

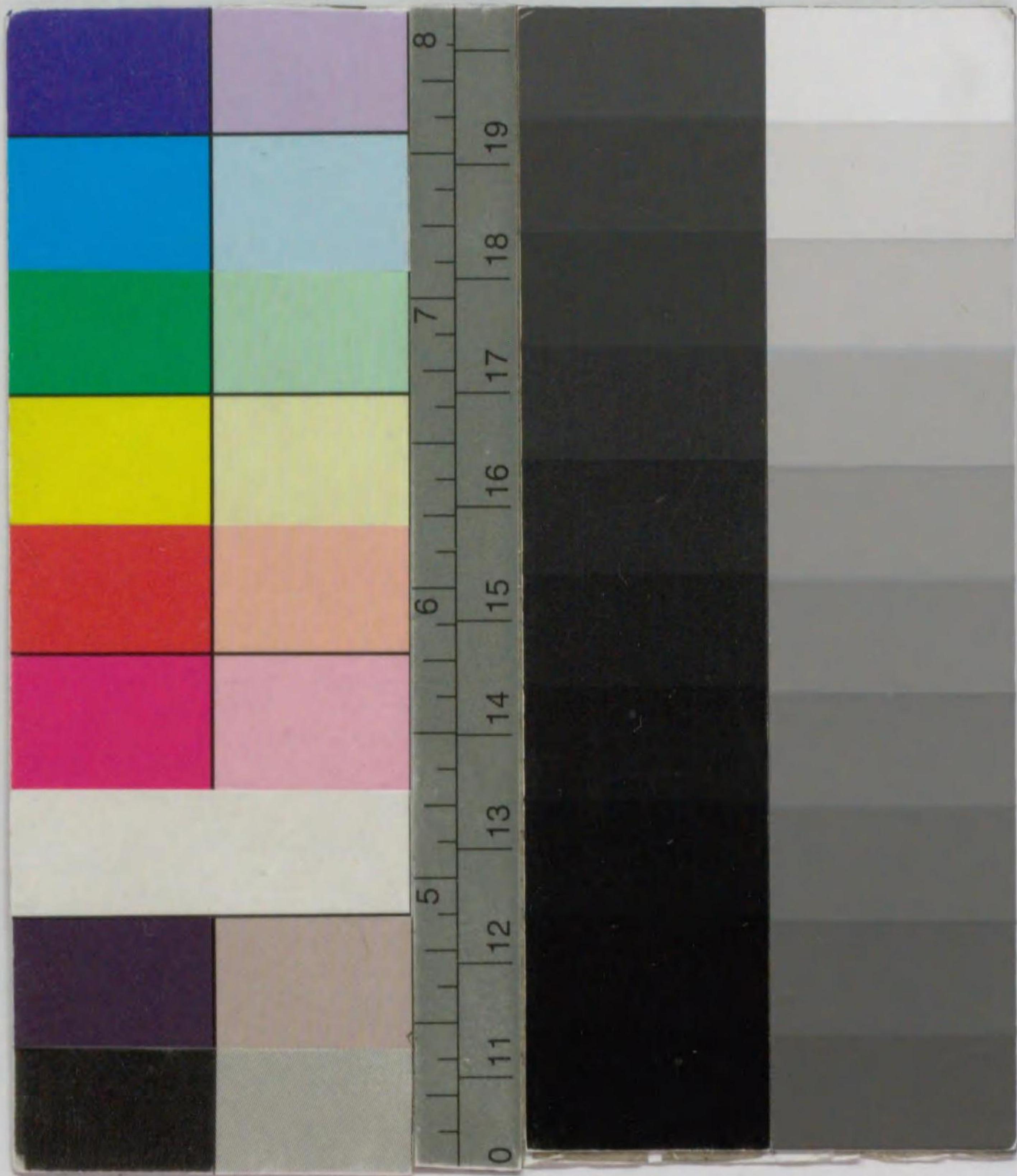
730
211

730-211



1200501589243

〇
複
写



35.12.24



轉換期の宗教

宇野圓空著

有光社



○ 社會國家の救済 三三

○ 現實主義と死後の問題 三九

三、神佛の觀念と宗教的理想 四七

神佛の人格性と相對性 四七

否定道と自力他力 五三

功利的信仰の精算 五七

四、信仰の諸相 六三

信仰の意識内容 六三

直觀的認識としての信仰 六八

宗教的傳統の信受 七三

五、宗教的行持 七七

信行具足の宗教的生活 七七

精神主義と行の意義 八二

日常生活としての行 八七

公共生活の宗教化 九三

六、新生命觀と佛教 九七

佛教による宗教形態の限定 九七

畏敬の對象としての生命の世界 一〇一

現實生命欲の否定と無我の修行 一〇五

法爾の願力による無明の克服 一一〇

轉換期の宗教

一、轉換期の意義と宗教

時代の推移

現代は世界的に思想が混乱して居る。日本ばかりでなく世界の先進國がいづれも此の點で、右するか左するか、はつきりした見透しを持つて居るものがない。

歐洲大戰後の民主主義が凡ての國に支配的に行き亘つた時には國際聯盟が世界の樞軸になつて、白人も黒人も乃至東洋までも、この線に沿つて新世界建設の思想に進むかの如くに見えた。

ところがロシアを主な地盤にして涌き上つた共產主義の動向が、所謂赤化戰術に依

つて、東西の各國民に影響を與へた時に、それはロシアだけでなく有力な國々の國民の間にまで、所謂左傾的な動きをもち上げさせた。

日本でも一時こんな理想や制度が、やがて人類の最高のもとなつて世界に君臨するかのやうに考へて、遮二無二、世界革命に向つて突進しようとする若い人々も尠くなかつた。しかしこれが單に我國の治安や産業ばかりでなく、獨逸、伊太利、その他の國國に於いても大きな混亂を齎した時に、政治的にはファツシヨ的な獨裁の傾向が現はれて來た。

そして現にこれ等のイデオロギーの對立が諸國家の對立となり、世界各國を二つ或は三つのイデオロギーブロックに區切つて、これが政治、外交、經濟等凡ゆる事象の上に世界的對立の根柢をなして居る。

特に日本は歐洲大戰への參加に依つて、又同時にこれに伴ふ世界的思想への參與が原因となつて、大正の初期からは民主主義、デモクラシーといふ叫びが、單に政治の

上ばかりでなく、さまざまの私的生活や思想、學問の上にまで大きな流れを形ち造つたのであつた。次いで大正の末期から少くとも勞働者、學生、その他の青年層の間には、ボルシェヴィズムへの動向が躍進的に盛んになつて、最早や我國の歴史の特殊性、國體の本義といふやうなことをも蹴飛して、まつしぐらにこゝろいつた生活革命への動きが、まさに國內を引きずつて行かうとするかの如き姿をさへ示した。

これは一つは明治以來の進歩主義、すべての生活を新しいものに取代へて行かうとする公共の運動と各人の氣分とが、何でも新しいといふ名の下に、徒らに目新しい世界の動きに追隨させたものでもある。しかし一面それは極東に孤立して居た日本が世界の舞臺に乗り出し、各國民の動きにつれて一緒になつて世界的な動搖の波中に投じたからでもある。

然し何と言つても三千年の傳統が制度の上でも思想の上でも、少くとも歐米のそれとは異つた特質を持ち、特に國家意識に於いて永い鎖國の時代を経て居るだけに、こ

の所謂新しい動きに對する反動の力も、表には目立たないけれども相當に強く根ざして居たのであつた。

果せる哉。滿洲事變の勃發を契機として、この己に還る心持が、上下を通じて勃然と表れて來た。國內的に五・一五、二・二六の如き不祥事件をも生んだが、これが單に思想や學問の上ばかりでなく、政治にも産業にも教育にも、凡ゆる政策の上までに表現されて、反國體的な運動の彈壓となり、所謂日本精神に目覺めるといふ合言葉の下に、日本独自の新しい思想と制度とを確立せねばならぬことになつて來た。

而かもこれが今次の支那事變に逢着して、それが急速な解決を見ないばかりでなく、所謂長期戦に入つて、嫌でも堅忍持久の姿勢を取らねばならぬことになつた。そして幾多の強國の監視乃至威嚇を前にしつゝ支那四億の民衆を指導し、大にしては東亞の諸民族に大きな轉回を遂げさせなくてはならぬといふ大使命に直面してゐる譯である。そこで公私の生活の根本になる思想といひ、制度といふものゝ内容をどう打ち

樹てゝ行くかゞ、更らに新たな問題となつて眼前に投げ出されて來たのである。

そこで或は八紘爲宇と仰せられた建國の詔勅に基いて進まねばならぬといふもの、惟神の精神に導かれて生活の根本的建て直しをするといふ人達、或は資本主義の修正としての統制經濟の新工夫、或は立憲的に皇道を政治上に實現するんだといふ抱負等がさまざまの形で唱へられて居るが、而かもそれ等の思想の理論的基礎づけ、又それ等新制度の具體的方法等に就いては必ずしも今日まで十分に闡明されたとはいへず、又必ずしも實行に依つて保障されても居ない。茲に現代の我々國民の悩みもあり、我々が世界的にも國民的にも大きな試練の過程に置かれて居る現状がある。

近代主義の批判

勿論、これ等社會百般の制度や組織に關しては、今後尙ほ我々が世界各國民と共に大きな苦難に堪へ、幾度かの試練を経て、それら實際に適するものを伸ばして行か

なくてはならぬ。少くともそれ等の制度や組織、或は生活態度の根柢になるところの思想の場面に於いても、從來、最も新しいと考へられて居た近代主義の諸様相を、十分に批判し反省して進まねばならぬ。これは言ふまでもなく主として近代西洋に育つた個人主義、自由主義を根柢とする諸對系であるが、それを我々は今日如何に修正して行くか、特にこれに對立する國家主義或はヒューマニズムと如何なる關係に置くべきかを篤と考へて見なければならぬ。

勿論、近頃屢々言はれるやうに個人主義や自由主義なるものが、政治や經濟の上でも必ずしも根本的に行き詰つたとは考へられない。これが今日まで近代生活の思想的根柢として、人類文化の發展の上に大きな寄與をなしたことは認めなくてはならぬ。すなはち個人の責任と同時に權利も認めなかつたやうな封建的な社會を打開して、人が自由にその才幹を伸して行き、それによつて社會の繁榮を齎すところの近代政治の型は、今日と雖も根本的にこれを拒むわけには行かない。

その個人の所有權の確認から財産の蓄積、そして資本主義經濟への進展といふものが、少くとも近代各國に大きな物質的繁榮を齎したことはたしかである。その資本主義に伴ふさまざまの社會的害惡、又これが餘りに唯物的に人々の生活を規定し、遂に人間性そのものをスポイルした缺陷、その結果資本主義自らが遂に今のやうな行詰りに逢着したといふことは事實でも、未だ觀念的な統制經濟といふ呼び聲のみで全然この制度に代へることは不可能である。又單に反動的にこれを否定するならば、更により多く人間性に背反する空想的な共產主義を肯定するよりほかないでもあらう。

けれども、とにかく現在西洋の社會や政治の上に、又各人の私的生活に表れて居る姿に於いても、個人主義の行き過ぎて居ることは明瞭である。家庭内で各人の部屋の出入にまで鍵をかけるやうな生活、親子夫婦の間まで權利と義務で規定せねばならぬ情合の失せた關係、個人の財力が國家の意志を冒してまで國外に踊るやうな實情は、單に我々に堪へられないものといふだけではなからう。幸ひ、日本ではこれが未だ左

程極端に進んで居ないとはいへ、かゝる近代主義の生活の弊害を見ながら、みす／＼この方向に進んで行くわけには行かない。

又制度の上でも思想の上でも、よい意味での自由主義といふことは是認せねばならぬ。しかし、これが大にしては國家といひ、小にしては家庭といつたやうな集團生活を崩壊に導く兆はないでもないので、それがかやうな極端に走ることは、今日に於いてこれを阻止せねばならぬ。

この個人が主か、國家、民族その他の集團生活が本位か、將又廣く世界人類を主眼として考へるかといふことは、さし當つて政治、經濟その他の社會制度の基調をなす主義思想の問題であつてこれが先づ何んとか解決すべきものとして横はつて居る。

次に特に思想や學問といふ分野に於いても、以上の現實問題と絡んで矢張り近代思想の修正が必要であり、そして眞實に新しい力強い人生觀の確立が要求されて居る。そこには一層根本的には人間の知識、理性の地位、價值といふことが問題になつてゐる。

近頃の思想の立場は、人間の知識よりも一層奥深い情操といつたものを主な據りどころとしてものを考へ、世界を見ようとして居る。これに對して、從來の近代的な合理主義は、自然や人生の動きが根本的に合理的であり、法則的であると同時に、人間の知識がどこまでもその自然と人生を正確に把握して、不動の眞理を明らかにすることが出来ると見てゐた。そこに物の考へ方の根本に、二つの傾向が相對立して相刺して居るのである。

此頃の人々は民族とか戰爭とかいふことになる、人間情操の立場に於いて極めて安易にこれを禮讚したり、感激して居る反面に、大いに科學の力、人智に依る自然の征服といやうなことを口にもし筆にもする。しかしそこには人間の理知を第二義の相對的なものとする考へ方と、その絶對性を認める立場とが屢々混線して居る。

この合理主義は、これ亦西洋の近代思潮の一特徴として、殊に十九世紀以來非常に

尊重されて来たものである。ために所謂新しい教育を受けた我々は、正直のところ學問の上でも、又その他のものを考へる場合にも、自然にかういふ傾向を多分に採り入れて居るのである。

そしてこの合理主義が次ぎ々と新しい科學を生み、諸般の研究を發展させて、多くの機械その他の装置の發明となつて、近代生活の凡ゆる場面に古人の想像だもし得なかつた廣大な福祉を齎したことは事實である。

この意味に於いて我々は自然の征服といはぬまでも、人間理知の絶對的權威を認める立場を無下に斥けるわけには行かない。手つとり早いところ我々は今後益々知識を磨き、合理的にものを考へて、國力を發展させ生活を改善し、社會の凡ての方面に所謂合理化の歩を進めなくてはならぬ。

だが、この人間理知が果して自然と人生の根本を、徹底的に誤りなく把握するに十分な力であるかどうか。これを學問として考へても、假りに自然界に向つた場合には、

相手が物質の世界であるだけ、ある程度まで我々の智慧でこなすことも不可能でなく、またそれに依つて相當これを利用する道も進められる。しかし人生或は人間社會を相手に研究する場合になると、必ずしもそれは自然科學の行き方や、それから出て来た法則で解釋するわけには行かないものがある。

人間といふ複雑な生命の動き、人情で以て結びついたり反撥したりして居る我々の生活の真相は、たゞ合理的にのみ見るのでは割り切れない多くのものを持つては居ないか。所謂母性愛が命に代へて子供を愛護して行く様子、それを本能的だと言つてしまへばそれまでだが、そこには要するに利害の打算では割り切れないものがある。昔の親分子分といふやうな性質の間柄は別にしても、現在我々が親友とつき合つて行く人情の機微、或は學徳の勝れた人に己を捧げて行く立場、かういふ我々の日常生活の實際といふものは、單純な社會學的理論や法律上の規定ではどうにも捉へられないものがある。

そして假りにかういつた人生をも、何程か理性で合理的に解釋し説明し得るとして、現に日進月歩の生活の内容、社會の情勢といふものは、次ぎに新たな研究を要求して來るので、如何に人智が躍進するにしても、單に人生といはず、この大きな世界宇宙の真相を、常にそれが追及して解釋しつくすとは斷言出來ない。

茲に近代思想の人間知識の絶對優越の立場に對して、學問的にも多少これと異つた立場があり得るわけで、これが言はゞ思想問題の根柢となつて、人間批判の立場を何處に置くかを問題として來るのである。

近代的宗教觀

尙ほこれを宗教の上について觀ると、近代思想は人間中心主義といふべきものを含んでゐる。それは中世の西洋に於ける神中心の世界觀、即ち神を本位として世界を觀、人間を凡てこれに従屬したものと考へた思想と反對の位置に立つものである。

西洋では昔から宗教といへば、神が世界も人間も作り、又どこまでもこれを支配して居るのであるから、人間は神に對して一指も染めることが出來ない筈でつた。そして神命のままにこれに奉仕して行くのが信仰の態度でもあり、又世界の動きの當然なことゝ認められて居たのである。

それが近代になつて人間の自我の目覺めから、神に對する自我即ち人間の地位を強化して考へて來た結果、宗教も必ずしも神が興へた道ではなく、人間が神に仕へる道として造り上げたものと見るやうになつたのである。

否、むしろ神そのものからして、人間の信仰の中に生れ出でたものであり、信仰に於いて神が生かされるのであるからして、神が人を作つたのではなく、人が神を作つたのであるといふやうになつて來た。

これは單に人間知識の優越性といふことではないが、少くとも信仰の名に於いて人間が中心であり、人がこれを信する前に神があつたとしても、それは結局人間のため

にある神であつて、神のためにある人間ではないといふ考へ方にまで導かれて來て居る。

そこで今日我國での宗教問題を考へて見ると、矢張りかういふ近代西洋の宗教觀、即ち神佛と人間との關係が明治以來、基督教ばかりでなく佛教徒にも神道家の間に、自然と行はれて來て居る。そこで我々はこの近代思想に沿つて、人間を中心として神を解釋するのが正しいのか、それとも人間乃至人生は、どこまでも神佛の威徳の下に生かされて行くと信じなくてはならぬのか。この點は單に學問や知識の立場よりは、信仰の上から世界人生を味はんとする人々にとつては、たとひ中世的とか封建的だとかいはれても、神佛本位の世界觀をとる場合が多い。しかしかやうな信仰が、何程か皆近代思想の洗禮を受けて來た今の人達に、どこまで長くかつ力強く維持されるものか。これは今後の宗教を考へるに就いて、一つの根本的な謎として我々に投げ與へられて居るのである。

殊に宗教といへば神佛と人間との關係といふ漠然とした事柄よりも、さし當りこの人間が救はれるといふ、その救ひの目標が何處にあるかゞ問題である。これも古來宗教の救ひといへばもつぱら死後の問題、即ち極樂に往生するか天國に生れるか、とにかく此世の幸福が目的ではなくて、あの世のことが中心と考へられてゐた。

これに對して又近代思想は、多くあの世の存在を否定しようとした。即ち人間が死んだ後の彼の世の存在等は、到底合理的に證明出来るものではないので、極樂だ天國だといふのは古代神話の残り物である。それは現代の科學知識からいへばむしろ否定されるべき空想であり、高々死んで無くなつては困るといふ人間の欲望が投影したものに過ぎないから、眞實の宗教の救ひは此の世でなくてはならぬといふ。

そして特にこれを社會的に考へ直して見るならば、極樂といふのは此の世で人々が佛のやうになり、立派な社會を實現することである。天國は信仰をもつものゝ此の世での幸福な集りであり、理想的社會の建設こそ神の國の顯現に外ならぬといふ風にも

説いてゐるのである。

かういふ主張は今我國で必ずしも一般的ではないけれども、これ亦明治以來の教育で何時とはなしに、近代的な思想や學問の影響から、人々の耳に入り、頭の中に織込まれて來た。そして現實淨土の建立とか、此の世の天國とかいふことは、インテリ階級の間には屢々話頭に上るのである。

そこで宗教といふものがその目的とする救ひ、或ひはまた成佛といふことの意味に於いて、果して此の世をあきらめて死後の世界を期待しなくてはならぬのか、それとも現實の社會改造を内容とするものなのか。茲にも宗教の根本問題が二つの方向に對蹠的に岐れて來て居る。しかも古い先の長くない年寄にとつてこそ、やむを得ず此の世の問題よりは死の問題が重要であるものゝ、若い人達にとつては宗教それ自體の理解が現實の人生を離れては考へられないものになつて居る。だからたゞ傳統的な教への上で宗教的な安心を極樂や天國につなぐならばとにかく、本氣にこの問題を考へて

見るときに、茲に宗教にとつても容易ならぬ轉換期があるやうに考へられる。

轉換期に處すべき宗教

かくてこの世界的な轉換期に當つて、宗教それ自體がまた如何に轉換するかといふことが問題になつて來る。しかし茲で一言いつて置き度いことは、宗教はこの人生の轉換期に於いて、我々がこれに處して行く道を嗅ぎ出すのに、それ自身一つの役割を持つて居るといふことである。

蓋し宗教はそれ自體政治でも經濟でもなく、又科學や思想とは異なるけれども、むしろそれ等の根本になつて、生活態度の基本を確立するものだからである。

普通に宗教はこの人生宇宙の根本義を明らかにして、そこに我々の安心立命を見出すものと考へられて居る。これもある意味では間違のないことで、少くとも高等な宗教に於いては徹底的に世界人生の意味を掘り下げて行き、常識で考へられて居る人間

とその社會、又その環境となつて居る自然界の價值をも否定して、それ等を超えたところに新たな生命の據りどころを見出すであらう。言葉を換へていへば茲に大死一番、罪のどん底から浮び上つて、そこに新たな生命を把握するものである。だからこれが人生宇宙の新しい意味の上に築かれる生活態度の建立となることは言ふまでもない。

然し茲に注意しなくてはならぬのは、宗教は、たとへば哲學のやうに、専ら理知の力でこの世界や人生を考へ、それを根本的に研究して行くといふものではない。宗教はむしろそれ等の生命、即ち難しく言へば自分の魂との關係に於ける價值の問題に打突かつて、或はその現實的なものを否定し、或は常識を超えた信仰の世界に入つて、そこに新たな意義を把握するのである。

それ故に哲學は哲學、藝術は藝術として、それ々の角度から此の世界を眺め味つて行くので、我々はこの哲學や藝術を通じても人生の或る根本的な意義に觸れること

が出来来る。しかし宗教は一層これらを綜合して、世界人生の奥義といつたやうなものを直觀すると同時に、それに基いて我々の生き方を指示し、更にこれを實踐に移して行くだけの一つの力を與へるものである。

この點でさしづめ宗教は、この人生を眺めるにも世界を考へるにも、哲學や藝術の行き方の兩方を、一層高い次元に於いて綜合して行くやうである。

哲學はどこまでも我々の理知の働きに於いて人生を批判するのであるが、宗教は一面哲學と同様に、むしろ人間を超越した智慧に依つてこの人生を考へもし批判もして行くのである。

然しこの場合宗教の考へ方、批判の仕方は單に理知のみではない。それは人生のありのままの姿を間違なく觀ると同時に、一層深くそれを我が魂との關係に掘り下げて、その價值即ちその味の味はひとつたやうなものに直接に觸れて行くのである。

この點で宗教は、哲學よりはむしろ藝術に近い趣きがあり、たゞ理知的にものを考

へるといふよりも、むしろ人生のありのままの姿が、自己に如何なる意味を齎すかを静かに味はひ眺めるのである。

たとへて言ふと私達が芝居を見に行く。そして舞臺の上で色々な歡びや悲しみの場面が展開するのを味つて行くのに、勿論その芝居の筋の運び方、人情の纏れ、俳優の仕草に表れて来る細かな経緯を知らなければ、意味も味もない。しかしその舞臺面を味ふのに或る程度の劇の知識が必要だからと言つて、一々その俳優の素性やら小道具の味といふものは出て来ない。

たとひその美しいお姫様が男の俳優が扮装して演出して居ることも承知して居り、若役の悲壯な臺辭がその御化粧とも年に寄りの演技であることを知つては居ても、舞臺面の味といふものはさういふ智慧を暫く捨て、素直にその筋の上に表れた演技を鑑賞することではなくてはならぬ。

これは少し極端な例だが、一般に藝術的なものゝ見方には、かやうに理知の行き方と異つた角度がある。人が宗教的に世界を眺め、神佛の存在を信ずる心持にも、稍々これに似たものがあるので、たゞ理論で突きつめて行つては、信仰としての味は出て来るものではない。

さればと言つて宗教は、全然理知を放擲して、たゞ美しい舞臺面に見とれて居るやうに、信仰の感激に陶醉して居るだけでは濟まない。一方では又その智慧の批判を徹底させ、人間の理知で及ばぬところを、信仰の直観か或は神佛の啓示かに依つて、どこまでも人生の深い意味の根據まで衝いて行かなくてはならぬ。

茲に宗教は一面又哲學と共通する點を持つて居る。そしてこれが我々の「宗教することの非常に難しい點であり、昔からよく宗教が哲學と混同されたり、或は藝術と置き代へられたりするのもこれが爲めである。

然しいづれにしても宗教は、かういつた人性の両面、否、全面に亘つて、この人生

の根本義こんぽんぎにぶつかつて行く謂はゞ総合的な立場である。同時に又それは人間の魂が素裸になつて、この宇宙の謎と組打ちを試みるのであつて、その血みどろの戦が如何に深刻なものであり、悲壯なものであるかは、眞劍に宗教の道を進んだ昔からの高僧達かうそうたちの事蹟じせきがこれを示して居る通りである。

何故、昔の人達がこんなにして不惜身命しんめいをおしますに宗教の道に苦しんだか。又宗教が凡ゆる思想しきうや學問や乃至政治經濟の基調を決定し、生活態度の根本になつて動いたか。その歴史的事實の根源を考へると、それは全く宗教なしに眞面目な人間が生きて行かれないといふ理由りゆうから出て居る。それだけ現代の危機きき即ちこの深刻な轉換期に當つて、一體世界はどうなるんだ、自分はどうするんだといふ問題を深く考へれば考へる程、我々われらは宗教に依つて先づ第一にその目途めどをつけなければならぬのではないか。

勿論もちろんこの問題の解答は、科學の知識、哲學の批判に依つても與へられやうし、又藝術や道德の方向からも、相當これに對する必要な道は示されるであらう。しかし今の

轉換期てんくわんきが深刻であればあるだけ、我々は深く宗教的信仰の奥義を掘り下げて、その中から我々の魂の飛び込んで行く方途ほうとを見出さなくてはならぬ。

そこで一體かういふ方途を味はひ出して來る宗教とは何か。否、宗教それ自體が、果して諸々の既成宗教の教へるやうなことであつて良いのか。

茲に宗教それ自體の轉換期、既成宗教を超えて轉換期の宗教が持つべき獨特な道みちがありはしないか。問題もんだいとなつて來る。

二、宗教と集團生活

個人主義の宗教觀

轉換期てんくわんきの宗教を論ずるに當つては、これ迄の神道、佛教、基督教等の所謂既成宗教に對して、新興宗教しんこうしゅうけうと呼ばれるものに就いても一往考へなくてはならない。此の新興宗教なるものがどの範圍迄の、どういふ種類しゆるみのものであるかは、人々に依つて見るところも異なるであらう。そして中には新興ではあつても、質に於いて極めて低級ていきな、むしろ原始宗教げんししゅうけうへの逆戻りと見られるものも少なくない。しかし此等もとにかく現代人の低い層か後れた階級か、何等かの求めるところに觸ふれては居るので、そこには自ら現代の宗教的慾求の或る部分が代表だいひょうされてゐる。だがこれが將來の民衆を指導すべき宗

教は何かといふ問題に對する答となるかといふと、その中には若干現代じやくかんだいへの見透しを指示するものも無いではないけれども、その勢力が主として俗衆の間にあるだけ、その多くはむしろ過去の情勢もりかへの盛返もりかへしに過ぎないので、その内容が必ずしも今後の問題をはつきりと露呈ろていして居るとはいへない。

かうなると今日並に今後しんこうしゅうけうに我々の求めるものは、所謂既成宗教でもなく、新興宗教でもなく、むしろ未成宗教みせいしゅうけうといふべき形になる。そしてこれが何ういふ姿で、如何なる教の形かたを持ち、又何どういふ團體等を形作るかは、勿論今から誰しも豫言することが出来ない。

恐らくそれが有力な特定の宗教となつて働いて來るには、一個の偉大みだいな中心人物が表れて、それを内容づけ、組織し指導しどうして行くのを俟たなくてはなるまい。それは勿論學問や徳行の上で高僧かうそうとか偉人とかいふやうな人でなくても、將來の社會の動きを指導して行くだけの深い體驗と堅い信念を持つた人物じんぶつでなくてはならぬ。そしてこれ

に多くの人々が引着けられて、命を捧げて信頼し追隨して行く時に、それは社會的にも一つの有力な宗教となつて働いて行くのであらう。

けれども今我々が假りに、かういつた人物の教説や運動となつて来るだらうと思はれるものを豫想し、またそれに對して註文したい點を二三指摘するならば、そこには單に教の立て方とか、その道の實踐方法とかいふだけでなく、より多く根本的に在來の宗教に變革すべきものが無いでもない。

それは第一に現代思想の凡ての方面に著しく動いてゐる個人主義の修正といふことである。現在の轉換期にこの個人主義の修正が、大きな要求の一つであることは前にも一言したが、宗教の上でも此の點は先づ最初に考慮されなくてはならぬ。

一體、近代文化の個人主義的傾向は、政治經濟その他社會の凡ゆる現象の根柢になつて、最近遂にどうにもならぬ處まで押し込んで來たのであるが、その由來する所はむしろ宗教上の個人主義が與つて力あるのである。特に西洋での基督教新教、即ちプロ

テスタントの宗教觀乃至宗教的理想の個人主義は、内外相まつてこの傾向を強めたともいへるので、これが社會の外面的な諸事情と絡み合つて、近代文化の一特徴ともなつて來たのである。

だから斯様な思想や文化を明治以來急速度で採り入れ、かういつた傾向の學問や宗教を最も新しいものとして迎へた我國では、他の方面の問題は別として、宗教の上でも特にこの個人主義的傾向が、明治の中頃から著しく指導的な勢力になつて來てゐる。

明治三十年代になつて日露戰爭の前後を振り返つて見ると、佛教界にも基督教界にも非常に新鮮な宗教復興といふべき機運が現れて居る。そしてこの頃の新運動の特徴、それが一つの深みを持つて人心に迫つた點は、矢張り個人的な意味に於いての信仰の問題であつた。

それは基督教でいへば舊教、特にカトリックの教會の傳統を本位とする信仰に對し

て、各個人が直接神の愛に接し、世間や教會の問題よりも各自の魂の救ひを求め心である。こういふ意味に於いて個人的でもあり、又深刻な宗教的體驗を要求した傾向は、當時の一般思想や學問の背景をもつて、我國の上下に強く響いて來たのであつた。爾來眞面目に宗教を考へる人程、各自の魂の底に信仰を掘り下げて行くといつたやうな方向に努力したので、これはある意味では在來の神道や佛教の外面的形式的な宗教的生活にまで一轉機をもたらしした。それは又日本の宗教全體としての躍進でもあり、向上でもあつたわけである。

然し他面これがために、宗教といふものが凡て個人を中心にし、自己の救ひといふことを目標とするかのやうな考へも強くなつたので、そこに個人主義の宗教觀が根を張つて來た。これが結果に於いて教會とか教團とかはさて置き、宗教が小にしては家庭その他の集團生活から國家社會のそれに至るまで、その成立と活動との根本的な支持者であることを忘却させたことは、今から思へば遺憾なことであつた。

そしてこの點では昔から衆生と共に道を成ずるといひ、一切を度せねば自ら悟りを開かぬといふ大乘菩薩の理想を説く人々までが、上のやうな時代の風潮に押し流されて、佛教を専ら個人的な信仰や獨善的な見性の道であるかのやうに解した嫌がある。そして各自の信仰を深めるのは良いけれども、それがお互の大小の集團生活の中に生かされて、人々と共に道を成ずるといふ社會的な理想を忘れようとしたことは、佛教の建て前からいつても、むしろ一つの脱線であつたといへないではない。

既に今日は、社會の各方面に於ける偏つた個人主義を修正して、種々な意味での集團主義、即ち家庭にしる地方町村にしる、又國家民族としての全體生活を終局の目標として進まねばならぬ時代である。この時運に際して宗教も亦當然、かういつた社會的集團的生活の基本を成す信仰として立ち上らねばならぬのではなからうか。

集團生活の宗教性

近頃は宗教の内部でも亦外部からも、國家と宗教との關係といふやうな問題が盛に論ぜられてゐるが、これらの論議にはとかく兩者を相對立した別個の物がらのやうに扱つて見る風がある。たとへば日本佛教の我國體に對する千數百年の功績を論ずる場合にも、佛教と國家とを相對立した別個のものとして見るやうな傾向が多い。もとより假りに佛教といひ國家といふ言葉を用ひる以上、そこにこの二つのものが對立した概念となつて表れることは理論上可能ではある。けれども一層現實的に、兩者が我々の生活に表れて居る場面を見ると、結局それは我々の生きた生活現象の異つた方面を抽象して見たに過ぎないので、實際はこの私が佛教徒として佛教的信仰に基いて、種の私生活も營めば、同時に國家の動きにも參じ、又國民の一員として御奉公もして居るわけなのである。

蓋し我々から見ると國家といふ大きな集團生活ばかりでなく、もつと小さな町や村或は家族といふ集團生活でもが、それはたゞ現實の便宜から、お互が手を携へて寄り

合ひ世帯をやつて居るといふだけのものではない。

我々は親なしに生れて來ないやうに、多くの人には何人かの兄弟もあるであらうし、子供達も産れて來る。その外血につながらる親類縁者の結合といふものは、謂はゞ生れぬ先きから半分は必然に決まつて居るので、只一人飛行機でも孤島に逃げ出さない以上、勝手に離れられるものではない。そして實はかやうな人と人との繋りに、人間としての生活の味ひの大部分もあるのである。同時にこれ等の人達の相互の關係といふものは、たゞの利害關係の約束でもなければ機械的な結合でもなく、私達の心の動きをそのまゝ打ち出した人情的なつながりを持つて居る。その人情の實體を一層細かに吟味して見ると、一種の宗教的な心持が動いて居るのであつて、自分一人の利害打算を離れ、家庭でも村落でもを己の生命として守つて行かうとする、理論では割り切れない不思議な心が動いて居るのである。

近頃の社會學や法律などの目から見た家族といふものは、現に生きてる人間だけで

形作つて居るやうに言はれる。ところが我々の家庭生活の真相は、たゞ生きて戸籍に残つて居る人々、例へば親夫婦に子供三人なら、その五人だけが寄り合つて居る集團生活なのではない。

犬や猫でも多年飼ひ馴れて居ると、人間以上に可愛さが出て来て、時にはこれ等が女中よりも優遇されるといつたやうな場合すらある。況して死んだ親なり子供なり、それは戸籍や法律の上では、もはや現住家族の一員ではないけれども、今残つて居る五人の家族の生活の内面には、依然として、これ等の亡くなつた大小の魂が生きて居る。これは家族生活に於ける我々の精神的現實である。幼い時に亡くした子供の事を、十年経つても十五年経つても忘れることの出来ないのは親の眞實である。それは親馬鹿の愚痴でもあり、所謂死兒の齡を數へる洵に不合理な妄想でもあらう。しかし子供を亡くした親といふ親が、幾ら妄想といはれやうが、何時までもその子供が生きて居るやうに思はれてあきらめ切れず、何かことある毎に今もなほ側に居るかのやう

に昔を語つて自ら慰め、子供の好いた物を供へて自分ながら満足してゐるといふのは、否定出来ない親心の内面的事實である。

これから見ると却つて亡くなつた親に對しては、濟まないけれども忘れ勝ちになるのが人情である。だがこれとても悲しいにつけ嬉しいにつけ、今ごろ年寄が居つて呉れたら、共に慰めても呉れやう、喜んでも呉れやうと、怠り勝ちの中にも在りし昔を偲び、位牌の前に 躑いて忌日命日の供養もしないで居れない心持は、結局亡き父母と共に暮してゐる家庭生活の真相である。

かうして一家庭の中でも、現實を超えた遠い先祖や、先きくの子孫のことまで生活の中に織り込んで、これ等の人達と無形の交りをつゞけ、靈的な感應を持続して生活して居るのが、實際我々の集團生活の内面ではないか。

だから餘りに現實的に説明した法律的、社會學的な家族觀は、この嚴然たる背後の事實を逸してゐるので、實際のそれはもつとく深い宗教的意味を湛えて、謂はゞ過

去から未來に亘つての永遠性を持つた集團生活を成して居るのである。同じやうに村の生活にしたところで、その先覺者を忘れ、過去の功勞者を切り離して、現住人口の三百人なり五百人なりが、現在だけ都合良く過して行くといふやうな機械的な團結ではない筈である。こんな現實主義的な集團生活には生命が無く、血が通つてゐないから、その自治が内から崩壊するのは當然である。

社會國家の救濟

況して國家といひ民族といふ集團には、その宗教的尊嚴がある。國家はその人民が便宜上契約に依つて形作るものでもなく、征服に依つてのみ永續するものではない。それは何千年か何百年かの歴史を負つて、これを無窮に傳へるといふ永遠の集團的生命の一環である。こゝに我々がその恩惠にも浴し、又これを生命に代へても守つ

て行かなければならぬ必然性があるのである。

ことに我が日本國家は、たゞ七千萬の現住人口から成り立つて居るのではなく、上には、皇祖のミコトノリを嫡々相傳しての天津日嗣の靈威があり、更に無數の祖先、神々がその背後に在つて今の國土人民を守護して居られる。同時に我々現在の國民は、過去の偉人忠臣と常に魂の交りをしなから、上下一體となつてこの光榮を保持しつゝ、これを次代に渡して行く任務を持つて居るのである。

かういふ意味で私は大小様々の集團的生活といふものが、それ自體本質的に宗教的な意味合ひを持ち、かやうな信仰なしには、生命の溢れる力強い集團生活は成り立たないと思ふのである。

それ故これを宗教といふ側のみから眺めても、眞に宗教的な信仰や生活の動く場面は、現實にはさしづめ家庭、乃至國家民族といふ集團の生活にある。換言すれば信仰といふものは、單に自分だけの救ひで終り、個人を社會から隔離して、一人道を行へ



ばそれで宗教の目的が達せられたといふわけのものではない。

その理由は本来社會を離れて個人はなく、常識で考へた獨立の自己は、實は現實の諸々の集團の中に在つて、他の多くの魂と互に觸れ合ひ、結び合ひながら生かされて居るからである。かくて社會といひ國家といふものが、又この深い魂の結合に於て出來上つて居ることは、此際特にはつきりと認識されなくてはならぬ。

だから宗教に於いて假りに我々が順序方法として、先づこの自分のあさましい魂から救はれ、そこに何等か永遠の生命を與へられる道を進まねばならぬとしても、その自己やその魂を、他の諸々の魂から孤立した存在と考へてはならぬ。かういふ見方にこれまでの多くの宗教が向つて居たところ、所謂個人主義の行き過ぎであり、又それが齊らす弊害なのである。

かゝる偏見を修正して行くには、その自己といひ、個人といふもの、眞實の在りやう、本當の生き方の眞相をば、今少し深く突つ込んで考へて見ねばならぬ。そして茲

に今述べたやうな國家社會なるもの、深い意味の再發見もあるのではなからうか。

この事はたゞ時代思潮に妥協して、國家主義等々を禮讚するのではない。又社會の繁榮を祈るとか、國家の幸福を願ふとかいふことは、それがむしろ古代の宗教により多く顯著であつたゞけに、宗教の目的として極めて淺薄な低級なものゝやうに言はれて來た。しかし實は一度び個人主義の洗禮を経て後に、眞實の自我に目覺めた上から、さらに今一度その個人の救ひや自己の解脱の究局する所を見直して來るならば、そこに又新たな意味を以つての大きな集團的理想が、宗教に必然なものとして浮び上つて來るに違ひない。そしてこの宗教の最後の目的として行き着くべき處に、これまで我々が多く忘れて居つた生命の眞實義と、宗教の深い願樂とがあつたことを見出すであらう。

この點はこれまで佛教でも、事實十分に教へられてゐなかつた。特に印度や支那に於いては國家意識が餘り明確でなかつた爲め、經典の上でも漠然とした社會的理想し

か示されず、一般には國家民族を超えての所謂出世間的な、また世界的宗教としてののみ考へられて來た。しかもその具體的實踐の上からは、むしろかういつた集團生活の救ひが結果に於て重視されたことは事實であつて、それが常に私を滅して公共に奉ずるといふ實際的效果を現はしたことは、宗教として稀に見る力強い生命を内に湛えて居るといはなくてはならぬ。

殊に日本佛教が我が民族性と相俟つて、特にこの方向に發展し、國家の問題、民族の永遠性を第一義とする集團的性格を持つて來たことは、その本來の「普共諸衆生」の理想を、歴史的に具體化し得たともいひ得るであらう。

しかし茲では單に過去の日本佛教が如何に國家に貢献したかといふ歴史を問題とするのではない。それよりも佛教本來の特殊な性格が、將來に向つて持つて居るところの使命を靜かに考へたいので、これを信する人々は今日國體の深義を再發見する上に齎すその旨趣を、強く自覺しなくてはならぬ。

現實主義と死後の問題

このやうに國家の神聖とか社會の繁榮とかいふ集團的な理想を目標とすることによつて、宗教はたしかに個人主義の偏向から脱却することができるといふ。しかし他方、かかる宗教的理想は單純にこれを肯定すると、又餘りに現實主義になる嫌ひがある。即ちこんな宗教の救ひは動もすれば、彼の世の問題よりも此の世の生活の改善に止まる傾きがないでもない。

現に近代思想の一つの特徴である現實主義、或はこれを一層極端にした物質主義は、相當強く現代の宗教にも影響してゐる。そして死後の問題を云々するやうな宗教は古いもの、今の宗教は此の世の現實の救ひでなければならぬといつたやうな主張は、これ又我國でも明治以來可なり廣く行はれてゐる。

これは一つは近代思想の科學主義或は實證主義じつしやうしゆぎに由るものである。それは古來宗教の傳統的な理想であつた靈魂の不滅、極樂や天國の存在が、理論的には證據立てることが出來ないために、それを單に古代の空想、太古の神話の残り物に過ぎないと排斥するのである。そして理論的な宗教、科學に根柢を持つ宗教は、むしろ此の世の現實の生活の上に、何等かの貢獻を齎もたらすものでなくてはならぬと考へられたことも大きな原因である。

そしてかやうな立場たちばは近頃では往々佛教者の間にも取上げられて、經典を解釋する上にも一つの思想的背景を成してゐる。そして極樂とは善人の集團にまで改造された社會であるとか、比喩的に説かれた淨土の莊嚴しやうげんや無量壽の意味は、此の世の五十年の生活に精神的な幸福が豊かに盛られ、此の國が凡ての點に繁榮はんえいして來た姿すがたに外ならないとまで言はれる。成佛じやうぶつとか涅槃ねはんとかいふことも、必ずしも死んでから後のことではなく、信仰に目覺めた眞實の生活を意味するといふやうな説明が、屢々淨土教徒の間にすら行はれて居る。

こういふ意味で近頃は他の宗教しゆうけうに於ても、正面から死の問題を説くことは稍々遠慮えんりよ氣味である。信仰を得た結果の宗教的境地といふものを、單に此の人生の意味を深く悟るとか、又安心立命の透徹とてつした心境しんきやうに於いて一生を過すとかいふ風ふうに説き去る傾きかたむがある。

然し實際に宗教史の上から見て、死後の問題が眞剣に宗教に採り上げられたのは、そんなに古いことではない。これと同時に宗教の救ひ、その最後の目的を、單に五十年の生涯しやうがいの上だけでなく、一つの永遠の生活に求めようとしたことは、人間の自己反省といふ點からしても、宗教そのものにとつて一つの大きな飛躍ひやくであつた。それだけでも我々が眞に己れを反省はんせいした時には、この問題を輕々しく見過すわけには行かないのである。

人間も幸運に恵まれて、大きな苦しみなしに日々を送つて居る間は、とかく自分の

生命の行末が問題にならないので、當面の與へられた生活を樂しむだけで過すことも出来る。しかし一度び抜き差しならぬ不幸に陥り、殊に醫藥ではどうにも仕様の無い不治の病氣に罹つた時、又此の世の樂しみや現實生活の意味を見失つた時に、避け難い悲痛な欲求として心に湧き上つて來るのは、矢張り死の問題であり、死後の不安である。

だからたとひ經文に説かれたまゝの淨土、傳統的な教説に依る靈魂の不滅などが、知識や理論の上で證明は出來ないにしても、そこに人間として必然に死の彼方を思ひ、亡びゆく我を問題とせざるを得ないのは當然である。

そして若し宗教の救ひといひ目的といふものが、徹底した救ひであり永遠の目的の自覺を與へるものだとすれば、少くとも現實生活の彼岸に大きな目的を發見し、そこに宗教以外に解決し仕様の無い、退つ引きならぬ問題を提起して來るのも亦當然である。かくて眞に力強い宗教としては、たゞ簡単に彼岸の問題を空想として斥け、此の

世限りで安心しろといふわけには行かないであらう。こゝに教義解釋の上では種々の相違があるにも拘らず、昔から佛教を通じて根本的な解脱として提示されて居る成佛といひ往生といふ問題の深さを、篤と省みて見なければならぬ。

それでは佛教は往生といひ成佛といふことを、他の諸宗教が多く勸めるやうに、たゞ自分だけ死後に極樂に引きとつて貰へば良く、我が魂だけが菩提の境地に進み得たら良いと言ふのかといへば、決してさうではない。

既に言つた通り、それが假に死後の往生であり成佛であるにしても、それは何處までも諸々の衆生と共なる生活であり、凡聖共居の淨土として、人々の魂が手を連ねて相會する永遠の境涯である。

茲に一面佛教は、成佛、解脱といふことを、個人主義的な人々各別のものではなくて、諸々の存在の集團的社會的な解脱として眺めるのである。

同時に他方で曩に言つた此の世の國家社會、その外村や家の集團生活でも、これを

單に自分の五十年の一生のみに限つて尊いもの、救はるべきものと見ては誤である。それは佛敎的には遠い過去から未來に亘る三世を通じて、目に見えない道交の上に樂かれねばならぬものである。

さらに往生極樂の道を、空間的に此の世と切り離されたものと解するならばとにかく、一切衆生といふ言葉の内には無限の空間を含めて居る。これは我々の見た狭い現實を超えて、廣大な宇宙のつながりに於いて、そこに彼岸と此岸とを常識的に區別しない、大きな涅槃の世界を見出そうとするのである。

私は茲で淨土敎義の傳統が、どういふ細かな内容を持つて居るかを、一々解説しようとは思はない。然し單に淨土敎といはず、一般に佛敎に説かれた究竟理想としての涅槃なるものが、時間的にも空間的にも無限であるだけ、謂はゞ彼岸と此岸とを差別し、今生の五十年と死後とを單純に分別して居るものでないといふことは、深く味はなくてはならぬと思ふ。少くとも今日我々がかやうな敎へに導かれて今一步を進めようとする時に、私の所謂集團的な宗教理想も、たゞ現實の實證主義から見た生活の場面のみではない。それはその内面的意味に於いても、その時空を通じての擴がりについて、非常に深く大きな内容をもつて求めらるべきである。

かくして茲に一つは個人主義と集團主義との根柢に於いての一致もあり、同時に現生だ後生だ、彼岸だ此岸だといふ常識的な區別を超えての一如の理想が窺はれるのである。所謂死生の達觀といふことも、結局は此邊にまで參到して始めて言へるのであらう。

尤もこれは宗教的な最後の達觀、むしろ佛智に開顯された第一義の消息であり、それを我々がそこばくの體驗の上から窺ひ得たまふに、無理に言葉に表して言つて見たに過ぎない。眞實にかういふ認識を獲得し、さういふ悟りの境地を實現するのは、眞に我々が佛の境涯に到達し、すつかりそれを我がものとするまでに救はれた後のことである。

だから實際問題として、最初からかういつた境地の奥義を軽々しく口にし、自分獨り悟つた風をして、煩惱即菩提とか生死即涅槃等と言ふのは、眞實己れに省みて僭越の沙汰である、むしろそれは信仰の道程にあるものとして慎しまなければならぬ言葉である。

けれども單に佛教とのみはず、當來の宗教に向つて我々の望むところのものを、假りに觀念的にでも忌憚なく言ひ表そうとすれば、勝れた教へが細々ながら我々に氣附かせて呉れる境地を想像して、こんな表現をでも採るよりほか方法はないのではなからうか。

この意味で私は矢張り「義なきを義とす」と、我々の有限の理知の計らひを離れて、自分にその眞理は直接に味へなくても、古來の至つた人達の教への前に頭を下げるといふ態度が、實際に最も適切なものと思ふのである。

三、神佛の觀念と宗教的理想

神佛の人格性と相對性

第二に宗教といへば神佛に向つて救ひを求め、祈りを捧げるものと、多くの人は理解をして居る。然し今日の宗教を問題にするならば、それは必ずしも神佛への祈願とは限らない。人間に類した眼に見えない神々を信じ、金色の光を放つて凡夫を來迎して下さる佛様にすぎることばかりが宗教とはいへない。

現に佛教本來の成り立ちから言へば、その佛陀といふのは、人間が悟りを開いたものに外ならない。だから世俗でいふ佛、菩薩の手に縋らなくとも、自ら菩提の道を修することによつて、この身が佛になるといふことが、この宗教的修行の道筋でもあり、

最後の歸着點でもあつた。

他の宗教にしたところで近代的な信仰の形は、むしろ實證的に擱めない神様に泣きついて救はれるといふばかりではない。それは屢々この宇宙の大法則乃至その無限の意思を神と稱して、この偉大な力に頭を下げ、その絶對命法に隨順して行くところに、迷信を清算した徹底した宗教的生活があるともいふ。

だから理論的に言へば、人間まがひの靈驗あらたかな神々やら、凡夫の欲望から生み出したきらびやかな諸神諸菩薩の信仰などは、現代の知識から實證されない架空の存在であり、迷信として斥けらるべきものかも知れない。又それ等の力に縋つて種々の御利益を求め、これに助けて貰ふといふばかりでは、今日の宗教として存立し得るものではない。

然したとひ、それが人間の空想であらうが、又太古の神話の残り物であらうが、目に見えない生きた存在としての神佛を、私達の心から全然抹消するといふことは不可

能であり、果してそれが正しい認識であるかどうかは疑問である。我々が過去の偉人、血につながる先祖達を、なほ何處にか在すと信ずる心は、どうしても否定できない生活内容である。そしてこれらと靈的な交通を持つところに、各個人の眞實の生活ばかりでなく、前に説いたさまざまの集團生活の根柢があることは、かやうな時代に於てこそよく／＼省みられねばならぬ。

少くとも我々日本人は、昔からこれ等の祖先偉人をそのまゝ神とあがめて、その限なき恩徳と加護とを信じて來た。同時にそのミコトノリに歸依して、自らの生活をたゞ己が爲めのものと考へず、その思召に隨順して行くところに一つの宗教的態度と信仰をもち、且つそれを日常生活の場面にまで生かして來たのである。

これを佛教の側から言つても、報身の佛といふものは、たゞ經典の物語に神秘的な存在として現はれる蓮臺上の如來のみではない。それはむしろ我々の生命の親であり、凡夫の魂の内に動いて、これを悟りに導く本願の顯現である。そして又この意味

に於いて、今日まで我が民族の間にも、脈々として盡きない宗教的生命を持つて來たのである。

「だからこれらの神佛も單に理知の立場から眺めたら、恐らくそれは宇宙の靈とか生命の法則とか、乃至眞如法性と言つたやうな觀念に還元さるべきものであらう。けれどもこれが現在の我々の實生活と接觸する場面に於いては、それはたとひ人間のやうな姿をもつた存在と信じられなくとも、人情的に互に魂の通ふ關係に於いて、生きて神であり佛として受けとられなくてはならぬ。」

近頃宗教といふと一言めには絶対といふことを人はいふ。そして宗教的に實際に交渉すべき神佛をも、とかく絶対的存在など、いつて、これを抽象的な理論の究極と考へようとする。しかし一體我々の立場から眞に絶対といふことがどこまで言ひ切れるものであらうか。眞の絶対なるものは實際には我々の手の届かぬ、思慮も及ばぬ世界を意味するのではないか。

我々が宗教的に自分の魂の通ふ相手を求める立場からは、その信仰自體が一つの相對的なものである。言ひ換へると、理論的には絶対といふことが最上至極のものであつても、絶対が眞に絶対である以上、人間の知識は眞實にその内容を把握し得ないはずである。

まして理知による認識や把握でなくて、宗教に於て我々が生命的にぶつかつて行くその相手は、我々の魂にピタリと觸れる存在でなくてはならぬ。この點に於いても眞に宗教的に動く神佛は、むしろ相對的な第二義的な存在である方が當然である。それ故に近代の宗教哲學は、その合理主義からして人格的な神を、宇宙の理法とか絶対、實在などいふやうなものに押しつけて來た。しかしこれは結局知識の思辨であり、論理の遊戯であつて、それが爲めに彼等の所謂神は、現實に我々の生活に活躍せず、宗教的な信仰から離れてしまつたのである。

同様に佛教でもこの點を學問的にのみ押しつけて行つた場合には、遂には我もなく

佛もない湛然眞如といふやうな空の世界に飛躍してしまふのである。これは教義の上や最後の悟りの立場からは、洵に拒むことの出来ない第一義の眞理ではあらうが、佛教に於ける宗教的場面は、この第一義諦に到達するまでの過程である。そしてその眞理に徹する前には、換言すればこの私が佛に成る前には、低下の凡愚の相対的な認識として、その絶對や空の境涯は口には言つても、事實手に入つては居ないのである。即ちこれから救はれて行く我が身としては、第一義の空よりは第二義第三義の相対の世界に在つて、眞實に自分と生命の通ふ佛を仰ぐ立場から發足しなくてはならぬのではないか。

否定道と自力他力

かういふ理由で私は信仰の實感として、どこまでも凡夫に相應した本願の表れであ

る佛の姿を親として崇め、その親里に歸つて行くといふ信仰の態度に、最も實際的な宗教的生活を見出すものである。

かやうにして、謂はゞ第二義的な相対の佛、菩薩に憧れることが、單なる哲學の思辨ではなくて、實踐としての宗教には必然なのである。しかし此の歸依信順の生活を、人事ではなく、自分自ら如實に踏まして貫つて行く内に、そこに自ら宗教に特有な價值轉換が表れて来る。それはやがて現實の我が身と、ありのままの世界とを根本的に否定せざるを得なくなるので、そこに宗教生活に於ける峻烈な苦惱、自己の内部に於ける血みどろの戦ひが、いやでも應でも迫つて来る。

近年、多くの學者によつて宗教は否定の道だと言はれる。近頃の哲學は或は認識論の上から、或は存在論の形に於いて、宗教はすべて一度絶對無の立場に歸り、そこから改めて出發することだと説いてゐる。

これを従來の宗教の説き方から言ふと、普通には罪惡觀即ちこの身、この世界が罪

に充ちた空虚なもの、或は神に背き業報に繫縛されて、それ自體に存続を許されないものだと言ふのである。これに對して近代的な現實主義或は人間中心の觀方は、かやうな人生觀を餘りに卑屈な、封建的イデオロギーの産物だと非難する。けれどもたとひ何と攻撃されても、現實の一層深刻な反省と批判とは、この我と世界とを擧げて根本的にその存在と價値を否認せざるを得ないので、この存在的道德的否定こそ、宗教への門戸でもあり、その體驗の奥義である。少くともこの自覺なしには力強い宗教的體驗の根柢は確立されない。

而かも宗教に於ける所謂價値轉換の働きは、かやうに一切を絶對的に否定するにも係らず、この否定を媒介として大きな肯定をもたらす。そこに顯れて來るものは、現實に對する直接の甘い肯定とは格の異つた偉大なる肯定である。即ち根本的に無に歸せしめた我と世界とを、そのまま高次の意味をもつて是認し、全く別な新たな世界がそこに開けて來るのである。

即ちこれが俗に「身を捨てゝこそ浮ぶ瀬もあれ」と言ふ機微、宗教に於ける大死一番の端的である。辨證法的ともいはれる宗教的境地の轉換過程は、屢々懸崖に手を放つて一切が蘇るなどといふやうに、論理的には到底考へられない怖ろしいドンデン返へしである。

この間の消息を簡単に言はふとすると、四角い卵とか、晦日の明月などと無理をいはねばならぬので、昔から禪宗のお悟りはとかく亂暴なことを放言するもの、徒に人を嚇す無茶を言ふと攻撃されるのである。けれども佛教の空の建て前から言へば、常識では判断の出來ないかういふ論理的矛盾の内こそ、宗教的生活の深刻な實相があるので、それはどの宗教にも何程か味はれる非合理的な信仰である。だからお念佛を唱へて一見極めて素直な生活を辿つて行く他力門の行者でも、それについて觀念的な論議こそしないが、その信仰の實踐過程に於いては、矢張り同じやうな價値轉換を體驗してゐる。煩惱具足の凡夫と、佛の前に投げ出したその己れが、そのまま本願のお育

てに與ると氣の附く一念に、やがて同時に救濟の正客であり、正定聚不退轉の位に坐らされてゐることを見出すのである。

それ故宗教を思想や觀念の形から眺める人には、自力と他力といふことはまさに相容れない反對の信仰であり、實踐的にも右と左とまるで違つた道のやうに考へられる。しかし實はそれを實踐して行く人々の内觀から、又その宗教的な心境の展開を眺めて見ると、決して自力と他力とが反對の相容れない信仰ではないので、そこには同じ佛の道を歩む行者として、その宗教的生命の歸一があるやうである。

即ち常識的に見ると、自力の行者は佛を自分の内に眺め、己の修行の力で悟りを開く。これに對して他力の信者は罪惡生死の己を捨て、只管客觀にある佛の慈悲に縋らうとするやうである。しかも實際にその道を踏み、如實に宗教的體驗を重ねて行く内には、自然に自他の差別は揚棄されて、佛を客觀に眺めるの、主觀に認めるのといふ區別は殆んどなくなるのが常である。そして結局現實には佛、菩薩を禮拜しつゝ救

はれて行くのはこの身であり、根本的に否定した我と世界とが、その奥に潜める實相的意義に於いて、さながらに涅槃の境涯にあり、求める時に既に救はれて居るんだといふ法味愛樂の心境に到るのである。

功利的信仰の清算

茲で我々の宗教に對する直接の問題は、神佛の觀念が理論的に妥當であるかどうか、又その存在が確實に證明されとかされないとかいふことではない。又かういつた目に見えない神佛を信じるのは、その力に依つて方便的に助けてもらふ爲めではなくて、その神佛に對して己れを捧げた態度に於いて、これを信じこれに祈ることである。

即ち今生にしろ、後生にしろ、自ら特定の祈願の目的をもつて、その神佛の力を手段として、それを成就して行くといふのでは、それは功利的な信仰である。これに對

して一切の自己の欲望、願求を捨て、たゞ眞直にその神佛にぶつかつて行くのが、眞の歸命といふ態度である。

言ひ換へると人間が現實のさまざまの欲望をそのまま是認しながら、その目的を達するために、神佛の力を方便として利用して行くやうな態度こそ、幸福主義、功利主義の宗教なのである。事實これまでの既成宗教といはず、さまざまの新興宗教に於いても、神佛の御利益とか有難さが、こんな意味で説かれてゐる場合が多い。しかし今の轉換期にある宗教の一つの飛躍としては、神佛を手段として利用するのではなくて、これを目的價值として己を捧げ、一向に神佛の懷に飛び込んで行くといふ信仰の態度がなくてはならぬ。

一體凡てのものに對する人間の態度は、その物の價值意識の如何によつて定まる。そして普通に論理的には、一定の目的に向つて方法手段として役立つものが價值である。即ち在來の宗教に於いては、神佛はあの世でかこの世でか、物質的にか精神的に

か、何等かの利益幸福を齎すといふ點で價值であり、この意味でその信仰態度も定められてゐた。

然しこの價值意識といふものは、或る目的への手段や方法としても成り立つと同時に、又屢々それ自體を最後の目的として行くときに、極めて純粹な價值として表れるのである。たとへば炎熱の下で我々が一杯の水を求めるとは、今にも息の切れそうなの自分が甦るために、一つの方法としてこれを飲むのであり、渴を醫すといふ手段としての價值なのである。しかし實際に我々がさういふ危機に直面して、一掬の生命の清水を與へられた時に、息をもつかずにこれを飲み干す心境は、その水を手段だの方法だのとして取上げるのではない。それが焼けつくやうな舌を冷やし喉を潤ほす力、その口中を通る時の味自體が、命にも代へられないそれ自身目的の價值となつて居るのである。宗教に於ける神佛の價值も、これと同じ生命の味ではなからうか。

同じやうに、かの戀愛といふものでも、冷靜に第三者から批評したら、勿論男女相

互に異性を求めることに依つて、當事者自身の生活を幸福にし又子孫を繁榮させる手段に相異なるのである。だが、戀愛當事者の心境といふものは、果して相手をさういつた方法や手段として價值づけ、これを愛して居るのであらうか。勿論近頃のやうに誰もが餘りに功利的になつた時代には、かういつた打算的な戀愛も相當にあるであらう。しかし本來の意味での戀愛の心理から言へば、相手を自分の幸福やその他の手段として、利用するといふやうな心持は毛頭ないので、たゞ相手の異性を何物にも代へがたい尊いもの、命がけの價值として、己を捨てゝ愛して行くのではなからうか。

かういふわけで宗教の信仰に於ても、事實神佛を普通の意味での幸福を興へる手がかりにして、これを崇め祈るものは多かつたのである。けれども、眞に宗教に目覺めた人々の心境から言へば、こんな不純な動機は根本的に清算さるべきである。そして事實奇麗にこれを清算して終つた時には、神佛は單純率直に眞實の意味での目的價值となり、己が生命の最後の據りどころとしてこれに信順歸命する外はない。この意味

での神佛の信仰は、凡てを捧げてこれに打ち込んでしまふことである。

かういふ光景は單に理論の上では説明し難いものであつて、今言つたことも謂はゞその一面を言葉にかけて説いて見ただけのことである。しかし實際にその道に入つて、素直に宗教的體驗の進展を見るならば、かやうな神佛を利用するといつた心持は、極めて低級な宗教意識の段階である。そして嚴密な意味での宗教的信仰は、それこそ神佛を眞に絶對的な目的價值として、或はむしろこれを究竟の理想として、一途に渴仰するほかに行く道はないのである。

四、信仰の諸相

信仰の意識内容

かやうに神佛を手段として頼むのでなく、これに歸命すること自體を目的とし、それ至上の理想を認める時には、その信仰は從來通俗に考へられた神佛の信心とは少しくその意味がちがふ。従つて同じく信仰といふ言葉は使つても、それはよほど異つた意識内容を持つて來るのである。これが第三に信仰の問題についての宗教的轉換でなくてはならぬ。

一體、今日普通に用ひられて居る信仰といひ信心といふ言葉には、時によつて種々の意味がある。その中で宗教に於いて最も中心的な要素は、一般に神佛に向つた時の

敬虔な心持、即ち宗教的情操とか體驗と言はれて居る心理状態そのものを言ふのである。

そしてこの畏敬の體驗や情操は、從來多くは論理的には證明出來ない神佛の存在の承認と、我をたすけるその力への信賴と解せられて居た。若しこの神佛を上もに説いたやうな幸福への手段、宗教的理想に到達するための方法としてのみ理解するならば、その信仰たるや實は手段や方法への確信であり信賴であつて、所謂功利的價値の信念に過ぎないことになる。

ところが若しその神佛を宗教的生活の直接の目的として仰ぎ、これを最高の理想としてあがめることが出来るならば、そこに始めて神佛は單なる手段價値ではなくて、その顯現がさながらに理想成就の最高目的となる。従つてこれを信ずるといふことは、終局理想とは別個の存在としての神佛の力をたのむことではなしに、むしろそれ自體が所願成就の確信となるのである。

このことは昔から高い宗教的生活に於ては、自然に到達された信仰の境地なのであつた。しかも實際は屢々そこに功利主義や幸福主義が混るために、神佛への信仰は極めて篤いにも係らず、それが理想成就の確信と遊離して、最後の運命に對する堅固な安心立命よりは、たゞ手段方法への功利的な信賴に墮した場合も多かつたのである。だから、かういつた場合には神佛を信ずるとはいひながら、往々部分的にその御利益を期待し、甚だしきは極めて斷片的にその慾望の満足を願ふのが信仰であるかのやうに考へられて來た。それは例へば病氣が癒るとか、金がもうかるとかいふやうな慾望の満足を求め、これに對する神佛の效用を信ずるに止まり、自己と世界の全體的運命に對して、安心安堵の金剛信に住する、眞に宗教的な心持の伴はない場合が少くないのである。

これは一つは我と神佛とを對立的にばかり考へて、それを我が物とし、我が神佛の中にあるといふ徹底した認識が缺けて居るからである。ことに信仰といふ情味の上に

於ても、たゞそれが我に對立した有限な神佛とばかり仰がれて、それがやがて我れであり世界であるといふ實感を伴はないからである。これでは神佛の表れが、そのまゝ全き現想の實現であり完成であるといふ心持が出て來ないのであつて、この理想實現の確信といふ方面が、その信仰の内に強く表れて來なければ、とかくそれは自己中心の打算的信賴になるのである。

それで淨土教では、信心を至心、信樂、欲生の三心に區別し、佛の本願に對する信樂を中心として、それに含まれた欲生即ち往生の理想に關しては、尙ほ不定稀求と決定要期との區別を立て、居る。

蓋し眞に本願の信樂の全からぬものは、假りに如來の顯現を疑はず、願力の不思議は認めながらも、尙ほ往生成佛の終局の目的に對しての確信がない。ために往生の果遂を危ぶんで、自ら稀求と願ひ求める心持が脱し切れないのである。

これに對して如法に本願の意趣、これに對する低下の凡愚の在りやうを素直に受け

容れた信樂に於いては、我が往生は必然的に動かし難い願力不思議の歸結として確信される。そこには敢てこれを願ひ求める餘地もなく、決定要期と最後の完成を確信する慾生心が力強く働いて居る譯である。

それ故かゝる意味での宗教的信樂こそ、ひろく信仰と呼ばれるものゝ中心であり、宗教的體驗の頂點でもある。そして同じ信仰でもかやうな段階に入つて來ると、たゞの理論で割り切れない所を、佛智不思議と戴く心境は益々深くなり、如來や佛力に對する價値意識は、彼我を没して直接絶對的なるものとなる。従つてそこには單なる歡びとか愛とか感謝とかいふよりは、一層深刻にして堅固な信順歸命の心持が盛り上つて來るのである。

一體、宗教も原始的な状態に於いては、神を信ずるといふことが、その威力を恐れることを意味する。そして稍々進んだ時代には、専ら神の前によきものを捧げて行くといふ奉仕的な信仰が生れる。これは或る意味では封建時代の宗教の奴隸的な態度か

も知れない。

然るにこれが自由主義の社會特に資本主義的な時代になると、人々は自主的ではあるが功利主義の立場に於いて神を信ずるから、その宗教は神々にもものを捧げもするけれども、同時にそれだけの報酬を貰ひ受けるといふ信仰の傾向が強くなる。甚しきは最初から専ら御利益を獲得するための信仰、只管に貪る宗教にすらなつて來る。

現在我國の一般の宗教状態を冷靜に反省して見て、果してこんな傾向が全然ないと斷言することが出來やうか。

そこで同じ信仰でも更に一步を進めて、こういふ態度を揚棄した時には、徒らに神佛を恐れもしないが、また媚び諂ふ必要もないことになる。神佛との比較に於て全然無力と悟らされた我は、捧げるべき何物をも持たないと同時に、貪りとるべき資格すらも否定されて來る。その信仰はたゞ一切を擧げて佛にまかせ、我も世界も凡てが衆生成就の大願の前に不二となつて、これに歸依、投托するといふ信樂の外にない

ことになる。そこには往生成佛の理想の達成そのものを至心無疑に肯く金剛の確信が、全體を支配する力となつて居るのである。

直觀的認識としての信仰

尙ほ信仰といふ言葉で表はす宗教的の心の働きには、一面神佛若くは解脱救済の理想の認識といふことをも含んで居る。そして前に言つた最後の信心若くは信樂の心持も、先づ以てこれ等の宗教的認識を前提として居るものである。

そこでかういふ神佛の認識といふことに就いて、これ又近代の合理主義の立場は、それが人間の正しい理知に依つて導かれねばならぬといふ。即ち新時代の宗教は科學的認識としての信仰でなければならぬといふことが、今日まで益々強調されて來た。そして近代的な教育を受けた知識階級の間には、在來の既成宗教等を一概に妄信だ迷

信だとして、正しい信仰は學理的に神佛の存在を認識することだと考へられて居る。

然しこれは近代の合理主義の風潮のために、人間理知の優越性を妄信して、信仰といはれる宗教的認識の獨自性を見失つて居るのである。それがために「科學的宗教」等といふことを唱へながら、その實、これらの思想からは宗教的な味はすつかり吹つ飛んで、正當な意味での神佛の存在すらも疑はれ、信心も信仰も口に言ふだけで、まるで空文になつて居るのが、現代の多數の合理主義者の生活ではなからうか。

一體、信仰と呼ばれる宗教的認識は、學問殊に科學等に於ける認識とはその行き方が違つて居る。この特殊な認識の對象である神佛は、本來超自然的といつて、むしろ當り前の存在ではない。或はひろく不思議といふ性質を根本として居る宗教の世界は、理知の物指では測れず、理論で割り切れないことをその特質として居るので、それは單なる學的認識の對象ではないのである。

尤も佛教々學の上では、世界の一切の存在は凡て因縁の理法で組み立てられて居る

から、超自然とか非合理とかいふことは言はれないと説かれる。しかしこのことは因縁の理法に徹底した佛の境涯から言へることなので、有限の人智から眺めた佛の世界は、むしろ理論で割り切れないのが眞實である。そしてこの第一義の世界こそ、我々の立場からはむしろ佛智不思議と仰ぐより外ないものなので、これを有りのまゝに肯くのが宗教的認識である。

しかもこの神佛の不思議を宗教的に認識することが信仰の第一歩であつて、そこに信仰の非合理性がある。これは一つは宗教的認識が前にも言つたやうに一つの價值認識だからである。それはたゞ與へられたものを客觀的な存在として見るのではなく、その存在と自分との關係を味つて行くことである。

一體、物の味はひといふものは、一片の砂糖の味でも、合理的には説明することが出来ないものである。砂糖の成分といつたやうな客觀的な事實は、化學的に分析することも出来、それが我々の舌の上にとけて行く過程は、物理的に生理的に解剖する

ことも出来る。だがこれを食べた時の甘さそのものは、その當人がたゞ一人で感じる主觀的なもので、全く一つの直觀であり、側から幾ら理窟を言つて見たところで、その是非に干渉することは出来ない。

同様に人が神佛を信ずるのも、宗教ではたゞその客觀的存在を認めるといふだけでなく、その慈悲を一人々々が味はひ抜くことである。だからそれは合理的な理知に依る認識や解釋とはその趣きを異にし、むしろ主觀的な直觀に係る認識である。

それ故かういふ意味での信仰を、近頃は體驗といふ言葉で言ひ表して居るので、それが客觀的に理知によらない點を非合理的な認識といふ。即ち體驗とは直接に體當りでぶつかつて經驗することであつて、神佛の不思議を直觀的に認識するのが、茲でいふ信仰なるものゝ正常な意味でなくてはならぬ。

この點でも亦、今日我々が近代思想の合理主義を清算して、少くとも宗教に關する限り、信仰直觀が第一義であることを明かにする必要がある。本來人間の認識作用と

いふものは、特別に人が理論的にものを考へたり、學者が専門の仕事にたづさはつてゐる外は、程度の差こそあれ此種の直觀的認識が多いのである。即ち人生の多くの場面は、理知的な認識ばかりで動いては居らず、信仰とは言はれないまでも、別個の直觀やら或は價值認識に依つて生かされて居ることを反省しなくてはならぬ。

宗教的傳統の信受

かゝる神佛の直觀としての信仰は、他の一方に於てまた實際問題として、これまでの多くの宗教的傳統や教説に依つて導かねばならぬ。そしてこゝに傳統や教説に對する信仰、嚴密には信解と呼ばれるものが、更にその前提として重要である。

この點も近來多くの人が信仰といふときの意味は、専ら各自が直接神佛を直觀することを主として、過去の傳統や教説を信ずるといふ方を餘りに輕んじて來た嫌ひがあ

る。蓋しこれも近代の個人主義の一つの表れである。それは盲目的に傳統に追隨する形式的信仰をば、各人の自覺と體驗の内に深めるといふ意味に於いては、確かに近代的宗教性を洗練する効果はあつた。

そしてこれも既に述べた通り、カトリック風の教會の傳統や教理を信ずるといふ意味の信仰から一步を進めて、各人が直接に神の愛に接し、これを味はひ抜く信仰の境地を強調して來た近代的傾向の賜である。しかもこれが今日我國にまで及んで、それとなく諸宗教の上にも影響して來たのである。だから我々はこの點でも過去の個人主義の文化的貢獻を認めねばならぬ。同時に特に宗教に於けるプロテスタント風の信仰が齎した大きな意義に就いても感謝しなくてはならぬ。

然しこの場合にも他面極端な宗教的個人主義、即ち傳統や教説の信仰を一概に形式的として排斥することは少しく反省を要する。過去の傳統への盲目的な追隨や、中味の乏しい煩瑣な教説の形式的信仰は、宗教的に見て固より無用であるが、事實人々が

宗教によりその信仰を磨いて行く道程には、古來の宗教的業績の指導が必要である。この意味で過去の高僧や偉人が築き上げた尊い傳統的教説に就いては、これを各自の宗教的生活を導く偉大な燈臺として、先づ信受することが信仰の第一歩である。けだしそれは過去の歴史と文化が、現代の宗教に授ける貴重な社會的遺産として、十分に尊重されて良いのである。

現に直接神佛に接した時の信樂の境地は、勿論一人々々の魂がこれに觸れるより外ないであろう。しかしそこに到るまでの多くの求道者の苦心は、宗教的偉人が残した教へに依つて指導されるのである。そして高僧達の苦心の跡を辿つて、先づその教を信受することに依つて、各自の宗教的自覺も呼び起され、それに啓發され指導され、我流の偏見を叱正されつゝ、正しい信仰の道に進んでゐるのが多數である。

この意味で等しく信仰とは言ふけれども、そこには先づ以て既に與へられた經典教説に對する信解深信がある。更にそれにはその經典教説を説いた教祖その他の高僧達

への人的信用と信頼とが、宗教的生活の過程に於いて重要な役割をなして居る。

それ故佛教でも信心と漢字で書いた時には、その中に種々の信仰段階を包含せしめて居るので、それは梵語では本來三、四の異つた言葉で言ひ表されて居たものを、同じ信の字に翻譯したのである。しかもこの信解深信といふのは、主として教祖釋尊と諸論師への信用、及びその教の信受をいひ、またこの意味での信心が、古くは最も根本的なものとして重要視されて居たのである。

宗教的信仰に於けるかやうな人間的信用や、傳統的教説の信受といふやうなことを、殊さら今の時代に強調すると、動もすれば傳統的宗教への反動だと非難される。けれども私から見ればさういふ非難をする人こそ、むしろ、近頃の餘りに個人主義的な信仰の一面に囚はれて、社會的傳統の尊さに對する認識不足を自ら暴露して居るのである。けだし現代の個人主義の修正には、上に説いた社會的集團的生活の人生に於ける重大な意味の再認識と同時に、その集團的生活の所産である種々の傳統の再評價がな



くはならぬ。中でも今日の我々の生活が、知識ちしきといはず経験といはず、過去の祖先が我々に残した文化的遺産に負ふ所が多いことを自覺すべきである。即ち各時代の勝れた人達の業績げふせきが、社会的に承け傳へられたその集積を足場として、その上に現代の生活も將來の文化の發展も可能であるといふ嚴然たる事實じじつは、特に今の我々が忘れてはならぬものである。

この意味で我々は今日まで個人的な信仰こじんてきの尖銳化が強調されたことも、決して無意義と思はない。だが同時に過去の宗教的傳統や、勝れた教へに對する信解信受といふ一面を、信仰生活の一過程として強調することは、この際實際的にも決して無意義むいぎではないと思ふのである。

五、宗教的行持

信行具足の宗教的生活

尙ほこの信仰の問題と關聯して、今日の宗教人が深く省みなくてはならぬのは、宗教の根柢としての信仰の一面に固執こしつして、その生活に現はれる廣い場面を度外視することである。それは信仰の大切なことを強調する餘りに、往々宗教的生活の全體ぜんたいの動きを忘れ、その精神的方面のみが宗教の全部であるかのやうに考へる傾向があるが、我としてはこの信仰しんかうから出て來る行の方面を輕視してはならない。

既に言つた通り一口に信仰と言つても、實はこれに種々の意味いみと内容があり、また幾通いくとほりかの心理的段階がある。それを假りに論理的に區分していへば、最初に教祖や高

僧への信用といふこと、次にその教説の信受といふこと、それから神佛などの直觀的認識と價値意識、また同時に宗教的理想實現の確信などの場面がある。そしてこれらが全體の宗教的生活の過程を通じて、幾つかの段階をなして表れてもゐるので、それらの經驗や心境の複雑な内容が、等しく信仰といふ言葉で包括されて居るのである。しかもこれ等の信仰の各段階には、心理學的に言つても、實はかなり異つた心持が包まれて居るので、人に對する信と、教へに對する信と、存在を認める信念と、理想に向つての確信とは、決して皆悉く同じ心持とは言へないのである。

即ち人に就いてはその誠意や人格に對する信賴が重要であり、教へを信ずる場合には、その眞理性を確認することが主となる。それから理想の確信には安心と歡びが必然に伴ふが、神佛への信仰にはこれによりかゝる信賴、又その思召しに隨順する信賴の意味が強いのである。そしてこの信の相手が人間であれ、神佛であれ、將又それと不二の關係に於いて實現を待望する往生成佛等の理想であれ、これを信じる心には、

決定無疑といふ安定の心が共通の要素であると同様に、又それには歡喜信樂といはれる歡びが伴つて居る。

この意味でも信仰は決して靜的な心境に止るのではなく、心の動きが身體の動作につながるのである。だから佛教では屢々信愛、信向といふ言葉が用ひられるが、これはその信の相手を愛して行き、その命のまゝに己れを向けて行く動的な要素が、信ずる心に必然に伴つて居ることを示すのである。かの信順といふ言葉も、或は對手の人格に、或はその教へに導かれて、これに歸依隨順するといふ意思と行動とを含めて居る。これを別の言葉では依止といひ、歸命といひ、心の中の信仰が、そのまゝ身體の動きに表れて行く過程を如實に表現して居る。

そこで信仰といふだけでもこんなに多面的な宗教的生活は、一應はこれを情操とか經驗とかいふ内部の精神状態と、歸依とか禮拜とかいふ外面の行動とに分けて見ることが出来る。しかし生の人間生活に表れた宗教としては、この兩面は事實上不可分の

ものである。心の中の有難さ勿體なさは、やがて身體や手足の動きにつながり、所謂宗教的態度なるものは、身心の兩面相俟つて宗教的生活に具體化するのである。

事實、我々が勿體ないと意識するときには、目をつぶるか、頭を下げるか、口には出さぬが稱名するか、何らかの動きがこれについて表はれる。我々が全く言葉にも行ひにも出さないやうな心の經驗といふものは、日々の實際を省みて滅多にあるものではない。まして心の中の信仰の感激が強ければ強い程、それは言葉となつて口にも表れるし、色にもその姿は見ゆるなりで、宗教的に大きな歡び、強い覺悟は、顔色にも出て來れば、握りしめる手の置きどころにも表はれざるを得ない。

これを佛教では昔から信行具足と呼んで、信仰と行動との必然的なつながりを力説したものであつた。實際力強い宗教は種々の意味での行を伴ひ、所謂行動の宗教となつて來なくてはならぬ。

精神主義と行の意義

ところがこの行の方面を第二義に押やつて、専ら内心の信仰のみを強調するやうになつたのは、宗教に於ける種々の意味での精神主義に由來する。

一般に心の信仰を第一義とする宗教的精神主義は、多くの場合宗教的な行の形式化に對する反動として起つてゐる。即ちその行が信仰の根柢を失ひ、或はそれと離ればなれになつて、單なる形ばかりの行動に墮したやうな時代に、再びそれに宗教的生命を復活させようとするのが、信仰を強調する精神主義であつて、これ又近代の宗教的傾向の一特徴であつた。ことに形式主義の傳統が益々煩雜な宗教的儀禮や行事を強要するやうな場合に、これに對する一つの革新或は肅正として、それ等の行の無意義なことを主張するのは、一つの宗教復興の運動でもあり、これが明治時代に近代化の運

動の一つとして現はれたことも事實である。

もつとも佛教の中では早く淨土門に於て、その他力主義と易行道といふ思想とが、一種の精神主義を發展せしめてゐた。即ち一方では所謂行を自力の行と解釋して、これを他力廻向の願行の前に無功、無用と斷じ、他方では在俗の人々も念佛の信心一つで救はれるのだから、聖道門の困難な修行や複雑な儀禮を、自ら行する必要はないといふのであつた。それ故この場合には信心相續の報恩行としての稱名や、またその信心と稱名とに支配される日常生活の行持については、必ずしもその宗教的意味を否定はしないのである。

だから勿論今でも宗教の根柢を信仰に認める限り、かゝる精神主義はどこまでも尊重されて良いのである。又特に出家修行をしないでも、凡ゆる職業生活の中にあつて、忙しい人生の營みの間にも、他力の大神による宗教の救ひがあるといふ意味では、單信無行とまで説くことは必ずしも無意義ではない。

然し宗教上の行といふことを、かやうな難かしい隱遁、苦行とか、或は法會その他の形式的な儀禮とのみ限らないで見ると、それは反動的な精神主義が排撃するやうな非宗教的なものではない。この行を先に言つた信仰の自らなる表現、またそれから自然に流出する生活態度と解釋するならば、それは、既に他力門に於ても易行道に於ても是認されてゐるのである。そして實は餘りに信仰の内面にのみ偏した現代の宗教の見方に對しては、その全生活的な、また社會的な働きとしての行の一面が、より多く強調されて良いのではないか。

蓋し封建時代の社會情勢を顧みると、壓迫された階級には特殊な出家修行の生活や、莊麗な法會その他の儀禮を行ふといふことは不可能であつた。そこから餘儀なく自行を無用としても尙ほ且つ救はれる信の宗教が生れても來たのであらう。そして時代に依つては社會の下層にとつて、こゝろいつた精神主義こそ普く救はれる大悲の宗教道ともなつたのであらう。しかし既に今日のやうに四民平等となり、貧乏は根絶されな

までも、各人が分に應じてその宗教的生活を充足してゆくだけの文化状態が實現して居る時代に於いては、最早や強いて宗教に於ける行を否定し、極端な精神主義を宗教の上に固執する必要もないのではないか。

否、時代の變化に伴つて、過去に於ける觀念的な精神主義を清算して、最も自然な宗教的生活を人々に興へるべく、信行具足の行動の宗教を再現することが必要である。一般に宗教を單に心の内での働きと見るのは、むしろ近代の多少歪められた精神主義の思想傾向であつて、これでは身心一如の全き宗教生活は理解されない。茲に強い信仰が自然に要求して來る行動の一面が、むしろ信仰そのもの、深化のためにも、宗教的生活の強化のためにも、重要であることを、我々は今一度再認識すべきではなからうか。

尤もこういふ意味での宗教的行動は、信仰そのもの、表出であり、その感激の自然の表れなのであるから、徒に複雑華麗となつた儀式や法要、傳統的な形式に捉はれた禮拜や修法などを必要としない。それには人々がその信心の心持に應じて、その歡びなり感謝なりを、任意に示す表現の行動が第一義である。従つてこれは必ずしも宏大な殿堂や金のかゝる設備、徒に群衆を狩り出すやうな祭儀を期待しない。むしろ各自がその信仰を強め深める方便として、自ら止むに止まれぬ言語と動作とを以て、互にその信の歡びを表現すれば良いのである。

又事實これ迄の宗教では、宗教的行動、特に祈禱、禮拜等といへば、これに依つて神様の救に與り、佛、菩薩の御利益を頂く爲め的手段として、實利的な目的をもつて營まれたものが多かつた。そして儀式や祭禮といふものは、一般にかういふ實利主義の目的からのみ行はれると解釋されて居た。

然しこれは根本的には宗教的生活の實相に對する認識不足である。事實歴史の示す所によつても、古來の宗教的儀禮乃至行動の中には、これを以て神佛の好意をつなぐとか、それに依つて何等かの目的を遂げようといふ意圖なしに、だゞその信仰なり

歡びなり、又感謝といひ懺悔といふ心境を表現する爲めのものが多いのである。だから現在禮拜といひ祈禱といはれて居る宗教的行動でも、むしろかういふ表現の儀禮であるところに、その宗教的眞義を持ち得るのであり、又そうでなくてはならぬ場合が多いのである。

それでたとへば稱名を相續するといふことでも、これが偏へに報謝の行といはれるのは、お念佛に依つて佛に對する報恩の萬分の一が實行的に果されるとか、またそれに依つて多くの人々がお慈悲に目覺める縁を結ぶとかいふことを目當にするのではない。それよりもたゞ止むに止まれぬ信樂の法味が、口をついて溢れて出るお念佛であり、膽に銘じた感謝の念が己が胸にはおさまり切らずに、自然と聲になつて出て來るといふ表現の意味が最も重大なのである。

かやうに見て來ると所謂の宗教も、信に於いて佛にまかせ切つた豊かな生命が、佛に對する義務とか己の爲めにする結果とは無關係に、如法に無我に行動に表はれることの外の何物でもない。そしてこれが今日の勝れた宗教的生活の一つの特質として、當然に出て來ねばならぬ身心一如の様相なのである。

日常生活としての行

そこで又この行の宗教に於て、その信仰に伴ふ宗教的行動の形式は、禮拜とか祈禱とか、儀式とか祭儀とかいふ、日常生活とは違つた特別な宗教的形式のみに限られてはならぬ。

行の宗教といふことは更に一步をすゝめて言へば、日常の生活行動の全面に信仰といふ心の態度が反映して、生活全體が神佛に捧げた如實の營みとならなくてはならぬ。この點は既成宗教に於いても、宗教道德とか愛や慈悲の行業として、既に認められて來たのである。しかし尙ほ在來の宗教の説き方では、餘りに特殊な宗教的行事、

即ち神佛に向つた時のみの禮拜や祈禱を、特に宗教的なものとして過重するきらひがあつた。

既に出家や僧侶の特殊な階級に限られた宗教でなくて、僧俗平等の萬人の道であるならば、その宗教的な行は一層普遍的に、人々の日常生活の上にも實踐されるものでなくてはならぬ。又宗教が他の生活面から切り離された特別な生活ではなくて、謂はゞ生活そのものを眞實に意義付ける宗教であるならば、その信仰の力が一般の生活態度として、凡ての人の朝夕の生活を支配するやうにならなくてはなるまい。

この點については西洋でも、とかく宗教生活といふと世俗を離れた修道院や教會に逃避して、只管神に祈ることのやうに解せられて居た。佛教でも屢々嚴重に戒律を保つ清僧の行持、出世間の道としての禪定や讀經に没頭することのみが、宗教的な生活と考へられたきらひがある。そして通俗的には今になほこんな考が一般に行はれて、宗教の場面を非常に窮屈な所に追込んでゐるのである。

然し今後の力強い宗教は、單に神佛の前に禮拜すること、寺院や教會の儀式に列ることにはばかり、その働きを費してはならない。それは日々の職業に従事し、家庭の雜事に追はれて居る間にも、凡ての時間を通じ、あらゆる生活の場面に滲み出して、その信仰の態度と宗教の力とを、一層強く擴げなくてはならない。

一體近頃の人は宗教だ道德だ藝術だ經濟だといつて、我々の生活を種々の場面に區ぎりを付けて考へる傾向がある。これは一つは言葉の上で舶來の抽象的な用語が流行ることから、自然人生をそのやうに仕切つて見る癖がついたのであらう。しかし實際の人間生活といふものを素直に眺めて見ると、そんなにはつきりとした區分は時間的にもあるものではない。即ち私は經濟的活動をやつて居る、これからは藝術に没頭する、それから次には宗教の時間を持つといつた按配に、夫々の時間に於ける生活面が、何れか一つに限られて居る場合は、そう多くあるものではない。

一生涯はさてをいて一中年の生活でも、否一日の朝夕の生活過程の内にでも、飯を

食ひながら藝術を楽しみ、職業に従事しながら道を考へるといふのが、我々の具體的な生活の實情なのである。かういふ具體的な生活の中に動いて居る宗教は、家を捨てて寺に入るとか、商賣を捨て、道を求めるとかいふ特別な場面を必要としない。それよりも飯を食ひながら、掃除をしながら、田に出て鋤をとり、店先で算盤を弾いて居る間に、同時に行じられる宗教でなくてはならない。

食事をするのはそれだけを抜き出して考へたら、一つの榮養生活ではあらうけれども、その食べる御飯を佛物を頂戴するといふ心持で箸をとる時には、それがそのまゝ信仰の生活である。商賣をするのは營利生活ではあるが、それも先祖のお蔭で買ひに來て下さるお客様だと、歡びの内に頭を下げる時には、謂はゞ宗教的に商賣をしてゐるといふものである。

私はこの一兩年、農村の宗教的生活といつたやうなことで、特にお米の耕作に關聯した公私の行事を調査して、全國の農家や村の様子を見て歩いて居る。その田を耕し、

苗代を作り、種蒔きから植付けから、最後にこれを刈り入れるまでの勞働は、勿論百姓の經濟生活の主なものである。ところが、これらの農業の營みには、我國では昔から凡てが御先祖の加護の下に働かしてもらふ、神佛の御恩を歡びつゝ業を勵むといふ意味をもつてゐるので、この心持を表はす數千年來の慣習が、今に尙ほ一年中の耕作の中に生きて實踐されて居るのである。

勿論これに伴ふ宗教的行事は、春夏秋の大切な機會には、或はお寺に參り、お宮で祭りを行ふことにもなつて居る。しかしこれらは特別に宗教的な儀禮行動といふべきものであつて、その外に一年中を通じて、田を鋤きながら、種を蒔きながら、稻を刈りながら、勿體ないと感謝する態度は、その農事をそのまゝに一つの宗教的な行と成してゐる。そして神佛のお力添へで一層力強く勵んで行く農業生活さながらの行が、農家の日常生活には誠に豊かに表れて居るのである。

公共生活の宗教化

實際吾々の日々の生活、朝夕の行動は、少しばかりの心の楫のとりやうで、機械的な食事にもなつたり、實利主義の商賣一本にもなる。同時にまた少しの精神の向けやうに依つては、それがそのまま藝術にもなれば道徳にもなり、又宗教的な態度に於いても行はれるのである。この點又近代文化は、とかく能率第一といふ餘りに、我々の生活を甚しく機械化したといへやう。ところが、人間が機械にならないで、眞に人間味の豊かな生活を營んで行くには、食事であれ事務であれ、農業であれ工業であれ、そこに人情の潤ひがあり、道徳意識が強くと同時に、又宗教的な味ひが盛られなくてはならぬのではないか。

かうなつてこそ始めて我々の生活も、その質に於いて動物的ではない眞に人間的なものに高められ、宗教も亦全生活の内に生かされて來るのであつて、信仰の生命は茲に始めて生活の地盤の上に確立されるのである。

だから日常生活に於ける宗教的行動といふのも、從來の宗教でいはれたやうな神佛への奉仕とか、宗教道徳の實踐とかいふ窮屈なものではない。それは神佛への信仰そのものが自然に溢れ出て、念佛しながらの商賣、歡びながらの職務とまでなる時に、樂々と我々の生涯を宗教的に満たして行くものなのである。

この意味で生活の全面への宗教の普遍化といふことは、單に我々の私的な又個人的な生活ばかりでなく、集團生活としての公共の事業や、政治その他の上にも表れなくてはならぬ。そして最初にいつた宗教の一轉換としての集團的社會的生活への救ひといふことも、現實にはかういつた公共生活の場面に表れて來るのである。

現在政治といへば凡そ宗教とかけ離れた、虚々實々の物凄い工作のやうに考へられて居る。しかるに眞に國を思ふ人々の政治、民族の將來を憂へての政策の實踐といふ

ものは、實はそこに上 皇祖の恩澤を感謝し、神佛の加護やら天祐の冥助を確信しての實動でなくてはならぬ。こゝに政治の宗教的根據がある。

この點は却つて近代化した筈の西洋諸國の政治や議會、行政や裁判の上に現はれてゐる。これらの運用や事務にも、常に神に祈り、神に誓ひ、神と共に動くといふ行き方が現今まで多分に残されて居る。ところが不幸にして我國の政治、ことに明治以來の近代化した立法や司法といふ場面は、その近代的な制度の外形のみをとり上げたが爲めに、餘りに非宗教的に機械化して了つた。そしてこれを力強く動かして行く根本の宗教味が忘れて居るかの觀がある。これでは我國古來の皇道政治もその生命が失はれる。

果せる哉、これがために所謂近代政治が、如何に權謀術數を弄し、利權の獲得の外意味ないものに墮落して來たことか。それが延いては 明治天皇から戴いた憲法による議會政治までも、皇道翼賛の大道から脱線して、議場での泥試合や選舉區での買収

運動となつて、今になつて狼狽して、選舉肅正を叫ばねばならぬやうな悲慘な運命に陥つたではないか。

彼れも此れも要するに佛作つて魂入れずで、近代的な制度を形ばかり整へながら、これを實際に運用するところの精神力、これを正しい方向に導いて行くところの魂を缺いたからである。しかもそれが爲めに最初の目的とは凡そ正反對な方向に國政を轉落させ、今の社會の行き詰りをも生じたのではないか。

今や内外の轉換期に當つて、これを如何に我々が組織を變へ、力ある國家的生命を展開して行くべきか。これに就いては、存外人々の氣の付かないところに、政治や經濟の宗教的根柢があることを自覺せねばならぬ。即ちこれにたづさはる當局者と、又これを支持する民衆と、双方の心持に於いて、先祖と神佛に仕へるといふ敬虔な心持が必要であり、すべてが己を捧げての宗教的な態度から行はれねばならぬのではなからうか。

今日國體明徴といひ、日本精神が強調されるにつけても、我々の祖先が持つて居たやうな皇祖に對する深い信仰、神祇に對する厚い感謝の念が元になつて、日本人の私の生活は營まれねばならぬ。そしてこれが政治や産業の力強い復興を意味するのである。またかやうに宗教的態度を公私の全面に徹底して來るには、これまでに述べ來つた神佛と我との感應といふ確信が、その背景となつて働かなくてはならぬ。同時にそれは日常の個人的生活から、官府公共の施政運動にまで全面的に動かなくてはならぬ。そこに始めて單なるお祭りや儀式ではなくて、眞に生活としての神佛への奉仕が徹底するのである。

六、新生命觀と佛教

佛教による宗教形態の限定

以上私は轉換期の宗教に就いてある程度その輪廓を描いて見た。然しこれを廣く宗教一般の建前から見通しを附けようとしたために、その内容は甚だ抽象的な漠然としたものになつた。だがそれは最初に斷つて置いたやうに、今自分で一つの具體的な宗教を創唱するのではなくて、只、世界の趨勢から今後の宗教が動いて行くであらうと思はれる方向を暗示したに過ぎない。それ故かやうな論議は、宗教一般の問題を學的研究する人に向つてはとにかく、世の多くの讀者にとつては甚だ頼りないものであつたらうとも察しられる。

そこで最後に今少しこれを具體的に説明するために、私自身の考へるところ、信ずるところを中心にして、今日あるべき宗教の様子を概説して見よう。勿論、宗教については人各々求めるところを異にし、既往の思想や教養の違ひによつて、その信仰の内容なり、宗敎生活の様式を異にする。だから總ての人々が私の言ふ通りに考へられるわけでもなく、私の信する通りに信じなければならぬといふ意味ではない。

所謂自由主義の立場を執らないでも、そこには多少宗教を踏んで行く道に於て、人々の個性によつて差異があつて然るべきであることは言ふまでもない。だから私の信する道といふのも、實は今日の宗教がこの點に歸着すべきではないかといふ一つの見本として、これに就いての私見を漏すに過ぎないのである。決してこれを以て總ての人に強制し、一切の宗教が斯様な形式に統一されるなどと言ふのでは毛頭ない。

それに私自身は自分に恵まれた教養の因縁から、比較的によく佛教の信仰を味はせて貰ひ、又多少これに對して貧しい研究をも試みた。その結果自然私の言ふことに

は、佛教で説かれた原理や用語が、何等かの形で可成り多く顯れてくることと思ふ。

然しそれは何處までも自分の思想を中心にして、そこへ佛教の教説なり用語なりが織込まれたのに過ぎないので、それは佛教本來の教義がこの通りであるとか、佛教の立場はかうなくてはならないといふ主張でも解釋でもないのである。だから逆に言ふと私はこれが佛教の正道だとも言はねば、佛教にこれだけの宗教性があると斷言するわけでもない。結局それは私が自分の信仰を養はれた佛教の或る部分、むしろその思想や教説の斷片の現はれに過ぎないことを、豫め十分に理解して置いて貰ひ度い。

さて新しい宗教が如何なる形態をとるかといふことに就いては、これを理想形態・教義形態・儀禮形態・教團形態等に分けて見ることが出来る。然し今の場合は固よりこれ等の宗教の各部分がとるべき特定の形態に就いて説かうとするのではない。寧ろこれ等に基く生活態度の様式に就いて、それ等のあるべき要素を概説し度いのである。

ところが、従來の私の研究によると、生活に表れた宗教には本來一定の形式はないのである。信仰體驗ともいふべきものはこれを全般的に總括すると、その本質は畏敬の態度といふことに歸着する。そしてこの態度の生活に於ける表現が人生の凡ゆる生活の場面に見られることは既に何度も説いた通りである。即ちかゝる態度を宗教の本質とするならば、經濟生活の内にも宗教があり、道德生活にも宗教的態度は表れやうし、藝術や學問の上にも宗教は働いてゐる。

言ひ換へると宗教は人間生活の凡ゆる時間と場面に於いて、寧ろその中に織込まれて動いてゐる場合が多い。だから宗教をば特別に何を目的とした生活行動であるとか、何を求めるのが宗教生活であるとか限定するわけには行かない。宗教即ち畏敬の態度の普遍性ともいふべきものは、種々の目的をもつた行動、さまざまの角度に動いてゐる生活の凡ゆる時間に滲み出る可能性がある。

そこで従來この畏敬の態度は専ら神佛を對象として、目に見えない人格的な存在に向つてのみ表れるやうに考へられてゐた。しかし一方ではその神を宇宙原理とか、絶對實在とかいふやうな理體に還元して、これに對して畏敬の態度を執るのが、究極的な宗教形態のやうにも説かれてゐる。かくして前にも言つたやうに神佛の本質を、如何に限定してこれを信するかといふことは、現代の根本問題として尙ほ多く未解決のままに残されてゐたのである。

畏敬の對象としての生命の世界

そこで今我々にとつて、何が眞に畏敬すべきものであるかを考へて見るに、勿論それは或る意味での神、何等かの形での佛として認めうるであらう。然しこれをその本質に遡つて見るならば、我々の眼前に横はつてゐる宇宙的生命の偉大なる姿がその背景となつてはゐないか。

生命といふ言葉は今日多くの人々が口にするので、聊か亂用の嫌ひがあるが、こゝで言ふ生命は只人間や動物に見られる生理的な生命、草木の生長に表れた物質的な生命ばかりではない。寧ろこの宇宙の全體の動きが一つの生命の働きとも觀られるので、その不思議な成長と變化、その神秘の力の前には、眞に人が頭を下げざるを得ない大なる存在である。但しこれは世にいふ宇宙の靈體とか實在とかいふ意味で、現實の生命現象の裏に横はつてゐる湛然不動の本體を意味するのではない。かゝる觀念的な本體といつたものよりも、寧ろ千變萬化のありのまゝの生命の全體であり、流動して止まない生命展開の當相をいふのである。

蓋し生命といふ言葉は、これまで人間のそれを初め動植物を含めて、廣く生物學上の一つの説明原理となつてゐた。然しこれを一層廣く又深く掘り下げて行くと、無生物の世界をも含め、凡ゆる存在を包括して、それ等を一貫して連なつてゐる實在原理でもある。このことは現代科學の知識としても、何ほどか示唆されてゐるやうであ

る。それは近頃誰にも知られて來たやうに、新しい物理學說や原子構造論によると、いやしくも物質となつて現れてゐる存在は、陽子や中性子といふやうな電氣體、若くは電氣そのものゝ回轉運動を本質とすると言はれる。然らばその回轉運動がどうして起るかといふと、その點は最早や科學としてはそれ以上踏み込むことの出來ない、たゞ與へられた現象といふ外はない。そこに一種の合理的説明を超えた超自然の世界、たゞそのまゝを肯くより外ない不思議の働きが横はつてゐるのである。

茲に到つては科學者としても、信仰によつて肯くより外のない奥深い世界が與へられてゐるのでそれは或る意味で一つの自發的な生命の本源と考へられぬでもない。それで若しこの物理的現象としての電氣運動が發展して、かの生物に於ける生命が現はれるのだとしたら、この複雑極まる宇宙の全體が、結局一つの生命原理をもつて一貫した現象と見ることができ、總てが同じ生命の相連續する發展過程として受けとられるのである。即ちこの立場からは木でも竹でも生命の顯れ、石にも瓦にも不思議な生

命が宿つてゐる譯であつて、上は人間からその人間社會に於ける大小様々の集團の動きまでが、總て悉くこの不思議な生命の躍動に外ならないのである。そして他方、非物質的といふべき總ての現象や運動までが、この超自然的な原理の下に包括されるのである。

これは或は佛敎の理念から言へば、眞如といひ法性といはるべきものでもあらう。しかしそれが直接には我々の眼前に見る動いて止まない展開の過程それ自體であつて、現象を超えた特定の不動の本體などでないことは今も言つた通りである。そこでこの大きな生命の不思議、それをたゞ存在するものとして認めるだけならば、それは單に新しい科學の知識であり、或は哲學として一つの根本原理を把握したに過ぎない。然しこの生命がそれ自體不思議な威力を持つてゐるばかりでなく、人々各自の生命につながるものであり、自己の魂と言つてゐるものがこの力強い生命に支持され、その躍動の一端として全體を成してゐるといふことに氣付く時に、いやしくも心ある人間としては、これに對する限りなき讃仰と畏敬を禁じ得ないであらう。

現實生命の否定と無我の修行

蓋しかういふ感動と態度とは、各自の魂が總てより多くの生命を求める樂欲に根ざしてゐる。そしてこればかりは生物若しくは凡ゆる意識的存在に本具の避け難い動きであつて、それ自體が生命そのものゝ動向に外ならないのである。人々が宗教に對して求める様々な救ひ、又救ひといふ名に於いての種々なる欲求、それは物質的な幸福から精神的な慰安、現世での長壽から死後永遠にまで延長された安樂、すべてこれ等は一層深く反省し押しつめて行けば、實は皆この根本生命の増長の樂欲に歸着するであらう。この意味に於いて日常の雜多な欲望を眞に深く反省して、それ等の満たされる根本が、結局は大きな生命展開への動向に外ならぬことに想到したならば、これに

對する上記の宗教的態度こそは、恐らく止むに止まれぬ人間の必然的な運命ともいひ得るであらう。

ところが茲に生命増長の樂欲とは言つたが、この樂欲を自己若しくはある二、三の個體的生命の増長といふことに限定するならば、そこには宗教的に大きな陥穽が横はつてゐる。一體人間でも動物でもその他草木の類でも、個體の生命といふものが、時間的にも空間的にも有限なものであり、多くの束縛制約を受けてゐることは、常識的にも直ちに認められることである。のみならず生命展開の現實相は、種々なる個體相互の間に常に制限、鬭争、犠牲を必然としてゐる。それ故この中で誰か一人が、自分の生命を無限に擴げようとし、それが滅びないやうにと願つても、それは固より不可能のことである。

現に我々の日常生活に於いて、魚一匹食へばそれだけの命を犠牲にしてをり、牛肉を食はうと思へば、その大きい奴を殺さねばならず、野菜のみで生活したにしても、

依然その生命を奪はずには生きて行かれないのである。

思ふに斯様な個體的生命の相刻する現實は、生命の展開過程そのものが、一方でその個體的分裂を必然の道程としてゐるからである。

電子といふ極限的存在の單位が、何うしてこの世界に現れたかは、今の科學の知識では未だ解釋出來ない。しかしともかくその電子の性能に様々の異つた方面が分化して、それ等の回轉に應じて一つの存在の單位が分かれ、そこに又種々の性質を持つた物質も現れてくることは明かである。それが進んで一つの有機體となると、そこに一個の核と原形質を具へた細胞が発生して、常識的にも生命のある個體が分裂して現はれてくる。そして生物體が幾多の細胞の分裂と集合によつて、次々に多くの段階を發展して行く中には、やがて意識現象が現れ、これと前後して自我若しくは自我の意識が発生して、自ら自他を分別し、自己に對してその周圍にある個體としての人や物の對立を認めてくる。

これは恐らく佛教でいふ忽然として生起する無明の兆なのであらうが、それが行といひ識といはれる動向や認識と發動して、こゝに所謂「我」の現象が、個體特に人間の意識と態度に必然的なものとなつてくる。それで佛教ではこの意識から客觀的にも想定される我が、非實在であることを本體論的に主張して、各人に於いて先づその自他に對する我見を離れ、我執を克服し、我慢の意欲を清算することを、迷を脱却する根本的原理として説いたのである。

これ即ち現實の個體的生命に現れる生命増長の欲求が、それ自體迷であり、罪惡であるといふ建前から來てゐる。だからそれは他面で個體的生命の有限性を徹底的に自覺し、それ等の相刻闘争による生活の現實相を脱却して、大いなる全體的生命の増長と自然の展開、即ち法爾法性への歸依を終局の理想として是認したものと一言へる。この點は前にも説いた涅槃の理想が、單に現實生活の滅却でもなく、又個人的に己れ一人悟りの世界に入ることではなくて、生命の展開がそれ自體に齎したところの矛盾、

即ち個體の分裂と相殺を克服して、全體生命が法爾に發展する世界に外ならないからである。

そしてこの涅槃への道、迷の世界を解脱する方法として、佛教はまづ戒定慧の三學を説き、單に知的理論的に我が存在を否定するだけでなく、部分的にはこれを日常持戒の生活に實踐しつゝ、深い禪定の境地に於いて魂の底までそれを修得し、更にこれを佛智、明慧によつて全體の關聯に於いて克服しようとする。そして肉體の生命は過去の業報として殘存しながらも、我見我執を離れた自由自在の境地、即ち大生命の自らなる流れのまゝに悠遊する境涯に、實踐的に到達しようとしたのである。そして釋尊自らはこの涅槃の理想を自ら體現し、これを人にも説き教へて、自ら如來といはれる佛陀といはれる生活に止住されたのであつた。

法爾の願力による無明の克服

かやうな修行の道は、恐らく古往今來どの宗教にもその比を見ない人生最高のものであらうが、同時に又普通の人間には容易に期待出来ない實踐である。だから一方ではこれが果して總ての人々に可能であるかどうか問題になる。現に佛教史上の諸聖賢は、各々この道に不惜身命の精進を續けられたのではあつたが、結果に於いては總てが釋尊のそれと同じ境涯にまで到達されたとはいへない。嚴密にいへばたとひ部分的にもせよ、若干その證果を獲得し得た人が果して何人あつたか、これは客觀的には必ずしも論證し得る限りではない。

現に釋尊在世の當時に於いても多くの弟子達は、阿羅漢の位に到つたといはれつゝ、尙ほ未だ佛陀とは自ら言ひ切らなかつた。況して多數の在家の男女に對しては釋尊自

身かやうな至難な修業を強要されなかつたので、寧ろ信仰によつて涅槃を最後の理想としつゝ、漸進的にその生活態度をこれに向けて轉回することを教へられたのであつた。そこに機根による涅槃實現の限度もあり、大生命への歸依といふ宗教的態度をもつて、何處までも相互にその生活を淨化しながら、一步一步道を踏んで行くより外ないことが是認されてゐたのである。

即ち茲には過去の業報の自覺もあり、一切衆生と共にといふ餘りに高い理想との距離も自覺されてゐたのであらう。そして一方で與へられたまゝの現實生活は、無明や我見による罪惡の果報と自認しつゝ、涅槃と佛力、即ち法爾の生命そのものゝ大きな力への信仰に生きることが教へられたやうに思はれる。

だから現在我々がかやうな法爾の生命への絶對歸依、涅槃の理想への精進といふことを信仰の出立點として是認するならば、個體的生命の本能的な欲求や、諸々の存在に常恒的な「我」の存在を認めるやうな見解は根本的に否定されねばならぬが、しか

もその理想に向つての戒定慧等の實踐に對する自己の事實上の無能の自覺に於いて、己の存在を更に徹底的に否定せざるを得ないのである。かゝる悲壯な宗教的生活の運命は、たゞ與へられたる現實を安易に肯定し、そのまゝでの向上發展を期待するやうな立場からは、洵に悲觀的な或は厭世的な生活態度と考へられるであらう。しかし、佛教的な理念に導かれつゝ、貧しい知識からでも幾らか深く自己と世界のありやうを反省する者にとつては、實に止むを得ない必然の運命である。

然しかやうにして意識的な個體としての人間に於ける根本無明、これに基く罪惡の業繫を、自ら一步も脱け出すことの出来ない運命の徹底的な自覺は、やがて眞如法性の世界からそゝがれる法爾の力への信仰に依つて、又そのまゝに救はれ得る肯定の場面を生み出して來る。即ちこの法性の世界からそゝがれる救の力こそ、佛の願力と呼ばれるものであり、その悲願に基く方便法身の顯現とは、この罪惡生死の凡夫のために働らきかける温かい生命の一表現とも戴かれるのである。そして事實、この無明業

障の重縛下にある凡夫たることの自覺は、寧ろこの生命界の願力廻向に氣附くことによつて、徹底的に魂の底にまで刻みつけられるのである。茲に自力の修行や、戒定慧の實踐を飛躍して、結果に於いてこれに等しい無量壽への歸命と隨順とが避け難いものとなり、單獨には不可能に近い我見我執からの解脱が、自己矛盾的に成就されるのである。

蓋しこの場合の無量壽への信順歸命とは、更によく氣が附いて見れば、單に自己の分別即ち無明に基く識の力で、法性の第一義に參ずるといふのではない。寧ろ眞如の生命そのものゝ一面に具はる本願力が、眞心徹到とこの個體生命の奥底に到り届いたことを意味するのであつて、感覺や理知の分別によつて、自分自ら意識の上に築き上げたところの信仰や信心ではないのである。即ちかやうな宗教的體驗の極致になると、すべてが論理や辯證法では片附けられない。

これは法爾の生命の弘願そのものが、或る意味ではすべての個體的生命の根本に、

その分裂相剋の悲劇的傾向と相俟つて動いてゐるのだとも言へる。またそれが魂の根柢に徹到して、やがて意識の表面にも現れ、自然に涅槃に到らしむる妙用への歸依となつたとも説明出來やう。とにかくこれは否定に否定を重ねての宗教的生活の深化の段階が、最後に又一つの大きな肯定にでんぐり返つたといふより外はない。

尤もかやうな願力廻向の信心の顯現によつて、現實の業報による犠牲や鬭争の生活が、直ちに生命相互の育て合ひとなり、全體が調和のうちに展開して、そこに常樂の世界が實現するわけでは勿論ない。そこには重なる業報に制限された肉體の殘存もあり、又意識的には依然として自我の執着が清算されず、或は病に苦しみ、或は死を恐れるといふ苦惱の生涯は續くであらう。然し一度び我が魂の奥底に佛力の強い光りが作用した以上、即時に根本無明の解消があり、涅槃への歸依の根本態度は確立される。これによつて必ずしも死後のあの世を待つまでもなく、今の一念から己が生活の現實相を懺悔しつゝ、大いなる生命の本意の動くまゝに、それを歡び感謝して行く宗

教的生活が、立派に展開するのではないか。

以上の問題について理論的には、尙ほ考へなければならぬ點も多いし、これを組織的に表現するには、より精密に佛教々理を解説しなければならぬ。然し茲にかいつまんで私自身の歡びと感謝の心持を簡単に率直に述べただけで、聰明な讀者には大略その邊の消息は察し得られることと思ふ。敢へてこれを新宗教であるの、當來の宗教の指導的方向であるのとは斷言しない。たゞ最初からの轉換期の宗教に就いての抽象的な説明を補ふために、差し當つてその手近かな一例として、廣く佛教の立場を省みつゝ、至つて自容的な私の味はひ方を附言したまでである。

精神文化叢書

(4)

所	版
有	權

轉換期の宗教

昭和十三年七月二日印刷
昭和十三年七月五日發行

定價貳拾錢

著者	宇野 圓空
發行者	村田 鐵三郎 東京市麴町區丸ノ内三丁目八
印刷者	井 波 豐 東京市神田區神保町一ノ三三
發行所	東京市麴町區丸ノ内三丁目八 有 光 社 振替東京六六一五番 電話丸ノ内三〇二〇番

大谷光瑞全集

精神文化叢書

第一篇 大陸に立つ

大谷光瑞 著

第二篇 眞宗

梅原眞隆 著

第三篇 時代の動力

内田暁融 著

第四篇 轉換の期宗教

宇野圓空 著

— 尚ほ外に續々刊行 —

定價各冊貳拾錢

(郵税參錢)

精神文化叢書

(上)



<p>昭和十三年三月五日發行 昭和十三年三月二十二日發行</p>	<p>東京市神田區大塚三丁目八番</p>	<p>大谷光瑞全集 第一卷</p>	<p>定價 貳拾錢</p>
--------------------------------------	----------------------	-----------------------	---------------

大谷光瑞全集

全十三卷

定價各册金壹圓五拾錢
全册一時拂金拾九圓

送料市内六錢
内地十六錢
送料不要

裝幀

四六判五百五十頁
本文九ボ總ルビ附
絹表紙金文字入
岡田三郎助畫伯裝幀

淨土三部經

大無量壽經、觀無量壽經、阿彌陀經は、淨土眞宗の根本聖典にして、梵、漢、和、英の四ヶ國語を對比して、懇切明快に講述し、何人にもその奥義を會得せしむる一大名著にして、讀むたる好評を博せるもの。

三經篇

本篇收録の妙法蓮華經講話は、學徒としての猥下の眞面目を發揮せる名講話にして、夙に佛教學者をして驚歎せしめ、維摩經講話は、これ又豪僧維摩の全貌を彷彿せしめる獨得の名調子。

般若涅槃經

熱烈なる學究的良心を以て、悉く梵語の原典にて眞偽をたしかめ、釋尊の晩年の相貌に最も獨創的なる批判を交へて論述するところ、到底凡百の學徒の企圖し得ざる快著なり。

現世未來利益篇

無量光如來安樂莊嚴經は、これ即ち佛陀が西方安樂國土の全貌を物語る經典にして、後生大事の根本義を闡明せるものなり。附録の金光明最勝帝王經講話は降魔の寶劍にて逆賊に向ふ烈日の氣魄を示すもの。

信樂篇

若き日の猥下が一世の蘊蓄を傾け、不退轉の覺悟を示して執筆せる「見眞大師」の一篇こそ、いやしくも佛門にある者として敢て江湖の御清鑑を乞ふ。淨土眞宗の精髓

經義篇

從來諸説紛々たる「王舍城所説無量壽經」及び「舍衛國所に比較研究されたる對して、その該博なる智識を傾けて徹底的に

大谷光瑞全集

孫子新註
附無題錄

支那古代の名著「孫子」に對して、猥下独自の新解釋を下せるもの。而も兵法に借りて處世の大道を明示せる高邁なる識見は、之を聴くもの千金の價値あり。「無題錄」はこれ

食・花・支
那・古・陶・瓷

多角型的なる才能に、多方面なる趣味。而もその飽迄科學的なること師の如きは稀有の存在なり。本篇に收むる食・花・支那古陶瓷を一讀すれば、何人もその陸離たる光彩に驚歎するであらう。

漫筆篇

猥下の足跡は洋の東西に亘り、軒昂たる霸氣と俊敏なる洞察力を以て、産業開拓のために轉々放浪すること幾星霜。本書はこの足跡を記して綴れる一篇の好文學にして興趣無限。

支那問題

看よ！既に十數年前に日支衝突の避くべからざる所以を豫言せる猥下が、憂國の赤誠を吐露せる一代の名論にして、豪壯なる筆致、秋霜の慨、野人光瑞の眞面目を發揮せる快著である。

大經義書

大無量壽經義疏は、猥下の數多き御著作中、最も意義深きものにして、淨土眞宗の根本聖天に磐石の重きを加へたるもの。附録の「能斷金剛般若波羅蜜多經講話」と共に御清讀を乞ふ。

隨筆集

折にふれ、機に應じ、悠々自適の中に炯眼博識を彩管に托す。月、雪、花、雲霞、飛煙、天地有情を紙上に漂はせて、名文家としての猥下を識るに絶好の資料なり。

淨土論註

「淨土論註」は曇鸞大師が往生論を詳解されたるものにて、宗祖親鸞又之に甚信され給ふ。光瑞猥下舊稿に幾多の大改訂を加へ、萬全を期して本全集に收む。以てその眞價を窺知し得べし。

信 仰 聖 話 大 集

監修 協谷 搦謙先生
 佐々木 慶成先生
 宇野 圓空先生
 東京眞宗學會編

全八卷
 定價 各册金貳圓貳拾錢
 送料市内六錢・内地十六錢

四六判四〇〇頁
 布表紙金文字入
 本文九ポルビ附
 堅牢函入美本

信 仰 篇

信仰に關する古來からの美談を蒐めたもので、誰が讀んでも極めて解り易い、そして爲になる有難い法話集で、名僧の御説教をちつと御講座の前で聽いてゐるのと少しも變らない位の名編輯である。

信 仰 篇

第一卷信仰篇の續篇で、一宗一派に偏することなく、すべての宗派の聖話を集めたのが本全集の特色で、美しい人情風俗には國や民族の差別はなく、どんな苦惱にもひるまぬ大金剛心を湧き立たせる名著である。

修 養 篇

移り行く時勢の興隆起伏、世の荒波を乗り切つて進むことは中々容易なわざではない。難局に直面して微動だにせぬ心構へは、只その人の修養の力が之を決定する。修養とは即ち心の落着である。

生 活 篇

大乘佛教の眞精神は實踐にある。人間生活を無視して百千の理窟を並べたとてそれが何の役に立たう。信仰と生活は之を不即不離の境地に立脚して説いてこそ始めて意義があるのである。

信 仰 聖 話 大 集

教 育 篇
 趣 味 篇
 問 答 篇
 傳 承 篇
 總 索 引

いくら難かしい理窟を並べても、それだけで教育の實際が圓滑に運用されるとは限らない。佛教はわかり易い教へによつて人間教育を徹底させるのが眞の目的であること云ふまでもない。佛教は入信の契機として甚だ悲劇的性格をもつてゐる。王舎城の韋提希夫人や阿闍世王の如く、或ひは、又提婆の如く、けれども、何もかも一切を只悲觀的に見なければならぬといふことはない。

最近一般に宗教的讀物、殊に佛教に關する書物が非常に讀まれるやうになつたが、佛教獨特の術語や故事の類を知つてゐる人は甚だ少い。中には僧侶でも知らないことが澤山ある。

佛教に歸依し、信仰に徹しようとする人々は決して邪宗のいろいな迷言に迷はされてはならぬ。然し實際には迷信の悪夢から醒め切れなといで身をあやまる人が頗る多いのは如何したことであらう。

本篇は全卷讀者のために作られた便利な總索引で、どんな話でも、どんな人物でも直ぐ探し出せるやうに各種の項目に分類して編輯した信仰聖話大集辭典の役目を果すもの。

元西本願寺
室内部長 上原芳太郎著

本願寺秘史

定價金貳圓

市内六錢
内地十四錢

門外不出、本願寺所
藏の古文献を蒐録し
宗門興亡の活歴史！

四六判三百二十頁
表紙總クローズ
金文字函入美本

本書は本派本願寺の法城を守り、連綿たる傳
統を築きあげて今日に及べる興亡七百年の活歴
史であり、如何なる人々の如何なる努力に依つ
て、榮譽ある宗門が持續されて来たか！ 又そ
の歩み來れる道が如何に多難を極めたかを知る
絶好の資料で、著者多年の辛苦による佛教學徒
待望の快著。

5500

淨土三部經物語

廣瀨 貢著

定價金壹圓五拾錢
市内六錢・内地十四錢

誰にも解る淨土三部經！
誰が讀んでも面白い！

淨土三部經に關する書物は今日
までも誰にも解り易い書物は極めて
少ない。然し、在家の一信者がこゝに忽
然と現はれて、誰にも解るやうに淨
土三部經を發表した。著者は數十
年公立中學校の公職にあり、年
五十に達して始めて熱烈な求道信
士となり、業火をくいつて貴重の文
のだけ云ふべきであらう。

内容一部

大聖釋尊の生涯――主なる
佛弟の興起――佛道の傳來――
諸宗の淨土教の發達と獨
立淨土三部經の梗概

四六判三百五十頁
表紙總クローズ
金文字函入美本

730
211

