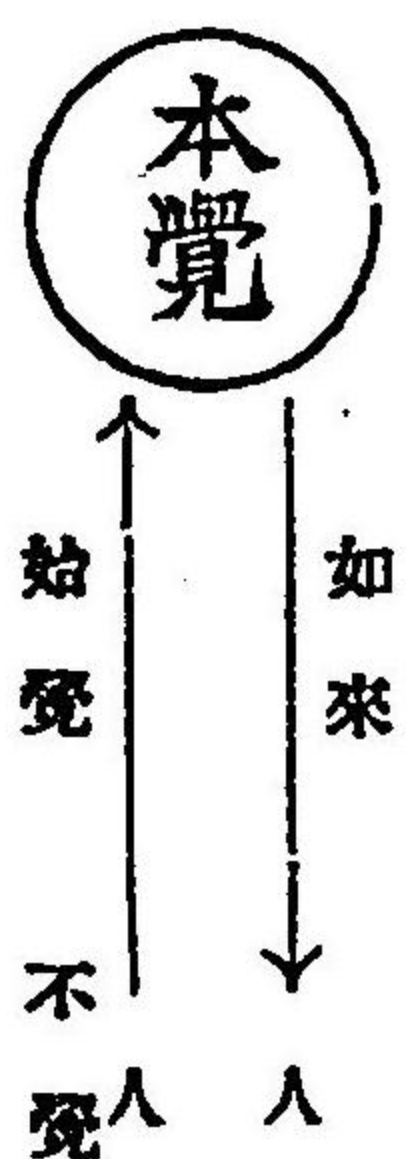


阿彌陀は光壽無量の意である、世の學者は阿彌陀が何故に中心となり理想となつたかと云ふとを説明せんとして苦心して居る、我々は光壽無量なるが故に理想である、悲智無上なるが故に中心である、と云ふより外に説明は不必用であると思ふ、光壽無量の理想佛なる故に「阿彌陀」と名けるのである、「阿彌陀」の名はその地位を説明して餘りあると信ずる、法身悲智の妙義を顯はすべき理想佛は阿彌陀の外にはないのである、善導は眞如を名けて「法性法身」と云ひ、如來を名けて「方便法身」と説いた、この方便は權方便ではなく眞方便で、正直を方と云ひ、己を外にするを便と云ふと云ふ特別の解釋で、ありのままの出現と云ふ意味である、現

光法身と云つても宜しいのである、法性法身は「久遠實成」の佛で現光法身は「十劫再成」の佛である、その圖式は左の通りである。



そこで人を本位として進むときは因位の法藏菩薩が果位の報身に進んだのである、この報身が即十劫再成の佛である、方便法身と報身とは同一位である、人から向上的に云ふと報身で、如から向下的に云ふと事法身である、この圖式では便利の爲め二線にしたが實は一線で十分である、實は「從如來生」の一本線である、之に起信論の名を與へて見ると。



然らばこの阿彌陀如來と釋迦如來及過去佛とは如何なる關係を有するやと云ふに、釋迦如來は我々が直接間接に目撃した現實の佛である、過去佛は亦釋迦と大差なき佛である、阿彌陀如來は一切佛の上に立つ法身佛である、その理想たる所以は無限大の光網と無限大の慈航とを以て一切衆生を攝取するに在る、之を水に譬ふれば釋迦如來及一切諸佛は百千の女波男波であつて阿彌陀如來は山大の波濤である、されどその本體は一如法界の水である、履むべき、考ふべき道を説いたのは釋迦であるが、救ふべき道を究竟的に示すのは阿彌陀である、修行と觀念とは釋迦の眞面目であるが信念は阿彌陀の根本義である。彌陀教は既に述べた如く哲學思想の上に立ち終始汎神論の本義を離れずして立説したものである、我々の理性に訴へて信じ得べからざるものでない、我々の妄信に依つて初めて成立し得る如き信仰ではない

明暗々の知見に住して活潑々の理性を満足せしむべき純信念の理想
教である、理想の神格を中心とせる純他力教である。

注意 親鸞聖人の二法身の解に就ては、唯信鈔文意(十九)涅槃の項
同書(七)大涅槃の項、末燈鈔無上佛の項、教行信證(四)難思議往生涅槃
の項を参照すべし。

第五章 理想佛

諸佛の中心は阿彌陀佛である、法身佛の理想は阿彌陀佛以外に求むる
とは出来ない、阿彌陀佛は法身悲智の發現たる理想の救世主である、こ
れは阿彌陀崇拜が漸次に發達して理想の佛となつたのではない、最初
から理想の救世主として説出されたものである、法身佛を完全に顯示
したものが阿彌陀佛であると云ふことが今述べんとする趣意である。
耶蘇教の救世主はアラマイック語で「メシーハ」である、そこで景教碑
には「彌施訶」とあり、貞元釋教錄には「彌尸訶」とある、神から傳油せられた
人」と云ふ意味である、初めは猶太國王の理想であつたが、政治界にはこ
の理想は遂に實現されない處からして漸次に精神界に向てその理想
を期待して、遂に預言となつて傳へられ、耶蘇はその豫言に應じて顯れ

て救世主となつた、希臘語で「クリストス」はこの「メシーハー」と同義である。印度にもこんな救世主の思想はあつた、王位の理想として轉輪聖王（チャクラヴァルデン）と云ふのがある、宇内統一の帝王であつて王車の向ふ所は山河の區別なく轉輪自在であると傳へてある、バラタ系の十二王は轉輪王の名を冠して居る、之が遂に理想となりその出世を期待する、ようにもなつたと、思ふ、毗濕紐神傳ヴィシメブライナの如きは轉輪王は生るゝ時掌中に輪寶の印章が顯はれて居るとしてある、是等は儘に豫言の形式を備へて居ると云つて宜しい、轉輪王の豫言は紀元前五百年頃には印度に在つたらしい、之に應じて出世したのが釋迦如來である、釋尊自身も精神界の轉輪王を以て自ら任じて居られた形跡がある、釋尊の生れた時に仙人は之を占ふて「若し王者ならば轉輪王となるべく、若し世を捨つれば覺者（佛陀）たるべし」と云つたと云ふとである、佛の相好を説く

時には三十二相、八十種好を擧げるが、これは轉輪王の相好を應用したものである、併し是等は佛弟子が佛を見て精神界の聖王と見た證據にはなるが佛が自ら任じて居つた證據にはならない、佛が自ら任じて居つた證據は別に在る、佛は自身の説法を名けて「轉法輪」ダルマチャクラプラヴルタナと稱せられた、これは儘に王土に於て聖王の轉輪自在であるが如くに法界に教王の法運流通するを意味したるものと思はれる、文字の直譯から云へば轉輪王、轉法輪であるが是にはまだ深い意味がある、輪は輪界の義で國土と云ふ意味である、そこで轉輪王は「國を動かす王」と云ふとて、轉法輪は「法界を動かす」正法國土を活動せしむる」と云ふ意である、佛の抱負は偉大なものであつたとが分る、また佛、法、僧の三位を指して三寶と名ける、これも輪轉王に缺ぐべからざる七寶の名から出たものと思はれる、まだ佛が聖王を以て自任して居つた證據

は別に在る、佛入涅槃の前に阿難は佛に對して佛の滅後の葬式は如何なる方法に依つたら宜しいかと問ふた、佛は轉輪王の葬法を用ゐよと命令した、これは慥に佛の胸中の消息を傳へて居るものと思はれる。釋尊の出世に依つて精神界の理想は實現した、大智者、大覺者の理想は満足した、佛は時代の要求に應じて八正道、十善戒を教へた、これは修養的宗教である、倫理的佛教と云ふべきものである、有部と云ふ一派は佛の轉法輪は八正道に限ると主張した、とにかく八正道は一般人民に對する中心の教であつたことは明白である、されどもまた少數入室の弟子に對しては、履むべき道のみでなくて考ふべき道も教へたに違いない、これが觀念的宗教である、哲學的佛教である、これらの點から見ても佛は慥に大覺者たる理想に適した大偉人である。

佛の發明に係るものは、等正覺サムボサニガサニ三禪サムボサニガサニ三菩提サムボサニガサニである、通常略して「菩提」と云

ふのと同じで「完全なる智慧」と云ふ意味である、これは我々の理性ブデイ即覺の發展した結果であつて、理性は生得のものであるが菩提は後得のものである、この地位に達したものを覺者ブッダ即佛陀即佛陀と云ふのである、覺、覺者の語は外道の學派にもあるが、その必然の結果たる正覺の名は佛教に限つて居る、知識中心の印度には尤適した教義である、佛以前の哲學では一般に學術的知識、世間的知見を無明と名け、梵に關する最上智を明と名ける、この梵智を顯はすのがウパニシャッド哲學の本旨である、かゝる知識世界に在つては智の理想で満足を與へることが出来るが、若し之が猶太ユダヤの如き所であつて、知識は信仰を破ると云ふ信仰世界であつたら釋迦はとても理想とはせられぬ、唯猶太ユダヤのみではない、印度でも知識は一般の共有ではない、釋迦に對しては理想の救世主であるとは思はなかつたらしい、佛は「努力せよ、勇猛に汝の解脱に進

めよ」と教へた、履むべき道を進み、考ふべき道を辿つて來たら覺位に達することが出来る」と説いた、されども佛の得た財寶を悉く衆生の爲に與へると云ふことは釋迦は曾てしなかつた、釋迦は智に於ては至れり盡せりであるが、悲に於ては未だその美を盡して居ない、知識の印度は釋迦を理想として満足した、信仰の印度は釋迦の教義では容易に満足しない、この缺點は何れかの方面で満足せられねばならぬのである。

「大乘の名は既に理想である、佛敎の理想化したのが大乘である、同じ大乘でも哲學的佛敎の理想は、大人の乗りものと云ふ意味である、これは釋迦本位の宗教で知識を條件とするのである、而るに宗教的佛敎の理想は、大きな乗りものと云ふ意味である、これは彌陀本位の宗教で無條件である、強て條件を挙げれば佛から與ふる信心である、實は無條件の條件で、我々の私意のはからひの一切交らないのが條件である、即、無義

の義と云ふはこの意味である、これが即、大乘の救世敎である。

大乘の起原は佛の本生即、前身の解釋と佛の色身(即、現身)の解釋との二源から起つて大成せられたものらしい、佛の本生と云ふのは佛が覺位に達する前、猿となつたり、鳥となつたり、王子となつたり、奴隸となつたり、波羅門僧となつたり、仙人となつたり、五百生の間生れかわつて修行をした、之が本生經と云つて佛敎に存して居る、この本生話が俗話となつて波斯から阿剌比亞、希臘、羅馬、歐洲諸國に移りて古話、俗話、物語の類となつて今も現在して居るものもある、その本生話の主人公は菩薩である、菩薩は略語で精しく云へば菩提薩埵(ボデーサトワ)と云ふのである、譯して「覺有情」と云ふ、覺を求めつゝある有情「佛位に進みつゝある人」と云ふ意である、之が南方佛敎の人の解釋である、併しその内容を十分に吟味すると菩薩は單に覺を求めつゝあるのみならず、已に覺を有し

て居る人である、覺有情は「覺を含める有情」覺を持てる人である、そこで菩薩とは上求菩提、下化衆生の義であるとする、これは本生經の内容から割出して佛の本生を精しく觀察して得た廣義の解釋である、これは北方佛教の大乗的解釋である、錫蘭島などでは彌勒菩薩の像は立派に蠟石で作つてあつても之を拜まない、無論覺位に向つて進みつゝある人を拜む理由はない、上求菩提の人を拜む必用はない、下化衆生の人ならばその恩光に浴するのであるから之を拜む必用がある、唐の義淨三藏は二十五年間印度、南海に歴遊した人であるが、その寄歸傳の中に「大乗の區別は唯菩薩を拜すると拜せざるとに在る」と云つて居る、この邊の消息を十分に解して居つたものらしい、結局五百本生話は自然のものであるか、權化的のものであるかと云ふ二派に分れるので、自然とし人菩薩とするのが小乗である、之を權化とし化菩薩とするのは大

乗である、五百生の實例は菩薩行の完全を示したものであるとするは南北共通の思想である、そこで之を六波羅密パラミタ、七波羅密、十波羅密に分配する、波羅密は「到彼岸」と云ふて「完全」の意味である、施の完全、戒の完全、忍の完全、勇の完全、定の完全、慧の完全、之を六波羅密と云ふのである、之に方願、智力の四を加へて十波羅密とする、五百生の實例はこの中どれかの完全を示すものであると云ふ見解で之を各波羅密に分配せんとしたものである、六波羅密は又「六度」と云ふ、度は即、到彼岸の意である、六度の行を圓滿したのが佛であつてその一、二、三度を完成したのは菩薩である、そこで佛から云つて見れば菩薩は佛の代表者である、佛の部理代人である、五百生の實例を見ると中には慥に權化の菩薩でなくては出來ないと見られるものもある、天馬品一九六で錫蘭島へ漂着した五百人の商侶が悪鬼の爲に迷はされて死地に陥つて居る時

に菩薩は雲馬となつて島に達し商侶を呼んで本土に伴ひ去る、その時二百五十人は救ひの聲に應じて馬の首背に乗り、鬣尾を捉み、又は單に南無を唱ふるもの、悉く本土に伴はる、残る二百五十人は鬼言を信じ遂に死の餌食となると云へる如きは、觀音經の念彼觀音力の救済と同一であつて、自然的人間の動作ではなくして、權化的覺者の顯現と云ふべきものである、慈力王が眼を刮つて鳩に與へ、善與太子が身を虎に與へるなどは、如何にしても佛の部理代人たる智者の所作とするより外はない、そこで一波羅密、一菩薩行の理想を顯はすべき大乘菩薩が出来る、これは五百本生話を理想化して命名したものである、行願の理想には普賢菩薩がある、之に對して化度の理想には普門大士、即、觀音がある、理智の理想には文殊がある、智惠の理想には勢至がある、慈悲の理想には觀音がある、此中でも觀音は大慈大悲の理想を顯はし、現世救脱の救世

主である、他の菩薩は重もに「大人の乗りもの」の中心であるが、觀音は「大きな乗りもの」の中心である、一方は釋迦系統の菩薩であるが、一方は彌陀系統の菩薩である、凡べて菩薩はその初め佛の本生を觀じ菩薩行の思想が圓熟するに至つて生じたる大乘理想の神格である。

釋迦の色身が涅槃に歸した時には、涅槃の真相に就いて滅無論と常住論との二派があつたが、大乘部と云ふ一派は佛の色身無邊際、威力無邊際、壽量無邊際を信じて居た、この系統を引いたものは間もなく法身の常住の思想に達した、略して云へば法身は絶對無限である、時空を離れ、心言を絶して居る、即、眞如法性の境であつて一如平等の法界身であるとする、これは佛の現身を觀じて涅槃の思索が進歩してこの點に達したのである、この第一義の法身思想に到達すれば、これを何等かの方法に依つて成るべく完全に書き出さんとする、法身のありの儘を最も完

全に寫し出したものが阿彌陀佛である、法身悲智の兩面を最も完全に書いたものである、釋迦に缺けた慈悲の色彩を充分に發揮したものである、釋迦自身も大悲の發現は恆に之を阿彌陀に譲つて説いたのである、阿彌陀は諸佛の中心であつて理想の救世主である。

法身の理想を寫し出したとした經説は種々ある、法身の理想を文殊菩薩で寫し出さんとしたのが大般若經である、般若波羅密は菩薩行の一つであるから法身菩薩を畫き出さんとしたのである、法身の理想と同じ釋迦如來で顯はさんとしたのが法華經である、主人公が釋迦如來であるだけに慈悲の方面が缺如せる所がある、そこで之に觀音經を加へて慈悲の色彩を施したものである、法身の理想を大毗盧舍那佛に求めたのが華嚴經である、これにも觀音の色彩は施されてある、法身の理想を智慧の白地に慈悲の極彩色で畫き出さんとしたのが大無量壽

經である、即、佛心者大慈悲是の理想を畫き出したのである、大慈悲心の内容は四十八願である、何れの佛の本願を見てもかくの如き一切攝取の本願はない、即、理想の本願である、この大慈悲を認めるのが即、我々が救はれたのである、之が即、信心である、阿彌陀佛は既に理想佛である、その本願が理想であるばかりではない、その名も理想である、固有名詞でないから名も澤山ある、その中尤普通なのは、無量光(アミターバ)と、無量壽(アミターユス)とである。(一)無量光 何れも同じことであるが殊に印度は光明を理想とする、梨俱吠陀で金胎(ヒラヌヤガルバ)、遍照(ヴィライシ)などを根本原理、若くはその顯現として説き、天國に無盡光明(アジャスラム、ジュヨードス)を配してから以後、ウパニシャッドに到りて第一義の梵を表するに常に光明を以てするは普通であつて、天に三光なく地に火光なき時も梵は獨り輝けりと云ひ、又梵を稱して中心の光、光中の

光明中の明、眞實の光、最上の光、常住の光など稱するは通常である、佛教内でも阿彌陀佛以外の佛を稱して無量光と云つたのもある、光明は總べて智の發現を表し、十方を照らし空間を起絶した絶侍無限位を示したものである、(二)無量壽 無窮が凡べての哲學の理想であることは云ふまでもないことであるが、梨俱吠陀で不死(アムリタ)、不壞(アクシヤヤ)の世界を天國とし、ウバニシャッドで无窮世界(アナンタローカ)、不死壽(アマリタム、アージュス)无時(アカーラ)、不滅(アクシヤラ)常住(ニトヤ)を梵の特質として説く如きは悉く理想を示して居るのである、既に大衆部は佛の壽量無邊際を信じたのである、佛の法身は時空を超絶して無始無終に存在せる無窮實在位を示したものである、阿彌陀佛は一切處を通じて遍在し、一切時に亘りて常住し、悲智圓滿、光壽無量、自覺覺他、覺行俱滿の救世主である、救度一切衆生の法身佛である、智に依て佛となるのは

釋迦の教であるが悲に依つて佛となるのは彌陀の教である、大人の乗りものに依らずして、大きな乗りものに依つて救はるのである、佛が理想であるから願も理想であるが名も理想である。

理想佛に救はれた結果は誰れでも皆理想佛となるのである、成佛の結果さへあればその外は一々聞くには及ばない、何處へ行こうと我々は關する所でない、極樂の莊嚴などには心を惱まさなくてもよいのである、併しそれさへ一々理想的に説いてある、極樂も名は色々ある、樂有(スカイヴヂー)、樂藏(スカイカラ)などあるが、通例、安樂、安養、極樂などと譯してある、極樂の莊嚴をかくの如く精しく説いたのは他にその類はないのである、極樂の他に勝る所以を説いてこの説の入用である人に示したのである、七寶莊嚴も理想であるが、八功德水も理想である、色光の蓮華も理想である、これらは皆平民世界の理想を假に理想として説いた

ものであるが、その中にも眞實の理想を顯はさんとした所は澤山ある。法身とか、法界身とか、虛無之身、無極之體とか、眞如法性身とか、淨土三經に亘りて處々に散見して居る。百味の飲食と説いても食はずして自然に飽足するとあり、鸚鵡、舍利、迦陵頻伽の鳥が説いてあつても法音の宣流變化である。と直に反説してある。一方に十萬億土を隔つと説いても觀念の力を認めては去此不遠と説いてある。彌陀の大慈悲を通じて法身の大理想にさへ接觸すれば、他の指方立相の教義は我々如き愚蒙のものに入用なのであつて一般に固執すべきものでないとして宜しいのである。「西方極樂」と説いてあるのを多くの學者は之を彌陀研究の眼目の如くに思ふて居る、これも亦理想を示したものに外ならぬのである。梨俱吠陀で死んで祖先の居る所に行くのを、故郷に還る「アスタム、エーヂ」と稱する、故郷と云ふ字は「アスタ」であるが、「アスタ」は又日と月とが

その蔭に隠るゝ西山の名である、即、日没處であるから凡べて死者の歸趣とせらるゝは自然である、殊に佛教では生起は東方で迷界を表し、還滅は西方で悟界を表するのが通例である、西方の一方を司つた五秘佛の一阿彌陀が進歩して中心になつたのではない、初めから西方を中心とし理想として説いたものである。

總躰印度の芝居を見る明がなくては佛教の眞味を味ふことが出来ない、雪の如く純白なれと云へば新しく聞こへ、蓮華の如く純淨なれと云へば古く聞へるような耳には眞正の法音は聽かれない、十劫とか、十萬億土とか、二百一十億の佛國とか、この數字が氣にかゝる様では佛教の眞理は飲込めない、同じ理想を表するにも印度當時の信仰世界を標準として表したものがなれば一から十まで我々今日の理想と合一する筈はない、唯根本の大理想さへ捕捉することが出来たなら枝末の表現は

氣に掛けないのが必要である、那先比丘が説いた他力念佛の思想も、馬鳴菩薩の西方阿彌陀佛の信念も、智に依らざる他力成佛の理想である、龍樹菩薩の水陸二道の教義は他力易行の理想である、中にも法然聖人は理想佛の意義を尤明かに顯示せられた、上人は撰擇本願の教主であるが、无量壽經に三撰擇(本願、讚嘆、留教)、觀經に三撰擇(攝取、化讚、付屬)、阿彌陀經に一撰擇(證誠)、般舟三昧經に一撰擇(我名)を指摘して釋迦如來が殊に彌陀の救世教を撰擇して顯揚したことを述べた、佛から云へば撰擇であるが我々に取りてはこれが、即理想たる所以である。

結局、阿彌陀如來はその本願に於ても理想的、その極樂に於ても理想的、その救済に於ても理想的である、一切諸佛に超絶したる本願を以て一切衆生を攝取し、一切諸佛の證誠讚嘆する所の中心の佛體であつて、慈悲の最も完全したる理想の救世主である、その威神は「最尊第一」である、

その法は之を名けて「清白之法」と云ひ、之を「究竟一乘」と云ひ、本願圓頓一乘」と云ふ、この法身佛から咏めて見れば菩薩はその部理代人であり、釋迦はその總理代人である、總理代人もやはり代人たるを免れない、この代人を出した主人公は即、悲智圓滿の大恩教主たる法身佛である、阿彌陀如來である、阿彌陀如來が中心理想の佛であるから、諸經所讚多在彌陀」と云ふ評語もあるのである、天台宗、眞言宗、禪宗の各宗でも或る時代、又は或る門派に於ては念佛を主義としたのは大なる意味のあることと思はれる。

同じ救世主ではあるが、汎神教の上に立つた救世主と一神教の救世主とは大にその趣が違ふのである、その區別は最も必要であるが、本書の中で諸處に散見して居るから茲には別に述べない、唯迂濶に耶蘇教と佛教と同一のように思ふたら非常の過失に陥ると云ふことを忘れて

はならぬ。

法身の本體と法身の妙用との關係に就いては已に前章に詳説したから、こゝには之を一括して表示することにした。

(靜的法身)

(動的法身)

眞如

如來

久遠實成

十劫再成

法性法身

方便法身

本覺

始覺

法身

報身

理法身

事法身

寂光法身

現光法身

第六章 佛教

人を本位として人と人との融和を圖るのは倫理の職分であるが、絶侍を本位として人と絶侍との合一を圖るのは宗教の本務である、この風の立場から見ると原始時代の佛教は宗教ではないと見へるような傾きがある。しかしこれは皮相の見であつてその根抵に於ては佛教も明かに絶侍對人間の教義である、之を明白にするには一通り印度の宗教の全斑を知らねばならぬ。

印度民族の古代の發展を文明の方面から調べて見ると大凡三時期がある、第一は印度川の上流を中心とした梨俱吠陀文明である、これが印度に於けるアリヤ民族最初の發展地である、天然に支配せられて人間の勢力がまだ弱い時代であるからその宗教の中心思想は自然崇拜で

ある、この天然中心の宗教が漸次に弱くなる、特殊の人種の権力が盛んになる、之が即、第二の辨天川^{ウラステフ}を中心としたる「波羅門文明」である、波羅門族がその教權を樹立せんと務めたる時代であるから、その宗教の中心思想は種族尊重である、この教權種族が勢力を失ふに及びては第三の恆河の中流を中心としたる「佛教文明」である、この時代は種族若くは教權の如何に係らず、自由思索の専ら行はれる時期であるから、その宗教の中心思想は天然でも人種でもない、人格崇拜である、印度人文史上に於て初めて人格を中心とせる大宗教が顯はれたのである。

以上の歴史を宗教の方面から見ると尙一目によく分ると思ふ、その第一期は天然の宗教であつてその天然の勢力を離れて人種の権力が主とせられたのが第二期、種族的宗教である、種族として波羅門族がその權力を失ふ時期に於てその制定した法律が主となる、これが第三期、國

法的宗教である、法律が宗教から分化すると、今度は個人が主となつて佛教の原始時代となる、之が第四期、倫理的宗教である、而るにこの倫理も宗教から分化して第五期、哲學的宗教となる、哲學も宗教から分化すると最後は宗教的宗教となる、之が即、佛教發達の順序で、この純宗教に進んで分化の極に達すると、宗教は宗教の領分、倫理は倫理の領分、法律は法律の領分と明了になつて来る、そうすると分化した各要部が相互に結托して行はれることが必用となつて来る、そこで王法本位、仁義本位の所謂俗諦門が必要となる、即、眞俗的宗教となるのである、一寸見ると倫理的宗教に復歸したように見へるが、まだ分化せずして混合して居ると、已に分化して別箇の領土が一定して更に結托したのとはその趣が違て居るのである、以上宗教分化の歴史を表に示して見れば左の通りである。

- 一、天然宗教 古吠陀教 || 自然を主とせるもの
- 二、人種宗教 波羅門教 || 教權を主とせるもの 國民的宗教
- 三、國法宗教 波羅門教 || 法典を主とせるもの
- 四、倫理宗教 佛教 || 履修を主とせるもの
- 五、哲學宗教 佛教 || 思索を主とせるもの 世界的宗教
- 六、宗教 || 佛教 || 信念を主とせるもの
- 七、俗諦 佛教 || 佛法と王法とを合せて主とせるもの || 國家的宗教
真諦

これは印度の梨俱吠陀(リクサエーグは太古のアーヤ)時代から日本の蓮如上人に至るまで少くとも五千年間の發達史を成るべく簡明に一覽することの出来るようにしたものであるが少し説明しないと明白に分り難いことと思ふ。

上記の中で今直接に必用なのは四、五、六、七である、その四と五とは釋迦の教であつて修行の道、觀念の道である、即、自力教である、その六は彌陀の教であつて信念の道である、即、他力教である、七は他力教が進化して更に國家的着色をしたものである。

(い) 倫理的佛教 釋迦如來出世の當時に於ては、全印度は一方に於ては無宗教の俗的生活が行はれ、一方に於ては病的宗教の苦行が行はれ、健全なる社會の基礎となるような宗教は曾て行はれて居なかつた、釋迦も一旦羅波門の教育法の形式を履んで入山學道した、長い年月を林棲

苦行の間に費して見たが、苦行の林は釋迦の理想の住處でなかつた、山中の宗教は到底人間の信仰を維持するには足らなかつた、釋迦の失望の歩みは徐ろに迦耶城外に運ばれて、遂に菩提樹下の觀念工夫となつた、その結果は即「等正覺の佛陀」である、その轉法輪の初めは曾て同學した五群比丘の教化である、この五人は懷疑の眼を以て釋迦を見、動もすれば之に對抗せんとしたのである、彼等に對する佛の説教は至つて簡單である。

世に二つの極端がある、一つは無宗教的愛欲の道である、今一つは宗教家の病的苦行の道である、この兩極端に走らざる中道を説くのが佛の目的である、中道とは何であるか、即、八正道である、八正道とは何であるか。

「行業を正くせよ(正業) 清淨の行ひあるべし

身勤勉を正くせよ(正勤) 忠實の勤めあるべし

生活を正くせよ(正命) 罪惡を避くべし

口 言語を正くせよ(正語) 眞實を語るべし

見識を正くせよ(正見) 迷信を避くべし

憶念を正くせよ(正念) 記憶を失ふなかれ

思惟を正くせよ(正思) 希望を正くすべし

觀念を正くせよ(正定) 定心を養ふべし

これが佛の教へたる八正道である、個人の動機を正くしてその動作を正くせしめんとしたる常識の道であつて、佛説中の積極的道德である、人がもしこの八正道を守るを得たならば假令佛陀たるに至らずとも人間生活の理想は成就せられるのである、八正道に反したる行爲の起るに従つて之を制止したのが五戒、八戒、十戒、千二百五十戒である、不殺

生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒の五戒は決して佛から之を列記して戒めたものではない、罪の起るに随つて之を制したものを採擇して五戒、八戒等と並べたのである。五戒、十戒などは佛の消極的道德訓であつて而かもその本旨は八正道の外に出ないのである。佛一代の説教は約して云へば八正道である、説一切有部と云ふ一派は佛の轉法輪は八正道に限ると解釋したのである。

佛は同時に「四諦」と云つて四個の眞理を説いた。

第一眞理 世界は苦である(苦諦)

第二眞理 苦には原因がある(集諦)

第三眞理 苦の因は滅し得べきものである(滅諦)

第四眞理 苦を滅するには道がある(道諦)

これは佛の哲學知見の組織である、この組織中に於て十二因縁は苦集

二諦の説であつて、八正道は最後の道諦の内容である、佛の哲學的組織たる四諦と佛の哲學的思索を示した十二因縁と佛の倫理的生活を表した八正道とが原始佛教である、歸する所は正道がその中樞である、そこで佛が時代の要求に應じて與へたる宗教は人の履むべき道であつて八正道の中道教であると云はねばならぬ、即、個人を目的としたる常識の教である、倫理的宗教である。

釋迦の教は教義としては人間適切な標準生活を教へ、教會としては人間最上の標準人格を戴いて居るから、佛の周圍に子來したものは宗教として波羅門教の無能力を認めたまものもある、病的苦行の無功を悟つたものもある、無宗教者もある、波羅門もある、王族もある、農工商人もある、社會の最下層に沈みたる首陀羅ソニヤもある、宗教の非器とせられた婦人もある、一たび佛門に入れば人界差別の波動は悉く平等の水平に歸す

る、唯法臘の順序で教團の次第が定まるのみである、そこで佛の教團の主義を調べて見れば、

非極端の中道主義である

非種族の平等主義である

非吠陀の無神主義である

非我見の無我主義である

非殺生の同情主義である

この單純にして溫健なる旗幟の下に集りて來たものは難解の教義を學ぶために來たのでない、甚深の妙法に感じて來たのでない、かゝる簡易の教義でも宗教になるのかとその容易なるに驚いて入門したのである、これが即、神話を離れ、神學を脱し、時代の要求に適したる平民的、世界的、倫理的、實際的の佛教である、これが即、履むべき道であつて所謂小

乗教である。

(ろ) 哲學的佛教 佛弟子が常に「人天の大導師」と崇め、萬徳圓備の世尊と仰いだ一世の師主は眼前に在つて日にその恩容に接して居る、自心修養の前路を見れば茫々盡くる所なきが如きも、仰て正覺果上の光明に觸るれば恍として自ら悟境に來往するの思ひもあるであらう、この間に自ら安慰を得、獎勵を受けて鈍根の弟子でも尙佛弟子たるの本分を自覺するに至つたのである、總べて理想が目前に在る時には理非を辨へず之に向つて進むものである、大人格が現前する時には之れに壓倒せられ、之れを崇拜するより外餘念のないのが一般の人情である、併し佛弟子千二百五十人の中には高尚なるウパニシャットの哲學に通じて居るものもあつた、複雑なる六師外道の本義を領得したのもあつた、三吠陀の眞髓を傳へたものもある、一切の文學を味つたものもある、

唯履むべき倫理の正道の外更に考ふべき哲學の奥義をも味ひたい弟子も澤山あつたに相違ない、現に文學に通じたる二人の波羅門は佛弟子が各自々の方言を用ひて佛敎を傳へ、その原意を亂るを慨し、一切佛敎を悉く闡陀チヤンダスの語(即、吠陀の語)を以て統一せんことを請ふた、佛は大にその輕舉を叱責せられ、佛語は日常の方言で傳へるが正義であつて、一定の梵語を以てするは無謀の舉である、と制せられた、さればとて梵語を以て常語として居る波羅門族は佛門に入つても尙梵語を用ひて之を傳へたに相違ない、又之れが佛の本意である、これは用語に特例のあると云ふ一例であるが、佛在世に於て已に涅槃に於て疑義を挾さんだものもある、マーカーンケイヤと云ふ弟子が佛に向つて問ふた、佛は涅槃に入りて以後は消滅し玉ふか、又存在し玉ふかとの問ひであつた、佛は答へられない、そうすると、佛若しこの問に答へ玉はずば我れは今日限

り佛門を去ると云つた、そこで佛は例の「箭喻經」を説いた。

茲に毒矢に中つて死に瀕した負傷者があるとして、醫師が病床に臨んで將に毒矢を抜かんとする時に若しその病人が醫師に向つて、この毒矢は何れから來たか、何んな性質のものか、之を抜いたらどうなるか、如何なる結果を生ずるか、先づこの諸點を明かにして而して後この矢を抜けと云つたら人皆その愚を笑ふであろう、かゝる諸點を究め盡さぬ内に生命は終るに相違ない、汝の苦を抜かん爲に我が道を教へるのである、先づこの道を聞きその地位に入れば汝の問は自ら明白になる時が來るであろう。

と教へた、そこで遂に佛門を去らずして修行したとのことである、かゝる思想は誠に断片的であつて佛が哲學めいた涅槃の真相などは決して教へなかつたと云ふ例に出されて居るのである、されどこれは小機

の弟子が正義として傳へる阿含に存して居る例であつて、却つて進歩した哲學思想を有した弟子も希れにはあつたと云ふ證據になるのである。

一般に履むべき道を本義と心得て居る弟子が大多數を占めて、倫理的佛教が時代の要求に適應して居つたのであるから、考ふべき道を傳へて、哲學的佛教を味つた少數意見は佛在世にはその聲を擧げることには出来なかつたのである。佛が一朝涅槃に入ると一方に於ては人格の遺芳を留めた遺物の崇拜が行はれ、爪髮衣鉢の四塔、舍利八塔の供養、八聖處の巡禮(佛生處、成道處、轉大法輪處、現大神通處、切利天降下處、分別聲聞化度處、念壽量處、入涅槃處)三藏經の結集など大人格に對する敬意は十二分に拂はれた、無論八聖處や三藏經の中には後に加へたものもあるが、聖蹟巡拜、正法結集などの行はれたのは弟子自然の追慕の情が發現

したのであるが、併し又一方に於ては涅槃が遺弟間の大問題となつて結局涅槃を「佛滅」と解するか、涅槃を「佛住」と解するかと云ふことは重要な論點となつたのである。この點が即、大小涅槃論の分るゝ所で、一方の涅槃經が佛身滅盡を報ずる悲哀の消息であると同時に一方の涅槃經は佛身常住を説く希望の福音である。全體、一切經と云ふものは佛が如何に説いたかと云ふことを傳へるよりも、佛弟子が如何に解したかと云ふことを傳へるものである。涅槃經に於ては殊に然りと云ふべきである。

佛は物に常體なきことを説いた、人には我體なきことを説いた、現象は凡べて無常であつて色身は必滅すべきものである、佛の色身は式の如く滅した、併し佛の本體はその儘に存在して居るに相違ない、此土より云へば佛は涅槃によりて滅したのであるが、彼岸より云へば佛は涅槃

によりて本體に還つたのである、相の佛は滅しても性の佛は常住である、佛の色身は死しても佛の法身は生きて居る、法身は常住である、之が即實在である、絶侍である、涅槃寂靜の真相である、これが即佛性である、法性である、真如である、一如である、佛の色身は即真如の發現である、如來の色身そのものが法身と同じく超自然的(出世)であり無漏法的であつた、佛の一音、一念は一切法を攝し、威力无邊、壽量无邊、佛の色身そのものが无邊である、かゝる大衆部の解釋のあつたことは前に已に述べた、涅槃佛住を認めると同時に、かゝる説は自然に出るのである、嘗に釋迦の色身が法身の徳を具して居るのみならず、過去七佛も同一であつた、過去佛の色身が法身を具して居つたのみならず、未來の佛、彌勒菩薩も同じく法身を具して居る、一切の菩薩も同一である、一切衆生は一人も残らず佛と成るべき實性を有して居る、一切衆生悉有佛性である、世間

相、即常住である、萬法一如である、ウバニシヤツド哲學に於て名高い、彼れ即汝なり(タト、トワム、アシ)の教義と同一意である、汎神的佛身論である、これが即哲學的佛教である、所謂大乘教である、要するに我々は人身を以て佛性を具して居り、釋迦は佛性で人身を具して居つたのである、そこで理窟で云つたら大衆部が説く如く菩薩は三毒なくして惡趣に生ずるの自由もある、その反對で眞宗に説く如く煩惱を斷ぜずして涅槃を得るの道理もある、汎神論の主義で推して行けば互具の十界も理に於て争はれぬものである、而らば何故に我々は迷ふて居るか、何故に悟らないのかと云ふに、本來迷妄である、本來無明である、何故にと説くべき理由のある筈はない、忽然念起名爲無明は説明に非らずして、眞實の説明である、理に於ては彼れも圓滿、此れも圓滿、生も如、佛も如、何れも二而不二の實性である、弘法大師の詩的説明によると、雙圓の性海、重如

の心殿と解してある、この衆生に佛性あると云ふことを認めると認めないのが大小乗の區劃である、そこで哲學的佛敎らしく見へる說一切有部、即、俱舍宗は物心實有(人空法有)を説く實體論(リアリズム)である、瑜珈宗は萬法唯識(人法二空)を説く唯心論(アイデアリズム)である、これも哲學には相違ないが人心と佛性との連絡を明白に認めない内は哲學的佛敎、即、大乘敎となることは出來ぬ、眞の大乘敎の初まりは我々の根本識(第八阿賴耶識)を如來藏(如來の原子)として生佛を連結した以後の法門である、無論此と彼とは本來の系統が違つて居るのである。

哲學的佛敎は佛滅後に發達したから、かゝる思想の種子が全く佛在世には無かつたと思ふのは甚しい誤謬である、その時代に於て盛に發揮して居つたウパニシャッド流の哲學思想が佛弟子間に存せない理由はない、その種子は存在して居つても時代の聲となることが出來ないか

ら滅後に至つて漸く頭を擧げて來たのである、佛は考ふべき道も敎へたのである、思索の道も個人的には傳へたに相違ない、これが即、佛の觀念の敎である。

(は) 宗教的佛敎 身心修養の理想を敎へる倫理敎も、佛身觀念の敎理を傳へる哲學敎も、適切でもあり高尚でもある、その時代の要求を満足せしめたに相違ない、これも救ひの道たるは失はない、同じ救ひでも方法を敎へて救ふのと財産を與へて救ふのと兩法がある、釋迦一代の敎法は重もに方法を敎へたのである、如此財産を得るには履修の道倫理的と觀念の道哲學的と二ツある、努力せよ勇猛に進めばこの財寶の佛果は得られると敎へたのである、正義の人が義とされ、至善の人が救はれるは通例であるが、正邪、善惡の差別なく平等に救はるべき特例もなくてはならぬ、佛の悲智はこの結果を與へなくては圓滿と云ふことは出

來ぬ、善惡判別の恐るべき神は最後の救ひの神ではない、善もほしからず悪も恐れなし、悪なれば悪なるだけ尙憐れみの深き慈愛の母が即、最後の救ひの神である、大慈大悲の理想は即これである、この點に於ては倫理でもない、又哲學でもない、信念である、宗教である、純宗教である、純他力である、この大理想は何れの佛に於てか見出されなくてはならぬ、日蓮聖人は釋迦に於て見出したらしい、弘法大師は大日に於て見出したらしい、法念聖人と親鸞聖人とはこの悲智圓滿光壽無量の理想を阿彌陀に於て見出した、實に阿彌陀の名は「光壽無量」の理想を表して居るのである、光壽無量の理想に向つてこの名を與へたのである、前にも云つた通り世の人が「我れは宇宙の靈性の存在を信ず」として、その靈性に與へ得る哲學的、宗教的の屬性は悉く阿彌陀に含まれて居る、我々が釋迦の實例と諸佛の願行とを通覽して發見した理想は阿彌陀に於て滿

足せられるのである、釋迦は阿彌陀佛の威神光明は最尊第一で十方諸佛の光明の及ばざる所である、十方無量の諸佛が共に護念せる經説だと稱讚して居る、これが即、念佛が天台の人にも、禪家の人にも、眞言の人にも信ぜられたことのある所以である、我々を本位として見ても、釋迦を本位として見てもつまり理想中の理想たることは失はない、大慈大悲が佛心であると聞けば、その結果は一切衆生の救済であるから、法藏菩薩も四十八願もなくとも我々の救はるゝとは明かである、本願の生起本末を聞かねばこれが理想の佛であると云ふことが分らぬから精しく説明してある、眞如法性の身を證して彌陀同體の佛果を得ると聞けば他の極樂莊嚴の説はいらぬ、凡べての指方立相の教義はその必用ある人に必用なのである、總じて印度の芝居を見る明のない人はその舞臺に迷はされてその主人公を失ふと云ふことは前に説いた通りで

ある、純他力の本義は阿彌陀佛が完全の佛體であることを見出すに在る、その大悲普化が理想の救済であることを認むるに在る、彌陀一佛が理想中の理想たるを信ずる點に在る、故に宗教的佛教の本意は自己救済の畢竟不可能なることを知つて理想佛の悲願に體托するに在るのである、その教體は純他力である、純他力信心である、祈禱的信仰を要する半他力ではない、その佛體は純神格である、審判的識別を主とする半神格ではない、その天國に於ける果體は純果體である、從屬的別存を要する半果體ではない、これが即、自然教的一神教と汎神的一神教との差異である、汎神的思想の上に立つた純宗教でなくては完全なる宗教的信念、即、純他力信心と云ふことは出來ないのである。

(に)眞俗的佛教 佛教も次第に進んで來て、已に倫理も分化し、哲學も分化した、履修の道も、觀念の道も分化して遂に信念の道となつた、藥あり

とも毒を食ふ可からざるは勿論であるが、人は極端に向ふが通弊である、信者はやしもすれば單信主義(ソフィイズム)に陥り易い、そこで更に通俗的眞理(俗諦)を教へて倫理的常識を把持せしめんとしたのである、一旦分化して佛教と脱離した倫理を再び採擇したのである、されど釋迦の當時とは時代の要求が違つて居る、日本の着色が必用である、國家的趣味が本旨である、世間の仁義とも説き、世法とも説いたが結局「王法爲本」の一言で俗諦は説盡くされた、英國人で神戸横濱で領事をして居つたゼームス、ツループと云ふ人は「王法爲本」のみ説いてその内容が教へてないのが眞宗の長處だと云ふて賞めて居る、若しその内容に限られて居つたら何れの時代何れの國家へも應用することは出來ぬ、佛教の世界教たる所以を失ふのであるが、世界教を離れずして國家教たる所以はこの點に在るのである、眞諦は「信心爲本」、俗諦は「王法爲本」

て、佛教が純粹に國家的宗教と化した所以である、佛教は何れの宗派も國家的にはなつて居る、併し表面に「王法爲本」を標記して王法を以て俗生活の中心としたのは唯蓮如上人の眞宗に限るのである、殊に眞俗を相資的に見て「車の兩輪」「鳥の兩翼」と喩へるは、佛法を奉ずると云ふのが單に佛祖の法規を守ることと云ふのでなくて佛恩の深高なることを信受するのであると同じく、王法を奉ずると云ふのも決して君國の法令を守ると云ふのではない、皇恩の深高なることを自覺して臣民の本務を盡すのである、臣民として皇上を奉戴するのは國家的宗教の本意である、これが日本倫理の根本である、信者として佛恩を信受するのは宗教的國民の主義である、これは一般佛教の通義である、この二諦は兩々相待つて以て信者の性格を形成するのである、この性格が備はらぬば國家的佛教を奉ずる信者とは名けられないのである、眞諦の信心は

あるらしく見へても、俗諦の倫理が缺けて居る信者が澤山なので唯一の國家的宗教をも臺なしにすることがある、迷信の種子もない、祈禱の原素もない、唯一の教育的宗教でありながら過去史上の宗教として排斥せられんとして居るのである、在家止住の家族主義を行つて僧俗の區別もない、師弟の差別も見ない、唯一の平民的宗教でありながら唯未來のみを教ゆる偏僻宗教の如くになし終らんとして居る、社會に必用な宗教と不必用の宗教との區別は信者の性格に倫理的原素が発見せらるゝと否とにある、その倫理的原素は附屬的性格ではない、他力信心の倫理的發現である、宗教と倫理とは一旦分化したがこの信念の倫理的發現に依つて再び一致するのである、倫理的發現の伴はない信念は有つて益なく無くて事缺けぬ信念である、社會に小益もない、國家に寸功もない宗教である、世道人心に影響のない宗教は國家の眼から見れ

ば無用の宗教である、こゝが宗教と倫理と同一義でなければならぬ理由である、カントはこの點を適切に論じて居る、三位一體は信せられなくとも日常生活の實際に影響ある宗教が必用である、聖書の解釋が時に無理な附會説に見へても社會道義を基礎としての解釋なればその方が本義とせられねばならぬと云ふ風に論じて居る、正法國土の建設（輪法輪）は八正道の昔にのみ望むべきではない、純宗教の今日に於ても佛の遊履する所、日月清明天下和順の平和は得らるべきである、去此不遠の淨土は唯觀念の至力に依つてのみ見得るのではあるまい、信念の至徳に依て實現することも出来得べき筈であらう、觸光柔輒の徳もあるだらう、心得開明の實もあるだらう、長く道徳と合明するの光益もあるであらう、かゝる實現が必要であると云ふ約束ではない、殊に煩惱が現前して居るのであるから愈以て注意せねばならぬ、たとひ心垢を洗除する

るには至らずとも、修己潔體の注意はあつてよからう、獨り諸善を爲すとまでは至らずとも、端身正行の理想は持つて居つてよからう、言行忠信表裏相應（大無量壽經）の教語は、佛法世法共に教ゆる所である、かゝる常識的道德は之を廻向して佛の救ひを得んとするのではない、かゝる倫理的行爲がそのまゝ、他力を迎へる手段にはならないのは勿論である、併しこれは人が社會的存在をなす上の必用條件である、眞諦に於て佛たるの道を領したる人が俗諦に於て人たるの道を行ふのである、報佛恩の本義として行ふべき道である、人たるの道の行へない人は佛に對し人に對して懺悔自省せねばならぬのである、眞俗的佛教を奉ずるものは、信念には倫理的發現の伴ふことが理想であることを忘れてはならぬ、この理想を實現することの出来ないのは信者の標準性格に於て缺如せるものであると云ふことを自覺せねばならぬ。

第七章 正法

釋迦如來の大人格の周圍に凡べての階級、凡べての宗派の人々が集り來りて一大教團を形成した、佛弟子と銘を打つた人のみて千二百五十人あつた、日々佛が説かるゝ法語(經)と制せらるゝ戒條(律)とは佛の金口から耳へ聽いて直に之を身に行ふので、之を紙筆に上ほせる餘地もないのである、その時の禮拜と云ふのは朝暮の挨拶である、無論讀經と云ふことのあるう筈はない、香華と云ふようなものがもしあつたとすれば佛の座右に奉つた心盡しの贈物である、佛と弟子とはまだ禮拜の形式を備へない、和氣洋々たる師弟の一團である、これが即ち佛世の三寶で釋迦の正風はこの間に行はれて居つたのである、而るに佛の入涅槃後は遺物の崇拜、遺教の奉持などで大人格の芳躅を追慕して尙その正傳を

存して居つた、この時期は大凡五百年間であつて之を名けて「正法の時機」と云ふのである、此後は大人格の記憶も薄らぎ、紀念の遺物もなくなる、釋迦如來の寫眞たる泥龕塑像の佛を拜し、黃卷赤軸の法を傳へ、剃髮染衣の僧風を維持して居る、佛身の寫眞と佛語の寫本と僧風の形式とを存して居る、これが「住持の三寶」である、この時機を名けて「像法の時機」と云ふのである、千年間この風が行はれると説く、それから追々賈造が出來て遂にこの影寫の三寶も持ち切れぬ、正法は全く破滅する、所謂「法滅盡」の時代である、これが「末法の時機」と云ふので一萬年の間持續すると云ふ、親鸞聖人はこのことを「釋迦如來隠くれまし〜て、二千餘年になり玉ふ、正像の二時は終りにき、如來の遺弟悲泣せよ」と云はれた、釋迦の遺弟としては實に悲むべき次第である、この時代は五濁の時代であつて、切濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁で汚れて居る、即第五の五百年である、

第一五百年解脱堅固、第二五百年禪定堅固、第三五百年多聞堅固、第四五百年塔寺堅固であるが、之に對して第五の五百年は鬪諍堅固で暗闘、確執、交戦、競争で堅めた時代である。時代は慥にかゝる濁亂の時代に相違ない、併し時代が悪るいからと云つて佛法までが滅盡すると云ふ理窟もないように見えるが、釋迦の法は元來履むべき道、考ふべき道を教へたので、履むべき人考ふべき機がなければ自然に滅するが正當である。釋迦を本位とした形式的の正法は已に滅盡したのである。今の時代は形式の佛教は全く破滅して精神的の佛教が發展する時期である。精神的佛教とは彌陀本位の佛教である。そこで末法は形の上の佛教は破滅する時期であつても、心の上の佛教は存在する時期である。尙言ひ換へて見れば佛教の形式は亡びても佛教の精神は進んで行く時代である。形式的末法は精神的正法の時期である。そこで親鸞聖人もこの意味を

和讀して、像末五濁の世となりて、釋迦の遺教かくれしむ、彌陀の悲願ひろまりて、念佛往生さかりなり」と云つてある。この精神は親鸞聖人の宗義を一貫して居る根本思想である。釋迦本位なれば釋迦如來を師主とすべきであるが聖人は釋迦を排して禮拜することを許さない、眞宗三寶は彌陀を佛とするのである。法然聖人は一切經は六度も讀んで七千餘卷の經文からその萃を採りて撰擇本願の一法を取つて法とした。親鸞聖人は全く之を受け續かれたのである。そこで今は釋迦の履むべき法、考ふべき法は捨てられた。彌陀の信ずべき法が用ゐられた。剃髮染衣も殆ど捨てられた。在家止住の俗生活を採用し、肉食妻帯の家族主義に同化した。捨家棄欲の僧團の形式は全く無くなつた。句佛上人が、勿體なや祖師は紙子で九十年」と咏まれた點は眞宗信者が寸時も忘るべからざる祖師の正風である。精神的佛教は已に形式的佛教を捨てたのであ

る、凡べての形式は精神的に統一せられるのが順序である、そこで聖人の教義では僧俗平等で僧俗の区分は本旨ではない、師弟平等で師弟の區別は、祖師の本意ではない、同朋同行の信者である、所歸の佛體は彌陀一佛で統一せられ、信者の行體は報恩の一行で統一せられ、所期の果體は彌陀同體で統一せられ、弘願の教體は他力信心で統一せられ、その半面の俗諦は王法で統一せられた、この統一主義、平等主義は彌陀教の本義であつて親鸞聖人の根本思想である、之を先づ飲み込まなくては末法が精神的正法の時代であると云ふことは分らぬ、この時機相應の正法は阿彌陀本位の撰擇本願念佛宗であることは、聖人の根本思想を解すれば愈その趣味が自覺せられるのである、聖人が平等主義の權化であることを覺れば釋迦の平等主義も聖人に依て伸張せられたのが分る、釋迦の形式的平等主義が聖人の精神的平等主義となつたのである。〃

第八章 日本國民性

凡べて國民の太初は大小家族の群りである、一家の長がその家族を統御して行く如くに、大小群族の首領たる中心家族が同一血族を統治する、この起りは何れの國民でも皆同一である、一家の長として生前に尊崇して居つた、その尊崇の精神を死後にまで繼續する、これが所謂祖先崇拜であつて同じ血族の間のみ行はれる、この崇拜の起る太初の動機は通常二様ある、死者を恐れて祭ると死者を慕ふて祭るとである、日本などのはその初は死者を慕ふ情から起つたものであることは云ふまでもないが祖先崇拜になつた上には恐れる心も慕ふ心も俱に存在して居る、近い血族の共同祖先が即、氏神の起源であつてその生きた實例が「氏の長者」である、氏神には共同的祭神と云ふのみのものもあ

る、これには血族の關係はないのであるが氏神の起りは氏の祖先に相違ない、この大小血族は皆分枝であつて根本の一家族から出たものである、この中心の本族が主であつて他の枝族は悉く従である、これが君臣の關係の起源である、そこで君臣の間には切つても切られぬ血族の關係が存して居るのである、この中心家族の祖先は大小群族が俱に奉戴すべき最高の祖先である、この高祖の生ける代表者が即、現在の君主である、御一門の總主である、その名も「御門」と稱し奉るのである、これ即分枝たるこゝろ小家に對して「大家」である、そこで御一門に關することを「公」と云ふのである、そうだ、群小の家族は家族としてこの大家族に奉事するのである、大家族は家族として國に君臨せらるゝのである、そこで殊に姓を賜はざる限りは皆皇族として國民は之を戴くのである、君は國を以て家とし民を以て子と爲すと云ふのはかゝる國體で初めて云ひ得る

のである、「國家」と云ふ名稱はこの國風ある國にのみ用ゆべきである、かゝる國體に於ては社會を組織して居る單位は個人でなくて家族である、一家族に卑屬が幾人あつても悉く家長が之を代表して國家に對するのである、家長は過去の家長祖先を代表して一家を統率する、そこで家督制度がその主要の法度である、皇家の主は過去の皇祖皇宗を代表して一族を率ひて群小の臣族を統治し玉ふ、君主の家も萬世一系でなければならぬと同時に臣民の家も萬世一系である、これはかゝる國風には自然に起るべき結果である、國家に一貫して居るのが「家族」であるから我々は之を「家族主義」と名けて戦後屢々之が大和民族の生命である、日本國民の精神であることを説いた、一般に之を「家長制度」と名ける、穂積博士は之を「血統團體」とし、加藤博士は之を「族父統治」と名けられた、この「家族主義」の國では結局「祖先崇拜」がその國民の中心思想となるの

であるこれが宗教となつて存在するか、儀式となつて存在するか、教育となつて存在するかが問題である、我が日本の如きは祖先教は或る意味に於ては宗教である、或る意味に於ては儀式である、併し國民を統一する精神教育としてその存在の意義が認知せられてある、即、祖國思想となつて存在して居るのである。

古今東西を問はず、何れの國民でも同一歷程を通過するが順序である、實際に於てある程度まではこの方向に進んだのである、その内に宗教の威壓を受け、外國の征服に逢ふて國家的精神とならずして滅してしまつたのである、日本はこの點では實に「天祐」の多い國民である、人事を盡す外知らない國民は天澤に浴する度も随つて多いのである、前に述べた通り、外に世界知識の吸収があつても、内に大歴史の教育がなくては眞の人文の發達は得られない、而して此大歴史Ⅱ汚點なき大歴史の

教育を得ることが出来るのは、國民の武勇が基となつて居るのは慥であるが、又、別天地の島帝國であると云ふことも一原因となつて居ると思はれる、併し島帝國は外にもあるから、國民の武名が大原因であることは争ふべからざるものである、之が爲に我國は伐異的宗教の威壓をも受けず、征服的外國の入寇にも苦しまずして金匱无缺の國家を保有し汚點なき大歴史を造ることが出来たのである。

こゝに「大歴史」と云ふのは、「民族の主」と「政治の主」とが終始同一位であることと云ふことである、即、族父統治の國體と云ふことである、併しこの兩主が合一して居る國は他にも全くないではない、この兩主合一の歴史が國初以來持續して存在してあると云ふことが主點である、即、祖先崇拜の中心と國家統治の中心とが永久に合一して居ると云ふのが誇るべき大歴史である、つまり萬世一系の君主を戴ひて居ると云ふことが一

國精神教育の根本となつて居るのである、印度にも家族生活もある、家督制度もある、祖先崇拜もある、幾度の征服に逢ふて民族の主と政治の主と全く別となりて族父統治の國俗は永久に破壊せられてしまつた、そこで孝の道は完全したが忠の道は完成しなかつた、支那にも同じ家族生活もある、家督制度もある、祖先崇拜はその極に達して居る、同じく民族の主と政治の主とが終始一系でない、そこで家長に對する至情は充分に發展したが國主に對する至情は甚以て不完全に終つた、家に養はれたる孝に於て圓滿で、國に養はれたる忠に於て大に缺如せる所がある、そこで印度でも支那でも國家の全體を貫鍊した「家族主義」がある、と云ふとが出来ない、「族父統治」と云ふことか出来ない、「血統團體」と云ふことが出来ない、西洋でも蘇格蘭の豪族の間には祖先崇拜の思想がまだあり／＼と存在して居る、獨英各國の華族の間には家督制度は存続

して居る、歐米の各國の家族生活は「ホームライフ」と云つて自慢の生活である、これは夫婦本位の家族で父子本位の家族とは全く相違して居る、そこで西洋の國風では孝も成立たないが忠も成立たない、日本の國民性は歐米諸國の人には全く領解せられないのである。

日本の國民性は「家族主義」に養はれたる性格である、「家族主義」と云ふのは單に家族的生活のことを云ふのではない、家族的な生活と國家的な生活との間に涵養せられたのがその國民性である、無論國民性の内容は單純なものではない、民族性の要素が渾化し脱化して國民性を完成して居るのである、現世的なものもある、自然的なものもある、一である、樂天性もその一である、潔白性もその一である、忠厚心もその要素である、孝順心もその要素である、雄武もその一分である、寛仁もその一分である、これらは畢竟「國民性」の種子であるが國民性そのものではない、國

民性はかく分解的、断片的のものではない、これらの種子を總べた総合的、統一的のものである、國民性の内容を説く人は國民の外的顯現の性格を捕へて國民性とする、我々は國民性の內的潜在の性能を指して國民性と名けるのである、もし動的性格で云ふならば忠孝は髓にその重要なる特質で且つ二大實現である、併し靜的性格の方から論じたら髓に一樣の心狀である、之を一言で説盡される統一的の言葉があれば至極面白いが恐らく無いであらう、強て名を附ければ、日本人の眞心^{マコト}である、國民の至誠心である、赤心である、所謂大和魂である、大和魂は不可説のものである、その内容を説くことは不可能である、美の極である、眞の極である、善の極である、我々の第一義務である、之を形容せんとして「朝日に匂ふ山櫻花を以てしたのである、この歌から解釋すれば無趣味のもの」と化するのである、暫く之を忠孝に當て、解説を附けて見れば我

々の小意志を捨て、他の大意志に順ふのである、之が即、家を興こし、國を興こす中心思想である、個人の意志を捨て、尊屬の意志に従ひ、他の尊屬の意志を捨て、代表的尊屬(家長)の意志に従ひ、家長の意志を捨て、君主の意志に従ふ、而してその小意志を悉く捨てる所以は即、大意志に由つて遂に小意志を成就する所以である、この大覺悟があつて、義勇奉公も出来るのである、舉國一致も出来るのである、これが即、家名を重んじ國光を掲ぐる所以であると云ふ自覺心を生じ得るのは即、大和魂の發動である、この「大和魂」が日本人活動の中心である、これが即、日本の「國民性」である、父母に對して孝となり、君國に對して忠となり、朋友に對して信となり、師長に對して義となる、宗教に於ては献身の熱誠となり、戦争に於ては決死の奮闘となり、農民に顯はれては義民となり、市井に顯はれては俠客となり、士人の間に顯はれては武士道となる、この國民

性若し軍國の天地に磅礴せば王政の維新も之に依て成就し、膺懲の義戦も之に依て成功するのである、物質的新文明の吸収も之に依て行はれる、日本はこの國民性に依つて榮譽ある大歴史を作り、その大歴史に依て更にその國民性を養ひ來つたのである、この國民性を動的性格より論ずればその内容は至つて豊富である、四十餘年博綜貫練の結果として最も圓滿なる發達をなしたかの如くに見へる、その反撥性の方面から云ふと、我國の精神教育は歴史を捨て、成就し得べきものでない、物質的文明の餘毒を吸収してはならんと云ふ自覺が、その反撥性である、その包容性の方面から云ふと、世界魂とも云ふべき大國民の襟度がある、世界的生存の要義であると云ふことが自覺せられる即、その包容性である、いくら内容が豊富になつても、その活動が圓滿になつても、大和魂は本然の機能は失はない、本來の面目を改めない、結局大意志本位である、我々に統一的國民性、大和魂がある様に西洋人にも一ツの統一的國民性はある様だ、少くとも英魂、佛魂、獨魂、米魂は慥かにある、この各國に通じた根本の思想を吟味して見ると或は之を綜合して一言に述べることが出來はせぬかと思はれる、西洋の統一的國民性と云ふものは「自由魂」であると思はれる、自由と云ふ根本思想が何れの國民にも行亘つて居る、英魂の自由は經濟現象の上に顯れて英國をして「自由國」として自慢せしむるに至つた、佛魂の自由は政治現象に顯はれて大革命の實現となつた、獨逸の森林より出た自由は聖書解釋の自由を根據とした宗教改革の雄圖となつた、北米の原野に榮へた自由は奴隸解放の美舉となつた、これは總轄して「自由魂」と云ふことが出來ると思ふ、「自由」と云へは既にその魂の外的發現を云ふのであつて、つまり自由を愛するの根本精神がその魂である、生涯苦役の奴隸があるから解放の正義が

認めらるゝのである、教權獨占の法王があるから革命の眞理が悟られるのである、かゝる境遇に接觸したら大和魂も同一の方向に進んだに相違ない、かゝる點では「自由魂」と「大和魂」とは一致するかのように見える、併しその逕路が一致するのでその源頭は全く相違して居る、自由魂の根本思想は小意志本位である、個人の意志を基礎とするのである、大和魂の根本の思想は大意志本位である、君國の意志を主腦とするのである、小意志本位が結晶すると個人主義となり、大意志本位が遍滿したら國家主義となるのである、小意志本位では法定の約束で「國家」は成立つのである、大意志本位で自然の關係で成立つた「國家」とはその趣が違つて居る、血族の關係は永久的であるが、利害の關係はつまり假設的である、一旦緩急あるときに於ても小意志本位の利害主義から打算すれば法定の義務の外國家に寄與する責任はないのである、大意志本位の

誠心主義から割出せば財産を捨て身命を忘れても舉國一致の行動をするのである、根本は幾微の差であるが結果は天地の別を生ずるのである。

「自由魂」の西洋の趨勢は、結局、個人本位に結晶してしまふのである、「大和魂」の日本の氣風は、結局、祖國本位に集中して來るのである、西洋では個人が社會の單位であるが日本では家族が社會の單位である、現時は追々に家族生活が完全に行はれなくなつたから個人が社會の單位であるかの如くに見へるがその實我々の腦底に最も深く印象し、歴史、法律にも反影を留めて居るのは家族單位主義である、そこで西洋人が國家に對するには終始個人的責任のみであるが、日本人の國家に對するには個人的責任と家族的責任との兩方面がある、個人として本然の責任は果さなくてはならぬが、同時に家族の代表者として家名を汚さざる

の責任を有して居る、國家と個人とはその距離が随分遠い、自己の利害が眼前に横たはつて居ると、國家的生存を忘れることがある、しかし近い家族的生存の忘れられないものがあるので、個人的生存の利己主義が頭を上げることが出来ぬ、家族的生存は國家と個人との連鎖となつて活動して居るのである。

西洋の家族は夫婦本位で横的家族である、その子は成年に達すれば又別の家族を作る、いつまでも横に廣がる家族である、日本の家族は父子本位で縦的家族である、その子は成年に達しても老年になつても家長の地位にならぬ間は家族の一人である、男子にして長子に非るものは他家に養はれて家督相續するのが本位である、一寸考へると家族が縦的でも横的でも關係がないように見へる、父子の愛情は自然的であるから孝道は自然に行はれるように思ふ人もあるが、西洋の實例で容赦

なくさらけ出して見ると日本人などに思ひも寄らない驚くべき悪例が續々ある、之を見たものは夫婦本位の家庭に謳歌することは到底出来ないのである。

近來は西洋でも個人主義に伴ふ弊害を自覺して來た、國民教育には國家主義が加味せられねばならんと云ふ理由が分つて來た、そこで宗教の手から教育を取り返へして國家が自ら經營することにした國もあり、しようとして居る國もある、併し教育がそう萬能のものであるなら宜しいが、個人主義の地盤の上に國家主義の樓閣を建てようと云ふのだからなか／＼容易のことではない、家族主義と云ふ中間教育のある血統團體でなくては到底眞の國家主義は出来ないのである。

家族主義に關して疑問を發する人がある、物質的文明は益々盛んにしなくてはならん、この點には家族主義よりは個人主義の方が適當であ

る、家族主義は主張すべきものでない、又家族生活は既に亡びつゝあるのである、亡びつゝあるものを根本として教を立てなくても別に原理を見付けて精神教育の基とするのが適當であると云ふ論者もある、こゝう云ふ議論は何れも甚危険の論據である、家族主義と云ふのは強ち家族生活のことのみを云ふのではない、我國の社會を經緯して居る一貫の主義が家族本位である、血統團體の根本主義は家族主義であると云ふことを云ふのである、家族生活が嚴重に行はれつゝある時代には教育としなくても自然に精神教育は出来る、家族生活の形式が物質文明に驅られて漸々に棄たれて行くから家族主義の精神を教へねばならぬのである、物質的生活が勢力を得て来るから精神的生活をも盛んに教ゆる必用がある、我が國民教育に於ける所謂倫理教育は今や一大疑問となりつゝあるのである、我國精神教育の中心は果して現時の國民

教育に期待し得べきや否や、半心的施設はその價値に於て疑問たらざるを得ないのである。

我國の現状に於ては倫理教育が重大の責任を負担して居ることを忘れてはならぬ、一方に於ては國家の經濟に直接に關係ある工藝教育では他く迄個人主義でなくては完全の發達をなし得られない、歐米諸國と競争することは出来ないのである、これは寧ろ家族主義の缺點と云ふべきものである、從來この缺點が甚しく感ぜられた爲に一にも二にも個人主義に流れて、その結果恐るべき危険に瀕しつゝあるのである、而るに他の一方に於ては國民の性格に直接關係ある精神教育に於ては飽くまで家族主義でなくては究極の發展は得られない、歐米諸國に凌駕することは出来ない、個人主義で國民を統一して舉國一致の行動に出でしむることは不可能である、これは個人主義の缺點である、雙方

にそれ／＼の缺點があるからこれを倫理教育の力で調和し補成してほしいのである、根本主義は明晰にその道が分れて精神教育は、家族主義、工藝教育は、個人主義と定めて、さてこれに對して適當の調和を計らねばならぬのである、工藝の發達に目が眩みて精神教育を没却してはならぬと同時に精神修養に頭を埋めて工藝教育を没却してはならぬ、工藝教育は我々の物質的生存を完成する所以で、精神教育は我々の精神的生存を完成する所以である、人文の發展とはこの兩者の相待つて完成するを指すのである、一たびこの調和の安排を過れば我が國運の將來は悲むべき結果に向ふのである、而してこの調和は難中の難である、兩異の主義を一身に包容して機に應じてこれが調和と實現となし得るのは唯日本人に於てのみ可能である、この異主義の調和も既に法律に於ては稍成功して居るのである、國民教育に於ては我々は更

に遠大の成功を望むのである、若し日本國民の美處長處を捨て、物質的文明に降伏するなれば格別、苟くも過去二千年の歴史の光と共に大和民族の命運を永久に保維し長く東洋の盟主たるの地位を占有する希望があるならば以上の覺悟がなくてはならぬ、また泰西の先覺者は日本の將來を悲觀せるものが澤山あると云ふことも忘れてはならぬ。

第九章 日本國民性と宗教

古來わが國民には強弱の兩方面が著しく顯はれて居る、我が國民の弱いと云ふのは物質的方面で、強いと云ふのは精神的方面である、一般に心の上では非常に強くつて物の上では非常に弱いのである、これは古來我國が外國の文明、外國の宗教を採用した上に明かに顯はれて居るのである、朝鮮の文明、支那の文明、西洋の文明と時を異にしても趣は同じことと一瀉千里の勢を以て輸入する、その風を見ると恰も奴隸的に韓化するか、唐化するか、又は歐化するかの如くに見へる、所がこれは物の上のみで心の上ではなかく同化しない、西洋の物質的文明を輸入する今日を見ても、社會百般の組織が悉く西洋風になる、全體宮中などで式禮に外國風を採用するのは、最も遅いのが普通であるのに日本の

宮中では婦人も男子も洋装に限ると云ふ風である、西洋人は何もかも根本から變はる様に見へるのを、誠に日本の爲に惜むべきことだと同情してくれる、これは外面が變はれば内部も變はる、物が改まれば心も改まると思ふから、惜んでくれるのである、併し日本人はかう物質の上では弱そうに見えても精神の上ではなかなか弱くない、心は一向變らない、精神的の方面では奈良朝の昔も明治の今日も、多くの差はあるまい、忠君愛國の心も父子兄弟の情合も、潔癖も我慢も矢張昔のまゝである、なぜかう内部には強くて外部には弱いかと云ふと内部は家族主義に養はれて、進歩の度も高く決して動かない程度まで進んで居つたが、外部は赤裸々で發達して居ない、もとく裸體であれば、如何なる衣服でも着ることが出来る、日本は英國よりも電車を早く始めたのは、前に共同馬車を用ゐて居なかつたからである、日本が西洋よりも電燈を多

く用ゐるのは、今まで瓦斯の需用が少なかつたからである、日本はいつでも一足飛に最良の物に移る、西洋は順序を経て最後に最良の物に移る、そこで日本は物質の上では非常に弱くて、最良と認められたものは見るもの毎に之を採用するわけである。日本の國民性が如何に精神的方面に活動したかと云ふことを調べて見るとその強き方面が明白に分るのである、日本國民が外來の宗教に對して、如何なる處理をしたか、その歴史を見るとこれがよく分る、先づ第一に支那の儒教が我國に入つた、上下一般一言の不平もなく之を入れた、これは儒教の教ふる人倫五常の道、父子、君臣の義は日本と同じことであるからである、日本も支那も家族的精神に基いた道徳を根本として居るのである、その氣風も情誼も同じことである、不平の起る筈がない、それを日本人が一も二もなく支那人に屈服したやうに思ひ、且説く人がある、これは非常の間違である、

なるほど日本には文字もない、文學もない、孔孟のやうに善美を盡した教方は出來なかつたが、孝行の道も行はれて居つた、忠義の風も行はれて居つた、友愛の道、貞節の徳もあつた、仁義道徳の意味はあつてもその教訓がなかつた、人倫五常の内實があつても、その外形が明白に教へられてなかつた、それを儒教は明白に適切に言葉にかけて形式に顯はして教へる、日本人が喜んで受けたのは尤である、その中でも萬一國民性に合ぬことがあると忽ち反對の聲が起る、我國民の義勇奉公の精神は全く支那とは反對に發達して居る、孔子の教は重もに王者の道を説いてあるので、爲政者の地位から説いてあるので忠の教は比較的少ない、その少ない中にも日本思想に反對したものがあつた、陳恒がその君を弑した時には孔子は正當の順序を履んで沐浴して朝し、哀公に訴へ三子に告げ之を討たんことを乞ふた、遂に要領は得なかつたが孔子とし

ての精神は明白に分つて居る、崔子が齊の君を弑した時にその臣の陳文子は馬十乗ありながら棄て、他邦に行つた、所がこゝにも亦崔子の様なものが居るので又去つて他邦に行つた、孔子は之を見て「清なり矣、未知らずいづくんぞ仁を知らん」と云つた、これに就て面白い話がある、熊本の田舎の農夫の子がある漢學塾に通學して論語を習つて居た、その子が歸りてこの崔子の章を讀んで居たのを聞いて、その農夫は之を叱してその教へは日本には合はないと云つて筆を執つてその章を抹殺したと云ふことである、これはこの頃吉田義靜君から聞いた話である、が民間に行亘つて居る日本の忠君の思想には反じて居るのである、儒道の教義は總べて天道本位であるから天に代つて無道の君を討つと云ふようなことが先王の道の許す所となつて居る、そこで父若し過あつて三たび諫めて聽かれざれば則從ふと教へても、君に若し過あつ

て三たび諫めて聽かれざれば則去ると云ふのが本來の教へである、これでは忠と孝とは全く別物で同じ至誠の心から出た忠君の思想とは云はれないのである、孟子に至りてはこの點は随分甚しいのである、君君たらずんば臣、臣たらずの主義である、かゝる點に於て支那の儒教と日本の義勇奉公の精神とは全く相背馳して居る、山崎闇齋がその弟子に問ふた、孔子が大將軍で孟子が副將軍で顔回の徒を率いて日本を征伐に來たら如何に處理するかと云ふに對して一人も答ふるものがなかつたのは儒教尊重の弟子であつた、闇齋が孔子を捕虜にし孟子を斬首すると云ふたのは儒者としては名言であるが、普通人としては當然のことである、日本人は最初よりこの通りの心で日本人は儒教に屈從しては居ない、日本の國民性は決して眠つては居ないのである、支那に忠の觀念が明了にないのは民族の中心と政治の中心が別であるから

であることは前にも述べた通りである。どうしても民族の主も政治の主も代々合一して居る國でなくては眞の君國の思想は發達しないのである。儒教入來の當時には上の如き微細の問題は目には附かない。天下の達道として教へられたる五倫の道は、家族主義から割出したるもので美麗の訓育である。そこで上皇室から下庶民に至るまで一言の反對もなく之を採用したのである。

次に佛教が傳來した時には之に對して日本の國民性は忽ちに勃發した。民族の中心を崇拜して居る精神には佛教は全く反對のように見える。國神を捨て、蕃神を拜するは不敬なりとの自覺が起つた。武を司る物部家は蹶起して佛教排斥を唱へた。然るに神智圓滿なる聖德太子は物部氏の淺見には目を懸けず、民族的崇拜と宗教的禮拜との區別を認め知らせられた。その兩立すべきものであることを信ぜられた。父なるが故

に尊敬するのと、師なるが故に尊敬するのとは根本的に相違して居る。祖先なるが故に禮拜するのと、教義なるが故に禮拜するのとは根本の區別がある。宗教信仰として佛を拜し、祖先崇敬として神を拜する。この二は兩立し得るものである。この微細な區別は分る人には分つたかも知れないが、その形式に於て甚混じ易い。長谷の觀音に參ると春日神社に參ると、その意味は全く相違して居るが形式は同一様である。そこで間違ひが起こり易い。この間の調和を計つたのが行基菩薩である。この形式に於て混じ易い事實は、教義に於て合一し得べき理致が存して居ることを主張した。行基菩薩は法華經の本地垂迹の說に基いて、一切の神は佛の垂迹である。權化である。佛と云ひ神と云ふもその本地を尋ねれば同一である。同じ眞理の實現であると唱へた。これは高尚なる哲學の議論の上に明白なる根據のある說である。たゞ神ばかりではな

い、世に顯はれた聖人、君子も亦同一真理の權化かも知れない、廣く云へば耶蘇も、マホメットも釋迦も根機各異の民族を化する爲に、同一の絶侍位が顯れて、耶蘇となりマホメットとなり、釋迦となつたのかも知れない、神とか佛とか、耶蘇とか、マホメットとか云ふのは、世の人の付けた名である、名色は人間の形容である、悲智は覺者の本體である、外面の異相を以て内面の本地を區別してはならない、そこで神の本地を佛としたのは、決して方便ではなくて真理であると云ふことが出来る、行基菩薩のこの調和によりて兎も角も日本の國民性は安堵した、即、祖先教と佛教とが根本的に衝突しないと云ふ自覺が生じたこれが佛教の日本化した第一歩である。

奈良朝の佛教は、重に學問的である、學問の分派としては派別もあつたが各宗教の分派としては派別はなかつた、その上に政治と宗教とが混同して、随分その弊害が多かつた、平安遷都は或はこの點を避けやうとするのが一の原因であつたかも知れない、兎に角、平安遷都後は、政治と宗教との混同はなくなつて、宗教的派別が新に出來て、新信仰を標榜した天台眞言の二宗派が出來た、傳教、弘法、二大傑の洛中に於ける勢力は、随分であつたが、一先づ奈良大佛の威壓は免れた、併しこの所謂北京の二宗も、宮中に向つて勢力を張んとすることは寸時も忘れなかつた、叡山なる鎮護國家の根本道場は、東寺の教王護國寺と相對してその光榮を競ふて居る、宮中修法、灌頂受戒などは隨時に行はれて居る、勅願所の制を設け、天皇の冥福を祈るなど、宛然奈良朝の舊規に異ならぬのである、が宗派が民間の信仰に基礎を有せると、宗主が政權の掌握に腐心せざるとは、純然たる獨立宗教の形式を備へて居る、平安朝では佛教は民間に根を下すこと一層深く、宮中に信仰を得ることも一層堅くなつた、

行基菩薩に依て日本的宗教とせられし佛教は、更に一步を進めて國家的宗教となつたのである、之が佛教進化の頂上であつて、これから分化が初まるのである、佛教の分化を説く前に一つ考へて見たいことがある、それは天皇の靈牌を寺院に安置すると云ふ件である、これは何れの時代から初つたか分らないが、何れ佛教が國家的宗教となつた時代の産物であらうと思ふ、全體神佛を拜するのは神佛に對して禮拜するのであるが、寺院で位牌を拜するのは位牌の靈に對して禮拜するのではない、位牌の靈の爲めに冥福を修するのである、この「對して」と「爲めに」とは餘り微妙な區分であつて通常禮拜者の腦底にこの自覺は顯はれずして、唯何となく同一意味で禮拜する様になり、祖先教と佛教との調和が事實に於て行はれたのである、神棚と佛壇とがこの位牌に依つて隱約の間に融合することが出来たのである、天皇の靈牌を安置すると云

ふことは恐らく弘法大師の發明だらうと思ふがその歴史が明白でないから疑問としてこゝに述べて置く、この「對して」と「爲めに」との兩様の意義に於ける位牌は眞宗には用ゐないのが本義である、唯子孫の紀念の爲めとしては安置しても差支はないと云ふ迄である。

奈良朝と平安朝とに於て日本化した佛教は、次ぎの鎌倉時代に至つては著しくその分化を初めた、鎌倉時代に至つては武家が全盛を極めた、その時には今まで幾度も輸入せられて遂に根を下さなかつた禪宗が、道元禪師に由て初めて起された、その宗義が武家の精神に、最も適應して居るからである、武士道の完成を補助して、武的國民性を發揮した、これは即佛教が一轉して、武家的宗教となつたのである、それから段々武家の精神が民間に移る、浪人的、俠客的、生活に慣れ、武士道を以て一般の理想となし、自ら尙武義俠の風俗を生じた、その時は、熱情耶穌の如く神

勇マホメットの如き日蓮聖人を歓迎するの世となつた、日蓮宗は士民一般の宗教的要求を充たしたのであつて、武士的宗教を完成する使命を有して居つた。

少し順序は前後するが、法然聖人の浄土念佛宗は、他の宗旨と全くその趣を異にして居る、これは専修念佛の教義であつて凡夫直入の法門である、その性質に於て、一般の平民に遍布せらるべき宗教である、唯有浄土の一門は、全く平民求法心の実現に應じて顯はれたのである、併し宗教はまだ昔の風俗を脱却しない、印度傳來の捨家棄欲の姿を本として居る、平民と違つて妻を持つことも禁じてある、家を持つことも許されぬ、宗旨は平民的でも形式は全く古傳の僧風である、それでは父母をも捨ねばならぬ妻子をも離れねばならぬ、そうすると家族的精神は養はれない、忠孝の大本を陶成することが出来ぬ、そこで僧侶の古俗を全く

脱化して、日本の國風に醇化して日本國民性の要求に適應して、ピツタリと日本主義と一致すべき宗教としたのが見真大師である、佛教は見真大師に依て全然國民化せられたのである。

聖徳太子から見真大師までに、佛教はこういふ風に全然日本化せられたのである、これは時代精神を代表した傑僧が、時代の要求に應じて活動した結果に外ならぬのである、家族的精神が、日本の根本主義であると云ふ、自覺ある國民性が佛教を渾化して漸々その主義に近づかして、遂に國民に適切なる宗教となしたのである、見真大師の眞宗は、この最後の大時期を表して居るのである、これが日本に於ける佛教進化の終決である、佛教は推古時代より鎌倉時代に至る、凡七百年を経て全く日本の國民性と合一した形式の上に於ても精神の上に於ても、全然日本國民性と同化せられたのである。

足利時代の末葉に至りては日本は更に祖先教に反對する耶穌教を迎へることゝなつた、聖フランシス、ザビエーは一五四八年に薩州公の私請を受けて印度ゴアの宣教師より轉じて薩州に入り當時日本の亡命客で信徒であつた保羅(原名半四郎又は彌次郎とも云ふ)なる者を通譯として盛んに耶穌教を鼓吹した、随分改宗したのも多かつたが、日本人はこの時已に神の愛が無限であると云ふことに疑を懐いた、耶穌の贖罪は何故に一人も残らず世を救ふことが出来ないか、神は何故に永久の地獄を存するか、天祖降生以來已に一千五百年、神は何故に早く福音を我々に傳へざりしか、神は何故に我が亡き父をして、我が亡き母をして、我が祖先をして、空しく永久に地獄に沈ましめしか、神は實に殘忍なり、神は之をも救出だすの能力なきかと一同涙を以てザビエーを迎へ審判の神に對する彼れらの不満を表したと云ふことである、ザビエーは馬太傳を和譯

し、宗教上異常の成績を得て去つて支那に入り廣東に於て病死した、當時ゼシユイト派は東洋に於ける祖先教は宗教に非らずして祖先崇敬の一儀式に過ぎないから祖先教と耶穌教とを並立せしめんとの議を起こして之を羅馬法王に建議した、然るにフランシスカン派、ドミニカン派等已に支那に於て布教せる宣教師はゼシユイト派伴天連の成績を憎み、一致して之に反對しその議は遂に行はれなかつたと云ふことである、日本のみでもあるまいが祖先教は餘程宣教師の障害となつたものと見へる、而して之を破壊せずして之を並存しようとしたのは耶穌教が、一步東洋化せんとしたのである、以上は唯舊教に關したことであるが、新教各派でも數十年來教會、學校などを西洋人の手から獨立せしめんとする運動は強ち國民的自覺の發現と見る能はざるかも知れぬが、十年前に主上の聖影を拜せずとて到る處紛々を生じた耶穌教が今日

ては教育勅語を式場に朗讀するに至つたのは慥に耶穌教の日本化と云はなければならぬのである、日本の國民性の發動に外ならぬのである、併しこれは單に形式の同化であつて教義の同化でないからして加藤博士の排斥論の如きものが尙今日に顯はるゝ所以かと思はれる。我國の國民性は何れの文明に對し、何れの宗教に對しても根柢より自己に同化せしめざれば止まざる能力を有して居る、而して我國一千五百年の歴史はこの光榮ある同化力の歷程を發表したものと云つて宜しい、國家の上層下層に磅礴せるこの國民性は曾て獨立の文明を起さず、曾て特殊の宗教を造らない、併しわが國民性は盲動的勢力ではない、達觀的能力である、外國の文明を見、外國の宗教を察し、その善者を選んで之を自己に同化せしめ得る能力ある國民性である、わが國民性を最明かに保維せるものは神道である、所謂かんたう神隨の道である、これは純然

たる宗教ではない、我國の祖國思想としての祖先教である、我國の理想教育としての國民性である、これは現今の葬祭を能事とせる神道を指すのではない、天祖を中心とせる精神を指すのである、この主義に於ける神道は即、萬代不易の國民性である、この意味で云へば物部氏の排佛も神道である、和氣氏の直言も神道である、菅公の和魂漢才もこの精神である、楠氏の孤忠憤死もこの精神である、義士の忠死もこの精神である、邪教禁止も排外思想も皆同じ精神である、王政維新の大業もこの國民性の發現である、國民性が反撥性に傾くときは往々偏狹に失する如きこともあるがまたその包容性に向ふときは虚融度を超ゆる如きこともある、若し近時戰勝の光榮に酔ふことなく、徐ろに國家の進運に處するの道を講じたならば、或は、外來の物質的文明を消化し國有の精神的文明を發揚し得ることも出来るであらう。

第十章 日本宗教の將來

現時の佛教から哲學的着色を除き、耶穌教から現世的着色を去つたら
兩教とも能く似た宗教であると思はれる、ジヨルダン河上に産聲を上
げた耶穌教は一千九百年間西歐の風に吹かれて漸くその單信主義の
傾向を去つて稍理論的着色を存せる惟一主義まで進んだ、佛教は恒河
の流域に生れてから二千五百年東洋全土に行亘れる空論主義を漸く
に脱して實際的着色も出來て二諦主義となつたのである、兩教發達の
歷程に於て兩教相互に接觸したこともないではない、東洋に於ては錫
蘭に於て互に相接觸したは事實であるが今日に於ては神聖なる楞迦
山が「アダムスビーク」(アダムの峯)と變つただけで何等の結果も見出さ
ない、支那でも兩教が相會したは事實であるが、景教僧アダム(景淨)が般

若三藏と俱に大般若經を譯した外、何の接觸點も見出さない、近世に於
ては耶穌教は時に國際の厄介たる外記憶すべき事蹟はないと傳へら
れて居る、支那の佛教は固より外教と一堂に相見ゆるの餘喘をも有し
て居ない、轉じて西洋に於ける兩教思想の接觸を見ると稍珍らしい點
がある、希臘思想に於ける東西の接觸は別として、シヨツペンハウエル
が意志に基づく世界觀を歐洲に鼓吹してからは西洋の思想界は一般
に意志の研究に集中するに至つた、解脫主義、意志本位主義、本能主義、自
然主義、實際主義など意志の否定肯定の別はあるが凡べて意志哲學で
ある、佛教は實にシヨツペンハウエルを通じて歐洲の思想界に浸入し
たと云つて宜しい、この大哲學者は自ら、自己の哲學を標範として論ず
れば佛教を以て諸哲學の第一位に置かざるを得ない」と云つて居る、英
のハックスレーは佛説を近世第一流の唯心論者バーケレーよりも尙

深しと賞讃した、爾來歐洲に於ける佛教の研究は進んで實行的方面に向つて遂に龍動に於ける佛教協會の現出とまでなつた、我々は此間に於て慥に兩教接觸の結果は見出し得るものと信じて居る、更に轉じて我日本に於て兩教接觸の跡を見るとその影響はなかく、少くないと思ふザビエーの感化は知ることには出来ないが、近く新島在世時代に於る社會教育上の功力は何人も敬意を表すべきものであつた、佛教は之に依て初めて自己の立脚地の不安を感じた、凡べての社會改善の事業、禁酒事業、慈善事業、罪囚感化事業など佛教には曾て存して居つて今は忘れて居る事業を復興せしむるに至つた、この社會的生存の自覺を與へた計りでも耶穌教は佛教に對し恩義ある他山の石と謂はねばならぬ、プリンクリー氏に對し或人が日本に於ける耶穌教の効果を問ふた、氏は「佛教を復活せしめただけは慥に認める」と答へたと云ふことであ

る、耶穌教の積極的成果はその勞力に酬ゆるに及ばない觀があつても消極的功力は我々は明かに之を認めねばならぬ、實行的方面に於て益を得たる佛教は今將に理論的方面に於て益を耶穌教に與へんとしつゝあるのである、若しも耶穌教が日本思想界に活躍しようとするならば多少佛教を講究せずしては到底不可能に終るのである、我々は日本に於て大なる兩教接觸の効果を預期するものである。

日本に於ける佛耶の接觸は世界宗教史上未曾有の現象である、日本に於て兩教が初めて盛裝し武裝して思想界に活動せんとして居るのである、一教の進歩が子午線に達しても他教の發展が水平線に達せなかつた時もある、一方の武器は完成しても他方は未だ戰場に上るの軍備すらなかつた場合もある、今は兩教とも二千年の歴史を有し、世界人文史上の花役者となつて居るのである、今は兩教ともその郷國の臭味を

去つて第二の郷國の風土に化せられて居るのである、恰かも圭角ある小石が河流に押されて流るゝ間に次第にその圭角を消磨し去るが如く趣味こそ變はれ俱に圓滿の發達を遂げて居るのである、今やこの二大宗教は我國に於て初めて堂々の陳を張つて對抗せんとして居るのである、而して國家よりして之を見れば俱に我國思想界の繼承者である、將來に於てわが血統團體の思想を調理すべき二大宗教である、佛教は幼年時代より迎へられたる養子の如く、辛苦遭逢幾星霜、遂にその家風に融合した、耶蘇教は新たに迎へた容色衆目を惹く花嫁の如く、萬綠叢中紅一點、美は則美であるが外貌の美は内助の徳を表するものでない、まだその家法に適合する所以の道を解せざる有様である。個人主義の花嫁は男女の同位を唱へ戀愛の神聖を説いて自然の夢に迷へる青年の目を惹くことは多いが元是れ物質主義の風土に養はれ

たる野生の蓮葉娘の本性を忌憚なく發露したまでのものである、その故郷に於ても具眼の士は「女性の虛榮心は何れに停止するかを知らない」と嘆息して居るのである。

日本に於て耶蘇教の花嫁の美を歡ぶ人のあるのは恰も龍動に於て佛教の養子の迎ふべきを唱へつゝあると一般であつて國民好奇心の發動に外ならぬのである、つまり、印度趣味の演劇と猶太趣味の舞蹈とを見分くるの明なく、多くはその舞臺の裝飾に酔つたものである、そこで日本では可憐の新婦は一方に唯物論者(加藤博士)の反對を受け、他方に唯心論者(井上博士)の排斥を受け、わが國民教育の精神に背反するものだと斷定せられて居る、この間に處すべき佛教の立場としては天下の異宗教に對し襟抱平恕、器量虛融、極めてその包容主義を對揚し、俱に思想界の繼承者たる本務を盡すべきである、俱に彼我の教理、儀禮、信仰、威

化の財産を比較衡量して、その最後取捨の判断を國家及國民に要請する所あるべきである。

宗教史上異教の接觸は必之に次ぐ調和主義の發現を見るものであつて、その調和、折衷は多くは教理の上に顯はれるのである、而してその教理の調和は結局兩教の相似點を融合するか、又はその相異點を結合するか、の二方法に依つて始まるのである、時に調和の自然に起るものは當事者も之を自覺せざることもある、日本に於ける兩教の接觸が何等の新現象を生ぜないと云ふは到底不可能のことである、本來佛耶の二教は根本的に相違して居ることは既に前に述べた通りである、併しその相違は微細の點であつて通常之を共通的教理と見得べき點は甚多いのである、耶穌教の唯一神は他の神を非認せる一神である、彌陀一佛は他の佛を認むる一佛である、前者は唯一神であつて後者は第一神で

ある、その差は常人には認められない(是一)、神の救済は差別的である、佛の救済は平等的である、一は審判的正義の神である、他は不捨的大悲の神である、されどもこの區別は餘りに微妙である、常人には神の愛と佛の慈悲とは同一の如くに見へるのである(是二)、耶穌教の神は神位に人格を附したのである、佛教の神は人格に神位を認めたのである、されど一般には同一の人格神と見らるゝのである(是三)、耶穌教の三位一體は人格神の三分位である、佛教の三身は非人格神(法身)、人格神(報身)、人格(應身)の三位である、而るに通常三位一體と三身即一と相對して同一視せらるゝのである(是四)、汝の敵を愛せよと云ふは少くとも敵を認めて居るのである、衆生に於て視ること自己の如くせよと云ふは敵なる思想を認めないものである、されど何れもその美なるを失はない(是五)、自己の名を披露せんとせる慈善を誠めて、自ら報ひたるものであつて天の

報を受くるの權なきを教ゆるも尙報酬を期せるものたるを免れない、佛教無縁の慈悲は三輪空施者空受者空施物空の思想に依て初めて眞施たるを説き、自己なる思想を空ふせよと説く、唯その名を顯はさざるのみではない、何れもその高きを失はない(是六)、天國に於て葡萄の酒を味ふのも信仰に依つて義とせらるゝが故である、樂土に於て百味の食を口にせずして自然に飽足するも信を以て能入とする故である、俱に信の教である、されど神と同位に進む能はざる天國と彌陀同體を證する樂國とは非汎神思想と汎神思想との差異があるのである、この區別は通常人には認められない(是七)、耶穌教の中心思想も自己犠牲に在る、佛教の中心も自己犠牲に在る、我が國民性の中心も自己犠牲に在る、何れも高尚なる献身の思想である、何れも優麗なる修養の理想である、されど仔細に吟味すれば全くその對象を異にして居るのである、耶穌教

の犠牲は上帝に身を奉ぐる献身である、我國民性の犠牲は君國の爲に身を致すの献身である而して佛教の犠牲は衆生の爲に身を殺して仁を爲す献身である、即、常行大悲の捨身である、されどもその主義の爲めに死する上に於ては根本的差異は認められない、道の爲に斃れて後止むの誠を盡すに於ては區別はないように見へる(是八)、これらの共通の教義に於て明かに調和融合の餘地の十分なることは認めらるゝのである、若しその調和の實現がないとすればそれは相互の教義の比較衡量がまだ足らないのである、結局耶穌教が更に、國民的着色を要し、佛教が更に現世的着色を要するものであるから、互に自他の理的方面と事的方面を講究し、互にその足らざる所を補ふの覺悟がなくてはならぬと云ふに歸するのである、我々が將來に期待すべき兩教の調和は形式的調和でなくつて精神的調和である、兩教會を打つて一九と爲すを望

ひのではない、兩々相對して完全の宗教たらんことを望むのである。佛教の長所を兼ねたる耶穌教の出現を望み、耶穌教の美點を具したる佛教の成立を望むのである、かゝる圓滿の發展をなして而も相提携して我國思想界の兩極とならんことを望むのである、俱に相融和して慈悲と平和とを地上に布き、人道を鼓吹するの使命を全ふせんことを祈るのである。

附 録

一、理想的顯現としての菩薩

(明治四十二年一月
大阪佛教第二年第一號)

一切佛敎の理想は菩薩に由つて示されて居る、菩薩は因位にあるだけに衆生にも近く、今一足で果位に登るのであるから佛にも遠からず、上求菩提では我々と同一の行路をたどつて居る人で、下化衆生では佛と同一の悲願を持つて居る人である、恰も佛と衆生との間に立つ勢力ある媒介者の如くに感ぜられる、歴史上の佛は已に涅槃に入り今はその恩容を拜することは出來ないが、未來の佛たる菩薩は現に都率天の内院に住して居る、佛は出世を待たねば遇はれぬが、菩薩は世界の何れに如何なる身形で出世して居るかも分らぬ、かゝる思想は漸次に集中し

て遂に菩薩を一の理想として崇拜するようになる、これは寧ろ自然の趨勢と云ふて宜しい。

佛教史を調べて見ても佛の涅槃の後には彌勒菩薩の崇拜が起る、これは單に未來の佛であると云ふ思想から信仰せらるゝので、龍華三會の曉とか五十六億七千萬年の行末とか云ふ遠い時期まで思想の及ばぬ人は信ぜない、定力によりて都率の内院を觀想することの出来る人の外は内院往生は希望せぬ、全體菩薩と云ふのは唯彌勒一人に限るべきものではないと云ふことは本生經五百話を讀むものには直に感ぜられる、本生五百話は佛が菩薩たりし時あらゆる生類の形となりて生れて五百生を経たと云ふ實驗話である、一々の本生話は皆菩薩が主人公で標準的の言動、教訓的の偈頌は皆菩薩に歸してある、その時には波羅門も菩薩であれば商人も菩薩、行者も菩薩、猿も菩薩、馬も菩薩である、

本生話五百四十七篇の内に菩薩は實に左の如く示現して居る。

- | | |
|----------------|---------------|
| 一、仙人たりしこと八十三度 | 二、國王たりしこと八十二度 |
| 三、樹神たりしこと四十三度 | 五、人師たりしこと二十六度 |
| 六、波羅門たりしこと二十四度 | 七、王臣たりしこと二十四度 |
| 八、王子たりしこと二十四度 | 九、貴人たりしこと二十三度 |
| 十、學者たりしこと二十二度 | 十一、帝釋たりしこと二十度 |
| 十二、猿たりしこと十八度 | 十三、商人たりしこと十三度 |
| 十四、富者たりしこと十二度 | 十五、鹿たりしこと十一度 |
| 十六、獅子たりしこと十度 | 十七、鴨たりしこと八度 |
| 十八、鴨たりしこと六度 | 十九、象たりしこと六度 |
| 二十、鶏たりしこと五度 | 廿一、鶖たりしこと五度 |
| 廿二、奴隸たりしこと五度 | 廿三、馬たりしこと四度 |

- 廿四、牛たりしこと四度
- 廿六、孔雀たりしこと四度
- 廿八、陶師たりしこと三度
- 三十、蜥蜴たりしこと三度
- 卅二、調象者たりしこと二度
- 卅四、豺たりしこと二度
- 卅六、啄木鳥たりしこと二度
- 卅八、豚たりしこと二度
- 四十、蛇毒治療者たりしこと一度
- 四十二、石工たりしこと一度
- 四十四、鬼舞者たりしこと一度
- 四十六、銀工たりしこと一度
- 廿五、梵天たりしこと四度
- 廿七、蛇たりしこと四度
- 廿九、浮浪たりしこと三度
- 卅一、魚たりしこと二度
- 卅三、鼠たりしこと二度
- 卅五、鴉たりしこと二度
- 卅七、盗人たりしこと二度
- 卅九、犬たりしこと一度
- 四十一、賭博者たりしこと一度
- 四十三、鍛冶工たりしこと一度
- 四十五、學生たりしこと一度
- 四十七、大工たりしこと一度

- 四十八、水禽たりしこと一度
- 五十、鳶たりしこと一度
- 五十二、神仙たりしこと一度
- 四十九、蛙たりしこと一度
- 五十一、山鶏たりしこと一度

計 五百三十二生(少く違算があるように見へるが暫くスヘンス、ハライ氏の計算に順ふこととした)

五百本生經は蕭齊の時代に於て一たび支那に譯せられたが惜ひかな散逸して今は「佛說生經」の五十話を存するのみである、その他多くは「譬喻經賢愚經、雜寶藏經等」に見へて居る、本生話に於て菩薩が如此多くの生を経て如此多くの身を現じて幾多の衆生に近接したる事跡は、本生話そのものゝ教訓と俱に一般道俗を導きて高尚なる道義の觀念に浴せしめた、その恩光に感化せられたる結果は、自然に人間生活の理想と宗教倫理の標準とを本生話中に求むるに至つた、故に本生話は幾多の詩人に依りてその詩材に供せられ、後には巴利語のチャリヤピタカ詩

篇、梵語のジャータカマーラー(本生鬘經)詩篇の如き詩話を生じ、龍王の喜びの如き菩薩を理想化した戯曲文學をも生ずるに至つたのである、而して常にこの本生話を味つた人が單に釋迦如來の因位の本生のみを隨信し、この外の佛にはかゝる本生なしと思つたとは如何にしても考へられぬ、佛も已に未來に於て佛が顯れると説き同時に過去の七佛をも説いた、過去と未來とに一佛でもあると教へられた以上は過去も無限、未來も無限であるから自然にその數は増して來る、巴利語に過去二十三佛の傳説あれば梵語にも過去五十三佛の信仰がある、如此過去未來の佛も皆一々幾多の本生があつて百千の菩薩の生を受けて修行したに相違なく殊に未來の佛は今現に修行しつゝあるに相違ない、して見れば自然に幾多の菩薩の存在は認むるに至るべき理である。以上の思想は何れにもある、菩薩の存在は一般佛教者が認知する所で

あるがこゝに一つ南北方佛教の大差がある、南方佛教は菩薩の存在とその理想たることを理論的に承認しても實際的信仰の上には曾て之を禮拜しない、彌勒の如き佛が現に説かれた菩薩でもその像は作つて寺にあつても之を禮拜はせぬと云ふことである、而るに北方佛教は菩薩の理想を承認すると同時に之を信仰禮拜すること佛に均しくする習慣となつたのである、されば大乘、小乗の差と云ふものはこの菩薩を禮拜すると否とに在るので、唐の義淨三藏も云ふて居る。

大乘小乗區分定まらず、律檢殊ならず、齊しく五篇を制し通じて四諦を修す、若し菩薩を禮し大乘經を讀むは之を名けて大となし、斯の事を行はざる之を名けて小となす。(南海寄歸傳)

而して巴利佛教徒が果して本生話の菩薩の教行を理想的に見たかと云ふとは中には疑ふ人もあるかも知れぬ、是は一寸原書を繙く人には

寸毫の疑ひも起らぬ程の者であるが一應殊に明白に述べて置く、巴利佛教の信仰に、よると菩薩は、十波羅密多を有して居る、波羅密多は「度」と譯し又は「到彼岸」と譯する、即、完全、圓滿の意味である、チャリヤピタカ詩篇には之を「十度」に分つて本生話を之に配付して擧げてある、そこで五百本生話の序文にも「十波羅密多」を擧げて菩薩の教行を光讃してある、十波羅密多とは一、布施、二、持戒、三、捨家、四、智慧、五、精進、六、忍辱、七、眞諦、八、定心、九、慈悲、十、捨受である、大乘の十波羅密多、六波羅密多と大差はない、この六度、若くは十度滿行の位が即、菩薩の理想である、そうして巴利佛教では更に之を開ひて「三十波羅密多」として詳細にその修行を示してある、布施の如きも單純の布施は四肢の一部を與ふること、第二義の布施は一切の所有を與ふること、第一義最上の布施は生命を與ふるとと教へてある、これは本生話の中に教へてある訓言である、之を聞いて下化

衆生の理想を「菩薩」に求めず單に上求菩提の思想に止めたのは教の罪ではなくて受け人の罪である。

佛教の理想として「菩薩」は尤適當である、圓滿の佛を示すに圓滿の佛を用ゐるは六ヶしい、窮極の法身を説くには窮極の法身ではない、第一義を示すに第二義を以てし、非人格を示すには人格を以てし、全體を示すには部分を以てすべきものである、佛を示すには菩薩を以てするが適當である、我れ救世の本懷を遂げずば正覺を取らじと誓ひたる言は今尙「菩薩」の因位に止まれる聖者に依て完全に表示せられて居るのである、兎に角事實は菩薩が佛教の理想となつて法界に活動して居る、三輪空施の實現は菩薩に由つて行はれ、六婆羅密の滿行も菩薩に由つて遂げられ、四弘誓願も菩薩の本願である、されど菩薩は佛徳の一方面のみを示すものであつて全部を代表するわけではない、そこで未來佛

を代表するは彌勒、理智を代表するは文殊、行願の理想は普賢、慈悲の理想は觀音と云ふように各佛徳の一分を表示して居るのである、この中でも慈悲の代表者であるだけに觀音菩薩が古往今來尤廣く信仰せられて居る、彌勒や文殊や普賢の信仰は日に薄らいても觀音の信仰のみは益々弘布して居る、文學に入り、美術に入り、社會の上層下層を通じて幾多の精神的慰安を與へて居る、色身を現して苦界に入りて八難を救ひ、三十三身を示して施無畏の本願を行ずる現世の救主である、偈に曰菩薩清凉月、畢竟游於空、衆生心水清、菩薩影現中、

二、觀自在菩薩

(明治四十二年一月)
婦人雜誌第廿四卷第一

菩薩は、佛の代表者であつて佛教の理想を表して居る、三輪空施でも、四弘誓願でも、六波羅密でも、皆佛教の理想を示して居る、而して觀音菩薩

は、菩薩の中の理想である、凡て圓滿のものは、圓滿を以ては表せられぬ、窮極は窮極を以ては表せられぬ、そこで果位は因位を以て表し、本地は垂迹を以て表し、全體は部分を以て表はするのである、これが佛教の長所である、そこで圓滿の佛を表するには、恒に菩薩を以てする、智慧の理想は文殊で表し、行願の理想は普賢で表し、慈悲の理想は觀音で表する、各々佛徳の一部分を表して居るのであるが、觀音は慈悲の領分を受けて居るだけに、その勢力が他菩薩に勝れて廣く信仰せられ、深く人心に染着して、永世滅退しない有様となつた、そこで文學にも、俗話にも、美術にも表現せられて、世界にその痕迹を残して居る、その本地たる阿彌陀如来の忘れられた印度でも、八難救脱の彫刻は石窟寺院に存して居る、南方佛教の本場である西倫島シロンにも、觀音崇拜の痕迹があると云ふ、西印度の印度河口から南印度の摩羅耶の海濱、南方支那の海濱、それから深く

内地に入りて、西藏國の王宮から、東海に入り我日本に至る迄、補陀洛（ポ
ラタラカ）の名は、人の信仰の目標となつて居る、三十三身の示現はその
方便慈力の廣大なるを示したものであるから、人をして凡べての恩人、
徳者は皆觀音の化身たるを想像せしめ、遂には人天、鬼神を論ぜず、一切
の恩威、神力は、悉く觀音に歸するに至つた有様である、そこで觀音の徳
を表したるものには、梵天もあれば、大自在天もある、又シヴ女神もある、準
提（チユンデイ）と云ふ女神もあれば、馬頭（ハヤグリ）と云ふ鬼神も
ある、そこで六觀音、七觀音、十觀音と云ふ風に、その數も増して來る、楊柳
とか魚籃とか、色々の名を付けてその徳を表する、ゼシユイツト派の包
容主義が來てからは、マリヤの像も、子安觀世音と同一視せらるゝに至
つたらしい、そこで觀音は慈悲の理想たるのみならず、一切の慈悲を表
し救世を表する神力の集合體と云つても差支へない様になつて居る。

觀音の名はまた甚面白い、觀音又は觀世音、光世音など云ふのは、皆何か
の間違て生じた名で、正しく云へば新譯の通りで「觀自在」である、この「觀
自在」アヴローキテーシユワラと云ふのが奇な名である、觀はこゝでは
「能觀」ではないこの字の性質は「所觀」の義である、精く云へば「所觀自在天」
である、本地の自在天は不可觀であるが、その垂迹は衆生に依て「觀られ
たる自在天」と云ふ義になる、その本地の自在天と云ふのは誰れか分ら
ん、阿彌陀如來でもよし、又實在でもよし、眞如でも法身でもよい、その垂
迹たる「觀自在天」は衆生の前に「示現したる自在天」である、「即時觀其音聲」
と云ふのはその意義を廣めて云つたので、名の意味を直譯したのでは
ない、そうすると「觀自在」と云ふのは「顯示的神格」で「權現」「化身」「垂迹」と云ふ
と同じような名である、佛教本來の佛躰なれば、權現とは云はぬ、化身と
は云はぬ、そこで、或はその源は印度の地方神か、外國神か、漸次佛教の

菩薩となつたのではなからうかと云ふのが、私の最初の考であつた。そこで先づ觀音に付纏ふて居る「補陀洛」の名からして何か面白い考は出ないかと思つて段々調べた見ると、「補陀洛」の根本は、どうも西印度らしい、殊に印度河口の島の名らしい。希臘ではこの島の名を「パタラ」と云ひ、印度では「ポータラ」と云ふ。これから「ポータラカ」「補陀洛」が出たらしい。さてこのパタラは或は小亞細亞のバダラから來たのではあるまいかと云ふことが更に疑問となつた。小亞細亞のバダラは、アポロ神廟の在る處で、殊に「バダラのアポロ」として有名である。この「バダラのアポロ」が印度に移つて「ポータラのアパローキタ」となつたるのらしく見へる。「アパローキタ」は印度の方言では「アパローキタ」である。つまり「所觀」と云ふ妙な名の出來たもとはアポロを印度風の名に改めたものであるからであらうと思つた。この考は誠に突飛な想像で、随分一笑に付してよい。

ものかも知れぬ併し「ポータラカ」の觀音の解釋が十分に明白にならぬ内は、この想像も一言で打消す譯にはいかぬ。殊に智度論中に諸菩薩の故郷を示した處がある。皆印度地方を以てその故國としてあるに、觀音だけは「從他方佛土來」とある。これは近頃文學士吉田修夫君が見出したのであつて、愚考に對して有力なる助勢である。但觀音の根本名はたとひ希臘の出であるとしてもその性質、神格は全く印度である。そのアポロに關係あると云ふことは印度の諸神、諸聖の徳を集めたものである。上は希臘神の原素も幾分かその中に包容せられてあると云ふに止まるのである。結論にはまだ容易に達せないから、今では未決の問題として置かねばならぬ。（觀音の本名は「普門」(Samantamukha)であつたらしい。普門大士としたのが諸所にある)

觀音は慈悲を表して居るからして、色々の經に關係があるが、殊に法華經には一品が全く觀音の神力を表白する爲に設けてある。之が特に觀

音經の名を專有して世に流布せられて居る、觀音の信仰は全くこの普門品からして鼓吹せられたのである、八難救脱の自在力も、三十三現身の方便力も、皆この中に示されて、念彼觀音力の功德を鼓吹し、施無畏の大神力を示してある、南無觀世音菩薩の稱名が萬能力を有して到處にその威力を現して、衆生の苦難を救濟する、即、現世娑婆に於ける苦難を除き、人民に一時的の慰安を與ふるとは全く觀音の領分とせられて居る、現世的救濟は觀音の職分であるが未來的救濟はその本地たる阿彌陀如來の本領である、觀音の普門示現自在の業は現世の上へのみに限られ、彌陀の念佛衆生攝取不捨の光は現當二世に被ると云ふ、即、菩薩は結局佛の慈悲の一部分を表するに過ぎないのである、凡そ現世のみを説いたのでは一つの宗教にはならない、こゝではその本地たる阿彌陀佛の慈悲を合説せば、方便引入の普門示現と、誓不成正覺の本願成就とを

合せ示すものであつて、完全の宗教信仰となるのである。
法華經普門品の梵本を見ると、この兩方面が完全に示されて居る、普門品の偈頌の部分は、漢譯には二十六偈あつて秦譯、隋譯ともに同一文で隨分適譯で名文である、晉譯の正法華經にはこの偈は全く無い、右の二十六偈は先づ原本と同一と云つて宜しい、然るに梵本にはこの上に尙七偈あつて都合三十三偈ある、さてこの七偈は觀音頂禮の意を續けて更に阿彌陀如來の因位、果位のことと略して示してある、どうも語法から見ても字句から見ても、思想から見ても、後世の挿入とは見へぬ、さりとて如何なる理由で鳩摩羅什の持つて居た原本には、之が無つたであらうか明了しない、或は後世の竄入だと云ふ説も立てられないことはない、もし法華經中に、阿彌陀佛のことが一切ないと云ふならば、後世の竄入と云ふことも賛成するが、第七化城品には、西方二佛、一名阿彌陀、二

名度一切世間苦惱と云ふがあり、第二十三藥王菩薩本事品には、

若、如來滅後、後五百歲中、若有女人、聞是經典、如說修行、於此命終、即往安樂世界、阿彌陀佛、大菩薩衆、圍繞住處、生蓮華中、寶座之上、不復爲貪欲所惱、亦復不爲瞋恚愚痴所惱、乃至得菩薩神通、无生法忍。

と云ふ語がある、この教が法華經中にある以上は、阿彌陀佛に關する偈が、その慈悲を表する觀音のことを述べたる普門品にあるは尤適切である、之が若し無かつたら不思議と云はねばならぬ、そこでこの七偈は尤必用のものであると思ふから、之を左に譯して世の人に示すこととする、昔から不和である法華と念佛もこの七偈があると知つたら調和の實も擧つたかも知れない。

普門品の偈の終りは、
具一切功德 慈眼視衆生 福聚海无量 是故應頂禮

と云ふのである、この次に七偈がある、先づ和譯して、後ちに漢譯して見た、翻譯は勿論難澁で適譯とは云へぬ、けれども大略の意味だけは顯した積りである、(東方聖書卷二十一にケルン氏の譯は、あるが氏は)

- 一、人界に對し慈悲を有せる彼れは
未來世に於て當に佛となるべし
彼れは一切の怖畏と憂苦とを滅す
我れ今この觀自在菩薩を頂禮す
- 二、世界の供養を受くる法藏比丘は
世自在王如來をその師とし
幾多の百劫を歴て修行し
无上清淨の菩提に達せり
- 三、右邊若くは左邊に侍して

無量光佛を扇ぎつゝ

彼れらは三昧の力に由り幻化の如く

一切國土の佛に詣て供養す

四、西方に清淨の世界あり

安養にしてまた極樂なり

無量光佛は彼の土に於て

有情調御の主として止住せり

五、この國に於ては女人の生なし

凡べて陰陽の法を存せず

かの佛子はこゝに化生し

無垢にして蓮華の臺に坐せり

六、かの無量光佛も亦

純淨微妙の蓮華宮に於て

獅子の高座に趺坐し

光を放つこと沙羅樹王の如し

七、世界の主たる佛は此の如く

三界に於て等倫なし

主を讚嘆して我が功德は積まれたり

最勝人よ願くは速に僞の如くならん

之を漢文の偈にして見れば不穩當ながら左の如きものである

一、慈悲救世間 當來成正覺

能滅憂畏苦 頂禮觀世音

二、法藏比丘尊 詣世自在王

修行幾百劫 證无上淨覺

- 常侍左右邊
- 三昧示幻力
- 西方清淨土
- 彌陀住彼土
- 彼土無女人
- 佛子今往生
- 彼無量光佛
- 獅座放白光
- 如是世界尊
- 禮讚積功德
- 扇涼彌陀尊
- 供養一切佛
- 安養極樂園
- 調御丈夫尊
- 不見陰陽法
- 乃入蓮華藏
- 淨妙蓮華臺
- 如沙羅樹王
- 三界无等倫
- 速爲最勝人

(以上)

三、平等主義の權化

(明治四十二年八月
婦人雜誌第廿四卷第七、八)

今日は見眞大師の降誕會でありますから、私も平生の感想を述べて報恩の萬分一と致したう思ひます。降誕會は今では到る處に開かれることになりましたが、實は明治十八年本願寺の普通教校の設立せられた頃までは世間に行はれて居なかつた、慥か明治十九年でありました。私共二三名のものが發起人になりました。本山の裏庭を借りまして、種々の趣向をこらして、高祖の降誕を祝しました。その趣向、演説、餘興などの餘り大仕掛けてあつたので、赤松和尚は「降誕會こゝ豪膽にやられてはケンシンからんと嘆き玉はんと、狂句を投じて行かれた事を記憶して居ます。」

今日は御互に古い記憶を呼び起こして、我國佛教發達史の昔しに立返へり、聖德太子の昔しから、見眞大師の在世に至るまでの佛教進化の有り様を、一通り御さらへ致したう思ひます。全體わが日本の「國民性」は、非常

に強い所があり、又非常に弱い所がある、國民の氣風に強弱両面があると云ふのは、一寸分らないようだが、よく調べて見ると、この兩方面を持つて居ることは慥かである、我が「國民性」の強いと云ふのは、精神的の方面である、「國民性」の弱いと云ふのは、物質的の方面である、日本國民は一般に心の上では非常に強くて、物の上では非常に弱いのである、物質的の方面は朝鮮が來れば朝鮮を取る、支那を見れば支那を取る、西洋がよいと思へば西洋を取る、法制も、學制も、財政も、軍政も、郵便も、電信も、食物も、衣服も皆西洋をまねる、宮中でも婦人までが洋服を着なければ參内することは出來ない、西洋人はこう何も角も變はるのを見て、日本の爲に惜むべきことだと云つて悲しんで呉れる、是は外部がかはれば内部もかはる、物が變はれば心も變はると思ふから、惜んで呉れるのである、併し日本人はこう物質の上では弱はそうに見へても、精神の上ではな

かく弱くない、心は一向變はらない、精神的の方面では、奈良朝の昔しも明治の今日も一寸も變はらない、忠君愛國の心も父子兄弟の情合も、潔癖も我慢も矢張り昔しのまゝである、なぜこう内部には強くて外部には弱いかと云ふと、内部は家族主義に養はれて進歩の度も高く、決して動かない程度まで進んで居つたが、外部は赤裸々で發達して居ない、もと／＼裸體であれば、如何なる衣服でも着ることが出来る、日本は英國よりも電車を早く初めたのは、前に共同馬車を用ゐて居なかつたからである、日本が西洋よりも電燈を多く用ゐるのは、今まで瓦斯の需用が少なかつたからである、日本はいつでも一足飛に最良の物に移る、西洋は順序を経て最後に最良のものに移る、そこで日本は物質の上では非常に弱くて、見るもの毎に之を採用するわけである、日本「國民性」の強點が、精神的の方面に活動して行く有様を、少しく明かに話して見たいと

思ふ。

日本國民が外來の宗教に對して、如何なる處置をしたか、と云ふことを見るに、これがよく分る。先づ第一に支那の儒教が我國に入つた。上下一般一言の不平もなく之を入れた。凡べて儒教の教ゆる人倫五常の道、父子、君臣の義は日本と同じことである。日本も支那も家族的精神に基づいた道徳を根本として居るのである。その氣風も情誼も同じことである。不平の起る筈がない。それを日本人が一も二もなく、支那人に屈服したやうに思ひ、且つ説く人がある。これは、非常の間違ひである。なるほど日本には文字もない、文學もない、孔孟のやうに善美を盡した教へ方は出來なかつた。が、孝行の道も行はれて居つた。忠義の風も行はれて居つた。友愛の道、貞節の徳もあつた。仁義道徳の「意味」はあつてもその「言葉」がなかつた。人倫五常の「内實」があつても、その「外形」が明白にしてなかつ

た。それを儒教は明白に適切に言葉にかけて、形式に顯はして教へる。日本人が喜んで受けたのは尤である。その中でも萬一「國民性」に合はぬことがあると、忽ち反對の聲が起る。わが國民の義勇奉公の精神は、全く支那と反對である。支那では「君、君たらずんば臣、臣たらず」と云ふのである。そこで「天に代つて無道の君を弑する」と云ふようなことがある。父が悪事をなすときは、子たるものは三たび之を諫めて聞かれざれば、則ち從ふべしと教へる。君の悪事は三度之を諫めて聽かれざれば、則ち去ると教へる。臣は君を捨て、逃げるのである。日本では臣は君の側を離れることは出來ぬ。君、君たらずと雖、臣は臣たりである。この點に於ては支那の儒教と日本の義勇奉公とは、根本的に相違して居る。日本人は儒教に屈服はしない證據である。日本の「國民性」は眠つては居ないのである。日本と支那とこの點に於て相違する所以は、國の成立が相違して居る。

からである、日本は民族の主と政權の主とが同一である、國民の中心も天子様であれば、政治の中心も天子様である、支那は弱肉強食で民族の主と政權の主とは常に一致しないのである、併しこのこみ入つた問題は、最初には分らない、そこで儒教の輸入には一言の反對もなかつた。次に佛教が輸入せられた、民族の中心を拜して居る精神に、忽ち背反する、國神を捨て、蕃神を敬するは不敬なりと一般の國民性は忽に發憤した、武を司る家族、物部家は蹶起して佛教排斥を唱へた、而るに神智圓満なる聖德太子は、物部氏の淺見に目もかけ玉はず、民族的禮拜と宗教的禮拜との區別は十分に明らかにせられた、今日でもこの區別の分らない人は多い、無暗に天子様の命令と、神の命令とを對比して、ヤン教を排斥しようとする人がある、聖德太子に對して恥ぢ入るべきである、父なるが故に尊敬するのと、師なるが故に尊敬するのとは、根本的に相違

して居る、祖先なるが故に禮拜するのと教義なるが故に禮拜するのとは、根本的に區別がある、日本では宗教信仰として佛を拜し、祖先崇敬として神を拜する、この二つは兩立し得るものである、この區別は分る人には分るが、形式に於て甚混じ易い、長谷の觀音に參るのと、春日神社に參るのは、意味は相違しても、形式は同じことである、そこで間違が起り易い、この間の調和を計つたのが、行基菩薩である、行基菩薩は法華經の本地垂迹の説に基づいて、一切の神は佛の垂迹である、權化である、と唱へた、これは高尚なる哲學の議論の上に、明白なる根據のある説である、たゞ神ばかりではない、世に顯はれた賢人も亦佛の再來かも知れない、廣く云へば、ヤンも、マホメットも、根機未熟の民族を化する爲に、佛が顯はれて、ヤンとなり、マホメットとなつたのかも知れない、神とか佛とか、ヤンとかマホメットとか云ふのは、世の人の付けた名である、名色は人

間の形容である、悲智は覺者の本體である、外面の異相を以て、内面の本地を區別してはならない、そこで神の本地を佛としたのは、決して方便ではなくて、眞理であると謂ふことが出来る、行基菩薩のこの調和によりて、兎も角も日本の「國民性」は安堵した、これが佛教の日本化した第一歩である。

奈良朝の佛教は、重みに學問的である、學問の分派としては、派別もあつたが、宗教の分派としては、派別はなかつた、その上に政治と宗教とが混同して随分その弊害が多かつた、平安遷都は或はこの點を避けようとする一つの原因があつたかも知れない、兎に角平安遷都後は、政治と宗教の混同はなくなつた、宗教的派別が新たに出來て、新信仰を標榜した天台、眞言の二宗派が出來た、傳教、弘法、二大傑の洛中に於ける勢力は随分であつたが、一先づ奈良大佛の威壓は免かれた、併しこの所謂「北京の

二宗」も、宮中に向つて勢力を張んとすることは、寸時も忘れなかつた、寂山なる鎮護國家の根本道場は、東寺の教王護國寺と相對して、その光榮を競ふて居る、宮中修法、灌頂受戒等、隨時に行はれて居る、勅願所の制を設け、天皇の靈牌を拜する等、宛然奈良朝の舊規に異ならぬのである、併し宗派が民間の信仰に基礎を有せると、宗主が政權の掌握に腐心せざるとは、純然たる獨立宗教の形式を備へて居る、平安朝では佛教は民間に根を下ろすこと一層深く、宮中に信仰を得ることも一層固くなつた、行基菩薩に依つて日本の宗教とせられたる佛教は更に一步を進めて國家的宗教となつたのである、之が佛教進化の頂上であつて、之からは分化が初まるのである。

鎌倉時代に至りては、武家が全盛を極めた、その時には今まで幾度も輸入せられて、遂に根を下ろさなかつた禪宗が、道元禪師に由りて初めて

起こされた、その宗義が武家の精神に、最適應して居るからである、武士道の完成を補助して、武的「國民性」を發揮した、之は即ち佛教が一轉して、武家的宗教となつたのである、それから段々武家の精神が民間に移る浪人的、俠客的、生活に慣れ、武士道を以て一般の理想となし、自ら尙武義、俠の風俗を養成し、熱情ヤソの如く、神勇マホメットの如き日蓮聖人を歓迎するの世となつた、日蓮宗は士民一般の要求を充たしたのであつて、武士的宗教を完成する使命を有して居つた。

少し順序は前後するが、法然聖人の淨土念佛宗は、他の宗旨とは全くその趣を異にして居る、專修念佛の教義であつて凡夫直人の法門である、その性質に於て、一般の平民に遍布せらるべき宗教である、唯有淨土の一門は、全く平民求法心の要求に應じて顯はれたのである、併し宗教はまだ昔しの風俗を脱却しない、印度傳來の捨家棄欲の姿を

本として居る、平民と違つて妻を持つことも禁じてある、家を持つことも許されぬ、宗旨は平民的でも形式は全く古傳の僧風である、これでは父母をも捨てねばならぬ、妻子をも離れねばならぬ、そうすると家族的精神は養はれない、忠孝の大本を陶成することが出来ぬ、そこで僧徒の古俗を全く脱化して、日本の國風に全然醇化して、日本「國民性」の要求に適應して、ピツタリと日本主義と一致したのが、わが見真大師である、佛教は見真大師に依つて、全く國民化せられたのである、平民的宗教とせられたのである。

聖徳太子から見真大師までに、佛教はこゝろ風風に全然日本化せられたのである、これは時代精神を代表した傑僧が、時代の要求に應じて活動した結果に外ならぬのである、家族的精神が日本の根本主義であると云ふ、自覺ある「國民性」が佛教を渾化して漸々その主義に近づかしめ

て遂に國民に適切なる宗教となしたのである。見眞大師の眞宗はこの最後の大時期を代表して居るのである。之から更に進んで見眞大師が平等主義の權化たる所以を話致したう思ひます。

佛教は推古時代より鎌倉時代に至る、凡七百年を経て全く日本の國民性と合一した形式の上に於ても精神の上に於ても、全然日本國民思想と同化せられたのである。言ひかへて見れば、親鸞聖人の平等主義によつて、佛教が平民化せられたのである。親鸞聖人の平等主義は、通常の平等主義ではなく、完全なる平等主義である。如何にしてこの純平等主義を以て、その宗義を經緯せられたかと云ふことを調べて見ると、聖人の主意が明かに分る。聖人は、彌陀一佛に歸命することを教へられた、釋迦如來を始め一切の佛菩薩は、結局阿彌陀如來の超世の悲願に衆生を導かんがために顯現せられたものであるからして、彌陀一佛に歸命すれ

ば諸佛菩薩はこれに籠つて居ると云ふ一即一切佛の大主義を以て立教の基とせられた、つまり一切衆生を救ふのは、唯有淨土の一門に限ると云ふ大見識に出たのである。これが即ち聖人の佛體平等の主義である。(是一)

何れの宗教に於ても、信者の行ふべき宗教上の行事は、尤も重要視せられ、救済の要件とせられて居るのであるが、聖人は斯くの如き行事は、悉く報恩の行事とせられた、恰も彌陀一佛を以て佛體平等を説かれたと同じように、報恩の一行を以て、信者の正行を統一せられたのである。これが即ち聖人の行體平等の主義である。(是二)

聖人は法然上人の撰擇本願の趣旨を受けて、衆生往生の正因をば四十八願の源泉に歸せられた、之に基いた果報に差別のあらう筈はない、報土往生は信心獲得の衆生の平等に得べき結果である、即ち彌陀同體

の佛となるは、一般信者に對する平等の約束である。これが即ち聖人の果體平等の主義である。(是三)

凡べて自力によつて救を求むるものは、自然に不平等の結果に到達するは勿論の事である。我々が造り出す信念なれば人々各異の結果を生ずべき筈であるが、他力によつて授けられ、光明によつて與へらるゝ信念は、萬人が萬人寸毫の差別もないのである。これが即ち信不退の座に於ける法然上人の教であつて、又親鸞聖人の教體平等の主義、又は信體平等の主義と云ふべきものであつて、他力信心を以て、宗義を統一せられた根本教義である。(是四)

そこで聖人は、たゞ心の上に於て、平等主義を唱へられたのみでなく、形の上に於ても、その平等主義を實現せられたのである。自ら「愚禿親鸞」と稱せられ、その弟子に對しても、「親鸞は弟子一人も持たず」と説かれ、又「御

同朋御同行」と稱せられたのは、即ち形式の上に於て説かれたる聖人の師弟平等主義である。(是五)

又昔年の習慣を破つて、肉食妻帯を實行し、在家止住の生活主義を取つて、從來の捨家棄欲の本義を捨てられたのは、家族的精神に基づける國民性の要求に應じて、佛教の僧院生活までも國民化せられたものである。これが聖人が形式上取られたる、僧俗平等の主義である。(是六)

既に一般の國民と同じ生活をなし、一般國民の主義に同化したる上はその俗諦の根本義は、王法本位たるべきは、自然の結果である。この相承の宗義を明白に顯はされたのが、蓮如上人の二諦相資、即ち信心爲本、王法爲本の教義であつて、王法を以て俗諦を統一せられたる王法平等の主義である。現代のように國法が統一されてある時には、王法と云ふは當然のように思へるが、武門專横の時代を思へば、王法を以て統一せら

れたのは意味あるものと思はれる、且つ單に「王法爲本」として、王法の内容を示されなかつたのは、何れの時代何れの國法にも適用せられ得る教義の妙用である。(是七)

以上は、聖人の平等主義の發現の模様を積極的に列示したのであるが、これを他の宗教に比較して、消極的に之を述べて見ると、聖人の平等主義が、愈明白に味ひ得られると思ふ、眞宗の教義は一佛を拜する點と、他力救済を説く點に於て、他に能く似た宗教がある、そこで耶蘇教の宣教師は、佛教が耶蘇教と接觸した結果に依て生じたのが、彌陀の教義であると説いて、その源を馬鳴時代にあるものと主張するものもある、又印度人で日本へ來て、此の教義を見たものは、印度の波羅門教の進化したものであると説いて、一概に外道説の佛教化せるものと説かんとする人もある、然るに親鸞聖人の教義は、他の宗教に似て非なるものである。

凡そ祈禱といふことは、宗教に於ては、離るべからざる重要な行事であつて、何れの宗教も之れを以て神人の媒介をなす唯一の武器としてをるのである、聖人の教義に於ては、信心すら自力の所生でない、況や自力信心の外的表示たる祈禱そのものは、聖人の教義に於ては之れを容るべき餘地もないのである、殊に祈禱といふものを、單に信仰の表示たるに止めんとする耶蘇教の如きは、その弊害の尤も少なきものであるけれども、これすら人心各異であり、所求も又各別であるからして、やゝもすれば現世祈りの迷信に陥るものである、そこで祈禱を許す宗教は、教育上常にこの點に注意して、迷信に傾むかぬよふ開導せねばならぬ、然るに聖人の教義に於てはたゞに現世の祈禱を許容せざるのみならず、死後の冥福を祈ることも許さず、凡て吉日を選び、方角を見る等、一切の迷信を排斥せられたのである、この點に於ては、世界宗教の開祖中、唯々

親鸞聖人一人のみである、この教義のみは、何れの家庭、何れの學校に用ひられても、迷信の原素は一點もないからして、毫も差支はない、その證據には、眞宗の行はるゝ町村には、狐鬼怨靈の祟りなど、迷信の行はるゝことは全くない、聖人の禁祈禱の主義は、現代の國民教育に於て尤も味ふべき教義である。(是一)

次には天國思想である、世の所謂一神教に於ては、凡べて天國の思想があつて、佛教淨土と同一の説き方である、然し生類の大元を一神に歸する唯神教に於ては、能造の神と所造の人間とは、永久にその懸隔が存在してゐるのであつて、同じ天國にあつても、神と人とは自ら區別があるのである、そこで「人は信によつて義とせらる」といつたポロと我々は同一の資格になられるが、「天國に於て汝等と共に、葡萄酒を味ふことあらん」と云へる「基督」とは、決して同格となることはできないのである、こ

の神人の間に、何等かの差等があるといふことは、自然神教より發達したる一神教には到底免ぬが、これはできないのである、之れに反して佛教は今一層發達したる汎神主義に到達し、生佛一如の眞理を領得し、その上に極樂思想を説いたものであつて、一見卑近に見ゆる極樂莊嚴が、そのまま眞如法性界の光景である、そこで百味の飲食と説いてあつても、直ぐに食せずして飽足すると説いてある、鸚鵡、舍利、迦陵頻伽の鳥が説いてあつても、直ぐ次には三惡道の名もない、決して實の鳥は居ない、法音の宣流であると説いてある、十萬億土を隔つと説いてあつても、去此不遠の淨土も明らかに示してある、法體如々の教義と、指方立相の教義とが相交錯して説いてある、高さも悟り、低きも信ずる、一切悟入の妙門である、この理の上から云へば、現世からして佛凡一體である、不斷煩惱得涅槃の理は、教義の上に躍如として顯はれて居る、現世で佛凡一

體であるから、天國に至つて佛と人との差別のある筈がない、即ち眞如實在の境は平等門、現象世界の境は差別門と、明白に筋道が別れて居る。平等門に入りて差別門がある筈がない、唯平等即差別差別即平等の理からして説得るのみでなる、ヤソ教の天國の如き、固定的差別は不可能である、ヤソ教の教義はこの點に於て、尙一步進化すべき餘地が、残つて居るのである、これを果躰平等の眞宗に比すれば、天地の差が生ずるのである、ヤソ教でも、天國の内容を明白に説かないのは至極適當である、説けば忽ち差支を生ずる、純他力の果體は一如平等である。(是二)

又救世主たる神に對して、判官の思想を持つは、一般人生の要求であつて、隠れたる善、隠れたる惡も、いつか大審判の日があつて、裁判せられるものであると云ふは、人心自然の要求である、東洋も西洋も、同じくこの思想が發達して居るのである、これが印度で云ふたら、閻魔王の地獄の

思想、西洋で云ふたら末日審判の説である、而るに地獄の思想は、輪廻の上、に用ゐられてあるから、永久地獄に墮在すると云ふことはない、未來永劫の苦と云ふことは説いても、これは比較的話で、實際永久に入獄することはない、その罪を果せば、又浮んで來るのである、而るに末日審判は、眞の最後の判決で、この時天國に引入せられたるものは、永久在天し、地獄に葬られたものは、永久墮在するのである、而してこれは閻魔王でもなく、我々を救ふ神が自ら判断するのである、かゝる思想のあるのは、何も神の惡るいわけではなく、如此古代思想を神の性質に適用したヤソ教徒の罪である、全體神の慈愛は無限である、如何なる者をも、如何かる方便によつて、之を救ふべき手段は、施さねばならんと思ふのが、神の眞意である、善人に對しては實は神は不必用で、惡人こそ救ひの神をも要するのである、惡人正機の本願もこの考から出る、无病のもの