

一八 往相廻向と還相廻向

一般佛教の意味で解釋すれば「廻向」と云ふのは、自身が集めた功德を、自身若くは他人の爲めに廻施して成佛道の爲にするを謂ふのである。これは自己所修の功德を廻向するのであつて、自力宗の意義から謂ふのである。他力宗の意義で謂ふならば、これと全くその趣を異にして居るのである。他力と云ふのは佛力のことで、我々が佛と成り自覺を得る爲には、自分の力は毛頭頼みにならない、積んで自分の成道の爲にするやうな功德は積み得ない、又積んで人の爲に手向けるやうな善根は決して積み得ない、言はゞ宗教上に於て自己の無能力を深信するのである、即ち自己の平凡位を確認するのである。これを名けて機の深信と謂ふのである。さすれば自ら積むべき功德もない、積んだ功德の功力をも認めない。それ故に我々は人として佛に廻向して献ぐべき何物をも所有しない。そこで親鸞聖人の教義では、信心も佛の願力から我々に向つて廻向せらるゝ、信心である。世間に云ふ信心とは全くその趣を異にして居る。佛の方より往生は成就せしめた

まふと云ふ信念であるから、我々が自覺を得べき原因は我々には絶無なのである、佛の方から賜はる信心に依つてその目的を達するのであるから、これを他力信心と稱する、この信心のみに依るのであるから信心正因と教へらるゝのである。

我々の臨終に正念にするか、佛の來迎を待つと云ふのでは、我々の一生を感謝生活に導くことは出来ない、一生は不安で最後にのみ心を懸けるやうになる、そこで生死の一大事は平生に成就して居なくてはならない、これを平生業成と謂ふのである。平生に往生の大業が成就して居るべきであるこの意味である。佛の理想は平凡位の我々を大覺位即ち完全位の地位にまで導くのであると云ふことが明了に分り、佛の心は常恒時我々の爲に動いて居ると云ふことが認められたら、退墮に極まつた我々は唯佛のはからひに依るより外に不退轉位に登る見込はないのである。我々のはからひを捨て、佛のはからひに體托する、これを「義なきを義とす」と謂ふのである。義とは自己の意義に依つて動くことで、義は「はからひ」と云ふ意味である、「無義爲義」と云ふことは、自己の意義に依つて動かざるが眞に自己の爲の意義となるのである。若し佛の方から斯くの如くして來いと命ぜられたらこれは條件である、然るに佛の方からは一つも條件はないのである。

るから、これは無條件の條件である。

我々の一生は佛のはからひであるとするれば、信前に於ても一歩々々に明るみに導かる、ここも勿論佛のはからひであるが、信後の生活は全然佛のはからひに投托した結果である。我々の信後に得る感謝の生活は悉く大悲廻向の餘徳である、而してこの感謝の念から顯はる、努力こそ眞の努力であつて徹底した大努力となつて社會的にも國家的にも發揚し來るのである。

佛大悲の廻向には二種ある。往相廻向と還相廻向とである。往相の廻向とは我々が彼土往生の利益を受くるのを謂ふのである。還相の廻向とは、彼土に於て佛に成つた後、更に此土に還り來つて衆生濟度の任務に従事することを謂ふのである。この往還二種の廻向は全く佛の大悲より與へらる、廻向である。これより外に眞宗の教義はないのである。

一般佛教で言へば、往相の廻向は向上門に當り、還相の廻向は向下門に當るのである。併し向上門と云ひ向下門と云ひ、俱に佛からの廻向ではなくて、向上門は上求菩提の一門であるが、向下門は佛に成つた後の下化衆生の一路である、一般佛教は自力で進路を開拓するに云ふのであるから、自力で向上するやうに思ふのであるが、實は裏面に於ける佛のはからひに依るのである。

世の中に純自力と云ふものはない、純他力と云ふものも人生には決して有り得ぬことである。唯往生の大事は我々の心力で徹底し難いものであるから、佛の純他力、全他力、絶待他力に依憑するより外はないので、茲に初めて純他力と云ふものが有り得るのである。

親鸞聖人の和讃に「安樂淨土に到る人、五濁惡世に還りては、釋迦牟尼佛の如くにて、利益衆生は際もなし」と謂ふのがある。還相廻向の意味を説かれたものである。往相廻向を受くること、眞に治定した人でなくては、還相廻向なき語り得るものではない。信心が純他力であればこそこれを大信心と名け、又金剛不壞の信心と名け得るのである。金剛の信心なればこそ廻光返照の消息をも語り得るのである。

嚴淨院釋尼鏡照【俗名武子雅號金鈴又松契】の没故は實に我國の婦人界、文藝界、社會事業界、宗教界に取り一大損害である。この大損害は容易に償はれ得るものではない。嚴淨院は何れの方面に於ても世に恵まれた人格であつた。四十二年の生涯は誠に短いが、百年生きられてもこれ以上の恵みは受け得られないのであらう。忽焉たるその没故は實に一世を震駭せしめた、批評も讚美も遙に超越した趣である。その麗容を中心として、衆星の北辰を慕ふが如く多くの女性は今や

その目標を失ひ樂界も、劇界も、文藝界も、書畫界も、その彩筆を待つもの多く、曾て「金鈴」の妙音に耳を傾けたるものも、今「無愛華」の天香に酔ひしれしものも、皆絶大の期待を有して居るのである。「その美容は朽つる時あるも、その佳作は千歳に遺芳を傳ふるものあり」と評したる佐々木詞宗も、現代の清少納言と讃したる高島米峰君も、その圓熟期の短か、りしを歎きつ、あるのである。社會事業の方面も、廣しと云ふにはあらざるも、託兒所も、診療班も、着々その歩武を進めつ、あつたのである。世の中には或は物好きの餘業と思つた人もあるかも知れないが、事實は決してさうでない、自ら率先して看護服を着け班頭に立ちて病家を見舞はれるので醫師も診療服を着けて随伴せざるを得ない情態であつたことは大角博士の告白であつた。四疊半の内に入つて病兒の頭を撫で、自ら老母を慰さめ、藥餌を與ふるなど、決して單なる遊戯三昧ではない、さればこそ三河島一帶の老若男女は赤子の慈母を慕ふが如く感じて居つた。「今光明子」と呼ぶものもあつた。計を聞いた時は「慈母觀音」として手を合せるものもあつた。斯る報告は決して虚報でなかつたことは、三河島一帶の人々は計報を得るや、各自一錢づつ、を醸出して香典となし、これを以て「謹弔」の二字を彫出せるピンを作りこれを花輪の臺に指し、千本に近きピンの花輪

を献上した。そのみならず當日は三河島一圓休業し、五千に近き老若男女は青年團の指揮の下に路傍に堵列して靈柩を迎へた。當日は町長と團長とは遙かに築地に參し、行列の先驅として案内したのであつた。三河島青年團の一部は茶毗ぢび中は終夜不寝番を爲したのである。如何なる公人こじんと雖、又如何なる麗人と雖、實際に恩義に感ぜざるものが、斯くの如く甚大甚深なる敬意を寄せざる筈はないのである。その感化の偉大なりしに驚かざるを得ないのである。

大震災以後の武子夫人は實に信生活の人であつた。築地本願寺の炎上を後にして畫絹も歌草も悉く烏有に歸し、身を以て逃れ、逃げ迷ふ幼兒の手を把りて濱の離宮に入り芝生に憂き一夜を明かしてより後の夫人は再生の思ひを以て、宗教生活の尊きことを沁々しみじみ感ぜられたかの如くであつた。眞宗婦人會聯合本部長と爲つて全國の婦人を率ひ、多くの信女の渴仰の目標となりながら自らこれに満足せず、教線を一層高き分野に擴めんひろめんとせられた。夫人は自ら友人として交遊せらる、人々を集めて法話會を催されつ、あつたのである。この集りは没後も必相續するやうに遺言があつたのである。會友諸姉は永遠にこの無名の法話會を相續しているのこころである。この方々は夫人の没後日夜香積に待して終焉を悲しみつ、あつた。日本全國の眞宗婦人會、令女教會、佛

往相廻向と還相廻向

教女子青年會、難思寮、千代田女子専門學校、同高等女學校、武藏野女子學院高等女學校、日出高等女學校等の有志女性は、自己の指導者として目前に親しみ仕へたる武子夫人が斯くまでの大偉人であつたことを、今更ながら痛感して居るのである。彼の信男信女の群衆は送終の當日逸早く堂前に子來し、築地別院の周圍を埋め、さしもに用意深かりし廣大の設備をして全然無功たらしむるに至つたのである。告別の客は信者の熱心に動かされないものはなかつた。

今や我國は麗人としての婦人の典型を失ひ、偉人としての文藝の女神を失ひ、妙好人としての信仰の女性を失ひ、救世尊としての社會の慈母を失ひ、何れの方面に於ても武子夫人に次ぐべき第二の人格を見出し得ざることを悲むものである。

されど嚴淨院釋尼鏡照の終焉は實に麗はしきものであつた。斯くの如きを名けて大往生と謂ふのであらう。その慈母圓明院と互に手を把りて、一滴の涙をも目に浮べず「互に笑つて別れまじやう」と母子俱に微笑せらるゝは母も母、子も子、一般の人にはこても眞似の出来ない所である。往相廻向の大悲に浴し、金剛堅固の信心に住せるものでなくては及びも得ない所である。かて、加へて御兄木邊派法主の法話を要請し、その還相廻向の話聞き「今一層人に仰がるゝ身となつて還り來り來ませ」との言葉を受けて「必還つて参ります」と言ひ放たれし光景は正覺の華より化生せし人は斯くやと感ぜしめたのである。彼の勇氣に満てる母にして此の子あり、彼の信念に燃ゆる兄にして此の妹あり、今更ながら大谷家の恵まれたる室家に敬意を表せざるを得ない。武子夫人が、生前に渡邊千春伯夫人に寄せられたる歌は「無常迅速」の意を詠みたるものなるが、これ實に辭世に非ずして、辭世に代るべき悲哀を語るものである。

世の終り人のはてをも思はるゝ、

波に消えゆく日のはやさかな

九 條 武 子

往相廻向と還相廻向

一九 別識の佛教より常識の佛教へ

常識とは低度の智識ではあるが、多くは一般世間に行はるゝ通常の意識であつて、特に學んで得べき智識はその趣を異にして居るのである。常識は人間の常意識を指すものであるから、これに反して非常識と謂ふべきものは、人間の非常意識であつて、病的意識とも稱し得べきものである。茲に別識と名けたのは、非常意識のこゝを指すのではなく、我々の特殊の智識を指すのである。學んで得られ、究めて達し得る特別の智識である。この特殊智識と通常意識とを別識と常識と名けて佛教研究に對する希望を述べんとするのである。

日本は佛教の研究に關しては世界頭等の地歩を占めて居ることは少しくこの方面に指を染めたものゝ均しく認むる所である。それ程進んで居る研究を實の如く世界に示すことが出来ないのは、誠に遺憾の極みである。それは研究の結果を世界に示すべき方法を知らないからである。世界に示すべき方法に熟しないを謂ふのは、餘りに佛教に關する別識に進んで、比較的佛教に關する

常識に關して居るからである。日本の學者は別相の佛教に就てはその蘊奥を窮めて居るが、却つて通相の佛教に就てはその源底を盡すことが出来ない。その爲に世界で佛教を研究するものはその初步に知り盡して居るものが日本で佛教を研究せるものには曾つて知られて居ないを云ふやうなことも多々あるのである。例せば大乘の佛教は必ず學ぶべきものとしてこれを學び、信すべき値打あるものとしてこれを信する。然るにこれに反してパーリ語の佛教、小乗の佛教となるに、これを偏狹の教義とし、低劣の説相としてこれを排斥する風習がある。然るに西洋の學者はこれを原始佛教と名け、或はこれを根本佛教と稱して最も重要視して居る。日本の學者は口を開けば、西洋學者を未だその堂に入らないものとして笑つて居るのである。笑ひながらも笑ふ所以の眞相を彼等に明示することを爲さない。然るに若し眞に佛教の全體を研究せんとするならば、何れが原始佛教であるか、何れが進化佛教であるか、何れが根本佛教であるか、何れが枝葉佛教であるかは、決して判断の附くものではない、これらのこゝは佛教研究の全部が完成された後に始めて評價し得べきものであつて、少分のパーリ佛書を読み、少分のサンスクリット佛書を読み、更に少分の支那佛書を読み、驟かに判断してその正鵠を得ることが出来るものではないのである。例

せばパーリの涅槃經を讀み、支那の涅槃經を讀み、試みにこれを對照せば、前者が原始的で後者が進化的であることは何人も了解するであらう、更にこれをサンスクリットの方廣大莊嚴經ラリタマツイヌタラに比較すれば、一が神話的で他が史話的であることは忽ちに感得されるのである。これは元來對照すべからざるものを對照して居るから起る差異點である。別相の佛教と通相の佛教とを比較して居るのである。別識の佛教と常識の佛教とを對比して居るのであるから距離の遠いのは勿論である。矢張り真相を得た比較はならないのである。

若し茲に同じ時代にパーリ語で佛音三藏(紀元四百年代)に注釋された善見律注と同じ時代に支那に翻譯された諸派の漢譯總律とを比較して見たら、多大の差異點は認められないのである。これは同一時代の印度に於ける佛教律藏の常識を表したものであるから大差がないのである、佛音三藏の注釋した四阿含と全く同時代に支那に翻譯された漢譯四阿含とを對照して見ても、これ亦大差なきを見るのである。そのみではない、殆ど同一時代に世に現はれたものでパーリ語では佛音三藏に依つて注釋された論藏の注釋、若くは「淨道論」の調子と、同じ時代に梵語に作られ漢語に翻譯された俱舍論や同列の論書を對照して見れば慥に同一空氣を味つて居るものなることが認められるのである。大體の差は俱舍や唯識が著しく哲學的組織的の傾向を示して居るに反して佛音の著書は叢書的小説的方法に捕はれて居る點に在る。それは注釋家と思索家との相違であるから止むを得ないことではあるが、それでも同一雰圍氣に生れたものであることは認めらるゝのである。殊に説一切有部の論藏たる發智論六足論の七書は上座部の論藏七書とその内容は似ても似付かぬものであるにも係らず、その題名から見れば殆ど同一書であるかの外觀を呈して居ることは曾て一再ならず注意を喚起した所である。それよりも餘程時代を超出して世に現れた瑜伽論とか、菩薩地經であるとか云ふものに就いて見ても、律藏その他の原型を破らぬやうに題目章目を作つてあるやうに見えるのは我々の最も着目すべき點である。總じて佛教印度の同一時代に於ける佛教にはその各方面に亘りて水準線たる常識は遍く行はれて居つたこと信ぜらるゝのである。

その當時に於ても別識の佛教は非常の發達を爲して居つたにも係らず、常識の佛教は佛教の各方面に亘りて強き制裁力を有して居つたのである。

日本には常識の佛教から始めて別識の佛教まで悉く具備して居る。これが日本佛教の誇りすべき所である。唯その弱點とする所は、前に示した通り、餘りに佛教の別識に通じ、佛教の趣味

が次第に常識から別識へ進み、大乘信仰の中心は悉く別識の佛教に在つたから、佛教全體が別識の佛教に化し終りたるの觀を呈するに至つた、遂には常識の佛教も謂ふべき方面を閑却するに至つたのは我國佛教研究の玉に瑾も評すべき點である。

日本に於ける佛教には、(一)研究の佛教もある。(二)律法の佛教もある。(三)思索の佛教もある。(四)冥想の佛教もある。(五)信念の佛教もある。佛教の各方面は悉く日本に代表されて居る。(一)研究の佛教としては先づ俱舍と唯識を挙げたい。俱舍は佛教に於ける實在論の結晶であり、唯識は佛教に於ける理想主義の標幟である。日本佛教學の土臺となつて居るものである。謂はゞ日本佛教學の常識である。日本の佛教は研究の初發からして印度の佛教よりは一層高い地歩を占めて居る、當時已に佛教常識の水平線が高かつたのである。俱舍や唯識の根柢に立つて居る日本の佛教は自然に別相の佛教たらざるを得ないのである。この常識を土臺としてその上に別相の飾りを築いたのである。(二)律法の佛教は大體印度と同一調であるべき筈であるが、それすら非常の差異があるのである。日本の律法の佛教は大體は有部の新律であるが而も曾て南山の舊律を忘れたことがない、その本質としては小乗派實行派の戒律であるから、形式上意見の相違は直ちに分

裂を招くべきであるが、日本佛教の特色として律法の佛教までも皆悉く純一大乗の色彩を帯び、大乘化されて居るのである。一般密教派の眞言律、殊に慈雲尊者の正法律、淨嚴律師の如法律など、稱されしものも、これをその印度に行はる、戒律本位の律師派と對照して見れば、その精神に於て雲泥の差あるを覺ゆるものである。(三)思索の佛教としては挙げたいのは、三論學、華嚴學、天台學である。思索の佛教は大體に於て佛教哲學の根柢を爲すものであつて、我國に發達した諸宗門の組織は多くそれから生み出されたものである。(四)冥想の佛教としては主として禪宗を挙げたいが、これに伴つて密教を挙げたいのである。何となれば以心傳心の禪風も、瑜伽三密の觀法も、俱に冥想として初めてその目的を達し得るものであるからである、冥想は印度宗教に獨特な觀想法であつて、何れの宗派も皆これに重きを置き人格修養の根柢として居るのである。然して同じ印度宗教でも婆羅門教と佛教との差異點は、婆羅門教は苦行と冥想を合一して、これを進修の第一條件として實行し、次第に苦行の方を偏重するやうになり、遂に病的宗教の名を得るやうな形式に陥つたのである。佛教は十二頭陀の如き軽度の苦行に似たものを認めないではないが、大體に於て苦行を全廢して冥想のみを以て進修の方便として居るのである。苦行は外修であつて冥

想は内觀である。苦行は、體修であるが冥想は心修である。佛教の重んずる所は内觀心修であつて外面の體修身行は比較的輕視せられて居る。そこで佛教は苦行を伴はざる冥想を中心として身心の鍛鍊を爲し、人格の向上を目標として進むのである。それ故に指心見性の當面の專修である禪宗——曹洞禪、臨濟禪、黃蘗禪の如き專門宗は何れも冥想の佛教である。外に台密、東密の名に包含せらるゝ眞言祕密の佛教は何故に冥想の佛教とするか云ふに、事相教相の合一から、瑜伽三密の觀法は、本尊觀、華座觀、阿字觀から雙圓の性海、重如の心殿、入我我入、總じて二而不二の法門は悉く正しき冥想の結果として初めて進入し得るものである。天台止觀一念三千の法門も勿論、冥想の佛教に屬するものではあるが、天台學の本質は思索の佛教として最もその光輝を放つて居るのであるから、今はこれを思索の佛教として扱つたのである。別に(五)信念の佛教がある、信念の佛教云つても、その内容は全然信仰であつて他の原素は何もない云ふのではない、これも一切の思索、一切の冥想を背景とした別相の教義である。唯その重きを措く點が信仰に在る云ふ意味である。淨土門の佛教は多くこの部に屬して居るのである。

斯くの如く、研究の佛教、律法の佛教、思索の佛教、冥想の佛教、信念の佛教云ふやうに色

彩の異つた別相の佛教が、各自その方隅を定めて專修的に門戸を張り得る云ふのは別識の佛教が進歩した特殊の光景を示して居るのである。支那の佛教を日本の佛教に比較して見るに一切が專修的に行かないで色彩が明了でない點に於て已に彼の佛教は此の佛教より慥に一段の後れを示して居るに謂はねばならないのである。現今支那に於ては佛教の研究が一時に長足の進歩を顯はし來つた。而して各方面に於ける研究の學風もその熱度をも精細に比較して見るに、日本も支那もは少くも四十年の間隔がある。而して日本が支那に對して斯く四十年の長たるを得たのは何れの方面で最善の努力を試みた爲であらうか。

第一は日本が開國以來、熱心に歐洲の風語を歓迎した結果として、歐語の普及が可なりに成功して、歐米研究の功果をも相當に利用することが出来るやうになつた。一度は支那をして、日本も歐洲との差は單に距離の差のみであるに感ぜしめ、幾千の留學生を日本に送るに至らしめたのであつた。第二は歐米の學界に行き互れる歴史的研究の功果を十分に會得するに至つた。それが佛教研究に應用せられ、佛教は驟かに長足の進歩を爲すに至つたのである。第三には日本は幸にして南條笠原兩大家の如き勇士が率先して海外學界に雄飛した結果、原典研究が佛教研究に取つ

て至大なる關係を有するこゝを領解するに至つた。原典研究が進歩すれば進歩するに隨つて佛教研究は次第にその步調を整ふるに至つた、茲に至つては最早到底支那學者の追隨を許さざるやうになり、その間遺憾ながら四十年の大距離を隔て、學界に相見ゆるに至つたのである。四十年の距離は長年月の如くに見へても、最初の十年は西歐風語の研究に没頭し、第二の十年は歴史的研究所の努力に没頭し、第三の十年は原典の研究に腐心し、最近の十年で漸く原典の研究を中心として遍く哲學的歴史的研究の歩武を進め得るに至つたのである。我國佛教界に於ける四十年の経路は相當に順調に進んで來たを謂つて差支はないのである。支那佛教界に於ては以上の三段四段の階段を経ずして一足飛びに佛教の研究に優勝の地歩を占めんとして居るのであるから、その努力は多しするに足るのであるが、容易にその目標に達し得ないを云ふ憾みは常に殘存するのである。日本の學界はこれと相違して居る、他の方面はさて置き、少くも佛教學界のみは順調の發達を爲して、今や已にその峠の見える點まで進んだを謂つて決して差支はない。唯折角の收穫を他に示すこゝが出来をい、研究の結果を世界に發表することに於ては尙甚しき弱點あるを免れないのである。但しそれは決して憂ふるに足らない、我國最高の學府たる帝國學士院に於ても世界に向

つて學界の進度を示す機關は此度初めてこれを作つたのである、佛教界が不足ながら大谷大學の「イースタンブツデイズム」に櫻井義肇君の遺業たる「ヤングイースト」この二英文雜誌を有するこゝは寧ろ一大自慢とするに足るものゝ謂ふべきである。併し眞の學術的發表の機關としてはこの二雜誌は寧ろ畑違ひを謂はねばならぬ。學術的發表の機關は歐米到る處に在るのであるから、これは發表機關の闕如して居るわけではなく、發表意志の缺乏より起る弱點である。我國研究者の眼界は至つて狭く、その視線は一定の水準を出でない、その努力は遂に椽の下の力持ちに終り、その自慢は到底影翳たるを免れない。いつも西洋學者の後塵を拜して居るやうな結果に終るのである。たま／＼佛教書を翻譯して世に公にするものがあるかと思へば、それは別相の佛教も、甚しき別相で、最極の別識を示すもので、歐洲人の期待は全然相容れないものもある。時にはこれが爲に日本學界の健在を疑はるゝものもないではない。

これは單に佛教研究の上のみの弱點ではない、佛教宣布の上にも同じ弱點は顯はれて居る。海外宣教を口にしなごら一の海外宣教師院を有しない、一の海外傳道會社を有しない。西洋人からは果して佛教傳道の意志ありや否やを疑はれて居る。假令人を海外に送るべき法を知らぬとして

も、責めては適當なる教書の翻譯を司る經典翻譯會なりと所有すれば兎に角、その必要すら心頭に上らざるやうに見える。海外に向つての佛教宣傳の機關は會つて存在しないを謂つて差支ないのである。この方面に於ては佛教者の一層の努力を希望する所である。

外に向つての希望は、佛教研究の結果を漏れなく發表すべき方法を講ずることである。これに對して、内に向つての希望は、折角今まで進め來つた佛教の哲學的研究、佛教の歴史的研究、佛教の原典研究を尙この上に一步を進めて、大乘と小乗と、サンスクリット佛教とパーリ佛教との連絡點の研究に力を注ぎ、術語と術語、史實と史實と、教相と教相と、事相と事相と、説話と説話と、一々これを精細に對照し、大乘の全分を小乗の内部より抽出せんことを希望するのである。例せばヴィンディッシュ博士が降魔段の史實をパーリ語とサンスクリット語とを對照して仔細に研究したやうに、佛傳の全分に亘りて細々の尋究を盡さんことを望むのである。更に一例を擧げて言はゞ、若し仔細に尋究するならば、八正道の内容の如き、或るものは單に佛教倫理の徳目としてこれを説き去り、或るものは小乗三業の訓育と見てこれを評論する。されど今若し八正道を廣義の術語として解釋するならば、この八正道こそ實に佛在世五十年説法の總體である。佛一代

の隨緣攝化は實にこの八正道を内容づけたるに止まるものである。正見は初めその見地を正しくするに止り研究の佛教を以て能入とするのであるが、遂にはその哲學的知見を完成すべき思索の佛教と化したのである。正定はその初め定意を正しくするに止まつたのであるが、遂には我々の禪觀的内省を完成すべき冥想の佛教と化したのである。正念は初めその憶念を正しくするに止る如く見えても、遂には至心信樂の結果たるべき信念の佛教を生み出したのである。正意、正語、正業は單に我々の身に意の三業を訓練するに止るのみのやうであるが、遂には三密莊嚴の結果として密嚴自樂の大覺位を預想するに至つたのである。正勤、正命は人間生活の全體に亘り、我々の努力を正しくし、我々の生活を正しくするものであるが、彼の律法の佛教は主としてこの方面より人格の陶冶の道程に進み、解脱への大道を踏ましめんとする教旨となつたのである。解釋は淺深高低多々の方法がある、解釋は人の自由であるが要は佛意を失はざるに在る。

要するに我國の佛教者は餘りに佛教の別識に進め過ぎて、却つて佛教の常識を閑却した傾きがある。故に我々の過去は常識より別識への最善の努力を爲したものであるが、我々の將來は逆に別識より常識への道程を辿らねばならぬことを痛切に感ずるのである。却後八年は佛誕生二千五

百年に相當する、我々はこの八年の歲月を以て我國佛教界に於ける常識の養成に全力を盡さんことを望むものである。我國の佛教者は佛教聖地の何ものたるかを知らない。最近に發行せられた「印度佛蹟實寫」は慥に佛蹟に關する常識を作るに足るを信する、我國の佛教者は佛傳の綱概を知らない、昔は釋迦八相記は老婆の口より御伽話に聞くを得たのである、今は佛傳の一段も知らない人が多い、佛教女子青年會が最近に出した「佛傳」讀本は慥に佛傳の常識を作るには十分である。佛教者は太古の音樂を作つた、而して今尙太古の音樂を保存して居る、その努力は感謝するに足るが、近代の音樂なるは尙稚態を脱せない「ルンビニ合唱團」の如きは慥に佛教音樂の常識を養ふ點に於て上乘の地歩を占めて居る。却後百年に百篇の佛教歌詠を得んとして努力して居る。佛教文藝の常識はまだ容易に得られない、佛教戯曲の常識も容易に顯はれない。佛教美術は曾つて別相の進みを見たが、新らしい常識の顯はれはまだ目に映じない、佛教研究も餘りに別識に入り過ぎた、今から一千五百年前の佛音三藏時代のパーリ佛教の常識に還らねばならぬ。佛教の社會事業は當時の進歩を忘失した、今に聖德太子の時代に還つて四院の組織を學ばねばならぬ。佛教會議法は二千四百年前に已に行はれた、佛時代の議事法、投票法に還つて佛教會

議に於ける常識の發達を學ばねばならぬ。この佛教盛大の世に在つてまだ佛教史、佛教教理史の標範となるべきものがない、善見律、島史、大統史時代の佛教史の常識を學ばねばならぬ。佛教の要領を何人にも分るやうに書いた佛教書がない、「理智の泉としての佛教」はその爲に公にしたのであるが、我國佛教界は今尙斯くの如く渾沌たるものである。佛教に於ける常識も闕如して居るのである。別識より常識への叫びは現下の急務である。この状態であつて、印度を「歴史なき印度」にして笑ひ得るであらうか。

二〇 新時代と新佛教 (一)

印度にハラ、ダヤールミ云ふ人がある、憂國の志士で相當に反抗性に富んだ人であるので、英國から忌避せられ、故郷の風土に歸臥することを許されないので、今は瑞典に客居して居るのである、人としては學術にも忠實であり、宗教にも相當に理解を有して居るらしい、佛教には全體に於て反對の人であるべき筈もないが、實行的志士のガンデイよりも、理想的詞宗のタゴールよりも、佛教に就いて思惟を凝らして居る人である。

ハラ、ダヤールは、頃日我が佛教英文雜誌「ヤング、イースト」に一文を寄せて「佛教と將來」云ふ題目に就いて、その意見を開陳した。佛教の將來は世界の現代に於ける、最も緊切なる問題である、自然科学は迷信的根據を破斥し盡した、比較宗教學は自己以外の宗教の、長處美處を尊重すべきことを教へた、そこで在來の宗教に満足せざる青年の思想は、既成の宗教に對して當惑を感じざるを得ざるに至つた。而るに青年思想に於て最も忌むべきは宗教的無關心である、道德

的遲鈍性である、人格的快樂主義である、而して人間性の最も怖るべきは精神的眞空である。梵語の箴言に「ヤト、ダルマス、タト、ジャヤハ」云ふ語がある、「宗教の在る處に勝利あり」云ふ義である、生ける宗教のない時には、近代の文明は富み知識の血脈昂進に依つて自殺するに至るであらう、英詞宗の教へたやうに「富の積集する處、人類は朽廢す」は眞に第二世紀の危機を指したものである、近代の學術は凱歌を奏しつゝ、誇り進んだ、傳統の教義に對して隨に偶像破壊の目的は達し得た、一切の教義や、理論や、教語や、信條や、迷信や、殆ど全部は排斥し去られた、その跡に於て佛教が最も眞理に近く學術の試練に耐ゆることが發見せられた、今こなつて見れば佛教は廣漠なる地域を濕らした偉大なる河流である、だからこれにも相當の深い泥沙が集積して居る、今日の儘にては、到底將來の思想を満足せしむることは出來ない、或る程度の切開を要する。

ハラ、ダヤールは大略斯くの如き主旨の下に凡九條の「新佛教」綱領を提案した、我々の吟味を要する所はこの綱目に在るのである。日本にも隨分進歩した考を有つて居る人も多い、口を開けば「傳統の宗教」を攻撃する、「寺院の佛教」を排斥する、「既成宗教」の頼むべからざるを説く、

而して將來の宗教の猷立を披露するものもある、宗教の理智化を叫ぶ人もある、斯る人々は宗教を一時に自由に新造することが出来ると思つて居るのである、面白い内容が組み立てられさへすれば四方から信者が子來するもの、やうに考へて居る、決してそう云ふものではない、宗教は人物に在るので理論の如何に依るのではない、理學者が宗教を破壊しても宗教はなくなるものでもなく、哲學者が宗教を組織しても、宗教が成り立つものでもない、教ふる内容は空疎でも、教ふる人物が立派であれば宗教は成り立つものである、併し一旦成り立つた上ではその主唱が果して常識で受け入れられるものであるか、學術の試練に耐へ得るものであるか、哲學の批判に對抗し得るものであるか云ふことは、その宗教の眞價を發揮するに否に關するものである。然らばハラ、ダヤールは如何なる綱目を以てこれに對へんことをするか。

第一綱に提出されたのは、佛教に相應はしからざる迷信の打破である。「過去の龍象は餘りに醇化主義であつた、餘りに包容主義であつた、彼等は殆ど無抵抗主義で進んだ。教育ある現代の人士は、彼の超自然性の菩薩を信することは出来ない(大乘)、錫蘭に於ける不合理の舍利行列を信することは出来ない、西藏に於ける奇怪な鬼神崇拜に左袒することは出来ない。日本に廣く行は

れたる西方極樂説を謳歌することは出来ない、斯る痛的叢林は惜氣なく切拂はれねばならぬ。何となれば我々は將來を考へねばならぬからである。」

ハラ、ダヤールが迷信の叢林を切り開く云ふことは、我々は雙手を擧げて賛成する所である、迷信打破の尊重すべき所以は十分に首肯することが出来るのであるが、而も餘りに科學を尊重し、遂に科學的偏狹性に囚はれたるの感なき能はざるは誠に残念である。佛の覺者たるを信するものが菩薩の超越性を信ぜざる理由はない、菩薩は小型の佛である、縮少されたる覺者である。完全位の佛も勿論人間である、人間ではあるが我々の如き普通人格ではない、我々の如き普通人格以上更に超越人格がありとするならば、超越人格中の最も超越したる人格である、我々の未覺の人格たるに對して佛は正覺の人格である、これは佛が覺者である云ふ我々の概念に止まるものではない、佛自身の自覺宣言に依つても、佛一代五十年間の言動に依つてもこれを知ることが出来るのである。超自然性の菩薩を信する云ふことは、崇高なる哲人を信する云ふのも、超越せる學才を信する云ふのも同じことである。

次に擧げたる師子洲セイロンに於ける佛牙の行列が何故に不合理極まるものか謂ふのであるか、我々が

愛慕する人格者の記念を重大視することは決してこれを迷信すべきではない、父母の手澤の存する器物を家寶として陳列して人に見せるのも、その著書、作品等の遺物を遺寶として尊重するのも皆同じことである。西藏に於ける鬼神崇拜に到りては我々はその何ものたるかを知らない、曾て雪山邊國ニポール尼波羅ニポールに於て西藏人の踏歌を見た、これは通常「鬼踊り」と云ふやうなものであつた、これは正月の追儺の式に似たもので、鬼神崇拜として説き立てる程のものではない、佛教に緊切な關係あるものとも思はれない。

次に日本の西方極樂説を迷信として排し去らんとして居る、これはその教義の内容が如何なるものであるか、十分に知られて居ないのであるから、鬼神崇拜を一處に葬り去らんとするも無理ならざることである、予はハラ、ダヤールが佛教の偶像を排斥しなかつたを怪しむのである、數十年前までは西洋人は佛教者が偶像を須彌壇に並べて崇拜しつゝ、あるのを見て佛教は偶像教であるとして一概に野蠻の宗教として葬り去らんしたのである、而もその實際に就いて見、聞き、且思ふて、初めて佛教は決して所謂偶像教でなく、拜んで居る偶像は單に月を指す指に外ならぬことを悟るに至つた、若し偶像の示す顔容の外に佛はないと説くならば格別、さなくば如何にして

これを表示するも、佛と云ふ人格に相違はないことを心得ねばならぬ、曾て佛像を作らざりし時には、菩提樹を成道の佛として拜んだ、蓮華を隆生の佛として拜んだ、輪寶を説法の佛としたこともある、寶塔を涅槃の佛として敬意を拂つたこともある、佛像を作つた後に於ても、畫像を以て表すこともある、これを大曼荼羅と謂ふ、持物を以て表すものもある、これを三摩耶曼荼羅と稱する、文字を以て表すこともある、これを法曼荼羅と稱する、彫像を以て表すのがある、これを羯磨曼荼羅と謂ふ、何で表示しても差支はない、塑像でも宜しい、石像でも宜しい、木像でも宜しい、金像でも宜しい、全く標示はなくても宜しい、眞宗なごで説くやうに「木像よりも繪像、繪像よりも名號、名號よりも信心」と云ふやうな説き方を聞いたなら直にその偶像教ならざるを明知せらるゝであらう。西方極樂と説くもその通りで、西方十萬億土を経て極樂國があること説いてある、西方に當つて十萬億土は一億土缺けても教義に反すること云ひ、百味の飲食は一味飲けても教説に違つて居ること思ひ、蓮花は大如車輪と謂ふから、車の大きさに均しき寸法でなければならぬと謂ふやうに固執的に説く、實在的の偏狭な教義なれば或は迷信として排斥し得るかも知れない、而るに實際に於ては西方淨土と説きながら一方には「唯心の彌陀、己心の淨土」と説い

である、「娑婆即常寂光土」を説くこともある、「十方佛國淨土なり、何に依つてか西に在る」を問ふた聖者もある、「佛法本來東西なし、何れの處に南北あらんや」を答へた説相もある、蓮華は生誕の標示である、微風吹動の池の面に蓮臺上の涼坐は印度に取つては此上なき清涼の理想である、印度の理想を以て極樂莊嚴を説く外、極樂莊嚴の理想は説き得ないのである。寶林寶樹、微妙の法音を聞くを説いたのは、自受法樂の預感である、不可思議なる佛界の觀測をなしたに止まるのである、斯る舞臺に氣を奪はれ、役者の活躍に目を移す觀客は遂に演劇の筋書を知らずして終るものである、由來印度人は實在主義に傾く性格を有して居る、動もすれば動きの取れぬ病的偏見に陥るのである、西方極樂説に一驚を喫し單なる迷信としてこれを拭ひ去らんとするは憐むべき賤劣の低地に彷徨するものである。論より證據、この西方極樂説を信する日本の眞宗信者のやうに迷信の根據をも有せない佛教者は東西全土に於て存在しないのである、斯る迷信の片影だに認むるここの出來ない宗教者は世界の表面に於ても見るここの出來ないのである。宇宙創造の神を信ぜない、人類主宰の神を信ぜない、末日審判の神を信ぜない、神にも佛にも會て祈禱しない、吉日良辰を撰ばない、吉凶禍福を卜はない、方角を撰ばない、護符を用ゐない、幽靈、蠱惑の類

を信ぜない、迷信を云ふ迷信は自然に排斥せられて會て存在しないのが眞宗信者の實情である。ハラ、ダヤールの迷信打破の主張は眞宗に於ては已にその目的は達せられて居るのである、若し西方極樂説の信者が唯一の迷信打破の實行者であるここのを知つたなら、上記の如き主張は起らなかつたであらう。

これは迷信の例の擧げ方が拙なので、迷信打破を云ふ第一綱目に於ては我々は寸毫の異議を唱ふる所以を見ないのである。

第二綱に提出せられたのは創造神の排斥である、「佛教が會て錯覺的造物主を説かず、人格神を擁護しなかつたことは佛教の光明であるべきである、而も後に空想的大小の神祇の存在を認めたことは奇現象であるが、佛教者は宜しくその古教相に還つて、無神、無創造の旗幟を鮮明にすべきである、近世科學も亦同じ使命を有して居る。」

佛教が無神主義に立ちて、會て宇宙創造の神は立てず、宇宙は人類の自己創造であるとし、自業自得を以て個性の創造を説き、共業所感を以て宇宙の創造を説きしは、三千歳の下、學術全盛の時代に於て佛教の大いなる誇りすべき所である。人類運命の主宰神を立てない、衆生の命運

は自己創造の結果として、これ亦自業自得に外ならない、業力不滅の法則は永久に行はれるべきである、自己の運命は自己が開拓する外、神も人も自己以外にこれに關與するものはないのである、随つて自己の善惡は末日審判の裁きの神を待たないのである、自己審判であるから、善因善果惡因惡果の法則は何人もこれを破ることは出来ない、我々は司法神の裁きを待たずして善處にも行けば惡處にも墮する、それであるから佛教には永遠の闇黒界はない、永久の地獄は在り得ない、人類が限りある力で作る罪惡に永遠の地獄の在るべき理由がない、亦永遠に闇黒に葬る如き残酷な審判者は佛教には存在しないのである、愛の世界に於て、正邪の判別を爲すのは、夫婦愛に基いて教を立てたのである、愛は與ふるを本義とするが、夫婦愛は此方より與ふる程度を彼方より期待するのである、我を愛するものを愛する、神を愛する故に人も亦愛せらるゝのである、こは正邪の裁きを伴ふ愛である。佛教は母性愛に依つて教を立て、居る、母性愛には正邪の判別はない、子の善惡を見て愛するのは母性ではない、母性は子の善惡を見分けない、惡なれば惡なるだけ一層愛が増すのである、不具なれば不具なるだけ母性の愛は一層多いのである、而して母性愛は與へるのみで決して與へらるゝことを期待しない、母性愛は全く偏務愛である、夫婦愛は

相互愛である、相互愛には正邪の判別が伴生する、相背けば永遠の離別が起るのである、偏務愛には相背くの實は生ぜない、子は背くとも母性は決して背かないのである、永遠に闇黒に葬り去る如き罰は、如何なる場合も母性は絶対に爲し得ないのである。佛言く、「我、汝等諸天人民を哀愍すること、父母の子を思ふよりも甚し」こと、これが「衆生を視ること自己の如し」こと謂ふ大悲心の發露である、惡人正機の大慈も亦この佛心より、流露し來つたものである。

第三綱に提出せられたのは、一切無我の教義である、「佛は常住不變の靈魂の存在を否定せられた、「サツバム、アナッタム」(一切無我)は亦近世合理主義がその使命として唱ふる所である、而るに佛教では何故に權化垂迹の説が行はれるのであるか、佛の本生話ジャータカは佛の宿世を語るものであるが、こは如何に處理すべきものか、この本生話こそは實に無我説、無靈魂説の教義と相容るべからざるものである、來るべき時代の佛教は、本生話を單に俗話學として取扱ふべきものである。」ハラ、ダイヤルも、亦西洋式偏狹、科學的固執を免かれない人である、佛は一切無我を説いた、一切の個性の本體を云ふものを否認した、無我を云ふのは個性の本體がないこと云ふ意義であつて、個性の存在を否認したわけではない、一切無我説も、過去の本生話とは何故に兩立しないこと云ふ

のであるか、佛も我々も同じく現世に於ても個性を有して生々して居るが、過去世に於ても個性を有して存在して居つたのである、この點に於て何人も異議ある理由はないのである、未覺の佛の過去世は、我々の過去世も決して異なつて居る筈はないのである、本生話は、覺つた佛が覺らない前の生活を説いたものであるから、本生話を俗話學と見るのは勝手であるが、本生話が無我説と衝突するもの、やうに思ふのは極めて不條理である、その上權化垂迹説と無我説と衝突する如くに思ふのは、一層の錯覺である、佛は涅槃に入られて、風が燈火を吹き消したやうに消え失せてなくなつたと思つて居る、然るになくなつた佛が權化の身を現じて顯はれるとか、垂迹の形で世に生れるとか云ふことはない筈であると思つて居るのかも知れない、若しそれならばハラ、ダヤールも俱に佛教を語るに足らない人物であると思つて居るならぬ、涅槃に入つて滅却すると思ふのは人間生々の意欲が滅却するのであつて、決して佛の獲得した解脱の自由が消滅するわけでもなく、大悟徹底せられた菩提の自覺が、烟化して去つたわけでもない、そこで唯殘された法ばかりが我々の爲に指導となるのみではない、佛の慈悲は永遠に衆生の爲に平等に發露せられつつあるのである、應化の佛身は我々の爲に顯現せられる、權化の佛身は機に應じて世に現するこ

ともある、本地垂迹の説のあるも決して不都合はないのである。

以上提出せられたる三綱目に依つて見るに、佛教に理解ありと云ふハラ、ダヤールの佛教への同情の提案も、餘り多くを期待し得ないやうに感ぜらるゝのである、若し斯くの如き淺薄なる思想が新時代の新傾向であるとするならば、これに對する新佛教も極めて淺薄の程度に安んぜざるべからざると思ふのである。新時代は一般に宗教に對して、斯くの如き偏狹の楯を把つて對抗し來るものであると思ふことを、暗示せられたかの如くに感ぜらるゝのである。

二二 新時代と新佛教 (二)

ハラ、ダヤールの「佛教とその將來」を題する九條の綱領は、已にその三綱を批評し終つた。その第四綱に提出されたのは涅槃の問題である。「涅槃とは現世に於ける罪惡憂惱からの解脱である。これは佛が屢説き示された所である。幾多の生を経て後の消極的救済の如き思想は全く排斥せらるべきである。生存の絶滅を教ふる教語や、他の純正哲學的な蜘蛛の巢は總べて拂ひ去られねばならぬ。」

元來科學のみを過信して哲學を忌避する癖のあるハラ、ダヤールは、涅槃の問題に於ても、明かにその鋭鋒を現はした。現世の罪惡を滅ほし、現世の苦惱を醫するのは、無論涅槃の本義である。佛教ではこれを名けて有餘涅槃と謂ふのである。有餘涅槃とは一切の煩惱は已に盡き、一切の苦惱の源泉は已に涸れても、身心の餘りが尙存在して居ると謂ふ意味である。これがやがて無餘涅槃となれば何の餘す所もなく大般涅槃の古城に還歸することが出来るのである。さすれば佛

の涅槃は一度も二度もあるべき理由はないのであるから、現生涅槃と謂ふのは單に身心の餘りもがあり、順次涅槃と謂ふのは、最早身心の餘りものもない地位に入るのみのものであるから、涅槃の本質に於ては兩者は相違はないのである。併しこれは佛に就いて謂ふことであつて、我々普通の人格に取つては、現世に於て涅槃に入ることは到底不可能である。現生に涅槃に入ることは不可能であることすれば餘儀なく順次に來るべき後生に於て涅槃に到達するより外の道はないのである。それが幾多の生を経て初めて目標に至り得るか、素より豫想することは出来ない、されば入涅槃の目的を放棄しない限り幾生を経過するか分らない。幾千の生を経ても涅槃は矢張り必要であることするなら、生存の絶滅の教語が如何に不都合であるとしても、現生に我々が有する如き苦惱の生命は矢張り絶滅せなくては佛教の目的は達せられないのである。これは涅槃の意義を普通に解しての上の話であるが、若し大乘の深意義を以て解すれば、涅槃とは我々が天然に具有して居る人間生々の意欲(生んごする意力)を除却して、煩惱の源泉を涸絶せしむことを指すのである。故に一言にしてこれを示せば、涅槃は生々の意欲を消滅せしむることであるから、涅槃を「寂滅」と譯するのは決して間違いないのである。涅槃は人間の情的生命の終滅である。併しこれは

決して人間の生命が絶滅して風が燈火を吹消したやうに影も形も留めなくなることを謂ふわけではない。實はその反対である。人間生々の意欲が絶無になるのではなく、人間生々の意欲が満足されるのである。一面に情的生命が終滅したのは、他面に智的生命が開展し来るからである。智的生命は何に依つてその生々の意欲を満足せしむるかを謂ふに、智的生命が開展し結晶するに至つて、智が進んで慧となり、茲に初めて人生最高の目標たる慧命を創造するのである、これが即ち「菩提」である。菩提は「正覺」を譯する。宇宙的自覺を指すのである。所謂大悟徹底の境地である。

菩提は人間の智的生命の結晶である。智的生命は佛教の悟りには限らない、科學も智的生命の一分である。これに依つて分析智が開展するのである。哲學も智的生命の一部である。これに依つて総合智が開展するのである。科學の與ふる分析智も、哲學の與ふる総合智も、何れも人間生々の意欲を潤渴せしむることは出来ない、人間生々の意欲を横溢せしむることも出来ない。佛教の與ふる智的生命は智的生命の全分である。これに依つて自覺智が開展するのである。自覺智は、分析智の如く實驗に依つて得るものでもない、総合智の如く思索に依つて得るものでもない、自覺智は冥想に依つてのみ得らるゝものである。これは即ち智が慧に進み、智的生命が慧命となつ

て開展したのである。我々が慧命を得るに至つて茲に初めて大光明界に進入したことを謂ひ得るのである。我々は明暗界に彷徨して居る。暗を送り明を迎え、明を送り暗を迎えて、果てしなき永遠の旅路に迷ひつゝあるのである。暗を送り盡して暗なき境地に入る時、消極的にこれを名けて暗が去つたことを名ける。これが即ち涅槃である。生々の意欲の吹き消された境地である。豈圖らんや暗去を名けしは即ち「明來」の時である。暗の去るのと明の來るのと同時である。明が來たことを謂ふのは即ち菩提である。三有生の雲晴れて一如法界の眞心顯はるゝの時が來たのである。即ち無明の世界が無暗の世界に轉化したのである。涅槃は菩提の異名である。無暗は明の別名であり、無明は暗の別名である。斯く考へて見れば、純正哲學の蜘蛛の巣を拂ふところではない、反對に科學で満足するものには分析を用ひ、哲學で満足するものには思索を用ひ、上上智に非ざれば満足する能はざるものには、無上覺を教へて大生命を與へるのが佛教である。

第五綱は、哲學から科學への叫びである。「佛教は餘りに純正哲學に惱まされて居る。印度は太古よりこの方面を開展した。佛は屢弟子に對して哲學の亂用を誡めた、マールンクヤブツタ經には明かにこれを示してゐる。これに反して後代の法師は空疎なる哲學の洪水を以て佛教を沈溺せ

しむるに至つた。多くは單なる無意義の言語を弄するのみである。聲と熱とに満ちたる無價値の句義の繰り返へしである。佛教は微妙なる大哲學を輩出したが、今後は盛んに科學を培養すべきである。思想の指導者は科學の大家たらざるべからざるが故である。故に我々の今後用ふべき標語は、不毛の哲學から果實多き科學へ云ふことではなければならぬ。」

ハラ、ダヤールの意志が、若し全く哲學を排して科學のみを重んずる云ふにあるならば、學術萬能の病氣に冒されたものとして笑つて止むも差支はない。併しこれに反して哲學と科學と並馳すべきものとして、從來餘りに多かりし哲學を少くして、餘りに怠られし科學を十二分に進める云ふにあるならば、我々は雙手を舉げてこれを讚せざるを得ない。佛教は理の世界を智の世界に攝收する學術に始まり、智の世界を理の世界に表現する藝術に終る理想教である。而して終始哲學の思索に依つて恒に論理的錯誤なきことを期して居るのである。佛教は常識に反せず、智識を排せず、理智冥合の究竟地を目標として進みつゝあるのである。故に佛教は學術を重んずる點に於て一步も人後に落つるを甘んずるのではない。唯學術萬能の病は極力豫防せんことを欲する所である。

第六綱の提案は祈禱の排斥である。祈禱は、如何なる形を以てするも、佛教の精神に對して反逆的のものである。故に新佛教はあらゆる祈禱、誓願の類を排斥せねばならぬ。而して冥想と攻究とに依れる自己修養の教義を開示せねばならぬ。

この綱目は我々が雙手を舉げて讚美せんことを欲する所のものである。全く自己修養に依つて人格向上の一點張りで進むものとするれば、自己の前に自己を造つた神もない、自己の側に自己を助くる神もない、自己は獨生獨死獨去獨來、人類生々の迷路を唯獨り進むのみである。責任のないものに祈る理由もない、祈りを聞く力のあるものは自己以外に存在しないのである。そこで自力の教にあつて神に對して祈禱する云ふことは全然無意義である。されど佛に對して祈禱することは差支ないであらうと思ふ人もあらう。若し自己が聖道に進み悟りを開く上に於て佛の内護を願ふ云ふのなら、佛の默示を願ひ啓示を受くることも必要であらう、併し現世の吉凶禍福を祈り、呪調伏なごを行ふことは佛はその在世に於て明白に禁制されたのである。故に迷信の根本を佛教に於ては行はるべき筈はないのである。自力の教ではそうであつても他力の教では全く佛力に依るのであるから、祈禱は大に行はるゝであらうと思ふ人もあらう、併し事實は全くこれと正反對である。

ある。親鸞聖人の教たる他力教には迷信の根本たるべきものは一つもない、祈禱は如何なる意義に於ても行ふことは許されない。許されないのではない必要がないのである。他力とは全然佛意に信順し、佛力に信賴することである。全く佛力に信賴したものが更に祈る必要は毛頭ないのである。往生の一大事は佛の力に依つて成就するのである。自己の力を決して用ゐる必要を認めない。身に於ても心に於ても自力的の行爲は行ふべき餘地がないのである。それでも現世の吉凶禍福に就ては往々眼前の福利に迷ひ、神佛に祈ることが行はれるのである。これは全く二心的行爲とし、雑行雑修として禁制せられてあるのである。そこで眞宗信仰の社會には、前に述べた通り、迷信的行爲は決して行はれないのである。そこで拜む佛は彌陀一佛に限り、信仰の目的として、この外何れの神をも何れの佛をも決して禮拜しないのである、この點に於ては非常に嚴重であつて大恩教主たる釋迦如來をも拜まないのである。彌陀を拜ぐは即ち釋迦を拜ぐのである云ふ二尊一教の主義に出でたものである。大慈大悲の觀世音菩薩をも決して禮拜しないのである。上求菩提下化衆生の菩薩は勿論彌陀一佛に含まるゝを以て別に禮拜しないのである。彌陀一佛の本願を仰ぎ一佛の業力を頼みて迷ひもなく、疑ひもなく、白道の一步々々を進むるのを他力の信仰と

謂ひ、感謝の生活と名けるのである。別に祈る心もないが祈る必要もない、何れの形式に於ても信念發表の必要は更に認められないのである。口に唱ふる念佛は唯感謝の爲に佛名を憶念するに止まるのである。感謝は佛よりの要請にあらず、感謝は感謝の心より出づるのみである。故に念佛は條件に非ず、佛力に對する感激に依つて我々の心に起る自發的感恩である。

我々の精神的感恩が社會的經營に顯はれて初めて人生の行路難も救濟され、物質の能率難も解決さるゝのである、能率を進めんを欲して給料を増し、時間を減じ幾多の施設を爲すも決してその目的を達し得べきものではない、物質界の問題は物質的にのみ解決し得べきものではない、精神的の根柢を築くことに依つて初めて解決の歩武を進め得るのである。能率問題に感恩的素地の必要なるは、今や歐洲の經濟界に於ても往々認知されんを以て、ある。我國の模範村に於ては已に内務省の爲に認められて居るのである。斯くの如きの結果は、朝に祈り、夕に懺悔し、終始希望にのみ生々する如き淺薄の信仰に依つて生み出されるものではなく、一念佛力に體托し純一無難の信力に位したる大覺悟の生活に依つてのみ得らるゝものである。予が恒に主張するやうに、佛教は祈りの宗教ではない、悟りの宗教である、希望の宗教ではなく、覺悟の宗教である、平生

業成も亦大安心の覺悟である。

第七綱の提案は「包容主義の禮讚」である。佛は偏狹な教祖ではなかつた、他の宗派の思想をも十分に包容し得た大人格である。新佛教は伸暢的ホフダイヌでなければならぬ、包含的でなければならぬ、一切を攝取するの氣概を有せなくてはならぬ、ゾロアスター（火教の祖）も、基督も、マホメツト（回教の祖）も、ソクラテスも、孔子も、マハーヴィーラ（ジャイナ教の祖）も、モセスも、過去一切の大教祖は、皆これを尊敬し、これを忍受することを勤めなければならぬ。他の宗教の教義ニ雖、その善きものはこれを探り、その悪しきものはこれを排すべきである。我々は唯佛一人のみを大人格者として認める、併し他の一切の大人格をも尊崇し、一切の大聖典をも攻究するのである。基督教者はかく寛大的でなく、調和的であり能はぬ、その教理が彼等を驅りて過去の歴史を基督にのみ特別の關係あるものとして解釋せしむるが故である。佛教はこれに反して、寛大的で、忍容的で、統合的である。新佛教は斯くの如き一切の支流を綜合して、一切の國民に對する宗教の一大河流ニ成らんことを希望するのである。綜合は來るべき時代の理想である。斯くても尙佛教たるを失はない、我々は佛を他の一切の教祖より一層深く尊崇するのである。併し

佛教は進取的佛教でなければならぬ、基督教をも、回教をも、過去現在の一切の宗教をその中に吸収し、新王國は斯くして佛教の新旗幟の下に於ける宗教共和制に合一せらるゝであらう、これが我々の新理想でなければならぬ。支那の佛教者は過去に於て大なる過失を犯した、彼等は儒教を吸収することを怠つた。他の宗教は排他的であれ、偏狹的であれ、一面的であれ、我々のみは全般であれ、伸暢的であれ、統合的であれ、而して我々は他に打勝ち得べきである。他の宗教に對しては單に對立するのみでなく、一切の周圍を綜合し同化するを本義ニすべきである。

上示の如き包容主義の實行に於ては、南方狹量の佛社に非ざる限りは、一般の佛教者に於て異議あるべき理由はないのである。何れの國土に宣布しても會て排他主義を實行せしこなく、隨つて宗教の爲に戰鬥行爲に訴へしこなく、千古萬古に亘りて平和の使命を全うしたるは佛教者である。されば十字軍を組織する如きは佛者の夢想だにせざる所である。神聖戰爭を宣言する如きは佛教の會て爲さざる所である。異民族排斥は決して爲ない。黑人虐殺は決して行はない、猶太人征伐は決して行はない、若し世界が徹底的平和の宗教を要求するならば、これに對して推薦し得べき宗教は唯一の佛教あるのみである。ハラ、ダヤールの包容主義の提唱は大乘佛教者の全

心的賛同を贏ち得るものである。

第八綱の提案は「菜食の排斥」である。「新佛教は菜食主義を禮讚してはならぬ、多くの佛教者は魚類を食する、菜食は些細なる道徳である、時には全く道徳を見ることは出来ないのである。この印度の教義を餘りに重要視してはならぬ。動物に對する同情は人類の本分である。併し食養の爲に、若くは研究の爲に、若くは他の止むべからざる目的の爲に動物を殺すのは決して罪惡ではない。我々は現在よりも尙より多く人類を思はねばならぬ、而して現在より尙より少く、動物を考へねばならぬ。菜食は萬國到る處に於て實行し得べきでない。且菜食は民族を怯弱的ならしめ、女性的たらしむる恐れがある。新佛教はこの類の飲食制度を、普通の俗信者の頭上に課してはならぬ。勿論魚肉を禁ずることは、各人の自由に在るが、特にこれに道徳上の特殊性を與へて、力説するここを避けねばならぬ、倫理上に於ては一の小問題たるに過ぎない。」

菜食主義は精神に於て恒に保有せねばならぬものであるが、ハラ、ダヤールの言ふ如く、倫理上一小問題たるに過ぎない。菜食の精神に於て大乘教者は小乗教者より遙に進歩して居る。佛がその最後の食膳に於て野猪の乾肉を食せられたこと云ふことは小乗教者の一般に認る所である。ま

た三淨肉は何であるか、我が爲に殺したのを見ず、我が爲に殺したことを聞かず、我が爲に殺したのであらうか云ふことを疑はざる肉を淨肉としてこれを食することを許されたのである。

そこで錫蘭島や、暹羅や緬甸の佛教者は僧俗とも肉食をして居るのである。印度でも濕婆派の印度教徒は肉食するが、毗濕奴派の印度教徒は菜食である。印度教徒や小乗佛教徒は肉食しても大乘教徒は殊に根本的に肉食を禁じたのである。これは大乘涅槃經に肉食の非なるを説いてあるから徹底的に禁ずるに至つたものであらう、大乘教徒は酒を飲むが肉は食せない、小乗教徒は肉は食ふが酒は飲まないのが普通である。大乘は佛の酒を禁ぜられたのは遮戒であつて、酒に罪のあるわけではなく、酒に飲まる、より起る罪多き故に禁ぜられたのである。故に酒を許したのである。肉を食はないのは、不殺生の戒ある以上、食肉は殺生を獎勵すること、なるが爲である。斯ることは現今は空論で、大乘者も肉食しつゝ、ある以上は菜食の主張を絶對的ならしむるは實際に於ては不可能である。併し少數の不食肉者もあるのであるから、各宗は宜しく持戒僧と不持戒僧との兩斑を設けて、兩者ともその處を得しむることに注意すべきである。

第九綱の提案は、僧尼の婚姻を許すことである。「新佛教の教師は未婚の僧尼であつてはならぬ、

既婚の人にして始めて教導者たらしむべきである、併し一人以上の兒子を有してはならぬ。獨身は教義としては不自然で非社會的である。人心を不淨に導き罪惡に染ましむるものである。男教師は心を高むべき婦人との交際から排除せられ女教師は男子との交際友誼より得べき慰安と靈感を失ふこととなる。崇高なる男女兩性は獨身の僧尼として分離し遮斷すべからざるものである。彼等は眞理の奉仕に於て手に手を取りて同働すべきである。勿論彼等は簡易生活に安んぜざるべからず、されど決して獨身生活に甘んずべからざるものである。多くの僧侶は茶を飲み煙を喫す。併し婚姻はせぬ、予の見地から見れば、彼等は婚姻を結び、而して茶、煙草、その他の贅澤品を禁すべきである。佛は婦人教團の開設を不幸と觀ぜられた。予は佛意に隨順する能はざるものである。モセスや、ゾロアスターや、ソクラテースやマカスオーレリウス、その他の大人格は獨身者ではなかつたのである。」

第八綱に就いて説いた所は亦この第九綱にも應用し得るのである。僧尼の婚姻は破戒である。破戒無戒を以て自ら任じたる親鸞聖人は七百年以前已にハラ、ダヤールの提案を實行した教祖である。現世に於て尙一切の僧尼をして悉く修道院生活を持續せしめんとするは不可能の事である。

和光同塵は現代の要求である。捨家棄欲は現代の風潮に背反するものである。

ハラ、ダヤール提案九綱領は大體に於て正鴻を得たるものと謂ふべきである。その中、在家止住主義の主張としての肉食(八)妻帯(九)平生業成主義の主張としての迷信打破(一)祈禱嚴禁(六)佛教根本主義としての無神無創造(二)無我無靈魂(三)大乘根本義としての包容主義(七)科學の禮讚としての非涅槃主義(四)非哲學主義(五)として分類することが出来る。多くは予が平生主張する所と近似せるは大に意を強うするものと謂ふべきである。殊に親鸞聖人の教義に似通ふ綱目の多きは時代の要求なりとは云へ、聖人の見解を裏書せるものと謂ふべきであらう。

一一一 生々の意欲より智々の自樂へ

生きんこ欲するの心は、生類通有の本能である、これを名けて人間生々の意欲と謂ふ。如何なる單純の動物でも生々の意欲を有せないものはない、これが即ち生類本然の生命欲である。生物の名の附く以上は植物と雖、この生命欲はあるべき筈である。唯植物は止性あつて動性を有せない悲しさには、生命の危険に瀕しても逃げ隠るゝ、こゝが出来ない。それでも危害を加へられた跡は樹皮が持ち上がつて刀痕を掩はんこして居るのは、我々が外物に傷けられた時に細胞が持ち上つて傷所を掩護して居るのこ少しも相違ない。その上に傷の跡からは樹液が出て居るのは我々の血を逆らしむるのこ異なる状態である。不動性の植物のみでなく、不動性の礦物でも或は何らかの意志を有して居るかも知れない、シヨベンハウエルの言ふやうに、星の世界から隕石が人の世界に落ちて來る、これも百年に一度自ら方向を定めて人の世界に落ちてその意志を發表して居るのかも知れない。印度の數論哲學では人間は一切萬有に輪廻するこ説く、動物も、植物も、礦

物も、皆我々の輪廻の世界であるこ出張するのである。萬有は悉く意志に依つて生々して居るものであるこするのである。佛教に至つてはその輪廻界を限縮して自ら情意を發表し得る動物に限つたのである、自ら情意を發表し得る動物を名けて有情と謂ふ、有情とは動物と謂ふのこ大略同一である。即ち生々の意欲を有し、これに依つて動くこが明白であるものを指して有情と謂ふのである。そこで有情は分れて二類となり、一は獸類、二は人類である、獸類は二足もあり、四足もあり、多足もあり。無足もある。そこで獸類は四類に分れて居る。獸道は四生であるが人間は唯一生である。然るに婆羅門教は人類を四階級に分つて、恰も異生のものである如くに扱ふのは、非理の甚しきものであるこするので、數論と佛教のこ主張で、婆羅門教の差別主義を排斥する要點である。

斯く人間は一生であつて獸類は四生であるが、人類の兩道に共通であるのは上に所謂生々の意欲である、即ち生きんこ欲する本能は遍く人類に行亘つて居る、言ひ換えて見れば動物はその生命欲に依つて生々して居るのである。然らば人類の差別は何れにあるかこ謂ふに、獸類は生々の意欲のみに依つて動いて居る、人類は生々の意欲を他の何ものかに依つて變壓せしめて動いて居

るのである、然らば人間は如何にして、その生々の意欲を變壓せしめて居るのであるか。

人間は生きんご欲する心の外に、更に知らんご欲する心を有して居る、即ち知識欲である、知識欲は生命欲と相並びて生類の二大本能である。知らんご欲する心は生類には勿論普通である、今少し廣く言へば、生物界全體に遍布して居るのである。人類が知識欲を有して居るのは自明の事實であるが獸類では多くの場合に於てその知らんご欲する心のあることも想像し得るのであるが、彼の微生物になるご知識欲の有無の判断が附かないものが多々あるのである。夏の夜に蟲類が飛んで電燈の光に向つて來るのは、蟲類には自然に光に向ふ本能を有して居るからである、蟲類が自然に闇界に生存に耐えずして光界に向はんごするものは、生類の知識欲の變形である、智ご云ふのは我々の知性であるから、知性は闇界に於て目的を達する能はずして、明界に於てその目的を達するごこの經驗からして、自然に光明に向はんごするに至るのである、そこで佛教では智慧を表するには光明を以てする、智慧ご光明ごは同一物ご見るのである、微生物の光明に向ふのが知識欲の發表であるならば、不動物の光に向ふのも知識欲の發表ご見なくてはならぬ、植物も儘に光に向ふごは明白なる事實である、向日葵が太陽の方處を慕ひ、睡蓮が太陽を迎へて水に

泛び、太陽を送りて水に沈み、柳の絮花が南方に榮ゆるも皆光を慕ふ本能の動きであるご謂つて差支はないのである。心理學者が玻璃窓を施したる箱の中に種子を蒔き、その萌芽は必ず光窓の方に向つて出づるごを知つたのも、何れも植物にも亦知性の潜むものがあるご謂ふごを示したものである。但斯る不動物は眼識を有して居ないのであるから、その知性は感性ご區別するごごが出来ないのである、そこで光ごしてこれに向へるか、熱ごしてこれに向へるか、我々にはこれを判断するごごは不可能である。自然界で光ご熱ごを分離するごごが出来ないご同じやうに、佛教の教ふる完全位に在つては智慧ご慈悲ごを分離するごごは到底不可能である、佛教の大覺位に於ては慈悲の具はらざる智慧もなく、智慧の具はらざる慈悲もない、悲智は實に自覺の兩面である。

生類の生きんごする心は知らんごする心に依つて調製せらるゝのである、生命欲は知識欲に依つて調節せらるゝのである、即ち生々の意欲は、知識の意欲に依つて光被せられ、最後には智々の自樂に依つて完成せらるゝのである。人類が完全位に到達する時は、その生命欲を捨て、知識欲に淨化せらるゝのではなく、知識欲の完成に依つて生命欲も満足せらるゝのである、智々の自

樂の境地に到達するに同時に、生々の意欲も成滿せられ、永遠にして自由なる大生命を獲得するに至るのである。

天人蠕動の生類に遍く行互つて居る知識本能が躍動した時、如何に人間生々の意欲を調節するかを謂ふことは一律に論過するに出來ない。その生命欲の發展も、知識欲の活動も、先天的に過去より運命づけられたる人格と境遇とに依つて個性的差別を生ずるものであるから一概に説くことは出來ない、假に一般的に説いて見れば、生々の意欲そのまゝに生々するものは獸類であるにすれば、この獸類に最も近くして、逸居して教へなき人類は獸格の人を謂はねばならぬ。(一)これより一步を進んで知らんことを欲する心を相當に發動せしめて、生活上の知識を得、而も専門的教育を受くるに至らずして、一切の經營を常識に依つて進め得るだけの知識ある人々は人類の智階段では最低級の人格を謂はねばならぬ、即ち人間生々の意欲を肯定し、單なる常識を加へて躍動する人々であるから、生々の意欲を調節することは極めて少ない、假令あるにしても、その調節の程度は極めて低いのである、そこで多くは物質的人格を成り了るのである。(二)これより今一步を進んで知識欲を發動せしむる人は學術を研究する、その中でも科學にのみ重きを措くもの

は、多くは科學萬能病に累るのである、若し斯る傾向に陥る時は、その人々は人間生々の意欲を肯定して、これに科學知識を加へて躍動する人々である、精神的の方面の學術を選びて生々の意欲を調節せんとする人は格別、分析智を進めて自然科學の方面に重きを措く人は、動もすればこれも物質的人格を成り了るのである。(三)これより更に一步を進めて知識を發動せしむる人は、綜合智を進めて理想本位にその思索を進める人々である、この人々は人間生々の意欲に哲學を加へて、これを調節せんとするのである、その調節宜しきを得た人々は倫理的實踐人格を成り得るのであるが、稀れには自己の建設し得た理想に慢心して、その方向を失ふものもある。

科學の分析智は實驗に依つて進み、哲學の綜合智は思索に依つて進むのであるが、佛教の自覺智は、實驗に依るものもあり、思索にも依るものもあるが、重もに冥想に依つて養はるのである。主として冥想に依つて養はるゝ自覺智にも自ら二層の経路がある、人間生々の意欲を禁制して掣動的方向を取るもの、人間生々の意欲を調節して啓發的方向を取るものこの二路である、生々の意欲を禁制するのは小乗であり、生々の意欲を調節するのは大乘である、小乗は斷惑證理の正道を履んで進むのであるが、大乘は不斷煩惱得涅槃の逆路を取つて進むのである。小乗も一

切智を目標として進むのであるが、矢張り程度問題であつて、大乘の一切智智を目標として進むものは全くその趣を異にして居るのである。科學の智が分觀智であるに對して、哲學の智は達觀智であるが、それと同じやうに小乗の智は獨覺智であるに對して大乘の智は自覺智である、大乘佛教の自覺謂ふのは覺他を伴へる自覺であつて自覺覺他覺行窮滿じかくかくたかくきやうまんの大自覺智である、達觀中の達觀であつて、一切智中の智である、この一切智智の境地に進みて始めて、自受法樂の自樂位に到達することが出来るのである。

若し智々の自樂に近づけば近づくだけ、生々の意欲は一步步々に淨化されて行くのである、而して愈その歩武を進めて愈智々の自樂に到達したと云ふ時は、即ち我々の生々の意欲がその淨化も終り満足せられて永遠の大生命を獲得する時である。これが即ち我々の生命欲と知識欲との合一位である。この合一位に達すれば、意は智の命令に依つて活動し、智は意の自由に隨つて觀照し、迷界の意と智とは多くその方向を異にするも悟界の意と智とは常にその方途を同じくするのである、生々の意欲は迷者の本色であるが、今は聖者の本色たる生々の自由にまで進化したのである、智々の自樂は聖者の本色であるから、生々の自由を得たもの、進むべき境地である。

生々の意欲は迷界の現實である、智々の自樂は悟界の理想である。苦諦集諦の二諦は生々の意欲より生じた現實である、滅諦道諦の二諦は智々の自樂に進むべき理想である。迷情の四句は四句皆非なりとは、生々の意欲が躍動せる現實を畫いたものである、悟情の四句は四句皆是なりとは、智々の自樂が顯現すべき理想を示したものである。

生々の意欲は自己創造の原理である、自己がこれに依つて創造されるのは業力不滅の力に依るのである、自己が創造されるのみならず、自己の依止すべき宇宙も萬有も生類共同の創造である。これを名けて共業感と謂ふ、この單獨創造と共同創造とに依つて我々の正報も依報も共に創造されるのである、自己が自己の運命を支配するのであるから、凡べて自業自得の結果であつて一切自己主宰である、自己の所行は自己審判で他の審判を待たずして善惡の結果を選んでこれに赴くのである、これを善因善果惡因惡果と名ける、即ち自然の法則である。哲學の主義に照らして謂ふならば意志哲學であると謂ひ得るのである、併しこれは佛の發見でもなければ佛の哲學でもない、人生の現實その儘を述べられたまで、ある。これを一言に約して見れば、生々の意欲は外現の力である、自己もこれに依つて外現せられ、宇宙もこれに依つて外現せられるのである、何も

のも皆この生きんご欲する力の顯現である。これに反して知らんご欲する心は内觀の力である、自己を内觀し、人生を内觀し、宇宙を内觀する根本の動力である、この内省の力が漸く進展して自内證智たるに至つて、茲に初めて智々の自樂位に到達するのである。總じて意に依つて現するものは現實であるが、智に依つて現するのは理想である。十二因縁は業感縁起で意の所現である。これに反して八正道は中道實相であつて、智の所現である、八正道を單に倫理の徳目の如くに見るのは知見の足らざるに起因するのである、佛在世五十年の説法は八正道を内容つけたものである。正見は一代の哲學的知見の總體であり、正行は一代の戒律的訓練の總體であり、正定は一代の冥想的禪觀の總體である。意の所現は自然界ありのまゝの生々の現象であるが、智の所現は個性界獨特の佛身みの智々の實相である。凡夫ご謂ふのは生々の此岸に取殘された生類を指すのであるが、佛ご謂ふのは智々の彼岸に上り得た聖者を指すのである。この佛凡兩界の間に逍遙するものは菩薩である、これは佛凡兩界の連鎖たるべき聖地に在るものであつて、上求菩提下化衆生の大業を司る聖者である。

今試みに智々の彼岸に到達したる覺者に就いてその内容を吟味すれば、これも亦生類の生きん

ご欲する心ご知らんご欲する心ごを延長したものである。生命欲の成滿は、覺者に於ては永遠の生命ごなり、無量壽位の占有ごなる、知識欲の成滿は、覺者に於ては無限の光明ごなり、無量光位の獲得ごなるのである。これを名けて悲智圓滿の大覺位ご稱する所以は、佛敎に於ては生きごし生けるもの、生命欲を全うするを以て最上の慈悲ご爲す、無殺生無傷害を以て根本敎義ごせる佛敎が慈悲ご生命ごを同格視するはさもあるべきことである。故に無量壽ごは無限の慈悲を表するのである。智慧を表するに光明を以つてするは已に一再ならず説いた所である、無量光は無限の智慧を表したものである、故に完全位を名けて悲智圓滿の大覺位ご稱するのである。

佛智より顯はるゝ慈悲は救済を主眼ごする、但その救済は盲目的でもない判別的でもない、自覺を與へて救済するのが佛敎の救済である、自覺に依るの救済は單に佛敎に依つてのみ説かるゝ所である、眞宗の如き殆ご佛敎の全體を破却したかの如く見ゆる宗旨でも、尙他力の信念を敎へて、佛の方より廻向せる大信心を根抵ごし、佛の理想を以て理想ごすべきを敎へるのである。斯くの如く佛敎は自覺を中心ごする宗教である、覺他の力を伴ふ自覺を中心の敎義ごするのである。故に佛敎は何時までも望みに生きる宗教ではなく覺りの宗教である、希望の宗教ではなく覺悟の

生々の意欲より智々の自樂へ

宗教である。祈りに依つて命を繋ぐ宗教ではない、悟りに依つて慧命を迎ふる禪定の宗教である、永い過去を有する宗教であるが極めて近代的の宗教であつて、また來るべき時代を支配すべき宗教である、哲學的宗教的波動の頂點に在りし印度を征服したる佛教は、今日哲學的宗教的破滅の時代を救ふべき使命を有して居るのである、生々の意欲に縛せられたる物質世界を救ひて、智々の自樂を與へ、現在の鬭諍時代に對し、晴れやかなる平和時代を現出すべき資格ある宗教は、唯佛教あるのみ信するるのである。

二三 普性と別性

普性は宇宙の自然界に普遍なる一般性を謂ひ、別性は人間に特有なる特殊性を謂ふのである。これを宇宙性・人間性・名けても宜しい、また一層分り易く言ふならば自然性・人文性・謂つても差支はないのである。我々の考へ方には必ずこの二通りがある。そこで思想の系統にも自然にこの二潮流があるわけである。普性に基く思索を普性哲學と名けて不都合はあるまいと思ふ、性に基く思索を別性哲學と名けても宜しからうと思ふ、併し斯る難解の名稱を用ゐなくとも自然哲學と人文哲學と謂ふ簡單な名稱で、誤解なく分るゝすればそれで差支ないのである。

自然界を中心として自然界の起原や創造の本因や宇宙の本體などを思索する風の哲學を自然哲學と名けたのである、これでも個性界の事像を考へないわけではないが、自然界に就ての考へ方を個性界にも應用して、人文界の内界を類推したやうな風になるのである、つまり自然界に人文界を攝取して思索する考へ方である。これが一般に西洋哲學の行き方で印度哲學のウパニシヤ

普性と別性

ツト哲學時代までの行き方であつた。

人文哲學はこれに全くその趣を異にし、人間を土臺とし、人間を他の自然動物よりも一層超越したる人文性を具有したるものにして、他は全然特異なる人格性を生成し得べきものにして、人間性の進展を基礎として築き上げたる哲學を名けて別性に基く哲學とし、人文哲學を稱へたいのである。佛教は實にこの人文哲學の火蓋を切りたるものであつて、それがたま／＼自然界の事象を論議したるも、それは人文哲學が自然界を人文性の可能性を潜藏せるものにして、自然界を人文界に攝取して論議するのみであつて、自然哲學は全くその趣を異にして居るのである。

自然哲學と人文哲學との判別は大抵分明になつたと思ふ。ウパニシャット哲學と佛教哲學との異なる所以も亦この點に存するのである。能く似た所があつても耶蘇教と佛教とが似ても似つかぬ方向を取るのも、兩教の間にこの分岐點があるからである。西洋哲學も創造論を論議して居る間は到底自然哲學の範圍を脱し得ないものである。印度哲學も、ヴェーダ哲学の如き、如何に印度哲學の花と謂はれても、人文哲學には成り切れない、如何に精神の方面をも論議しても、心を基礎とした佛教の如き人文哲學は全くその根柢を異にして居るのである。随つて胎臟界の

大日如來の如き、六大無礙の法身の法身説法を説くあたりは、タゴール詞聖の大自然の説法を説くのに能く似て居つても、その根柢に於て人文哲學たるは自然哲學たるこの相異説が嚴然として存在するのである。タゴール詞聖の哲學は自然と人文であり、六大法身の哲學は人文と自然である。自然を包含して人文に入れたの、人文を包含して自然に入れたの、能く似て居るのは當然であるが、その行き方は全く相違して居るのである。この邊の消息をはつきり見わけける眼がなければ、正道邪道の判別は不可能である。

近時タゴール詞聖との對話に興味ある問題があつた。翁の話は譬喩にして譬喩に非ず、事實にして事實に非ず、必然に何人も首肯せざるべからざる底の談話が多い。人の心性を資本と見ての話で、云はゞ人性資本論でも謂ふべきものである。人の人たる心性は人間に取つて誠に貴いもので經濟界に於ける資本と同じやうなものである。人間がこれに依つて活躍すべき重大なる財力である、この資本なくしては人間は空虚なる不靈の動物である。この重要な資本は自然界の他の動物は具有して居ない、即ち無一物無資本の動物である。人間と謂へる動物はこれと違ひその内容として重要な資本を具有して居る。この貴ぶべき資本を持ちながら、人間にも亦自然の段階が

ある、第一段の人類はこの資本を持ちながら、親譲りの遺産を握りながら、動かすことも出来ず、使ふことも出来ない、大切にこれを死守して得たりこして居る、さながら世の吝嗇者の如く、惜しい欲しい、取られてはならないと、種々な方法を講じて守護して居る。これは人文の素質ありながら、これを發展し得ない自然人種である、野蠻人云ふ人種ありこすれば即ちその人である、併し人文の素質は潜在して居るのであるから、單に人文未開の人類こでもして置くべき醜類である。經濟界に於ける貪欲飽くなき吝嗇な財産家も同様である。

第二段の人類はその固有の資本を十分に活用し得る、資本を擴大する、倍加もする、蓄積もする、内に於て資本を蓄積することは實に上手である、いつしか資本は増大の結果となり、他よりも羨まる、やうな身上となり、誠に芽出たい世態家であるが、その芽出たさは自受用の方面に於ける範囲に限られて居る。他の人へは全然影響を及ぼさない、言はゞ資本の自利的増大である。資本増大の技倆は慥に認めらる、が、實際に資本の何ものたるを解しないものである。これも亦吝嗇者の大なるものに外ならない、世にはこの種の富豪も少くないのである。結局人格性の何ものたるを知らない人物である。

第三段の人類は、資本を増大し、活用し、利用し、自の品位を保ち、他の利益を圖り、公共の爲に努力を惜まず、教育の爲に資財を投じ、社會を輔導する爲に十分の手段を盡す、自己の人格性を完成するに同時に他に對し同情慈善の志ある富有者である。印度の昔で謂つたら舍衛城に於て給孤獨云ふ美名を以て呼ばれた須達長者の如きものである。彼は宗教家で慈善家であつた。結局資本を利他の爲に運用することを知れる有爲の人物である。經濟上の資本は多く用ゐれば盡くるの時があるが、心性上の資本は多く用ゐれば用ゐるだけ運籌自在の進出を得るのである。

以上第一段の人物は、人格性を形成すべき素質ありて、而もこれを事實に於て現出すること能はずして、遂に寶の持ち腐れに終るべき人物である。第二段の人物は、人格性を形成するの素質ありて、事實に於てその本性を現出し、人格性を發揮すべき道を取りながら、自主偏僻の似非人格性が出来上り、自己の爲のみを主眼とし、社會の爲にもならず、遂に世の厄介者たるに終るべき人物である。第三段の人物は眞正の人文性を發揮し、純淨なる人格性を完成したもので、人たる性靈を發揮したものである、その性靈の餘澤は他の同胞に光被して、一般人文界を利益するに多くなるものである。

上來タゴール翁の一場の談話を、予の解釋を以つて復演して見たのである。多少解釋も齟齬した點もあるかも知れぬ、併し大體に於てその要點を擲んだこと、と思ふ。タゴール翁のこの人性資本論は自然哲學者の論旨としては不似合な程度に人文哲學の域に進入して居る。自然哲學の論法に依れば、斯る個性は宇宙の本體たる梵より現れ來りたものである。而して完全せる個性は再び梵に歸入するものである。彼の梵も此の我も本來不二のものである。宇宙萬象悉く梵の化現である。自然は常に宇宙の眞理を説法しつゝある、人間の個我は宜しく自然の説法を聞いてその眞理を悟り、梵界に進入することを期せよ云ふのが自然哲學の本意である。人文哲學の行路は自然哲學と全くその路を異にし、人間は梵より造化せしものでもなく、随つて梵に歸還すべきものでもない、梵云へる如き宇宙の本體も信ぜない、我云へる如き個性の本體も認めない、自然哲學に基く創造論的偏見は一切その存在を認めない、造物主創造の代りに自己創造を主張する。自己が自己を創造し、共同の自己が宇宙を創造する外、一切の造化的主張を排斥する、人間として人間の宗教を建設したのが佛教である。人間は獨自にも自己を創造し自己の運命を開拓し、その結果、人類の完全位に到達すべきものである。また共同に宇宙を創造し、社會進化の次第を逐

ひ、人文開發の道を歩み、一民族相率ひて完全位に到達すべきものであるとして進むのが、人文哲學の行路である。

人間は獨立的個性を完成した結果、社會的個性となり、遂に宇宙的個性にまで進み得るものとするのが佛教である。この頂點まで進んだ時は人間は宇宙大の大人格と成るのであつて宇宙的大自覺を發したものである。斯く宇宙を以て自己とする大人格は、自然界に於て自己の外何物をも見出さない、三界は是れ吾が有なり、その中の衆生は悉く皆吾が子なりは斯る大自覺の表現である。吾が有なり吾が子なりは尙別個の存在を認めたる如きも、衆生を視るこゝに自己の若しせば宇宙即ち自己である。宇宙を以て自己とするものには自他の區別もなく、彼此の差別もない、全く無我の大人格と謂ふべきである。宇宙大の大人格たる完全位に到達したのは、個性が發展して宇宙性を發揮したことも謂ひ得る、宇宙が爆發して個性を發揮したことも謂ひ得るのである。

個性界は智の世界である。宇宙界は理の世界である。宇宙は理に動いて居る、個性は智に生きて居る。個性が宇宙性を發揮したのは智の世界が理の世界を攝取したのである、宇宙が個性を發揮したのは理の世界が智の世界を包容したのである。六大無礙の理法身は宇宙が個性を發揮した

普性と別性

格に依つて立てた佛身である。三密莊嚴の智法身は個性が宇宙性を發揮した格に依つて立てた佛身である。理の法身は胎臟界法界定印の佛である、智の法身は金剛界智拳印の佛である、胎臟界は自然界を表し、金剛界は個性界を表する、併し結局金胎不二理智冥合の佛地を指すのであるから、普性と別性が決して別物に非るを示すこと、なるのである。

普性は平等性である、別性は差別性である。平等即差別の意はこゝにも適用さるゝのである。平等性を發見せんとするのは自然科学である、平等性を基礎とする思索を自然哲學と名ける。差別性を發見せんとするのは人文科學である、差別性を基礎とする思索を人文哲學と名ける、名けるのではない、名けたい予の意向である。人間だけを他の生物と全く判別して別立するこ云ふことは普性に基く科學では許されないことである、別性に基く科學から見れば、人格性を完成し、地々上進の結果として人類の完全位にまで到達し得るこ云ふことは、人間のみが爲し得るのであるから、これを自己創造の果上と見て別立するものも毫も差支ないのである。斯る普性と別性が別立したものと見ても、一面に於ては雙方とも相關係し相即した點もあるのであるから差別即平等の理も成立つのである、これを實際に徴して見れば人格性が宇宙性を發揮し、宇宙性が人格性を

發揮した時、平等即差別、差別即平等の理想が實現したのである。理の世界と智の世界が合一した、理智不二の境地に到達したのである。

普性と別性

二四 外現性より内含性へ

末法第五の五百年は、今より却後八年でその満數に達するのである。正法は五百年、佛より與へられたる理想をその儘に行ひ、行證を以て固めた、解脱堅固の時代であつた、像法は一千年、正法に似た理想の残つて居る時代である、その初五百年は冥想を以つて固めた禪定堅固の時代である。後五百年は修學を以て固めた多聞堅固の時代である。末法は萬年、如何に成り行くか分らぬが、初五百年は、堂塔莊嚴を以て固めた、塔寺堅固の時代であつたが、これは已に過ぎ去つた、次五百年は戰爭を以て固めた鬪諍堅固とつじょうの時代である。これが即ち第五の五百年で今から八年目にその満數に達するのである。

この曆算は、正式に言へば佛滅から勘定すべきである、それでは今から八十八年の後である、少くとも佛初轉法輪の時から計算すべきである、それでも五十八年の後である、何れにしても我々の時代にはその時機に到達しないのである。そこで少し變則ではあるが、第五の五百年を佛の

誕生から勘定して、今から八年目に佛降世第二千五百年の満數を大々的に奉祝せんことを欲するのである。時恰も世界大戰爭もあつて、世界各国に濫き經驗を與へ、また帝都の大震災があつて日本民族に多大の反省を促したのであるから、この第五の五百年を以て、鬪諍堅固の時代を過去に葬り去つて、世界人類をして力の世界から轉じて、愛の世界に進入せしめんことを欲するのである。我々が佛降世二千五百年を奉祝するに俱に、平和堅固の前途を祝福せんことを欲する所以も、亦こゝにあるのである。

前にも述べたやうに、我々は晏然に何の覺悟もなくして第五の五百年を送るわけには行かない、然らば我々の覺悟は何れの方向に向くべきであらうか、我々は意を留めてこれを尋究せねばならぬ、予が氣付いたのは、今より八年間に佛教全般の方面に於て我々の常識を作り上げたのである。我々佛教者の常識は、常識を作るに謂ふのは我々佛教者の佛教意識の水平線を高めるのである。我々佛教者の常識は或は高く或は低く、或は餘り、或は缺け、大小參差、一定の標準がない、前に述べたやうに、佛教に關して別識はいやが上にも高いが、而も佛教に關する通識に於ては甚しく缺如せる處がある、そこで常識を平均に築き上げ、水平線を一定に高めることを謂ふことが、日本佛教の缺陷を補ふ最

善の努力であるに信するのである。

常識を作り、水準を高めるのは、佛教の各方面に於て必要である。佛教研究の方面にも、佛教宣布の方面にも、佛教教義の民衆化にも、佛教藝術の民衆化にも、佛教佛教史の讀本にも、男女の佛教教育の完成にも、一切の方面に於て行はねばならぬ。その中でも佛教教育の常識完成は最もその困難を感じる所である。今佛教藝術に謂ふのは第一には畫の美術で、繪畫彫刻の藝術である、第二には文の藝術で美文小説の藝術である、第三には劇の美術で舞踊演劇の藝術である、第四には音の美術で聲樂、器樂の藝術である、この四類の藝術に於て佛教の常識を作り上げることは容易の業ではない、殊に佛教藝術は何れも一旦は日本最高の水平線に達したものを、今新たに新調の文化と歩調を合せねばならない仕誼となつて居るのである。そこで殊に我々が常識の城壘を固めないならば、遂に時代後れとなるの恐れがあるから、殊に注意を要するのである。

純正藝術の第一殿堂たる「畫の美術」は諸般の藝術中最も注意を要するのである、藝術の本色たる「物に於て我を見出す」のは「畫の美術」が最も現實性を有して居り、最も永遠性を有して居るのである。「畫の美術」は繪畫と彫刻を指すのである、繪畫は色彩を借りて自己の理想を顯

はすものである、彫刻は剝削を借りて自己の理想を顯はすものである、畫いて出來たもの、刻んで出來たものは、その物が何であらうとも、その物に自己の理想が顯はれて居るのである。言を換えて謂へば自己の理想を以て、事物を理想化したのである、即ち自分が出て行つてその物に化したのである。「物に於て我を見出す」のが藝術であることはこの意味から言ふのである。殊に「畫の美術」の重んずべきは、他の藝術よりも遙かに明白に理想を顯はし、遙かに永遠に理想を傳へ、遙かに輕便に理想を世に示すことが出来る。「文の美術」は文が顯はす事物から見れば實に、間接であつて文の妙味を味ふのが主となつて居るのである。「劇の美術」は文よりも直接に、畫よりも確實に、眼前に藝能を實演するのであるから、素人には最も妙味を感じるのであるが、それだけ永遠性もなく、趣味量も少ないのである。「音の美術」には聲樂の如き最も直接なる藝術もあるが、残念なことに、その美しき聲音に永遠性を帯びしむることが出来ぬ。斯くの如く、「音の美術」に缺けた永遠性と「文の美術」に缺けた現實性は、「畫の美術」に於ては全く保有せられてあるのである、時間に於て永遠性あるばかりではない、空間に於ても移動性を有して居る、「文の美術」と同じやうに輕便に運搬することも出来るが、「文の美術」と異つて、到處壁面に掲げ若くは

庭面に陳列して展覽せしめることも出来る。一國の文化の表現であるを謂はる、博物館、美術館は多くは「畫の美術」で埋められてあるのであるから、「畫の美術」を藝術第一の殿堂に安置するのは異議はない筈である。殊に彫刻の方面では、千萬年地下に埋没して後代に向つて古文明の面影を傳ふる、唯一の紀念碑であるから最も重きを措くべきである。

古代から日本美術の中樞であつた繪畫彫刻を外にして、我國藝術の新傾向に於て、佛教美術の常識を養ひ、一定の水準線を作らんとするのは極めて至難の業に屬するのである、日本美術の新傾向には我々が如何にしても満足を表すことの出来ない點が多々あるのである、日本美術の新傾向は日本美術とは言ふもの、形式に於ても、内容に於ても、日本美術とは言ひ得ないまでに變化し來つたのである。由來西洋の美術は外現性に富み、日本の美術は内含性に富んで居る、無論一言にして美術の全傾向を評することは出来ぬが、一般に外に向つて顯現の美を誇る趣のあるのが、西洋の美術に通じての傾向である、これに反して内に向つて含蓄の美を包む風のあるのが、日本の美術に通じての傾向である、鹿子木員信君は西洋の美術は人に見せしむる藝術で、他の見るを求むるの風があり、日本の美術は自ら楽しむ藝術で、自の喜びを満たさざれば止まない風があること云

ふやうなことを説いて居る、西洋の美術には堂々として見るべき所がある、日本の美術には淵々として測り難い所がある、牛津の馬翁は曾て日本の美術を評して、少ない筆で狭い場處で十分の趣味を全うするのは、恰もサツカレーの小説を見る心地がすると言つたことがある。印度のタゴール翁は、曾て日本畫を見て、繪絹に廣く畫かざる空間を残してある、この空間に無限の意趣のあることは、佛傳に佛を畫かざりし印度人にして初て味ふことが出来るだらうと言つたことがある。繪絹全面に處狭きまで書き並べる風の新傾向は、自己の満足を主とする日本畫には曾て無かりし所である、日本畫は中古禪味を帶ぶるに至つて愈々外現性より、内含性に重きを措くに至つたのである。同じ宗教畫にしても、基督教畫は淵々としてその趣の深いものもあるが、先づ堂々として晴れやかなものが多いやうである、信仰の表現を謳歌する基督教には相應しい所である。これに反して佛教畫にも堂々として莊嚴の美を盡したのものもあるが、大體は淵々としてその趣の深いものが多いのである、恒に内觀の充實を標的とする佛教にはさもあるべきことである、若しこの傾向が眞實であると言へば、同じ宗教畫を謂つても、基督教畫と佛教畫を同一視するのは面白からざる錯覺である、今は殊に佛教に於ける「畫の美術」の常識を作るに云ふのであるから、

佛教古來の傾向を十二分に心に秘めて、近來の新傾向をも全く無視することなくして、佛教獨創の境地を開拓することに努力せんことを希望するのである。大體の傾向としては寧ろ外現性より内含性への進入を企圖すべきである。

密教には曼荼羅と名くるものがある、曼荼羅とは「團圓」の義である、靈界の現相を全體的に若くは部分的に描出したものである、一佛を中心とその周圍に所屬の一切の尊影を描出した圖式を曼荼羅と謂ふのである。四曼と云つて四つの形式がある。一には「大曼荼羅」と云ふ、繪畫を以つて一切尊を表した平面圖壇である、二には「三摩耶曼荼羅」と云ふ、標幟を以て一切尊を表した持物圖壇である、「三摩耶」とは「標幟」の義で各尊の所持する器物を以て、全圖を作つたのである、三には「法曼荼羅」と云ふ、法とは文字に顯はした法の義で、各尊の「種子」即ち文字の表徴を以て、全圖を綴つたのである、この圖壇では全體が文字のみで埋められて居るのであるから、各尊約束の種子たる文字を知らねば何尊やら分らないのである。四には「羯磨曼荼羅」と云ふ、「羯磨」とは「工巧」の意である。これは彫刻曼荼羅であつて、彫像を以て全壇を作り上げた立體圖壇である、これは日本には渡らなかつた、南洋爪哇のプロボドールの千佛壇は羯磨

曼荼羅である。そこで第一の畫像曼荼羅と第四の彫像曼荼羅とは全く別のものであるが、實は平面も立體も別のもではなく、立體の心得なくては平面は出来ないのである、標相にも字相にも錯誤があつてはならぬ、實はこの四相は悉く一相に歸せねばならぬ、この四相は同一の尊容を顯はすものであるからである。これを描出するには何れも寸分の間違があつてはならないのは言ふまでもないことである。立體の像は全面ではあるが、平面の畫は半面である、標幟は象徴であるが種子は符徴である。

これと同じやうに、繪畫にも、彫刻にも、佛教美術たる限りは、佛教に於て知れ渡りたる要件には決して間違があつてはならぬ、標幟の全相は教相的要件である、種子の全相は史實的要件である。若しこの要件を具備した彫畫が成就したならば、畫相、彫相、標相、字相、四相の全體に於て完成したものと云ひ得べきである。

佛教に於ける「畫の美術」の完成に於て、教相的要件と史實的要件とを具備せよと云ふならば、これは極めて難事なりこの感を與へるかも知らぬが、事實はこれに反して些々たる注意さへ怠らざれば極めて容易の要件である。例せば達磨大師の像を作りますれば、畫像なれば畫法があり、彫

像なれば彫法のあるべきは何人も知る所である、達磨大師の傳へた教相こそその史實を大略注意するに云ふことは、畫法彫法を學ぶに同一であるに云ふ心得さへあれば、直ちに得らるゝ要件である、不立文字、以心傳心の禪家の祖師であるに云ふことを充分に心得るのが教相の知識である、印度香至國の人で梁武帝の時に東來したに云ふことを知るのが史實の知識である。目を圓く開いた祖師を畫いて而もその冥想觀心の聖者たるを示すには、その開いた目が客觀界を注視するのではなく、主觀界を内觀せるものとしての面目を描くのが第一要件である、若しこゝに不立文字とあるに係らず、讀經せる達磨を畫いたならば、それは教相に反したものと成るであらう、印度の人であるに係らず、支那の服を纏はしめたならば史實に反することゝなるであらう、但、その教相に云ふのも史實に云ふのも、實は架空のことであるかも知れぬ、その事實の詮索は必用ではない、唯古來の傳説に違はぬを以て、この二要件を具備する程度とするのである、

現時日本に流行せる達磨の像は、支那には無い畫様である、畫像も、彫像も、塑像も、陶像も、日本の作品は實によく印度人の風貌を存して居る、これはその時代が比較的近代なることを示して居ると謂はればならぬ、これは梁武帝の時代に來た一花五葉の祖師の肖像ではなく、元晋宗の時に支那に來つた

印度の指空禪師の肖像であることは殆ど疑ひないと思はれる、指空は矢張り香至國王の親族で那爛陀大學から出て南印度、師子洲を巡り、南道を経て印度河流域に出て、西雪山より西藏に入り四川に出て旅中、晋宗皇帝に會し北京に入り、今も尙存する法源寺を創立した。それより聘に應じて朝鮮に至り華藏寺檜巖寺を創立したその墓碑は朝鮮にあつた、禪師の遺徳は永く記念せられた、朝鮮正祖宣皇帝(寛政四年)は更に謚號を贈られた。

迦葉百八傳提納薄陀 (Dhyana-bhadra) 尊者禪賢號指空

加 贈

開宗演教萬行圓融六度嚴淨西天三昧東土一祖大法師

朝鮮の禪門は殆ど指空を以て祖とす、近時朝鮮に於て發見せし珍書中には、指空の譯に係るものもあつた、指空が朝鮮で梵語を教へた時に用ゐたらしい繪入讀本を東寺で發見した、朝鮮華藏寺より一時は多くの貝葉梵文般若經を出したことがある、これは指空が雲南で書いたと自ら言つて居る梵本か又は自ら將來した梵本であるに相違ない、朝鮮には今に指空が弟子懶翁に與へた戒牒が存して居ると云ふことである。この指空禪師が日本達磨の原型であると思はれる、支那には西洋の宣教師を本型としたらしい達

外現性より内含性へ

外現性より内含性へ

磨の像が往々見受けられる、神戸の川崎男爵家には牧溪の達磨と稱するものがあることが聞いた、これは日本達磨と同型のものであるまいと思ふ。

佛教畫の史實を云つても佛教史研究の上から言つたならば、全く史實でないかも知れないが、兎に角今時に認容された傳説があるなら、これに反することを畫くには明白な根據を有せなくてはならない、それは時代の宗教意識に反するからである。そこで佛畫を畫くには少くも教相と史實との二要件に於ては錯誤なきやうに十二分の注意を要するのである、例せば東大寺大佛開眼供養の圖に、當時供養法會の大導師たりし南天竺婆羅門僧正菩提犀那ぼだいせいなが居ないとするなれば史實に缺けて居ることになる、同時に大樂師となつて大平樂の演奏を指揮した馬來印度人たる林邑の佛徹も列座すべきである、この史實を無視したとすれば、他の繪畫なら兎に角、佛畫としては不成績に終らざるを得ないのである。

題材選定を云ふことは、佛教文藝でも、佛教美術でも、同じやうに困難である、但しその困難は材料が無いから苦しむ困難ではなく、材料が有り過ぎて選擇に困る底の困難である、殊に繪卷物の題材としては好個の題材が到處に見出さるのである、予は別に繪卷物の題材、壁畫の題材、

掛物の題材、造像の題材など、廣く經論に涉りてその品種を選定し、内容を精鍊し、大凡百種を集めて、以て我國美術界の先覺の參考に資せんことを欲して居るのである。若し文筆の士があつて、これらの話題を文藝化するならば、畫界への題材はその儘、劇界又は樂界への題材となつて、廣く應用せられ得るのである。

「釋尊成道の曉」は何等の技巧を加へずして、ページェントにもなれば、パントマイムにもなる、繪卷物の題材にもなれば、舞踊劇の題材にもなる、文筆さへあれば勿論興味ある美文にもなる、唯筆の意に副はぬことを悲むのみである。

成道の曉

(大菩提樹の下に、菩薩は金剛寶座に結跏趺坐したまふ)

〔微〕

〔闇〕

伽耶の御山に月隠れ

法界定は波立たず

菩提道場音もなく

金剛寶座ゆるぎなし

外現性より内含性へ

外現性より内含性へ

〔怪 光〕 微風驟に吹き動き

怪しき光樹の間に漏れ

大樹を繞る石欄は

蓮紋奇しく浮びけり

(魔王波旬の三女踊りながら道場に入る)

〔魔女の歌舞〕

(女 一) 金の鈴銀の鈴振り天上に

千の小鳥が春の歌歌たふ

(女 二) 行く春よ暫し止まれ夢の國

歌の國にし遊ぶ子のため

(女 三) 聖者には夢も惱みもあらじこや

如何に冷たき御心かな

〔牧 謠〕

(村人一) 御山あやしや天女が跳る

魔女が時打つ大鼓打つ

(村人二) お山おかしやモモンガが跳る

獅子が芋掘る大根掘る

(村人三) 菩薩いとしや御山が焼る

夜叉が火を吹く風を吹く

(三女は跳りやみて驟に菩薩に向つて花の矢を放つ、菩薩窟に冥想の眼を開

きたまふ、三女は化して老婆さなり又白骨さなる、魔王怒つて風雲を叱咤し

て魔軍を招集す、雷霆霹靂の音凄じ)

〔魔の進軍〕 龍頭の鬼は雲を吐き

象頭の鬼は沙を捲く

牛頭の先驅も咆哮し

馬頭の後軍も奮迅す

劍光閃き

矢石鳴り渡る

世界は修羅の巷に化しぬ

(菩薩は浩然自若たり、魔王の放ちたる強弩は菩薩の頭上に至つて忽ち天花

と化して寶座に散り敷く、魔王怒つて長劍を抜き、進んで菩薩に擬す、菩薩

定印の手を伸べて、右の膝に垂れ大地を指したまふ)

〔降 魔〕

指地證印の御手の光り

地心に觸れて地神を呼ぶ

大地六種に震動し

響きこ俱に地神出づ

外現性より内含性へ

外現性より内含性へ

魔軍怖れて退散し

道場は魔障の跡を絶ちぬ

〔成 道〕 明星遙に輝きて

光鋸落ちて寶座を照らす

三有生死の雲晴れて

一如法界の眞心顯はる

觀樹經行の歩みには

蓮花開敷の奇瑞あり

自受法身の内觀は

一切智々の自樂なり

無上上！

無明常夜の燈炬なり

智眼暗し悲むな

生死大海の船筏なり

罪業重し嘆かざれ！

無等等！

神力自在なることは

測量すべきことぞなき

不思議の徳を集めたり

無上尊を歸命せよ！

〔この「成道の曉」は別の歌詞を作るの暇なかりしを以て、他人の作歌を借りて全篇を埋めたのである、茲にこれを断つて置く〕

二五 形の厭世と心の厭世

厭世と謂ふことは宗教の本質であるから、何れの宗教と雖、多少厭世の性質を具せないものはない。厭世とは世の現状を厭ふと謂ふことで、現世よりもより以上の世態を望み、現實よりも一層高い理想を憬仰して行くのである。して見れば現世に満足して理想のないもの、外は皆多少の厭世氣分を有することは至當のことである、現世に満足して何の理想のたぎるべきものがないことすれば自然に最も低級な樂觀主義に陥らざるを得ないのである。さすれば地上の天國を望むこともあらず、娑婆即寂光土の理想を産み出すこともないであらう。世態の仇なる相を厭ふ心の深ければ深いだけ、これを如何にして、より美はしき世界を爲さんかと謂ふ心も深いわけである。

厭世氣分の最も少ない教義が孔子の儒教である。儒教は宗教ではないと云ふ俗論が今では勝を占めて居るのであるが、宗教と倫理とを別にし、宗教と哲學とを別に見るやうな思想は餘程舊式の考方に屬するのである、斯る分裂式の考方は理智主義の進むに随つて消え行くべきものである。

形の厭世と心の厭世

耶蘇教一派の考方「宗教は依憑性の發現である」として見ても、又佛教一流の考方「宗教は自覺性の發露である」として見ても、何れから見ても佛教は相當に宗教の分量を含んで居る。そこで少し考へて見れば、假令怪力亂神を語らずとも、佛教を宗教と見るに就ては、決して異義のあるべき筈はないのである。

厭世氣分の最も少ないのが儒教とするに、厭世氣分の最も多いのが釋尊の佛教である。厭世の度の最少限に在る儒教と厭世の度の最大限に在る佛教とを比較するに、一見非常の差異があるやうに思はれるが、その實さやうに差異のあるものではない、概してその内面の理想は兩者決して異なつて居るものではない。身を修め家を齊ふるを以て、大道の出發點とする儒教と家を捨てて欲を棄つるを以て、學道の根本義とする佛教とは、全くその行き道を異にしてゐるやうに見ゆるのであるが、國土に平和を齎らし、民族の融合を望む點に於ては寸毫もその差異あることを認め得ないのである。要するに孔子は曾て往かず歸らずして厭ふべき世を、そのまゝに欣ぶべき世と爲さんとしたのである。釋尊はこれに反して大いに往き、大いに歸り厭ふべき世を翻蕩して、欣ぶべき世を展開せんとしたのである。

大いに往ける釋尊は父を捨て、妻子を捨て、家を捨て、王位を捨てた、三界無家無一物無所有の大出家となつたのである。大に歸つた釋尊は父を救ひ、妻子を救ひ、國民を平和に導き、僧衆俗衆を化導し、東洋全土に教化あらしめた、今や將に全世界を光明の曉相に導かんとして、あるのである。斯くの如く大いに沈み大いに浮び、向上の極に達して而して向下の極に達したる釋尊は、その思想から見ても最大の思想である、その組織から見ても最大の組織である、その光被の範圍から見ても最大の分野を有し、その經典の内容から見ても實に最大の法藏を有して居る。我々が恒に指摘せし如く、釋尊は實にその人格から見ても世界の第一人者であり、而して世界唯一人者であることは、疑ふべき餘地はないのである。

或る人はこれを疑つて「釋尊が第一人者たり唯一人者たる自覺を有して居られた」と云ふことは單に信者の概念に止まるもので、恰も造物主の神が有ると思へば有り、無いと思へば無いと同じここで信者の想像に過ぎないものである」と云ふものもある。併し實際は決してそうでない、釋尊自身も自らこれを明言して居られる「曾て轉ぜられたことの無い法輪を轉ずる」と説かれその法は「無師獨悟の理想」であると言へられ、世に等倫なき「無上の自覺」であることか、「最上無上

の正等覺」であるか、我は正しく「一切智智の聖者」であるか、我は先聖の跡を繼ぐ「如來」であるか、我が法は「初善中善後善の究竟法」であるか、「天上天下唯我獨尊」を意味する語は數限りもなく表現せられてあるのである。その上自身が精神界の大轉輪聖王たることを自覺し自任し、自白せられたことは屢あつたこと謂つて差支はない、自身の説法を「輪法輪」と名けられた所以はその思想界統一の法王たることを表して居るのである。佛法僧を表する「三寶」の語も亦轉輪聖王の七寶に擬した語である。入涅槃の臨終に阿難は佛に向つて佛の送終の式は如何に扱つたが宜しいかを尋ねた時に、佛は「宜しく大轉輪聖王の葬法を以て葬れ」と命ぜられた。轉輪聖王とは四天下を統一する大皇帝を指すのである。世間に於ては轉輪聖王出世の期待は曾て満足せられなかつた、政治上の皇帝は印度には曾て出現しなかつた、佛は今その四天下の期待を精神界に於て満足せしめんとの抱負を以て現はれたのである。漸く釋尊の餘光を假りて政治上に出現した轉輪聖王が即ち阿育大王である。佛は自己を以て轉輪聖王に擬するのみならず、事實に於て外道思想を統一して、理想の正法國土を開闢し、印度をして萬古未曾有の文明時代を開展せしめたのである。

釋尊が斯くの如く大いに歸られた結果の究竟位から見れば、最早厭世か樂天か云ふことは問題にならないのである。併し我々の凡夫位から見れば、厭世は遂に無意味の厭世となり終るかも知れない、樂天も同時に意味を爲さないこと、なるかも知れない。そこで今少し深酷に厭世の意義を味はなくてはならないことになるのである。我々が若し厭世云ふことを愈深酷に味はつたら如何なる結果を得るであらうか。

釋尊の厭世は何れの方面から見ても意義は完全して居るのであるが、凡夫位の厭世は兎角半面的に陥るものである。或は形式上からは厭世の實を顯はして居つても、精神上からは厭世の實を顯はさないで、禪を修すれば野狐禪に終り、密を行すれば天魔法に終る、何事も徹底的に覺悟し得ることは不可能なるのである。そこで我々は厭世にも兩方面あることを考へねばならない。然らば厭世の兩方面を謂ふのは何であるか。分り易く言へば形の上の厭世と心の厭世との兩方面である。

形の上の厭世とは、家を捨て欲を捨て、形の如く棄恩入無爲の相を現じ、入山學道の形式を踏むのである。これは即ち世相を厭ふて世外に向つて自己の解脱を求むるのである。然るに心の上の

厭世はこれこそその趣を異にして、自己の心相を厭ふのである、仇の世の人の心も頼むに足らない、世道の汚悪にして唾棄するに足るのは無論厭ふべきものではあるが、これは矢張り世相を厭ふ部分に属するのであるから形の上の厭世に入るべきである。心の上の厭世はこれこそ違つて、自己の心の頼むに足らざるを觀破することを目指すのである。自己の意志の薄弱なるに愛憎をつかすものもあらう、自己の智力の微弱にして到底學藝の進修に耐えないのに厭氣を催すものもあらう、修道心の退轉に神經を悩ますものもあらう、求道心の隱滅に仰天して煩悶するものもあらう、斯く各種の方面に自己の微力を感じながらも、時には或る衝動に依つて、驟に登天の思を爲すこともある。又或る成功に依つて忽ち自己の本性が獅子でありしことを發見したかの如き心地が生ずることもある。一進一退一上一下しても、三つ子の魂は百まで續き、持て生れた心の弱點は容易に改まらない、若しこれを釋尊の究竟位に望め、三祇百劫の難行苦行に對して見るに、如何にしても自己の堪忍性あることを考へ得ない、自己の大自覺に到達せんことは思ひも寄らざること、なるのである。茲に始めて自己の心も亦頼むに足らざるを實感するに至るであらう。自己の心を相手に何事を企劃しても結局徹底しない、今は自分の心でありながらこれを厭棄したいやうな心地

に到達するのである。不甲斐なき自己の心にあきれるのを心の上の厭世と謂ふのである。結局我々の身の上に於ては究竟位への到達は夢であつて、永遠に凡夫位に止まるべき運命に在るものであること云ふことを自覺するのである。

聖德太子の仰せに「世間虚假唯佛是真」こと云ふ聖語がある。一口に言へば世間は一體に虚偽のものであるが、唯佛のみは徹底して眞實のものであること云ふ意味である。神道者流は聖德太子を惡しざまに言ふを以て得意として居る。この大御國を虚偽の世界とするは、以ての外の言葉であること云つて惡口するのである。併し好く太子の聖語を味はつて見れば決して惡口すべき理由は見出されないのである。世間は何一つ徹底的に頼みこなるものはなく、眞實として永遠に信賴すべきものもなく、全く虚偽と見ても差支ない、然るに唯佛のみ末透りて眞實であるから慥に頼みこなるものであること云ふ意味である。これは聖德太子の厭世の告白である、世間は實際に虚偽で迷妄で厭ふべきものとせられたのである。併し世間が虚偽であり迷妄であるから、唯一眞實である佛の力を以て眞實の據りどころと爲さなくてはならないこの意味である。さればこそ太子終生の眞實の事業は世間を虚偽として棄てられたのでなく、斯る國土を佛力に依つて、より堅固に、より眞

に導かんさせられたのである、さればこそ日本を中心としてその文化を進めるに終生の努力を手向けられたのである、さればこそ不逞の朝鮮を二度までも征伐せしめられた、支那と對等の國際を開く爲に小野妹子を二度までも隋に遣はされたのである。さればこそ多くの經籍を輸入せしめられ、多くの留學生を派出せしめられたのである。さればこそ國の基礎を定むべき憲法を發布せられ、日本の神祇を崇敬せよこの大詔を煥發せられたのである。法隆學問寺を開いて我國大學の基礎を置かれたのも、それが爲である、殊に三經の義疏を製し大乘純一界の理想を開かれたのもそれが爲である、我國政道の礎石は築かれた、我國學藝の根柢は固められた、四院經營の慈善事業は開かれた、音樂修習の樂部は起された、曆年を改め、歴史を作り、狩獵に代ふるに藥狩を以てせられた。我國教化の組織は整然として成立し、四方翕然として皇化に向ふに至つた、太子厭世の偉大なるは亦實に驚くべきものである。

聖德太子は實に身に厭世の相を現せずして而して釋尊の厭世の大意義をその儘に實行せられたものである。その偉業は實に驚嘆に値ひするものであつた、古今東西の歴史を通じて太子の如く瞬時にして教化經國の實を挙げ得たる大偉人はこれを見出し得ないのである。我國大乘諸宗の開

祖は一人として太子の厭世の精神を仰がざるものはない、諸宗の教祖は形の上の厭世を以て、その僧生活を堅め、遂に民風淳化の實を挙げたのは何れも皆釋尊より聖德太子に一貫したる佛教の大精神を以て、その精神とした結果に外ならないのである。

我國宗祖の中に於て、この點に於て異彩を放つたのは淨土門の祖師である。殊に法然聖人親鸞聖人は形の上の厭世に出發して遂に心の上の厭世に終結した二大異彩である。形の厭世に於ては法然聖人親鸞聖人その趣を異にして居る。法然聖人は僧生活に止まりて清僧の古風を保持した祖師である、言はゞ釋尊の系統に屬する聖者である。親鸞聖人はこれに反して僧生活を捨て清僧の古風を破りて俗生活の在家止住の俗風に還元した聖者である。言はゞ聖德太子の系統に屬する聖者である。而もその精神に至つては兩祖とも少しも異なる所はない。

形の上の厭世から言へば入山學道が本式であるから山に入るのが世を厭ふのであるが、心の上の厭世から言へば山の上の修行は末世の凡夫の到底企及すべき所ではない、又山上生活の世相も亦實に厭ふべき現狀であるから、世を厭ふて山を出で、世間に入るのは實に出山の釋尊の眞意義に外ならないのである。親鸞聖人下山の意義も法然聖人の出山の意義も寸毫の差異はない。我

身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より以來、常に没し常に流轉し、出離の縁あることなしと云ふ凡夫位の大自覺の上に山を下られたことは兩祖俱に同一である。殊に親鸞聖人に於ては心の厭世の告白を屢その消息に見る所である。自己のはからひを全く放抛するのが世を厭ふの極意であること示された。善導大師の聖語に「不得外現賢善精進ノ相内懷虚假」と云ふ言葉がある。これは勿論「外に賢善精進の相を現じ、内に虚假を懷くことを得ざれ」と讀むのが通常である。然るに親鸞聖人はこれを読み改めて「外に賢善精進の相を現するを得ざれ、内に虚假を懷けばなり」と讀まれたのである。内に虚偽を抱くのは凡夫位のもの、決定的事實としてこれを告白し、それ故に決して假りにも外に賢善精進らしき相を現じてはならぬ、斯くては虚偽を飾るに虚偽を以てするのであること、戒められたのである。聖徳太子は「世間虚假」と言はれたが、親鸞聖人は進んで心の虚假を自白されたのである。心の虚偽を厭ひ、極重惡の機を深く信じて、自己のはからひ全分を抛ち、佛のはからひに全托し、絶対に佛力に信賴するのが即ち心の上の厭世である。親鸞聖人は俗生活に還つた聖者である、形の上の厭世は親鸞聖人は全く棄てられたのである、聖徳太子の系統に屬すること謂ふのは此點に在るのである。心の上の厭世は深酷にこれを自信せられたのである。無條件の救ひの手に向つて無條件に投托した凡夫位の聖者である。心の厭世は機の深信である。義なきを以て義とするのである。無條件の條件である。

斯る信仰は傳統的に作り上げた信仰でもない、寺院にのみ保持さるゝ寺院佛教でもない、親鸞聖人の心の厭世その儘の信仰である。心の厭世は親鸞聖人の發明ではない。唯彼の釋尊に依つて與へられ、聖徳太子に依つて傳へられた厭世の大精神が至る處まで至つたのに過ぎないのである。親鸞聖人は厭世の形を棄て、厭世の心に住せられた。出家の相を捨て、在家の相を取られた。持戒の正風を捨て、破戒の俗風を取られた、自覺の努力を棄て、覺他の大願業力を仰がれた、臨終正念の條件を棄て、平生業成の安心に往せられた、稱名助業の雜修を捨て、念佛報恩の正行を取られた、萬行諸善の小路を排斥して本願一實の大道を鼓吹せられた、聖道權假の方便を棄て、淨土眞實の大義を樹立せられた。佛教の形式は一切これを破壊せられたのが親鸞聖人であるが、佛教の源底的精神は會てこれを放棄せられない。佛教の出家生活は心の厭世に依つてこれを保維せられた、佛教の本質たる自覺を與へて救済するの大義は、佛の方より廻向したまはる大信心の教義に於てこれを全うせられた。

大乘の本義が佛の正風を保存するに在らずして、佛の正意を把持するに在るが如く、親鸞聖人の本義も亦佛の正風を保存するに在らずして、佛の正意を把持するに在つた。一切生類を救済せんとするの佛の理想は、形式を把持するよりもその精神に止住するに依つて、實現せらるゝものなることは、再思を待たずして知らるゝのである。こは生類の虚偽の精神に基づく努力よりも、佛の眞實の精神より流れ出づる感謝の生活に基づく努力に依つてのみ、初めてこの移り行く闇黒の世相を、光明の曉相に導き得べきものなりとの、大信念の發露であつたのである。

二五 人格に現るゝ理想と社會に現るゝ理想

我々の人格に現るゝ理想は、我々独自の人格を高むべき理想であるが、時にその大なるものゝ現れた時にはそれが遂には一般社會の仰ぐべき理想となりて、社會に於ける共存共榮の基と爲すべき光明となりて一世を指導するに至るものである。

理想は現實を離れたものではない。現實に即して而も現實より一步その上に出で、我々の前途を照明するものである。斯く前途を照明すべき理想なきものは憐れなものである。理想なき國民は亡びるゝ云ふ語があるが、理想なき人格も墮落するは當然である。現實を離れた理想は、いくら高くても、深くても、それは空想である、空想が我々の理想となつて現實化の望みあるまでには相當に隔りがあるのである。空想は希望に終るのであるが、理想は覺悟を伴はなくてはならぬ。希望に生きるものは生きながら亡ぶるものである。覺悟に生きるものは、現實の目標に達し得るものである。佛教は覺悟の宗教である。平生業成へいせいごうじやう云ふのも覺悟の行程であるが、修證不二云

人格に現るゝ理想と社會に現るゝ理想

ふのも、覺悟の進路である。

小なる人格には小なる理想が生れる。進んだ人格には進んだ理想が現れる。物質的な理想も、これを實現し實現する間に遂に精神的理想を生むに至るものである。欲望を満足するのみが經濟なりと心得へた人々には遂に物質的理想のみに終るものもある。併し進むものは遂に進むものである。初めは世間的的理想で自己中心で進めるものも、遂には出世間的理想に進化して他己中心の道程に進み得るものである。理想は實に太陽の如きものである。波の上にも長い光線の足を伸して躍り出づる。小さい丘の上にもその頂點に安らふ如く見ゆる。高い山の上にもこれに添ふて躍り出づる如く見ゆる。日本一の高山たる富士の山に至つても、矢張り太陽はその頂上に現れて居る。世界第一の高山たる印度のヒマラヤ山(雪山)は驚くべき高さであるから太陽がその兩側を廻つて居るか云ふに矢張りその頂上に出て居る。これは太陽は元から地上の何れの點よりも高く懸つて居るのであるからである。理想は元から現實に即して生ずるものであるから、いつも現實より上に出て居るのである。然らば佛のやうに最上無上の大覺位に到達したのものにも、矢張り理想があるか云ふに、最高位に登つたものには已に高くなる理想は存在しない。併しその最

高位を一切生類に與へて、自己と同格の完全位に登らしめんとする理想が生ずるから、高くなる理想が盡くると同時に廣くなる理想が生ずる。縦斷的に等しきもの、ない理想は、横斷的に等しからしめんとする眞個の宇宙平等性が發揮せらるゝのである。自覺の位に覺他の位を伴はざるものは佛敎では自覺と名けない。自覺覺他、覺行窮滿と云ふのが佛の自覺位である。

毎々言ふ通り「法」は理想である。理想にも因位の理想と果位の理想とがある。佛の人格に現れた理想は佛が悟られた理想で、實現せられた理想であるから、佛の人格では已に現實であつて理想ではない。併し佛の人格に於ける現實を我々生類は仰いで理想として進むのであるから、矢張り理想と云つて差支ない。總べて因位と云ふのは我々のやうな未覺の凡夫から覺りの道程に在る期間を指し、果位と云ふのは覺位に登つた佛の境地を指すのである。そこで果位の理想と云ふのは佛位に於ては現實であるが、それが我々の爲に因位の理想となつて見るに未だ實現せられざる理想である。「佛法」は佛の人格に現れた理想である。「說法」は佛が自己の理想を言説にかけて説かるゝのである。言説にかけたのも說法であるが、別に無言の說法もある。佛の一黙は默諾を意味する。維摩の一黙は雷の如しと稱せらるゝ、拈華微笑も一の說法である。說法は對

人格に現る、理想と社會に現る、理想

機があるが、法身の說法には對機はない。自受法樂の說法である。自内證の法、即ち悟りの内容を自心に繰り返して自樂せらるゝのみである。「轉法輪」は理想の輪を世界に轉ずるので、理想の社會的實現である。これは說法と同じ意味であるが、說法よりも少し重く、法のわだちを社會に止むるのである。佛の人格の足跡を永遠に残すのであるから、理想の實現と云ふと同じことである。「法界」は佛の理想の行はるべき世界を指すのである。「法身」は理想のみの人格、理想そのまゝの佛身と云ふことである。印度人、黒色、三衣、片袒右肩、鐵鉢、裸足の印度相好を除き印度人たる現身の姿を脱したら、悟りの内容そのまゝの姿となる。これが即ち法身佛である。阿彌陀如來は法身佛を示したものである。即ち釋尊の理想そのまゝの人格である。法は凡べて理想と解して宜しいのである。

佛なくしても我々は獨自の理想も造る。共同の理想も造る。先づ共同の理想即ち社會に顯はれた理想から一通り吟味して見やう。社會は我々が群生する姿を指すのであるから、社會も一つの大きい人格である。我々人類は、社會と云ふ大きい人格の細胞として全細胞の共存共榮の爲に共同の理想を建設するのである。第一に現れたのは社會を整頓せんとする理想である。社會整頓

の理想は「法律」に現れて居る。法律は軌道を設けて我々が脱線しないやうに注意をする。若し脱線したらその責任を負はなければならぬ。この約束が法律である。併し法律は理想の話に對しては最も低いものである。理想の階段を登る最初の第一段である。第一段は最も低いのに相違ないが、この最初の第一段を踏まなくては上に登ることが出来ないのである。故に法律は最も大切なものと謂ふべきである。

社會整頓の理想たる法律が顯れたら、これを實行する爲に共同の理想が現れる。この實行の方面に於て社會を整頓する理想が「政治」である。法律は斯くせねばならぬ、斯くしてはならぬと云ふ規定と、これに對する制裁規定とであるが、政治はこれらの諸規定が完全に行はるべき方法を講じ、その行はれつゝある事實を視察し、その是非を監査する組織である。然るに我々の社會生活が日に増し進捗するに隨つて、我々の生産が最も重きを爲すに至る。我々の社會を需要供給の方面に於て整頓せんとする理想が現れて来る。これが「經濟」である。巧みに金を儲けるのが經濟であるか、巧みに金を使ふのが經濟であるか、巧みに金を借りるのが經濟であるか、欲望を満足せしむるが經濟であるか、欲望を減殺するのが經濟であるか、色々の目を以て經

濟現象の一面を見て居る間は到底その要領を得ない。結局、生産に關する總べての方面を整頓するのが經濟でなければならぬ。我々には經濟の理窟は好く分らないが、勞働を以て全分を支配せんとするものも誤りであるが、資本を以て全分を支配せんとするものも誤りであると思はれる。兎に角、生産と云ふ共通點があるのだから、生産を危うくするまで両者が鬭争するに云ふのは非理である。鬭争で平和を購ひ得ると思ふのは錯覺である。武力で他を苛めるのはいけないが、財力で他を苛めるのは宜しいと云ふことは古い道義である。今後は財力で作られた武力も、武力を作るべき財力も、同様に制限を加へられなくてはならぬものである。

斯く社會に對して、我々は共同に社會を全體に於て整頓せんとする理想として法律を作り、社會を實際に於て整頓する理想として政治を作り、社會を生産に於て整頓せんとする理想として經濟を作つたのである。

次に現れたのは我々の個性を完成せんとする理想である。その第一に現れたのは「教育」である。教育は兒童の身心の發達する期間を利用して必用の材料を注入し、若くはその天能を抽出するのである。それも、一人づ、別々に教育するなら、その功績も擧がるのであるが、實際そう云

ふわけに行かないから、五十人、百人を一級に收めて教育するのであるから、統一の目的は相當に達するが、別々に個性を完成する目的としては、その結果が面白からぬことも生じて来る。個性が十分に完成し、常識が十分に發達し、人格が出來上るに、その人格に顯る、理想がやがて一般社會に顯はる、共同の理想となつて、國民の進運を維持することが出来るのである。今回の英國の總選舉に於ける如く、民族常識の發露は誠に羨むべきものである。英國の教育は極めて不統一であり、不規則ではあるが、個性的に人格的に相當に出來上るやうに、私立小中大學で教育する結果として、中堅社會が頗る健全の精神を持続して居るから、今回の如き健全な國の歩みを進めることが出来るのである。健全なる中堅社會が段々に無くなりつゝある我國に於ては、上下一般が相率いてこの點に努力を集注せなくては、艱難なる國歩を打開することは出來ないのである。國家に奉仕せる官憲を中堅社會に頼みしは夢か、人材を陶冶せる教育家を中堅社會に頼みしは夢か、實業社會は如何に、軍人社會は如何に、別々に、中堅社會として頼むに足らずとするも、これらの各方面が總合して我が大國民を支持すべき中堅社會たらんことを希望して止まないのである。これには何ものかこれを統一すべき内面的結合がなくてはならぬ。今や徒らに西洋の分裂社

會の跡を踏まんとして居るのは誠に寒心に耐えないのである。教育の改善を要するのは實に茲に在りて謂ふべきである。我々の社會に現したる個性完成の理想としての教育は果して國運の將來を指示するに足るべきものか、十分の考慮を要するのである。第二には個性が道德の方面に於て最も不完全であることが考慮されて、個性と徳性の方面に於て完成せんとする理想が「倫理」になつて現れた。倫理は人間を土臺として人間と人間との關係を教へんとしたものである。全體人間を土臺として、右から左にすぐにきくやうな治療法は割りにき、目が少ないものである。そこで第三には人間以上の人格の土臺として、その超人格と普通の人格との關係を教へんとしたのが「宗教」である。倫理は人格を現前に完成せしめんとするものであるが、宗教は人格を永遠に向つて完成せしめんとするものである。倫理が目標とする人格よりは宗教の目標とする人格は、遙に高く且つ大きい。倫理や宗教で個性は相當に完成する。何れも理想を實現する方法であるが、個性は理想を建設するに於て、時に錯誤を生ずるものである。個性は理性の方面に於て缺陷があることが多い。そこで個性を理論の方面で完成せしめんとするのが「哲學」である。哲學は理想建設の學問として功力のあるものである。我々の個性を論理的に完成せしめんとするの

が哲學である。

斯く我々の個性完成の理想は教育、倫理、宗教、哲學に顯はれて居る。社會が統制せられ、個性が完成せられたら、次には千差萬別の萬有界即ち、自然界を整頓せんとする理想が現れる、これは純正科學である。この純正學術は部分から入つて全體に出づるものである、學術は萬有の一部から研究を進めて萬有に共通たる事實を發見して行くのである、即ち分析に始まつて總合に遂る。人類と他の動物と別々に研究して遂に人類の區別もなくなり動物と植物とを別々に調べて遂には動植物の差別もなくなる。遂に生物界として共通の進化の理を發見するに至るのである、これに礦物にまで及ぼすことも或は可能性はあるかも知れぬ。印度の數論哲學は輪廻が生物礦物に通ずることを主張して居る、シヨペンハウエルの如きも、隕石が地上に落下するのは、地球の引力もあるが、隕石自身が千萬年に一度その微意識を働かして地上に向つて方向を定めて落下するかも知れないと云ふやうに説いて居る。又陽電子と陰電子との結合の働きを見ても、精子と卵子との結合の働きを聞いても殆ど同一である所を見るに、早晚生礦兩界に亘るべき通則も發見せられ、その差別も認められないやうになる時期も近づきつゝ、あるのではないかと思はる。純正學

術にはこれから割出された應用學術がある。何れも萬有を整理する理想の擴大に外ならない。これらは宇宙産物の整理であるが、別に又個性産物の整理が必要である。個性産物の整理は藝術である。自己の天能を發揮し、自己の理想を目の前に實現するのが純正藝術である。實物を實物の通りに寫し又は作るのは藝術ではない。實物は借り物で、その姿を借りて自己の理想を現實に顯はすのが藝術である。そこに在る松を繪に書くにしても、その松をありのままに畫くのは寫實ではあるが、眞の藝術ではない。松は借り物で松を借りて自己の理想を書くのであるから、自己の理想を松にして顯はすのである。實は自己が出て松なるのである、藝術は技巧を要する、技巧は一般的のものである。例せば音樂の譜は共通であるから萬國語だに稱せらるゝ。この譜の讀み方が會得せられた後には、自己の理想が出るから人々皆違つて來る、藝術は平等から入つて差別に終る、藝術は個性化する、學術に反對である。學術は差別から入つて平等に終る。藝術は一般化するものである。我に於て物を見出すに至るのは學術である、物に於て我を見出すのが藝術である、色彩を借りて自己の理想を顯はすのが繪畫である。彫刻を借りて自己の理想を顯はすのが彫刻である、文筆を借りて自己を實現するのが文藝である、聲音を借りて自己を實現するのが音樂である、せりふや、しぐさを借りて自己を表現するのが演劇である。これは完成した個性の作品を、整頓せんとした現在の顯はれである。これにも應用の藝術が澤山ある。

以上述べ來つたものは、社會を整頓する理想、個性を完成する理想、萬有を整頓する理想、固有を整頓する理想の顯はれである、これらの理想を實現したものが、或は我々独自の作品であり、或は我々共同の作品である、實はこの全般が我々の藝術である、藝術にも技巧ある藝術に技巧なき藝術がある、純正藝術、應用藝術を除くの外は皆技巧なき藝術である、これらの全體が何れも缺陷なく完備したのが文明に名くるものである。世間は理智に進みつゝあるのに、宗教のみは理智に反して信仰を進めて行くやうでは健全の文明に名けられない、學術は進歩しつゝあるが藝術は墮落しつゝあるに云ふのでは國の歩みは健全でない、經濟國難を突破し得ないのも、思想國難を治し得ないのも、或はこれが文明の缺陷を暴露するに至る基かも知れない。

我々は斯く文明を作りて、而して文明を登録し且批判する藝術を發明した、これが國史であり史學である。文明を作り、文明批判の方法までも作るに至つたのは我々の共同の理想が社會に實現したからである。一即一切で、十界互具の結果でなければならぬ、文明の内容が悉く時代に即

人格に現る、理想と社會に現る、理想

應し相互に相即して居なくてはならぬ。

二六 血肉の使命と智慧の使命

凡そ人間には二種の使命のあることは屢々言明した所である。第一の使命は人間が生れながらに所有する自然の負債である。血肉の系統を受けた以上は、人間はその父母に對し、家族に對し、祖先に對して自然に不可分の責務を有して居る。この負債は何人も支拂はねばならぬ、この債務を果す任務は父から子に、子から孫に永遠に時間的に傳はる縦斷的の使命である。

人間の第二の使命は、人間が單獨に好む所に向つてその歩武を進め、人間の至るべき境地にまで達する爲に用ゐる智慧の使命である。この精神的負債は我々が先聖に對して負ふ責務である。これも永遠に傳はるものではあるが、その同世の師も、隔世の師も、自己の血肉系統以外に向つて尋求する智識系統の師資相承である。これは横に宇宙的に傳はる横斷的の使命である。

大聖世尊は、智慧の使命を全うせられ、自ら如來と稱して、如來の系統を繼ぐべき一切覺者たる事實を示されたのである。智慧の使命の方面に於ては、我々の間然するところは許されない。そ

血肉の使命と智慧の使命

の使命は佛意の如く完全に全うせられたのである。併し血肉の使命は果して全うせられたであらうか、佛は果して血肉の使命と云ふことに注意を拂はれたであらうか、この方面に向つては少し吟味する必要があるのである。

釋尊は自己の生れた王家を捨て、父王も、王子も、王妃をも見捨て、王國を捨て王位を捨て、入山學道せられ、智慧の使命を全うせん爲に一心に志す道に向つて進まれた。これは智慧の使命の急なることを感ずることが餘りに切であり、同時に王宮色味の間生活して居つてはこゝも智慧の使命を全うすることは出来ないと思ひ定められたからして、一旦これを振り捨て、出家せられたのである。一見するに血肉の使命は何とも思はれない、全く無關心であつたか云ふやうに考へられるが、果してそうであつたか否か。

世尊が血肉の使命を捨て、出城せられた出家以前の事は如何なる事があつても話にならぬ。唯智慧の使命を全うして先聖の系統を繼ぐべき如來身になられた後、如何なる態度を以て、血肉者に對せられたか云ふことが問題である。釋尊が菩提樹下の金剛寶座に於て大悟徹底せられたのは、即ちその智慧の使命を果たされたのである。釋尊が大悟せられた後の動作は大略左の如くである。

ある。

一、金剛寶座を去りて北邊の尼瞿陀樹ニッロツダの側を過ぎ十八歩を歩き、大悟の座を掩ふて居る菩提樹を觀ながら歩みを運ばれた。一步々々に蓮華が足下に生じた云ふことである。不思議の佛の第二の誕生であるからさもあるべきである。この樹北の散歩を『觀樹經行』と名ける。經行とは散歩のことである。

二、觀樹經行が終つて佛は再び元の金剛寶座に還り結跏趺坐して禪定に入られた。今後如來としての行動は如何にすべきかを考へられたのである。これを『悟後の觀念』と名ける。智慮熟した後、再思することは最も必要である。卒業の後思慮なく世に飛び出すことは最も恐るべき結果を生ずる。佛は廓然大悟せられた後、七日の間如何にしてその自内證の法を社會に實現すべきかを考へられたのである。

三、悟後の觀念は容易にその終りを告げなかつた。伽耶の御山で二七日の間、それから苦行林の樹下に坐を移して、更に五七日間、七日毎に時を改めて坐禪せられた。如何なる觀念をなされたか、その内容は我々には分らない。自内證の法の悟りを繰り返して法悦に耽けら

れここもあらう。これが『自受法樂』の法身説法である。魔王は再度出現して速に涅槃に入らるゝことを勧めたこと云ふことであるから、佛自身もその自内證の法は世の人には到底分らないから説かず終らんか疑念を持たれたに相違ない。さればこそ『魔王再現』して誘惑の機を得たのである。さればこそ『梵天勸請』の必要も生じたわけである。梵天の勸請に依つて、佛は一切生類の生々の光景を定中に觀ぜられた、生類は蓮池の華葉の如くに佛眼に映じた。或ものは水に生じ水を出でない、或ものは水に生じ水平に達して終るものもある。或ものは水に生じ水に榮え、遙に水上に華を翳して香を四方に送りつゝある。さらば『耳あるものは聞くべし、これより不死の門を開き甘露の法雨を世に灑かん』と決心せられた。佛の『蓮池觀』は遂に『澍法雨』の決意を生じ、『初轉法輪』の開幕となつたのである。

佛は悟後七七日の間禪坐觀念の後、遂に鹿野苑に向つて歩みを運ばれた。佛は第一に自己の『師友』を心に懸けられた。自身は『無師獨悟』と稱せられて居る、他に師と仰ぎ證人と崇めるものはない、師なくして自ら悟つたと言はれた。それにも係らず、假染にもその膝下に在りて前途の

相談をせられたもので、殊に或る程度の敬意を拂はれたものは最初に問はれた。阿藍伽羅々仙は佛に冥想を教へた正系の仙人であつた。然るに悲むべし一年前に已に亡くなつた。次に跋陀迦仙を問はれた、これも同じく冥想に關して相談せられた正系の仙人であつた。これも一週間前に彼世の人となつた。佛が一旦師と仰がれた仙人で生殘れるものはなかつた。佛は止むなく同學の友たる五人の仙人を尋ねられた。五仙は父淨飯大王が遣はされた太子擁護の命を受けた者であつた。常に太子と同じく修行して居つたものであつた、然るに苦業林で佛が苦業を捨て、須闍陀女の乳糜を受けて含せられた時、太子の墮落に愛想をつかして恒河の北岸の鹿野園に行き仙人住處に居を構へて修行して居るのである。佛はこの友仙を目掛けて北へ向はれ、五仙に會合せられた結果が最初の轉法輪の因となり、五仙は遂に佛門に歸し、『五群比丘』として佛法擁護の首腦となつたのである。

佛は斯く最初に往年の『師友』を化度せられた、智慧の使命を全うせられた上は、その師友が最大の有縁者であることは申すまでもないのである。次で佛が思ひ起されたのは特約ある有縁者である。摩迦陀國の頻婆沙羅王は、曾て太子に向つて摩迦陀王國の羊を割いて献上せんとし、王者

さして君臨せんことを乞ふた。佛は勿論智慧の使命の切なることを説いて王者となることを辭せられた。王は然らば太子大悟せられた後は第一に化度に預りたいを願つた。佛はこれを肯諾せられたのであつた。故に佛は恒河北岸鹿野園から重ねて恒河を渡つて王舎城に向はれた。入城の前に苦業林に在つて將軍邑の青年團三十人を化導し、佛陀伽耶に至つて三迦葉仙を門下に招致せられた。佛は實はこの三迦葉の令名あるが爲に雪山を出で、南下せられたのである。然るに迦葉に會見する前に機熟して大悟徹底せられたのであるから、特約はないが特縁は慥にあつたのである。三迦葉入門の後同勢千人を同伴して王舎城に向ひ、道すがら刪闍耶さんじや苦行仙の弟子舍利弗目連初め二百五十人も門下の列に加はり、千二百五十人の同勢が王舎城の客となつて、頻婆沙羅王から竹林精舎の、供養を受けらるゝこと、なつたのである。

鹿野園から王舎城への道行は相當に長いやうであるが、實は師友と特約ある王者がその目標であつたのである。斯る特種の有縁者を濟度した後は、佛の足は忽ちに北方に向つて進み、間もなく春深き故郷の人となりたのである。佛が故郷に歸へられた時は、郷國君臣の期待に背きて王宮に入らずして城外の山林に住はれた、王宮色味の生活には目もくれず、業林行乞の精進にいそしまれ、父王の不滿に對して、初めて血肉の使命と智慧の使命との相異なる所以を明示せられた、父王も初めて王者と如來者との相違點を了得せられ、物質界の轉輪聖王と精神界の轉輪聖王との差異を知り、天愛十善の君たる國王と、大恩教主たる法王とのけじめが明白となり、血肉の父王が智慧の如來に教化を受くるに至つたのである。

郷土に於ける佛の最初の大説法は毗濕安陀羅布施太子の話であつた。これには佛が父王に對して特に慰安の情を寄せられたものと思はるゝ。布施太子は一切の物を捨て、二子を捨て、妃を捨て、帝釋天の特赦を受くるに至つたのである。一子を精神界の爲に提供したる父王は、佛の説法に依り大なる慰撫を感じたことであらう。

二には空闍を守りし耶蘇陀羅妃は如何に慰められたか、妃は佛に參する心も少なく空闍の貞操を讚嘆せられて、自身を佛が必ず來訪せらるゝこと、信じて居つた、佛はその意を諒し自ら進んで妃を王宮に訪はれたのである。殊に舍利弗目連に申聞けて妃が如何なる態度を爲しても自由に任せよと預め命ぜられた。これすら名譽と思はなくてはならないのに、妃は更に一子羅喉羅に命じて『父の遺産』を請はしめた、佛はこれに鐵鉢を與へて去られた。止むなく鉢を持ちながら

佛後に隨ひ城外の遊履處に至つたが、舍利弗は佛命を受けて童子羅喉羅の落飾を行ひ佛子比丘となした。未成年者を、意志の表示なきに、入門せしむるの非を鳴らすものは西洋人中には多々ある。併しこゝには佛の慈悲が十分に籠つて居る。羅喉羅は到底迦毗羅城に君臨するの太器ではなかつた。佛の郷國は實に隣國舍衛城の虎から耽々として睥睨せられつゝあつたのである。

三には同族王の世子として既に立世子の式までも行はれんとする難陀も同じ運命であつた。佛が見舞はれた時、難陀は隣王の美姫と結婚すべき約もあつた。難陀は世子として迦毗羅城の全運命を荷つて立つべき責任を持つて居たのである。然るに難陀が佛前に至りし時、佛はこれに鐵鉢を渡された。彼はそれを佛に返さんとして佛後に隨ひ、これも城外の佛住處に至り、遂に剃髮の止むなきに至つた。難陀は華燭の典を擧げんした彼女の姿が目前にちらついて修行も容易に出來ないので自身に困じ果て、居た。これも西洋人は本人の意志に反して得度を強ゆる佛の態度を批難しつゝあるのである。これも佛の慈悲である。難陀は若し入門しなかつたなら、隣國毗瑠璃王の爲に非業の死を遂けたに相違ない。難陀は甘蔗族の全運命を引受けて舍衛國に對抗して王權を維持し得る器量ではないのである。佛の慈悲はこゝに止まらない、佛は方便を以て難陀を教化

せられた。

或日佛は難陀を伴ふて雪山の彼方へ散歩に向はれた。雪山の外輪山は黒山である。空に聳ゆる沙羅の木には無数の猿公が、老ひたるも、若きも、夫婦相連れて遊んで居る。佛はその牝猿を指して『難陀よ、汝が日頃慕ひつゝある許婚の姫はこの牝猿と何れが美はしきや』と問はれた。難陀は憤りの面ざしで『我が許婚の姫は隣國に並びなき美人であります。獸類と比すべきものではありません』と答へた。佛の足は黒山を踏えて、更に上空に登り天空近く進まれた。難陀は夢の心地で隨從した。そこに數多の天女が飛踊して居る。佛はその天女を指して『汝が許婚と何れが美はしきや』と問はれた。難陀は『我が許婚よりも幾百倍美はしきや分りませぬ』と答へた。佛は『汝は斯る天女と婚姻を結びたいか』と問はれた。望みである旨答へた。佛は『然らばそれに相應しい修行せよ』と命ぜられた。難陀は以後誠心修行して遂に悟りを開いたこのことである。佛の意の在る處は、我々凡人の眼を以て、見るこゝは出來ないのである。以上は血肉に對する第一の佛の行動である。

釋尊成道後三十六年の春頃、迦毗羅城には愁山の雲が掩ひかゝつた。父淨飯大王の御病氣の報

であつた。佛は已に恒河附近まで南行して居られたが、直ちに引返して故郷に歸られ、枕邊で叮嚀に説法せられ、難陀や阿難を督勵して、自ら看病せられた。七日の後父王は床に起き上り一同に感謝せられ、遂に九十七歳を一期こして崩御せられた、それから佛は父王送終の禮を助けられた、その中最も驚くべきは、佛自ら父王の棺を負ふて野外に赴かれ、香積の上に戴せられたこのことである。斯る佛の行動は、佛の父王に對する態度が尋常一様のものでなかつたことが窮ひ知らるゝのである。佛が血肉の使命を顧みられないなご、惡口するものは、慙死して可なりと謂ふべきである。これが血肉に對する佛の行動の第二である。

最後には、舍衛城の悲劇にからむ出來事で、釋尊には直接に關係のあることである。舍衛城の婆斯匡王の王世子毗瑠璃王父王を押しこめて自ら即位した、それも自己の怨みを晴らす目的を成就せんが爲であつた。自身の母は迦毗羅城の王女であつた。王女は表面だけで實は王宮に奉仕する宮女であつた。毗瑠璃太子は、教育の爲に母方の迦毗羅城内に送られた。然るに迦毗羅城の王子達はその宮女の子であるが爲、恒にこれを賤しめ恥しめたのであつた。太子は心にこれを怨み何時かこの怨みを晴らして仇を打たんご深き決意を心に秘して居つた。舍衛城の宮中には性惡

るき婆羅門が多く太子を誘ふて隣國を討伐せしめんご計りつゝ、あつた。太子はこの目的の邪魔になる父王を幽して自ら王位に登り軍勢を率いて隣國迦毗羅城へ押し寄せんごした、途上、ごある枯木の根に長老者が禪坐して居るのを見た。近寄つて顔を見るご、釋尊である。毗瑠璃王は膝前に頭を下けて『樹下石上、世尊の禪坐に適する處はこの叢林の到る處にありませう。然るに何事ぞ世尊は葉も枝もなきこの枯木の下に座したまふや』ご叮嚀にお尋ね申上げた。佛は靜かに

『大王よ、親族の蔭は涼しいものである』

ご聲高らかに述べられた。王はこれは佛意に契はないご悟つて軍を引歸した。宮中に還るご婆羅門は口を揃へて討伐を勧める。暫くして再び軍勢を率いて隣國に向つた。枯木の下を、氣遣ひながら軍を進めるご、佛は再び枯木の下に禪坐して居られる。同じ問を發すれば又同じ答へであつた。

『大王よ、親族の蔭は涼しいものである』

王は再び軍勢を率いて去つた。宮中に還るご前ご同じ誘惑がある。暫時の後三度志を決して征討の途に上つた。佛も最早あきらめられたご見えて今回は枯木の下には崇高なる座禪の如來が見えなかつた。王は得たり賢しご軍を進めて遂に迦毗羅城に攻入つた。釋氏の軍勢は好く戦ひ好く防

ぎ、殊に山國の勇士にて射御に長じて居る。併し佛が氣遣はれただけに迦毗羅國は枯木であつた。到底、舍衛城の大兵には敵し得ない。この時攝政の摩訶男マハナラは舍衛國王の前に叩頭して「釋族は今や力盡きて大王の爲に攻め亡ほさるゝのである。釋氏の子女には何の罪もない、大王よ、願くば我今このローセニ河の水底に沈み浮み出るまで攻撃の矢を弛めたまへ。これは老臣の最後の願である」と恭しく申し出た。毗瑠璃王はこれを許し速に水中より浮み出でよと命じた。摩訶男は感謝して水中に沈んだ、時久しくして尙浮び出でない。王は水中に入つて見せしめた、驚くべし大臣は長髪を石に結びて溺死して居つた。この間に迦毗羅國の子女は遂に安全地帯に落ち延びるこゝが出来た。これが迦毗羅國滅亡の消息であつた。枯木下の坐禪は佛が血肉に對する第三の行動であつた。如何に枯れ瘦せたりも雖も、親族の蔭は涼しいこゝは、如來の心は如何に骨肉に厚かりしかを示して、十分であると感じらるゝのである。

今一つ佛の父王葬送の後に於て起つた佛の親族に對する行動で注意すべきものがある。それは摩訶波闍波提が世をはかなみて出家した事から起つたこゝに違ひない。即ち尼僧教團の建設である、佛の歸城の時は、宮中、府中から城下まで佛門に入らざれば釋子に非ずとも謂ふべき光景であつた。

幼少より悉達太子の競争者であつた提婆王子まで出家した、同じ從弟の阿難も入門した。父王の愛臣優陀夷も王の許を得て三寶に歸依した。残るは後宮の女性のみの觀があつた。こゝに佛の養母たる摩訶波闍波提は後宮を代表して女性の入門を許されんこゝを乞ふた。實は鹿野園最初の説法の時にも耶舍青年の妻、耶舍長者の妻も入門した。六十一人を最初に布教に出された時には將軍村の青年二十九人の妻も入門した。婦人の入門は許されてあるが、これは在家の弟子にして入門を許されたのであつた。今佛の養母の願は、男僧教團、男女在家教團の外に女性の出家を許し、尼僧教團を新設せられんこゝを乞ふたのである。佛の在郷中には三度願つたが三度拒絶せられた。この佛の躊躇を見て、西洋人は佛は女性を入團せしむるこゝを望まれなかつたが、養母も阿難も強いての願に止むなく許された云ふ風に解釋する。外形はその通りである。併し一切生類を對機として大音宣布せらるゝ、佛が何故に女性を疎外せらるゝか、一切を我子なりとせらるゝ、佛の慈心が女性に及ばぬ理由がない。佛本來の精神から言へば、女性を疎外するこゝか、女性を佛法の非器として退けるこゝか云ふこゝは理としてあるべき筈がないのである。然らば何故に躊躇せられたか、これは實は時期の問題であつたのである。何となれば、養母の願を容れて即時

に尼衆教團を開く云へば、最初に入團し來るものは當然耶蘇陀羅姫である、そうするに嶄新な教團として評判高き佛の教團はその故に『舊妻』を引き入れて同棲して居る云ふやうな風評は信者の信を増し、未信者の信を生ぜしむる所以でない。教團としては時期尙早しとして許されなかつたのに相違ない、婦人として本人の覺悟の十分ならざるに許すべからずこの考もあつたであらう。然るに佛が遠く去つて三百里外の毗舍離城ほしやりに遊履して居られるに、遙々尋ねて來たのは養母の摩訶波闍提であつた。夫人は髪を切り黄衣を着け、多くの釋族の婦人を伴ひ、跣足で塵にまみれて大林講堂の戸口に立ち願意を申出た。阿難はその旨を佛に申上げた。二度まで願つたが二度とも退けられた。そこで阿難は『婦人が出家して修行したら悟りを開くでありませうか』と尋ねた。佛は『勿論』であるに答へられた。『然らば、世尊の養母たる夫人、實は叔母に當らせらるゝ恩義の女性である。お許しあるが至當に考へます』と申上げた。その時佛は『八敬法』を守るならば婦人の出家を許すに仰せられた、婦人は今も昔も同じことで、智あれば智にすさみ、徳あれば徳にすぎる、やゝもすれば自重を欲き、人を罵り、人を嫉み、而も身力弱きが爲に他の迫害を受ける、その爲に殊に八敬法を説かれたのであつた。併し佛は尼衆教團を作り乍ら、叮嚀の教語を發せられた。

『尼衆なくば正法は正しく千歳に傳はるべきも、尼衆あるが爲正法は五百歳にしてその正しきを失ふであらう、弱きものゝ家は強盜に犯され易い、瘦せた田には香稻は育たない。今は法の清淨を保つ爲に、池に堤を築くやうに、八敬法を與へたのである』

以上は佛が血肉の使命に對して取られた行動を示したのである。即ち第一成道後の歸城、第二父王の送終、第三枯木下の禪坐、第四尼衆教團の建設の四項である、これらは佛の正意を窮知すべき行動である。佛が人間として人間の宗教を與へられた大事な教訓である。血肉に對する使命を積極的に説出されたものが六方禮經である。佛が世間の道德を示さるゝ時は常に血肉を以て主にせられてある。大無量壽經に曰、

世間人民。父子兄弟。夫婦家室。中外親屬。常相敬愛。無相憎嫉。有無相通。無得貪惜。言色常和。無相違戾。

二七 佛教と戦争

佛教は平和の宗教である、平和を根本義とするのであるから戦争を排斥するのも、亦その根本義たらざるを得ない。然るに佛教殊に大乘佛教は、包容主義を以て立つ宗教である、佛教が排他主義の旗を押し立て、他の宗教若くは他の民族と干戈を交へたこと云ふことは、有史以來未だ曾て見ざる所である。その包容主義たるや、その本来の平和主義から由來して居るのであるから、假令それが武力に由る戦争であつても、財力に依る戦争であつても、兎に角一國家の敗滅を招く如きものはその根本義に於て排斥するのである。随つて佛教は平和が戦争に依つて買ひ得らるゝものとは、信じない、戦争はいつまでも戦争を生み、怨憎は永遠に怨憎を招くものとするのである。佛は曾て悉達太子たりし時、農業國たる迦毗羅國の耕耘の祭日に於て、父淨飯大王に隨ひ、野外に出で、その祭式に参加した、折しも黄金の犂の頭に掘り起された土塊の中に蠢動うごめきつゝ、あつた白い蟲が、空より飛來つた鳥の爲に啄まれたのを見て、

『あはれ、生物は相喰む』

一言の同情を寄せて、そのまゝ、去つて附近の森に入り、樹下に禪坐して時を過したのであつた。時來つて太子の不在に氣付き、勅を受け搜索した後樹下靜觀のことが分つた、他の樹木は日に随つて、蔭を移したが太子を掩ふ樹葉はその蔭を移さず、終始太子の頭上を蔽ふて居つたのであつた。父王は今更ながら我子の奇瑞に感じ喜ばれたこと云ふことである。この時太子は年僅に十五であつた。併しその『あはれ、生物は相喰む』の一語は、實に太子の人生に於ける初一念の嘆聲であつて、實に成道前後に於ける太子の心頭を離れなかつた思想である。太子の出家して入山學道の旅路に進まれたのも實は生類の生存競争の現實に對し、何らかの救ひの手を伸ばさざるを得ないこと云ふ初一念の發露であつた。さればこそ成道の後に於て制せられたる五戒、八戒、十戒の初頭には不殺生戒が力強く制せられてあるのである。生類を殺傷し、傷害し、排斥し、憎惡することとは、佛教の和合の教義に背反することとは言ふまでもないことである。

一切生類の生存競争の現實に濺ぐ涙の初一念は、實に佛一代の教化を通貫する根本義であつた。和合衆こと云ふも、六和敬こと云ふも、相互敬愛こと云ふも、言色常和こと云ふも、和顏愛語こと云ふも、

皆悉く人生の平和を目標としたものである。涅槃寂靜云ふのも、つまり心の平和を指したものに外ならない。されば犠牲の國と稱せらるゝ印度に於ても、佛の不殺生、無傷害の理想は、永遠にその印象を残し、大英國に正面衝突を辭せざる實行派のガンデイ聖雄も、無傷害の大義に由り無抵抗の抵抗を以て、一世を率ゆるに至つたのである。常に平和の理想を振り翳し、飽くまで散文化したる現代を夢の國、歌の國なる神代の昔に引き返さんとする理想派のタゴール詞聖も、亦他の民族を害せざる無傷害の理想を以て、人道の根本義として押し立つるに至つた。遂に平和の宗教としての佛教の意義は、遍く世界に認識せらるゝに至つた。

平和主義に立つ佛教は、同時に包容主義に立つ佛教である、佛教が一の國民に向つてその文化を光被する時は、その國民に對して第一に發揮するのはその包容主義である、その包容主義は必然に二方面に向つて發揮せらるゝ、一面には社會的に包容主義を發揮し、その民族の歴史、習俗、法政に向つて反抗的態度を持つることは會て無いのである。他面には宗教的に包容主義を發揮する、その國民性、祖先、神格、教法に向つて排他的行動を取ることは、會て無いのである。佛教は常にその國王に對する忠節を教へ、その國風に對する尊敬を表し、その國神、國法に對し、苟

も迷信に墮せざる限り、佛教は會て敬意を失ひしことはないのである。隨てその國民も他の國民との間に幡る、國際葛藤に基く戦争の起りたる場合に於て、佛教の態度如何は一大問題ならざるを得ないのである。

佛教には敵はない、汝の敵を愛せよ云ふことは佛教では語り得ない、愛すべき敵はないからである、佛教より見て敵となすものは世に存在しなくても、他から佛教を敵として對抗して來るものはあり得るのである、その場合は如何にするか、印度には佛者が喜んで敵の蹂躪に委した古例もある、敵の鋭鋒を避け得ずして止むなく戦ふた古例もある、緬甸國王は敬虔なる佛者であつた、英兵二萬の攻め入つた時、自分もこれに劣らぬ軍勢を有して居つた、併し自身は佛者である、敵の向つて來るのも主權の爲である、我が戦はんとするのも主權の爲である、若し戦はゞ少くも四萬の敵味方は生命を賭して戦闘するのである、主權の中心たる王者自身が主權を捨つるなら敵味方兩全の結果を得るに相違ない、この上乘の道を取るのは自己の本務である云つて國王は遂に國土を英國に與へたのであつた、今こなつて見れば、與へた緬甸王が惱むか、與へられた英國が惱むかは問題である。緬甸王の如き無殺傷の自決權を活用したものは他にはあるまいと思ふ、大

抵は日本の織田信長に攻められた本願寺の如く正當防衛の手段に出づるのが普通であらう。正當防衛も結局は勝利が目的であるから、戦闘行為には變りはない、つまり正當の理由ある場合は戦争も辭せない云ふことは佛教に於ても許し得ること、なる、一民族の獨立的生存を認容する以上、民族生存に必要な戦争は自然に認許することも亦止むを得ないのである。

近時世界に流行するボイコットの如きは、如何なる場合に於ても正當のものとは謂ひ得ない、米國に行はれた日本人排斥案も全く正義に反した行動であつた、日本はこれに對して寸毫の復讐的行動を爲さなかつた、これは實に佛教の道に契つて居る、暴を以て暴に代ふるは、佛教の道でも東洋の道徳でもないからである、近時支那は荐りに日貨排斥を實行しつゝある、抗日會の如き組織的排日行動も行はれつゝある、至尊に對して無禮の行動もある。これに對して日本は寸毫も復讐的態度を取らなかつた、實に敬慕すべき我が國民の襟度である、一方日本人が支那で掠奪せられつゝある間に、此方には支那商人は平氣で行商もし、開店もして居る、他の國民に類例のないことである、曾て日本の留學生は、獨逸の獄舎に繋がれ辛酸を嘗めつゝあるのに、獨逸の雇教師や商人は平氣で内地旅行もして居つた、英國では獨逸からの雇教師を投獄したが、日本では外

人教師を割増しを給してまで優遇して居つた、西洋では捕虜を虐使して居るのに、日本では捕虜を賓客として扱つた。日本の他國に異なる例は、佛教の爲ではなからうが、佛教の主義と合致する日本民族の優越性の發露であらねばならぬ。

世には最惠國條款とか、門戶解放とか云ふことがある、假令一國が他國を攻略しても、若し門戶を解放して均等に機會を與ふるならばこれを許す云ふ、誠に不條理極まることである、盜賊に對して利益を分割するなら許す云ふも同じことである。武力で戦争するのが不都合であるとして財力で困らせる目的を以て、經濟封鎖を行ふ云ふことが新式の戰鬥法である。財力をそのまゝに使用するのも、封鎖するのも、財力を武力に造り代えて空、陸、海の武器として使用するのも同じことである。何れも敵國を飢餓困憊に陥らしむる殺人戦争である。武力制滅と同じやうに、財力制滅も行はれなくては軍備縮少は到底、その目的を達し得るものではない。

由來西洋は唯物的歩武を進めて文化の開拓をなしたのである。そこで兎角一方に偏することが多い、有か無か、是か非か、二つに一つの考方が行はれ易いのである、唯物主義でなければ唯心主義で行く、國家主義でなければ社會主義で行く、戦争主義でなければ平和主義で行く、資本主

義でなければ労働主義で行く、物質主義か精神主義か、有神主義か無神主義か、宗教主義か無宗教主義か、大體に於て、*is* か *is not* か、有か無かで一切を片付けんとする傾向が西洋の考方である。佛教が平和主義だ云ふは、直ちに佛教を反戦主義とする、佛教が尊像を禮拜する云ふは、直ちに佛教を偶像禮拜の野蠻教とする、祖先崇拜に對しても、神社祭式に對しても、同一の排他的態度を採り來つたのである。

佛教は有か無かの議論も喧ましい、併し世に *is* と *is not* の二道の外存在しないは毛頭考へない、*is* *is not* の交在する場合をも併せて考へるのが佛教である。佛教は四句を以て一切を判断する、有か無かの次には亦有亦無の一句が必ず發言權を有するのである、その後には更に非有非無の一句に否認權を主張するのである。亦有亦無は或る場合には有であり、或る場合には無である。有も無も交在し得る場合を考へる云ふことは、人生の事實がこれを要求する場合が最も多いからである。

佛教は平和主義である、併し戦争に絶対に反對する云ふやうな偏狭な態度は採らない、佛教は厭世主義か樂天主義か云ふ一邊の偏執に捕はれない、苦樂の中道云ふのはそれである。

有空の一邊に執着することは佛教では許さない、非有非空の中道云ふのもそれである、八不中道云ふのも、空假中の三諦云ふのも、佛教の粹處、長處を遺憾なく發現したものである。

印度人は由來西洋人と同じ傾向がある、宗教は苦行を必要とするに信すると、徹底的苦行を實行する、苦行は方法であるのが遂に目的の如くに行はれる。印度は遂に病的宗教の國と謂はるに至つた。印度人は理想に重きを置き現實を輕んずる傾向がある。自然に歴史上の事實を輕視する、宇宙や太極を相手として居る印度に於ては、地位や勳等を土臺とするやうな名譽の歴史は寸毫もその胸奥を勞しないであらう。歴史を輕じ盡したる結果は印度は遂に没歴史の國となつたのである。印度には斷食を宗教上の誇りとする風がある、印度の斷食は數週數月に亘つて行はれる、佛教は飽食を禁じるが、斷食は勧めない、但し斷食も胃腸整調の爲か、健康回復の爲か、方法としては相當に有功である、東京でも成蹊高等學校や、成蹊高等女學校の如きは、在學中一度は必ず三日間の絶食を決行することになつて居る、印度の宗教には調息法がある、靜坐の前に身體の動搖を止むる爲に氣息を調節する方法である、これも方法として最も有効なものである、印度一般の宗教ではこれが止息法となつて居る、鼻孔を壓し口腔を塞ぎ全く氣息を閉止して三十分

以上平氣で居ることは珍しくないのである、而るに佛教ではこれが數息觀しゆそくとなつて出息入息を數へる方法となつて居る、これは單に身體の動搖を防ぐ爲に氣息を數ふるまでのことである。絃急なれば絃斷つの恐れがある、絃緩ければ音絶ゆるの悲しみがある、緩急正しく調子を合せて、手振り足振りリズムに踊る、中道の教は最も宜しきを得た佛教の教義である。

佛陀に對抗した六欲天の魔王がある、太子出城の後、城東の鐵門を突破して、遙に見ゆる白堊の宮城に永遠の暇を告げんとするや、魔王は出で、太子を試みた。菩提樹下に靜坐して五百生の永の生活に別れんとするや、魔王は太子を威嚇して坐禪の座を立たしめんとした。金剛寶座に成道して大悟徹底したまふや、その自内證の法を社會に宣布せんか、將たそのまゝに涅槃に入らんかと思慮せられた時、魔王は再び出で、速に涅槃に入らんことを勧めた。佛が年已に八十、將に涅槃に入らんさせられ、毗舍離べしやりの城市を一瞥して『これが大城最後の眺めである、却後三月涅槃に入る』と宣言せられた、阿難はこれ聞きながら一言を發せない、三度の宣言に尙一語を發せない、魔王は又その機を逸せず出で、佛語の眞偽を問ふた、佛語に虚妄なし、三月の後入滅するに云ふ確言を得た、これは實に魔王の大勝利であつた、魔王は到底佛陀の敵ではない、佛は單に

一時の邪魔を拂はれつゝ、あるのみであつた、恰も月を掩ふ一片の雲の如きものである、魔王はこれを勝利として永遠の凱歌を奏した積りであつたが、勝利を與へられた大恩に對して永遠に佛教守護の魔神たらんことを誓ふに至つたのである。佛魔對立の世界は遂に成立しないのである。惡魔が自己の非を悟るの時、初めて佛魔一如の晴天白日の天地が開かるゝのである。勢力の在る所、正義ありと信する時代は已に過ぎ去つた、正義の在る所、勢力ありとする世界に陥入らんとして、あるのである、生存競争は力の世界を造る、相互扶助は愛の世界を造る、生存競争は自己保存の爲である、相互扶助は自他共存の爲である、軍縮會議も、國際聯盟も、力の世界の鬭争を放棄して、愛の世界の平和を顯現せんとする根本義を樹立しなくては、到底物にならないであらう、徒らに畸形兒の成長を助くるのみが、聯盟會議の目標ではあるまい。

三〇 鬪争の世界より平和の世界へ

力の文明に依つて生み出されたものは鬪争の世界であつた、これは生存競争に基ける物質主義の謳歌が導く自然の歸結である。而もこの鬪争の世界は、佛教が第五の五百年として區劃した末法の初期である、これは五濁増の時期であつて、殊に鬪争堅固の時代として抽出した時代である。そこで現代は我々が経験した方面から謂つても、傳承した方面から謂つても、内外俱に鬪争を以て、堅く築き上げた城壁であつた。この鬪争堅固の時代も却後八年を以て、満期免除となるのである。

鬪争の世界の幕が閉ぢられて、これに反する平和の世界の幕が開かれたとしても、唯鬪争の毒刃が多少鈍つて來たこと謂ふのみであつて、鬪争の氣風が根柢から勸き去られたこと謂ふわけではない。何となれば末法の時代は一萬年も繼續するのであるから、この時限は何らかの方法で、何れかの方面で、末法の淺ましさを曝露するのである。この間は慥に五濁の時期たるに相違ない。五濁は

日に増し増上して來るのである、これを五濁増と名けるのである。五濁とは何であるか、劫濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁の五濁である、劫濁とは時代が已に濁惡に赴いて居ること謂ふことである。見濁とは、我々の見地が低劣に傾いて居る、智慧の障りが愈々多くなるを謂ふのである。斯くの煩惱濁とは、情熱も亦濁惡となつて了つて、煩惱の障りが愈々増大なるを謂ふのである。斯くの如く智の障りも情の障りも兩面に拒障を生じたから、衆生濁も愈々擡頭して生類の體力も、根氣も、日を逐ふて弱くなる、遂には命濁も増大して、壽命も短縮し、生活も卑賤になる傾向を生ずる、兎に角五濁が日に増し増大すること云ふことは末法に通じての傾向であるから、この五濁の増すに反比例して正法は愈々淺薄となるのである。斯く説き來るに、耶蘇教の説く人種墮落も同一であること合點する人もあらうが決してそうではない、末法とは佛法の行はれない末の世となつたこと云ふのみであつて、人類の大體から云つたら唯一時浮沈の一波動に過ぎないのである。斯くの如く、正法が日に増し淺劣となるに隨つて末法の五亂も云ふことが起つて來る、五亂とは五つの顛倒の行爲が世に行はれること云ふのである。第一の亂行爲は、當來の比丘は白衣の説法に従ふ、白衣とは俗人のことである。比丘は白衣の俗人を教誡すべき身でありながら、却て白衣に隨つて

法を聴く云ふ風になるこのことである、而して俗人は得意なつて法を説き、自分は不淨説法をなしながら口を開けば傳統の信仰を罵り、寺院の佛教を謗つて居る、實に淺ましい世の中なり終つたのである。第二の亂行爲は、白衣の居士は比丘の上に坐す、比丘は教團の住持者である、白衣は教團の外護者である、外護の白衣を重んずるの餘り、これを上座に直し教團の秩序亂して居る有様なること云ふのである。第三の亂行爲は、比丘の説法を聽受せられず、比丘の説法に耳を傾けるものは世になくなるこのことである。第四の亂行爲は、魔説を眞しなし、正法を偽しなす、佛の正法を邪魔するものは魔法である、然るに世の人は顛倒の餘り、魔法を信じて正法を排斥する風なるこのことである。第五の亂行爲は、當來の比丘は妻子を蓄養す、出家には不淫の戒もあり、在家には邪淫の戒もある、然るに當來の比丘は妻を蓄へ子を養ふのである、在家に出家に顛倒した光景である。斯る顛倒の光景に來往する僧侶にも、五僧の差別もなく破僧の事實は到處に行はれて居る、五僧の差別は、第一には無耻の僧である、曾て戒行を修せず、第二には癡羊の僧である、更に教法にも通ぜず、第三には朋黨の僧である、常に結構し營務す、第四には世俗の僧である、常に非法の事を作す、第五には勝義の僧である、恒に無學の人を學ぶ、無學の

人は無學地の聖者である、一切を學び盡して、最早この世に學ぶべきものなき聖地に進んだ人である、世俗では學者が尊ばるゝのであるが、佛教ではその反對に學者云ふのは學生云ふのと同じことで、まだ學地に在つて學びつゝあるものである、勝義の僧は第一流の僧であつて、この人々のみ無學の聖者を學ばんとして心掛けて居るこの意である。斯る正しきものもないではないが、五僧入り亂れて辨別することが出來ないのであるから、正僧も邪僧も、黒衣も白衣も、結局寺院の佛教は破るまでもなく自然に破れ、傳統の信仰は打破するまでもなく自然に打破せられつゝあるのである。この五濁増の時に會し、五濁亂の世となりて、五僧混亂の澆季の時代なつたのである。時代は斯くの如く大體に於て混濁の時代に向つて居るのであるが、その中にも矢張り一進一退の波動はあるのであるから、濁亂の世をますゝ濁亂せしめないやうに、一步でも平和の世界に近づかしむるのが、我々の本務でなければならぬ。

平和の世界は愛の文明に依つて生み出されるのである、これは相互扶助に基ける精神主義よりして打開せらるべきものである。これに依つて第五の五百年たる闘争堅固の時代を送つて平和堅固の時代を迎へんことするのである。

釋尊降世第二千五百年を我國に於て大々的に奉祝したい希望は、予は已に一再ならず表白した所である。我國に於ける佛教各宗の當路に於て大聖降世の大祝日を奉讃して共同に無遮大會を開設せんことを望むのである。東洋各國がこの大式會に参加すべきは勿論であるが、世界各國も世界の平和促進の意味に於て、均しく賛同の意を表せんことを希望するのである。我國は第一に各國の代表を歓迎するの準備を爲さんことを覺悟せねばならない地位に在るのである。而してその準備の期間は今より僅に數年間である、この數年間に遺憾なく各方面の用意を充實するを要するのである、用意の方面はこれ亦遺憾なく何れへも行き渡るやうに十分の注意を拂ひたいのである、結局各方面に亘つて我國佛教徒の常識を養ひたい、而して一般に佛教者の常識の水準を高めたいのである。これに依つて我々は佛教藝術の常識を高めたい希望を以て、已に佛教藝術の第一の殿堂たる「畫の美術」即ち繪畫彫刻に關する希望を開白したのであつた。今より佛教藝術の第二の殿堂なる「文の美術」第三の殿堂たる「劇の美術」第四の殿堂たる「樂の美術」に就いて我々の感想を告白せんことをするのである。

佛教藝術の「文」「劇」「樂」の三方面の美術はその内容に於て互に相交錯して居るのである。

これは美文の美を添える爲には或はこれを歌ひて樂に伴はしむることもある、或はこれを演じて劇に表はすこともある、歌舞管絃は常に相伴ふものであるから、三者は不離不即の地位にあるべきものである。斯る綜合藝術に於て佛傳を藝術化した第一人者は馬鳴菩薩であつた、馬鳴菩薩は佛傳を詩化した聖者である、その「佛所行讚」は二十八章に分ちて佛傳の全相を美化したものである。馬鳴はこの大詩傳に依つて印度のセークスピーアと呼ばれたる詩聖カーリダーサの先驅になつたのである。馬鳴は單に佛傳詩篇の創作者たるのみならず、更に佛教戲曲の開拓者であつた、馬鳴は「賴陀憇羅」劇を作りこれに樂譜を作り自ら舞臺に上りこれを演奏しながら到る處に巡遊し佛教の宣傳を爲したこのことである。「賴陀憇羅」の事蹟は新譯佛教聖典五・一・六に見えて居る、馬鳴にはこの外に尙「孫陀羅難陀」詩篇がある、近時中央亞細亞から發見したものの、中に、別に二篇の戲曲がある、一は「舍利弗劇」を稱するものである、他は「カルパナマンデーカー」を名くるものである、その意は「儀軌莊嚴」を譯し得べきものである、馬鳴の作には漢譯中に「經莊嚴」を云ふのがある。これは普通は無著菩薩の「經莊嚴」に擬して「ストトラアランカーラ」を逆譯するのであるが、その實は右の「儀軌莊嚴」のここかも知れないのである、綜合藝術家

しては馬鳴は實に第一人者である、空前絶後の佛教藝術の作家である。こゝに謂はねばならない。この外にまた「事師法五十頌」を名くるもの、「一百五十讚」を名くるもの、「犍椎梵讚」を名くるものがある、尙金剛針ウパニシヤットの反駁的註譯「金剛針論」もある。その廣汎なる知識藝術は一般の驚嘆に値するものである。義淨三藏は南海寄歸傳に於て「尊者馬鳴亦造歌詞及莊嚴論。並作佛本行詩。大本若譯有十餘卷。意述如來始自王宮終乎雙樹。一代佛法並緝爲詩。五天南海無不諷誦意。明字少而攝義能多。復令誦者心悅忘倦。又復纂持聖教。能生福利。其一百五十讚及龍樹菩薩書。並別錄寄歸。樂讚詠者。時當誦習。」と述べて口を極めて讚嘆して居る。

綜合藝術の第一人者としてこれに次ぐもの、ないのは、馬鳴菩薩であつたが一方面の美文藝術としては、大文典學者にして大抒情詩の作家たる伐擲呵利がある、この詩聖は抒情詩家だけありて戀愛的に幾多の經驗を有つた人らしい。法を慕ふて出家し染を戀ふて還俗し。還俗しては又出家し僧俗の間七往復を重ねた詩人である。自ら嘆じて「兩種の事、如何んぞ我を弄して嬰兒の如くなる」と謂つて居る、その最後には「内に邪心あり正教虧ぐる所あり、十方の僧地足を投ずるに處なし」として、遂に清信士を爲つて身に白衣を着け、寺中に入つて正法を宣揚したと謂ふことに處なし」

である、その愛染抒情の妙は他に並ぶ詩人はないのである、その詩篇も多く世に傳はつて居る。

劇の美術に於ても、馬鳴に次いで佛教者の記念すべきは戒日王である。王は獨り一代の英主であつたのみならず、文學獎勵の方面に於て偉大なる功績のあつた人である、戒日王の文筆を好みしこゝは義淨もこれを傳へて居る、「勅曰。諸君好詩讚者。明且咸將示朕。及其總集得五百夾。多是。社得迦摩羅矣。方知讚詠之中斯爲美極。」社得迦は所謂本生經であつて、佛教の本生文學を詩化したものである。本生話を詩化するこゝは已に阿育王時代以前より行はれ、その時代の小阿含經中には「若用藏」なるものがある、これも成功は云へないが本生詩化の試みたるを失はない。これは佛の時代に已に存した通俗美文の法句經、長老歌、長老尼歌などの妙調を眞似んとして能はざりしものかも知れない、この類には「島史」を云つて師子洲傳教の淵源を述べんとしたものがある。本生文學はその原型に於て已に説話文學の大系を爲す五百七十篇の大文學であつて、世界各國の説話、訓話、童話、俗話の源底をなしたものである。これを詩化して「本生鬘」を稱する傾向も聖勇菩薩の「本生鬘經」で窺ふこゝが出来、この「本生鬘」の三十二篇が爪哇のボロブドールの千佛壇に彫出してある所から見ると、これも廣く流行したに相違ない、戒日王は又乘

雲菩薩身を以て、龍に代る事を緝めて歌詠を爲し、管絃に合し、人をして樂を作らしめ、舞踏せしめ以て世に流布せしむる、南海傳に見えて居る。これは曾て予が譯して世界聖典全集に戴せた「龍王の喜び」「ナーガーナダム」の劇である。この劇風は廣く五天に行はれた見え、又東印度の月官大士は毗踰安咀羅太子の歌詞を作る、人皆舞詠して五天に傳ふ、太子は舊に蘇達拏太子「布施太子」を云ふものは是なりと述べて居る。このヴェサンタラ太子の一切施の事蹟は本生話に見え、月官大士の劇詩は今尙緬甸に於て實演せられて居るを云ふことである。劇の美術に於ても、佛教は異常の進展を爲し、佛教劇として遙に時代を超出して居つたのである。

樂の美術に於ては印度は最先進國の一である、アリヤ民族が印度に移住してから間もなく音樂は非常の發達を遂げた。印度最古の聖典に目せられた梨俱吠陀「讚歌」を殆どその儘音樂化したのが沙摩吠陀である、祭式に音樂は不可分離の發展を爲したのである。祭官の中にも歌詠祭官が別置せられて特に奏樂の指揮をして居つたのである。婆羅門教の制度が確立せられてからは内面の事は如何に進んで居つたか明白には分らないが、ドレミフワサールの音階に均しき教へ方が古吠陀に屬する式又論にもガルバウパニシャットにも出て居る。これから見ても音樂は餘程一般化

せられて居つたものと思はれる。佛の時代に於てもその戒律の中に個人の歌舞音曲に耽るを禁じ演藝觀覽の弊を制せられたる點から見ても、音樂は相當に一般化せられて居たらしいのである。音樂の一般化は主として演劇の一般化に相伴へるものであつて、この方面に於ても馬鳴菩薩をその開祖と仰がざるを得ないのである。而も詩聖カーリダーサの出世はその創作に係る幾多の戯曲の民衆化と共に、廣く音樂の普及を促すに至つたものであらう。

總じて梵文を讀むには、その婆羅多戰爭史詩たるマロ摩王子の冒險史詩たるを問はず、印度人の暗誦はその儘一種の音樂である。それ故に我國に傳ふる「梵唄」は梵經讀誦の音調その儘である、これを和讚や漢偈に應用したものは或は「聲明」と稱し、或は「聲讀」と稱し、音樂としても辯論としても、これが研究を怠らなかつた、これが爲に「論議」にも亦その音調を應用せらる、やうにもなつた、我國にも魚山の古唄法を傳へた大原の三千院は、音樂諸流の根本道場として今に存在して居るのである。

日本は特殊の事情の爲に音樂には殊に恵まれた國であつた。日本にも固有の音樂はあつた。漢樂系統の三韓樂も來た、これは坐部と稱し單に坐して演奏するに止まるものであつた。西域系統

の娯樂も來た、これは立部を稱し、立つて演舞する伎樂であつた。その上に印度系統の林邑樂が入り來つて、古樂新樂を打て一丸をなし我國の佛教樂を大成したことは、日本に取つては偶然の大幸福を謂はねばならぬ。

天平七年に遣唐廻使の舶に乘じ珍らしき二人の外客が入朝した、南天竺の婆羅門菩提犀那臨邑〔馬來印度〕の佛徹まであつた、何れも音樂に堪能なる高僧であつた。兩客は行基菩薩に迎へられて先づ菅原寺に落付き、後大安寺に在つて、梵語を教へ音樂を授けた。婆羅門僧正は歌詞を選び、佛徹は樂譜を選び、印度舞樂を宣布するに勤めた。これを林邑樂と稱し遂には樂部に列せられた。奈良大佛の開眼供養には、佛徹は殊に「唱歌萬秋」と名くる大音樂を撰して、大樂師をしてこれが演奏を指揮した。その傳へた所は「林邑八樂」と稱して今でも宮中の舞樂に保存されてゐる。その傳へた所は單に佛教のみではない、純婆羅門樂の杖頭の舞もある、倍臚破陣の樂もある案摩の舞もある、純佛教樂の菩薩の舞、迦陵頻の舞、林歌（華嚴）、羅龍王入陣曲、自作の唱歌萬秋等である。曲調には殊に「臨邑亂聲」と稱するものもある。

斯くの如く佛教藝術としては、文藝も、戲曲も、音樂も、俱に古代に於て崇高なる發展を遂げ國

民文化の進進を助け、特殊藝術の最上位を占めて居た。それは今になりては過去の夢を化し、文の美術も、劇の美術も、樂の美術も、俱に新規に蒔き直し、改めて西洋式の樂調に依り、西洋風の劇風に依り、日本新時代の文藝に依つて、一般の藝術常識を養ひ、清新なる水準線を劃成せねばならぬこと、なつたのである。

斯る時運に推されながら、佛教藝術の新機運を養成するのは甚だしき困難を感じるのである。これには異常の獎勵を要するは言ふまでもない、今より數年間に斯る氣運を完成せんとするは不可能なりと謂はねばならぬ、これを也不可能なりとしてこれを放棄するは「懈怠なく努力せよ」の佛の遺誡にも悖るのである。佛教各派が各方面に於て十分の注意を拂ひ、十二分の努力を爲したならば、その結果は必ず見るべきものがあるに相違ない、何にかして佛教藝術全盛の時代を再現したいものである。

三一 無統計界より統計界へ

世相を知るべき唯一の基礎は統計である。統計のみが必しも世相の實際を語るものこそは信ぜない。量の波が必しも質の水を示すものは思はない。それにしても統計なくして世相を、判定せんとするは無謀である。

佛敎界は由來無統計の世界である。統計の一面から謂つたなら佛敎の眞相は全く波動なき闇黒界であるを謂つても差支はない。斯く謂つたら或は異議を挟む人もあらう、寺院の數も知れて居る、僧侶の數も明かである、度牒僧籍も完備して居る、がくせうだんぢつ學生檀越もその數は明白である、何に依つて佛敎界を指して無統計の闇黒界と稱するかを難する人もあらう。されどこれは甚しき錯覺である、斯る帳簿の表面に顯はる、數量の統計を示す原料として居るのは日本國民の通病である。その非を悟りたればこそ大正九年には別に統計院まで組織して、大枚の國費を計上して新式の統計法を行つたのである。その特長は同時間に全統計の基礎たるべき申告を集成するを謂ふに在る。

今一つの特長は全統計が本人が自ら申告した確固たる材料を基礎として居る點に在る。自身に申告したからを謂て必しも眞正の申告であるとは謂へない、されど、この外に我々はその人の實際を知るべき方法は持たないのである、萬一詐偽の申告を爲すならばこれを告發せらるべき證據を自ら提供して居るのであるから、先づ自己の申告は確固なるものと見なければならぬのである。

自己の申告に依る統計法を實行する場合には、國民の思想の方向を語るべき宗教統計は必然にその考慮に上らねばならぬのである。宗教の統計は政治にも關係する、教育にも關係する、經濟問題にも大なる關係を有する、思想問題には最も大なる關係を有する。要するに國家の進運に最も深き關係を有する經世の根本問題たるべきは宗教統計である。そこで我々は二三の同人と語りひて、統計院の總裁にも進言した、これに關係する學者にも交渉した、一概に已に今回の間に合はないと云ふ理由の下に退けられた。日本の宗教家は統計院をしてこの宗教の統計を試みしむる勢力はなかつたのである。この千歳の好機を逸したのは實に一世の恨事であつた、殊に人心日に益々動搖に向ひ、最近十年の轉機は實に甚大なる動きであつた、この時に於て今後に来るべき第二の統計に已に終りたる第一の統計との宗教現象の比較は最も樞要なものであるに、惜むべし第一

の統計の機は已に過去の闇路に葬られた。第二の統計期に於ては斷じて宗教統計を無視せしめぬやう大々的監視の必要を感じるのである。

我々は來るべき釋尊降生滿二千五百年の慶福を表すべき方法を考案しつゝ、あることは既に久しいのである。昭和九年は正しくこの慶福の年に方るのである。それまでに欲陥多き佛教の各方面を常識水準に達せしめんとして種々の劃策を爲さんとして居るのである。佛教に於ける各方面の欲陥を整理せんとするに當りて、最初に感ずるのは佛教が公にも私にも全く無統計の冥界に置かれた一事である。統計は自己の宗教、若くは宗派が社會に於て如何なる關係に在るかを知るべき標尺である。自己の宗教若くは宗派の勢力が、社會に於て上下何れの方角に進みつゝ、あるかを知るべき標尺である。帳簿の上の檀信徒が實際に於て如何に増減しつゝ、あるかを知るべき基準である。自己の門末が犯罪關係に於て如何なる地位を有するか、自己の門末が如何なる程度に於て社會の慈善力に依頼しつゝ、あるか。自己の門末が模範村治に於て如何なる地位を有するか、斯る方面の統計を明かにせば儘に自宗の功績を國家にも社會にも有利に公表すべき機會は多々あるのである。それにも係らず、斯る方面に於て常に好機を逸しつゝ、あるは遺憾に耐えざる所である。例

せば、本願寺門流の如きは最も深く信念の相續を鼓吹する宗派である。往古より本願寺門末の多き地方には、慘虐なる犯罪がないと謂はれ、墮胎がないと謂はれ、狐憑がないとか、迷信がないとか謂はれたのである。これは事實に於て自他俱に許す所の宗教現象であつた。斯くの如き好報は、その地方に在勤せし判事若くは検事、又は典獄よりは屢々聞いた所である、今でも心ある刑務所教誨師は多少の統計を取り宗教信仰と犯罪事實との關係を示さんとして居るものもある。此の反對に無宗教の地方に犯罪事實の恐るべきものがあることも明らかに表示し得るのである。此等の統計が各宗各派に於て明かに行はれたならば佛教が如何に國民の思想に關係し、國家の平和に寄與し、やがて世界に向つて佛教が徹底的に平和の宗教たることを示し、二千五百年間平和を以て押し通した過去の歴史と相俟て、現在に於て極東の日本に於てすら、尙平和の事實を雄辯に語りつゝ、あることを示し得るであらう。

若し少しく統計の頭腦があつて、日本に於ける活動團體の宗教統計を單獨に試みたことすれば如何なる標尺を我々に與ふるか、思ふに驚くべき意外の結果を示すであらう、試みに日本全國青年團の信仰統計を行は、如何なる結果を示すであらうか、日本全國女子青年團の信仰統計を行は、

如何なる結果を示すであらうか、更に進んで教育團體に向つてその歩武を進め、日本の男女中等學校に向つて信仰統計を試みしならば如何なる現象を呈するか、更に思想問題に最も關係多しと謂ふ全國高等學校に向つて信仰統計を試みしならば如何なる現象を呈するか、高等學校在學の青年期は實に青年の内面的轉機の時代に在るものである、この時代に於て信仰本能も動き、戀愛本能も動き、思索本能も動き、三拍子歩調を揃へて危険なる内面の轉機を促しつゝ、ある時期である、心理學上最も危機を包含せる時代である。この大切の時機に於て宗教に關することは曾て教へられず、信仰の原素は曾て與へられず、風教は全く地を拂ひ、師教の重みは絶えて、外來の淺薄思想に内在の、墮落文藝の汎濫に委してあるのであるから、有爲の青年が若しこの關門を無事に通過するを得たならば、これは天祐なりと感謝せねばならぬのである。高等學校には折角印度、支那、日本佛教史の課程は設けられてあり乍ら、人がないとか云ふことで今でもこれを講授して居る所は少ないのである。而して印度哲學及佛教を專攻したものは彼の多くの高等學校に殆ど一人も採用されてないのでも、人がないとは事實であることを認めねばならない、人がないのではない、採らなのである。そこで差當り統計の望ましいのは、高等學校、中學校、高等女學校の校長

に幾人の僧侶若くは佛教家ありや、而してその教授、教諭に幾人の僧侶若くは佛教家ありや、その各學校に於て佛教青年會は幾團體を有するか、而してその會員は果して幾人ありや。各學校に屬する寄宿所は何れの教派に屬するもの最も多きや。此等は急を要する統計問題である。官私の大學に至つては論外であるが、これ亦若く少しにても統計を試みしならば興味ある問題も現はるであらう、日本の如く大學を憧憬の中心とする教育界では、各科に亘りて信仰統計を試みるのは不容易の業ではあるが、意外に興味ある結果を生ずるであらうと思はれる。

最近米國で行はれた宗教統計は各大新聞を通じて行はれた最も愉快なる統計の試みであつた。その模様を一通りこゝに紹介する。これは米國に於て近來催した珍らしい統計である。これは萬國廣告協會の協會廣告部の主催でチャールズ、ステッチェル氏の主査で行つたものである。其れに對して總計五萬の答書が集められた。その計査の結果英國に比するに宗教的には、米國は遙に好成绩を示して居るに謂ふのである。

(一)君は神を信するや

無統計界より統計界へ

無統計界より統計界へ

- 信 八〇 不信 一一
(二)君は不死を信するや
信 八五 不信 一五
(三)君は神に對し人格的關係を有すべき方法としての祈禱を信するや
信 八四 不信 一六
(四)君は耶蘇は神性にして自餘の人は非神性なるを信するや
信 七七 不信 二三
(五)君は聖書は天啓にして自餘の文學は非天啓なるを信するや
信 八〇 不信 二〇
(六)君は一教會の現會員たりや
然 七〇 否 三〇
(七)君は一宗教儀式に定期的に參會するや
然 七〇 否 三〇

- (八)君の家族が無教會の社會に生長するを是認するや
然 二一 否 七九
(九)君は家庭に於て定期的に禮拜するや
然 四〇 否 六〇
(十)君は宗教的家庭に生育せしや
然 八八 否 一二
(十一)君は兒童を宗教教養ある學校に送るや
否 六七 否 三三
(十二)君は宗教が個人的に又社會的に生活の必要原素たりを考ふるや
然 九〇 否 一〇

以上の問案は一週間北米合衆國四十州に於て、百五十種の新聞に掲載せられた。但し約半數の新聞が答案を送附したのみであつた。各新聞も集成の上は正式に報告する約束である。

無統計界より統計界へ

上記の統計より見れば、米國は遙に英國よりも信仰的に好成绩を示して居るには相違ない。しかし同じ英國でも讀者の質に依つて非常なる差異あることを認めねばならぬ。雑誌「ネーション」の讀者には概して無神主義者が多きを占めて居る。例せば

(一)君は人格神を信するや
信 八百二十五人 不信 一千〇二十四人

これに反して、一般讀者を有する「デーリー、ニュース」紙では、これよりは遙に相違したる現象を示して居る。例せば

(一)君は人格神を信するや
信 九千九百九十一人 不信 三千六百八十六人

(二)君は不死を信するや
信 一萬〇百六十一人 不信 三千八百八十一人

(三)君は聖書の天啓を信するや
信 二 不信 一(割合)

以上は私統計の一例を示したものであるが、基督教國だけに問題は單純である。我國はこれ全くその趣を異にし、神道あり、佛教あり、基督教あり、而してこの三教には多々の派別があるその分野を測量するのは經世家に取つては最も必要な參考資料である。その上、日本に於ける宗教は日毎にその勢力の移動を示しつゝ、あるのである。外國より一人の熱心なる布教家が入朝すれば、一朝にして聖靈の降下を感じ、忽に三百五百の信者を得るゝ謂ふ如き現象を呈しつゝ、ある處に於ては、十年一度の公統計に於て、その宗教の實相を記録するは最も興味あり、必要あることである。我國の宗教現象は、その實質に於て印度に酷似した點が多いのである。印度の統計に於て十年前の統計には僅に三千人の佛教者のみなりしに、十年後の統計には三十萬人の佛教者を算する如き、その思想の那の點に向ひつゝ、あるかを知るに好資料を提供したものである。印度に於ける佛教信仰の向上は、恰も我國に於て基督教信仰の向上と其の趣を同うして居る。而して印度も日本も同じやうに思想問題に悩まされて居る。この當面の問題に對して、佛教者は印度に於て如何なる態度を取るかは未知數である。それと同じく基督教者も日本に於て結局如何なる態

度に出づるかばこれも亦未猶知數である。謂はねばならぬ。しかし兩者の間に偉大なる差別相の存することを知らねばならぬ。それは如何なる點なりや。謂ふに、基督教は巨大の金額を費し、幾多の教師を遣はし、全力を盡して宣傳に努力して居る。要するに基督教は列強の背景を以て、我國に臨んで居る。これに反して印度に於ける佛教者は一錢の布教費を用ひず、一人の宣教師を送らずして、その信仰の擴大を見つゝあるのである。況んや兩教の本質に於て、一は徹頭徹尾平和の宗教であるに反し、他方は排他的不同調の宗教である。何れにしても斯る動的宗教を有する國民間には最も正確なる統計を要することは勿論のことである。宗教統計を單に兒戲に類する。見た統計院の空氣は第二の公統計の時機に於ては、決してその存在を許してはならぬ。今より決然たる大覺悟を要するのである。

佛教者は國民の公統計に於て、宗教統計が生きた統計の一大要部たるを認め、社會に向つてその實行を力説する。同時に、各自自派若くは自宗の私統計に於て十分の注意を拂ひ、各方面に向つてその實現を期せねばならぬ。時には大新聞の勢力を利用して各種の統計を企劃し、一般國民の趨勢を習熟することに注意せねばならぬ。佛教は開教以來已に二千五百年に垂んじて居る。而して今尙宗門を統計的に整調することが出來ない。謂つては、近代的宗教たるの資格はないものこそせねばならぬ。世の人は口を開けば「傳統の信仰」を誇り、「寺院の宗教」を罵るのである。而も傳統を斯くまでに正しく相承あらしめ、寺院を斯くまでに相互に關係あらしめたのは、やがてその信仰の波を高め教義の蘊を深め、學藝としての佛教を斯くの如くに究明し、文學としての一切經を斯くの如くに完成したのは、實は他國と異なりて次第相承を重んずる教義研究より湧き出たのである。他國に類例のない門末關係を失はずして信仰相續を中心として歩武を進むるより斯くの如き好結果を呈したのである。我國の佛教研究に顯はれたる傳統性、寺門關係に顯はれたる系統性は決して輕侮すべきものではないのである。寺院佛教を固執することは予もこれを攻撃する、傳統精神に囚はれて身動きもならぬ態度は喜ぶべきものではない。しかし若し我國の佛教が何故に朝鮮に異り、支那に異り、印度に異り、南方三上座國に異り、北方二法王國に異りて、佛教を信仰しても、研究しても、これをその頂點にまで導き得たか。謂ふ問題に逢着する毎に、我々は我が國民の系統精神に感謝せざるを得ないのである。

我國の佛教は斯くまでに系統もあり、組織もあるのである。佛の創始せられたる宣教法、教團

法も實行して居る。佛の開始せられたる會議法投票法も行つて居る。度牒度縁の籍法も存して居る。布薩安居の學法も行つて居る。學林僧團の組織も今はこれを大學組織にまで進めた。慈悲救護の古法も今はこれを社會事業として復興した。斯くまで佛教の形式はその内容に俱に向上せしめたならば、ここにその進度を測量すべき唯一の統計法も公にも私にもこれを應用し、闇黒の無統計界より轉じて、光明の統計界に進むことを切望するは、最も時機を得たるものと信ずる。

三二 理想郷としての佛教教團

佛教教團は二重教團である。二重教團と謂ふのは、その第一重は濃厚分で純僧侶の教團である。その第二重は稀薄分で純信者の教團である。この二重教團は相互に援護しつゝ、初めてその教團經營の目的を達成するのである。經濟上から謂つたならば第二の教團は第一の教團の母體であるが、信仰上から謂つたならば第一の教團は第二の教團の母體である。この意味に依つて相互の連鎖は成立するのである。これを古い言葉で解するならば、第二の教團は第一の教團に向つて具體的の營養分を供給する、この營養分は廣い意味の「財施」であつて、第一教團の個々の團員の食住、衣服、財産等の供給は悉くその責に任ずるのである。第一の教團も第二の教團に向つて抽象的の營養分を供給する。この營養分は所謂「法施」であつて、第二教團の個々の團員の信念、慰安、懺悔、理想等の供給に於ては常に満足せしむるを以つて自ら任じて居るのである。そこでこの兩

理想郷としての佛教教團

教團は現生活に於ては常に相互に相互の供養に依つて生存して居ることを謂ふ觀念に住せなくてはならぬ。教へられてあるのである。第二教團の生命が第一教團の力に依つて居るのは誰れでも能く承認して居るが、第一教團が第二教團に依ることを謂ふやうな非見識なことは決して教へられてないと思ふ人が多いのである。而も事實はこれこそ正反對である。比丘の訓誡に於ては々々屢自己の生命は他に依つて保持せらるゝことを思念せねばならぬ。教へられてあるのである。論より證據、佛が日々の「托鉢鍊行」を制せられたのはこの意義を具體化して實行せしめられたのである。受ける財施も、與へる法施も、皆この「托鉢」に依つて實現せられるのである。つまり第一教團の生命と第二教團の生命とはこの「托鉢鍊行」に依つて結托せられるのである。兩者の生命が托鉢に依つて結び付けられて居る以上は、相互に尊崇の念を以て相對せなくてはならぬ。それであるから第一教團は第二教團を且那こか、檀越こか崇めて敬意を表するのである。同時に第二教團も第一教團を同じく且那こし、檀越こして尊敬するのである。且那こ謂ひ、檀越こ謂ふのも同じ梵語Dāna-patiであつて「施主」と謂ふ意味である。一方は財の施主であり、一方は法の施主である。その無形と有形と、物質的と精神的との差はあるが何れも施主たるには相違ない。この兩且那が托鉢に依

つて結び付けられるのである。斯くの如く人類の生命は布施に依つて支えられるのである。相互の供養に依つて生存するのである。この同情の生活が人類の生命である。

同情の意義を廣げて見れば、佛教は決して實生活を逃避して世を捨ててを謂ふのが本意でないことは明白である。托鉢は最少限度の食を意味するのである。「一切衆生依食而存」は佛が常に教へられた所である。佛は托鉢に依つて最少限の食を制せられた。食は最少限の程度に止まるのであるが、この最少限の食が兩者の間に於ける最大限の關係を有せしむるに至るのである。出家得道の爲に棄恩入無爲の實を顯はして、一見恰も隱遁生活を爲し、實社會を逃避したかの如くに見えて居るが、それは中道理想の生活を實現し、理想郷を形成する爲に出發するのであるから、その出發點は實社會に反して居るやうに見えるのである。されどその理想郷は決して實社會から全く離れたものでもなく、全く實生活を棄てるものでもない、理想郷の劃成は理想郷を景仰するもの、爲にもなるのであるから、内面に於て理想を劃成せる教團は、外面から理想を讚仰する教團と、相結んでその目的を同うして居るのである。理想郷は斯くして内外兩方面から守護せらるゝのである。捨家棄欲として棄て去つた家族は、斯くして出家せしもの、保護者と成るのである。

そこで棄恩入無爲を謂ひながら父母の恩を教示せらるゝのである。不拜王侯をして別立した教團も遂には國王の恩を標示するに至るのである。恰も人生を咀へるかの如くに見ゆる僧生活が人類相互の同情を説きて衆生の恩をも標示するに至るのである。そこでその教團の所在も決して人間を遠離せる森林生活ではないのである。無論「阿蘭若」もか「練若」もか謂ふのは梵語で Aranya で「森林」の義である。僧伽藍は Sangha-arama で「衆園」の義である、何れも教團の所在を指すので寺院のこゝである。無論「閑寂」を主とする森林生活の理想であるが、雪山に奥深く隠退して人里遠く世俗を遠離するを謂ふが如き婆羅門の仙生活は雲泥の差があるのである。靈鷲山は山林には相違ないが王舎城を離れざる小山である。王城内にての托鉢はその日々の練行であつたのである。祇園精舎は舍衛城から四五丁の南に在つて托鉢入城は極めて容易の練行である。要は王城人烟を不即不離の間に在りて托鉢勸化の實を擧げ得るの地にその住處を定むのが佛教教團の理想である。そこで三界無住の僧生活も人間に向つて和光同塵の感化を與へ得る範圍にその住處を見出すのが本式でなければならぬ。食住が既に斯くの如くであるをすれば衣服も亦さなくてはならない。佛教には糞掃衣を云ふ衣服の制がある。糞掃を謂ふのは梵語で Pansu と云ふ語から來て居る。「塵聚」の意である。塵溜めの中から拾收した縊縷の布片を綴りて衣服とするのである。この布片を五條も七條も二十五條もか集めて縫ひ合せたのが理想の衣類である。その布片の綴り方に依つて雪山縹緲たる模様にしたのが遠山袈裟と名けたのである。厚は塵溜めの縊縷であつたのが後には紫紅を競ふ錦欄となつても、矢張り五條七條二十五條の袈裟と名けるのである。袈裟を謂ふのも梵語 Kasaya で褐色の義である。時には乾陀色を云つて香色の義である。好く謂へば香色であるが、色彩を無くする爲に紅泥の色に消し染めるのである。濁色の義も謂ふのはその爲である。衣服は標榜する理想に相當したものであらねばならぬ、そこで「應法衣服」を謂つて華美非法を戒むるのである。塵堆や塵聚は人里離れた山の中には決して見出すこゝは出來ないのである。人間に在つて而も人間の棄てたるものを身に纏ひ斯くして人間に理想を傳へんことを神聖の努力を感謝せねばならないのである。財産に至つても最も能くその人間交渉の實を顯はしてゐる。最初の佛教教團は金錢に依る財産は個人としても團體としても、その受蓄を禁じたのである。後には實際の必要から私有財産としては徹頭徹尾所有を許されなから、無一物もか無所有もか謂ふは Akincanya を謂つて佛者の理想であるから私有財産の許さるゝ筈はない。

しかし教團全體としては共産的所有は無論許されたのである。斯る場合には財産分配法は教團の制度として定められて居る。田地の施入があつても、園林の施入があつても、金錢の施入があつても、直接に又は間接にその施入物件より生ずる果實があるとするれば、それは必然に教團の會議を経て分配せられるのである。分配は個人に對して配賦せられるのではなく團體に對して分與せられるのである。特殊制度もあらうが、一般制度に隨へば、一分は現前僧に分與せられ一分は四方僧に分與せらるゝのである、現前僧物云ふのは、その時、現にその寺院に住居して居る僧衆の用に供するものを指すのである、四方僧物云ふのは、現在はそのに居らないが、何時そこに來着するか分らない四方行脚の僧衆の用に供するものである。臨時に雲水旅行の僧衆に給供し、その用に供するものを四方僧物として別存して置くのである。寺院全體が四方僧の爲に設けたものもある。奈良の唐招提寺の如きは四方僧衆の練行に重きを置いたものであるから、その名も四方僧寺と名けてある。招提は *Caru-tisya* の音譯で「四方僧」と云ふ意味である。二物分配は僧衆會議の作法に依つて行はるゝのであるから第一教團の管掌であるが、實際にその施入物件、即ち田地、園林、物質を管理してその果實を生ぜしむるのは、第二教團から選ばれて委任された特

別衆の差配に依るのである。そこで第一教團と第二教團とは、その管掌の範圍を異にして居るのである。第一教團は比丘・比丘尼〔托鉢者たる僧尼〕を主體とし、沙彌・沙彌尼〔新進の沙門たる僧尼〕がこれが候補となるのである。比丘の中で古參の者のは上座として教誡・儀禮・會議・作法などを司るのである。要は佛の理想を護持し、宣布して理想郷の讃仰せらるべき所以を示すのがその本分である。第二教團は優婆塞・優婆夷〔信順勤策を主とする男女〕を主體とし、理想郷に隨喜する王公・長者・居士・一般の俗人がその補佐となるのである。斯くの如く二重教團は同一の理想を景仰するものであるが、その管掌の範圍は全く相違して居り、その成立の主體も全く異つて居る。而して兩者は相互に不即不離の間に在りて、相互に同情を以て接觸し、永遠に教團の組織を保持するに云ふ仕組である。

上來述べ來つたのが佛教教團本來の組織であるとするれば、佛教教團は當初から社會全體を第一教團化せんとするものでもない。社會生活の全般を共産化せんとするものでもない。共産的生活を營み第一教團の主體たるものは、社會の一部分であつて、社會の他の部分に對し自己の理想に依つて直接に間接にその感化を與へんとするものである。斯く社會の一部分であればこそ、人類

最高の理想を標榜して、無我の大人格をその中心として、「無我」を説き、「無所有」を説き、「無一物」を説き、「三界無住」を説き、「無傷害」を説き、「無抵抗」を説き、「平等」を説き、「平和」を説き、而してこの一切を實現せんとするのである。第二教團はこれらの理想は自己に於て實現するここ能はざるまでも、常にこれを憧憬し、これを景仰し、これに廻趣せんとするの努力を以て、勤策するのがその本分である。

佛教の理想教團には絶対の命令者はない。佛は常に説かれた、古聖の言だから云つてその儘に信じてはならぬ。今聖の教だから云つてその儘に信じてはならぬ、天下の人悉く信するから云つてこれを信じてはならぬ。自ら理性に訴へて思慮し、考索し、會得して初めてこれを信ぜよと叮嚀に教へられた。教團の命令者としての教主は決して存在しないのである。十コンマンドメント云ふやうなものは佛教にはないのである。一切の命令は教團自身が發するのである。教團一切の管理は自身の會議に依つて決するのである。教團の大小に係らず會議法は用ひられねばならぬ事は前述の通りである。

社會全般に行はんとする共產團體は必然に慘敗の結果に至るべきは既に議論の餘地はないのであるが、社會の一部に於て、殊に一部の教團に於ては、その高尚なる理想を實現せんとするには、鄙劣なる私心の支配を脱せずしては到底その目的は達することは出来ないのである。家庭に拘束せられ、財産に拘束せられ、世事に束縛せられ、生業に束縛せられながら高尚なる理想を實現せんとするところは到底不可能である。そこで理想が高ければ高いだけ、その繫縛を脱することも堅實でなくてはならないのである。それでもその團體の管掌は何人かこれを取扱はねばならぬ。そこで自然に會議法の必要を感じるに至るのである。兩教團がその目的を一にし而もその領域を異にする以上會議は決してこれを同一にすべきではない、第一教團に第二教團の混入することは會議の混亂を來すは必然である。財産も第一教團のみの共有である以上、これを管掌する會議も第一教團のみの協議でなければならぬ。

佛教は、斯くの如くその起源時代に於て、部分的共產團體であつた、而して純然たる會議團體であつた。紀元前第六世紀に於て早くも斯くの如き會議法を案出し、斯くの如き團體法を實行し當時已に荒びて行きつゝありし世界に對して、この偉大なる理想郷を實現し、當時の社會をしてその歸趨する所を得しめたのは實に驚嘆に値ひするものと謂ふべきである。

而るに星移り物替り、佛滅後二千四百十七年の今日こなつては、永遠に佛教の理想を標榜すべき第一教團の理想は日に増し退墮の相を現じ、これを信順すべき第二教團は日に増し冷淡の度を加へ、口を開けば既成團體の非を鳴らし、傳統宗教の由るべからざるを説く、第二教團もその本分を忘れたのであるが、第一教團は自らその面目を放棄したのである。佛教教團の成立は單に既成教團か傳統宗教とか云ふ一言の下に擯斥すべきものに非ることは、我々佛教者として、殊に佛教に光被されたる絶東の理想郷に生存せるもの、須臾も忘れてはならないことである。

日本に於ける今日の實狀は印度に於ける佛世の實狀とは全くその趣を異にして居る。日本では已に第一教團と第二教團との差別を殆んど無視した宗派もあるのである。されど二千四百年間理想の支持者たりし教團の形式は容易に破壊されるものではない、佛教の形式を破壊したことの最も甚しいのは親鸞聖人である、形式は最も甚しく破壊したが精神は最も深く保維したのは事實に於て立證せらるゝのである。師弟の區別もなく同行同胞であるを標示せられたにも係らず、信心相續の宣布者も信心相續の實踐者もは自然に第一教團と第二教團との形式を維持するに至つたのである。兩者の間には單に法衣を纏へるものと法衣を纏はざるものとの差別のみではない、信心相

續に對する本分の淺深が常に認められて居るのである。第一教團の濃厚分と第二教團の稀薄分とは自らその差異あるは、何れの宗派でも今に承認せられつゝあるのである。

佛教各宗も隨分綱紀は亂れて居る。これは争はれない所であるが、一般に綱紀が亂れたことは云へ、時には先聖も三舍を避けるやうな修行を遂げて、行蹟の見るべきものある高僧あることも決して争はれぬのである。そこで僧團を二分して各宗も通僧と別僧との二衆團として持戒堅固の衆團を別僧とし、無戒自由の衆團を通僧とし、第一教團はこの二部に依つて成立つものとし、居士團を第二教團とし、居士團通僧團、別僧團の區別を存し、何にかして佛教當初の團型を存續したいものである。破壊した家は破壊した儘に放棄して置けばその家は跡方もなくなるのである。修繕するにしても全部に近きまで修繕すれば根本の家はなくなるのである。善き一部分を保存して、惡しき部分と區別して保存するのが最も善くその目的を達するのである。斯くして理想郷の理想郷たる所以を後代に語らしめたいのである。

佛教の理想郷は社會全般を理想郷とせんとする如き一般的空想郷ではない。一市や一城を理想郷とせんとする如き固定的理想郷ではない。組織方法の立たない管理方法の立たない單純な教團

の理想郷は全く相違して居る。世界で唯一人者・第一人格者たる最上無上の人格から發祥した理想を中心とし而も組織の理想、管掌の理想を具備した理想郷である。この理想郷は一定の地域に固定すべきものではない、何れの國土にも應用し得べき醇應性ある理想教團である。

三三三 教育の根柢としての三性主義

世界大戰後に於ては各國も多少その教育の方針を改めざるものはないのであつた。我國に於ても時勢に順應して教育の改むべきを説くものは至つて多いやうであるが、如何にこれを改むべきか、如何なる方面からこれに着手すべきか云ふ點に於ては、何人もその成算はないやうに見えるのである。例せば我國の女子教育の如き誰人も皆その不完全なることは十分に認めて居るのであるが、如何に改むべきかに就ては定見はないやうである。殊に我國の試験制度の如きもその弊害は十分に知りながら、如何にこれを改むれば時宜に適應するやは容易に言明し得るものはないのである。要するに我國の教育の當路もその方針はなく、教育の學者もその定見はなく、時勢の推移に任せてその儘に流れ行きつゝある状態である。この點に於ては一般に寸前闇黒の觀があるのは、國家の進運に取つて塞心の至りに耐へない所である。

我國の教育は改善すべき所も多々あるのであるが、大體に於て一般の識者が唱ふの所を綜合し

て見れば、左の事項は深甚の考慮を要する點であると思はれる。凡そ教育制度の上から見るに我國には數限りもなき病弊が行はれて居る。教育の當局もこの病氣の爲に悩まされ、教育者も被教育者も俱にこの病氣に苦んで居る、その病氣は實に治し難い程度に肺腑までも腐蝕しつゝ、あるものであつて、今にしてこれを治療しなければ遂には救ふべからざるに至るであらうと思はれる。我國の制度に最も深く喰ひ込みつゝある病氣は「劃一病」である、制度を統一し、學校を統一し、試験を統一し、教科書を統一し、學科を統一し、思想を統一せんとするは我々の社會組織に於て自然に起る傾向であるから、劃一主義そのものが病氣であるわけではない。唯その一切を統一し總てを劃一にせんとするの餘り、その系統に屬せない、その認定の限内に非ざるものを承認せざるに至り、國民をして一般に統一病に罹らしむるのがその病氣である。その結果は遂に官を重んじ民を輕んじ、公を尊び私を踐むの弊を生じ、時に特殊の教育者人格者があつて特殊の學校を設くるも、何れかの系統何れかの組織に屬せざれば、不規則不認可の學舎として度外視せらるゝに至るのである。中等學校入學難の如きも、若し公私の中學を同一に扱ひ、これに入學者の半數を平等に配付し、他の半數を受験の上採用する方法を設くれば、優に全部を入學せしめ得べきにも係らず、

多數有爲の青年をして、或る一部の學校に集中しその入學難に泣かしむるは、實に制度の弊より斯る惡結果に導くに至つたものである。劃一病の弊は單に教育には止まらない、一切の方面に於て觀得る所であるが、教育に於て殊にその弊を看取し得るのである。昔は大學待遇の如きに於ても官尊民卑の聲は甚しく聞かれた所であるが、今は新大學令の爲に大に救濟されたかの觀はあるがその弊害は已に新興大學の間に出現しつゝあるのである。その結果は豫備教育を終りながら、上の大學に進むに尙受験を要するに至るのである。教育界は上から下まで何等かの救濟法を設くるに非ざれば、向後多數の智識的遊民を出し國家の進運に一大支障を齎らすに、至らんとするの恐ありと謂はねばならぬ。

我國には「公平病」と謂ふ病氣もある。宗教と云へば千有餘年日本文明と俱に發達し來りたる佛教も、五十年來我國に布教を許された耶蘇教も、同一に公平に扱はねばならぬと謂ふ極めて公平なる待遇である。その結果は佛教者には習俗公規の束縛があり、耶蘇教者には一切の束縛もないと云ふ結果になり、教育も自然彼に自由にして此方には不自由なる傾向を生じ、色彩の變つた特色のある自由の學園には、人心は傾き易いのであるから外人學校は大に異彩を放つに至るのである。

る。これは引例が餘り面白くないが、その他の方面に於ても公平病の爲に公平を信ぜられて、却つて特殊思想の保護となつたものが多々あるのである。

我國には「科學病」と謂ふ病氣もある。一般の科學病は或る場合には歓迎すべきものもある。入大學の豫備には必然に數多の科學を修むべきものと思はしめ、一々の學科に必用もなき豫備知識を注入する如きは、知識の經濟に於て最も注意すべき所である。故にその學ぶ所のものは一般科學に偏して藝術に薄い傾向を生じた、全體教育を云ふものは科學と藝術とが平均に適當に配合せられて、始めてその目的を達し得らるゝものである。知識を吸収すべき科學と生命を發揮すべき藝術とを、打つて一丸となし人格の完成を期すべきが教育である。然るに從來の通患は、概して科學の偏重であつた。日本が科學に依つて新天地を開闢しただけに、この流行病は廣く人心を風靡した。而して一般に科學病は多學的であつて、凡そ興味を引くものは何に依らず多方面に亘つて、指を染むるの習癖となつて、一生に殆どその用を爲さない縁遠い科學をも必用の豫備知識と思ひて、吸収せんとする趨勢となつたのは遺憾に耐へない次第である。

その上に我國には「語學病」がある。日本は英米獨佛に依つて開かれたのであるから、これも止むを得ないことではあるが、こゝにも公平病が随伴し來つて外國語を英語のみに限ることも出来ない。速力の鋭い獨逸風は殆ど上下を風靡し來つた。近頃は佛語も亦藝術運動の汎濫に連れてその必用を認められるやうになつた。そこで普通の學界の風潮を乗り越えんとするには、少くも英佛獨語を、少くも讀書の出来る程度には知らなくてはならないこととなる。こゝにも多學病を伴ひて科學食傷の上に語學食傷を伴ふやうになつたのである。藤村教授の如き英語廢止論の出づるは國語自衛の上から見るに十二分の理由あるべきを首肯せざるを得ないのである。遠國の語に夢中になつて近隣の國語を忘却して國家の損失を招いて居るかも知れない。その上に「試驗病」と云ふ病氣に囚はれる時は、人間の勢力にてはこれを負擔し得ぬ程度に病氣は昂上して來るのである。「試驗病」は教育者一般にこれに腐蝕せられて居るのであるから、學生自身は勿論、學生の身を憂ふる父母も俱にこの病氣に罹り、實は看病者たるべき中小學の教師までがこの病に感染して、可憐の兒童を狩りて救ふべからざる神經衰弱症に陥らしむるのである。予は最も早く試驗全廢を實行した一人である。四月の卒業式に試驗地獄の門を開ける學校に參列して見るに、その時機には最も元氣であるべき生徒が顔面蒼白神經過敏の情勢に陥つて居るのを見て、歸つて自の學校

の生徒が生氣に富み、何時も同じやうに生々して居るのを見て竊かに快心の笑を漏すところもあるのである。四月の初旬は卒業生は卒業試験に惱まされ、新生は入學試験に惱まされ、在學生は學年試験に惱まされ、漸く試験病の頂點を越した時機である。而してこの青ざめたる成功生の背後に幾百千人の落伍者があるか、幾人の悲觀往生者があるか、憂愁を聞き新聞を見る毎に常に長大息せざる時はないのである。實に入學試験なく、學期試験なく、學年試験なく、卒業試験なき學校に入れる兒童は幸なるかな。近來は無試験制度を標榜する學校も次第に多きを加へ、その勝利を歌ふ日も近きに在るべきを喜びつゝあるのである。

我國は斯る四五の宿痾に惱まされつゝある上に、近來は一種の「文藝病」患者が上下に充ち満ちて居る。こは病的文藝に依つて導かれた結果に外ならざるこゝ、思はれる。この不健全な空氣は兒童時代から青年時代に向つて經過し來る教育現象が、餘りに單調無味にして、何れを見ても平坦々たる統一病の流行か、煩瑣々たる多學病の流行か、試験病か、語學病か、何れかの惡疫に惱まされ、恰かも病的身體に魅藥注射を以て一時の快を貪るこゝ同じやうに、重心は知らず／＼文藝病に感染するのである。東に向はざれば西に向ふ、試験病に罹らざれば文藝病に罹るべく運命づ

けられたる青年は實に禍なるかな。されど文藝病は思想病を引きおこすも事實であるが、又惡思想病に罹つた青年は文藝病に罹つて救はるゝこゝが多いのであるから、文藝病も惡性の思想病よりは好いかも知れない。何れにせよ斯る浮雲の如き國運の將來を如何に導かんとするのであるか、抑も理想なき國民は亡び去るの外はないのである、運命の意識なき國民は夢遊病者である。

予はこの多病多難の教育界に向つて、一の問題を提出せんとするのである、それは教育の根柢としての三性主義である。三性主義とは何であるか、暫くその説明を聞いてほしいのである。

第一性は母性である、母性愛の自然にして絶對なるは皆人の實驗する所である、母性愛は實に無條件の愛である。男女愛の如き條件付きのものではない。男女愛の相互愛なるに反し、母性愛は自然愛そのまゝである。力の世界は取るを目的とするのであるが、愛の世界は與ふるを目的とするのである。相互愛は一方が五分を與ふれば他方よりも五分を取るを目的とするのである。五分々々の條件が闕けた時は男女愛は成立しない、破綻の因は條件の闕ぐるに在るのである。自然愛は他方の條件は一切顧みないで、無條件に無期限に與ふるのみである。母性は曾て他方より何ものをも取らんとするこゝはないのである。純母性愛の前には不幸の子も我を折り、不良の兒も

遂に膝を屈するのである。世には男女愛に根柢を置いた宗教もある。佛教はこれに反して母性愛に根柢を置いた教を立て、ある。「佛心者大慈悲是」と説き、「我汝等諸天人民を哀愍すること父母の子を思ふよりも甚し」と謂ひて無條件に生類を愛するのが佛の無蓋むがの慈悲である。母性愛を基調として教を立つるのは、人生に宗教を結合せしめ、人間性に宗教性の合一を知らしむる所以であつて、教育の根柢としては最も重要な基點である。而してこは學理でもなく倫理でもない。自然の情調であるからこれを論理的に説明せんとするは自然愛を破壊するものである。この意味の母性主義を教育の第一根柢としたのである。

第二性は人性である。人性は個性である、個性を云つても個人主義か自我主義か云ふやうな荒つぱい偏重主義を指すのではなく、人間の個性を導いて慥かな人格性たるに至らしむる意である。個性を個性のままに發達せしめんとするは國家主義の上に横はる、邪雲の如くに考へた時代もあつたのである。又個性を發達せしむるのが社會主義を醸成すべき酵母である如くに考へた時代もある、これは何れも大いなる錯覺である。個性を導いて國家主義に偏せしめ、或は社會主義に偏せしめんとする動機が已に間違つて居るのである、教育は斯る動機に依つて統一すべきものでなく、個性の方向如何を見て主として個性の完成を計るべきが、主でなければならぬのである。英國の教育は由來人格教育であつた。その源は羅甸系の天才教育から胚胎して來て居るのである。天才教育の型は佛國に残つて居る。

何れも個性の自由を重んずる點に於ては一致して居る。何れも個性の天能を發揮せしめて人格としての水平線までは人をして進歩せしむる目的を以て進むのである。その中所謂天才なるものは一般の水準を突破して天真爛漫の孤才を標發するのである。これが羅甸系統の天才教育であつて英國に至つてこれを人格教育にまでに押し擴けたわけである。然るにこの羅甸系教育の原型に反して近代殊に擡頭し來つたのは學藝教育である、學藝教育は近代非常の發展を遂げた學藝の結果を利用し、社會萬般の解決を學術に仰がんとする學術一般化の努力に基いたものである。殊に日耳曼系の教育に於て著しくその功果を見るに至つた。獨逸に於ける學藝教育の結果は驚くべきものであつて、一般の民衆を學藝の或る程度までは必ず進ましめんとする強制教育を化し去つたのである。即ち國民は一定の學藝課程を経過すべく強要せられて來たのである。こは所謂國家教育の強要で統一制度に基づく所である、一令の下に號令し「右向け右」の號令が劃一に行はれ得る間

は實にその効果は著しいものであるが、若しその間に一線の臚隙が生ずる如き時に至つては劃一主義の教育の、その薄弱さは實に一般の期待に背くことになるのである。こは彼の世界大戦争が與へた最も明白な教訓であつた。抑もベルダン丘の攻守は聯合軍と獨逸軍との運命の分る、所であつた。千軍萬馬一令の下に策動する獨逸軍は日に押し夜に押し西方に向つて推進したのであつた、これに反して英佛の軍兵は訓練を飲いて居る、一令の下に動くところの話ではない、毎日押されて一步退いては漸く一步進み、辛うじてその地歩を保つて居る、さればベルダン丘の陥落は時間の問題であつた、日本の將官の講評を聞くに、斯く私が講話して居る内にベルダン陥落の報が入電するかも知れぬと云ふ、實に英佛軍は風前の燈火たる有様であつた、それにも係らず先づ敗走したのは意外にも獨逸の軍隊であつた、號令一たび行れざるに至つたら全軍將碁倒しに倒れ、算を亂して逃げ去つたのである。その最後の瞬間に於て尙英佛軍は依然として舊陣地に踏み止つて居たのである。これは全隊として訓練は足りないが、個人々々としては終りに至るに従つて益々その責任を感じるに至り、兩軍最後の決戦に敗れたら英國佛國の全民族は悲慘の極度に達するに云ふ、その全責任は全く自己の双肩に懸るに云ふ感念に迫られて、如何にもして最後の勝利を得

んに決心した、萬難を排して生命を抛ち踏み止つた所以である。個性を個性として教育した結果、人格性の集團を作ることは軍國としての強要教育よりは遙に功力のあるべきは此時に於て始めて感ぜられたのである。英佛は教育界を翻して獨の學藝教育に乗り替へんとして、あつたが、この大戦の教訓に依り自國の教育の誤らざるを悟つたのであつた、一種の目的を以て劃一旗の下に軍隊を統率せんとするは遂にその目的を達せないこと、なるのである。人性主義を以て教育の第二の根柢としたいのも止むを得ざるに於けるのである。

第三性は民性である、民性を以て教育の根柢としたい。民性とは何であるか、從來國民性名けて數へ立てたやうなものでは、容易に民族の理想を一括したものにはならない、されど我々が我々の國民性であると感じたものは、我々は決してこれを放下すべきものではないが、我々が從來國民性として數へ立てたものは、現に日本人の特殊性らしいものをのみ數へ立て、居たのである、我々には今少し根柢の深い開國以來我々不可分離のものがあはしなないか、無ければ無いにしても原底を十分に研究した上で我々の國民性名け得るものを我々の教育の根元としたい、國民性云へば一部の人には妙な感じを與へるかも知れない、そこでこれを一層廣く深くして民族性

教育の根柢としての三性主義

こ名けたのである、我々の民族に通有なものを唯一つでも正しく保有したのである、假令如何なる亂脈の時代になつても民族自決主義は保有せられたのであつた。併し民族性云は、これでも異議を抱かんこする人もあるかも知れない、一層平和な意味で民性こ名けたい、この民性は日本民族特有の民族性である。故にこの民性主義を以て教育の第三根柢こしたのである。

母性主義即ち母性愛を根柢こした家庭、社會、民族全體は母性主義を以て教育の根柢こせねばならぬ。殊に母性愛を根柢こした宗教がその文化の根柢こなれる以上、殊に又宗教を教育に加味せざれば救はれざる教育界である以上、母性愛の根柢を教育主義こして認むるには異議のある筈はないのである。人性主義即ち個性を導いて人格性を完成せしむるを以て教育の根柢こすべきは異論のある筈がない、他の特殊目的を以て個性の本来を屈折して人性を斜面に導かんこするは最もその目的を過るものである。人を人こしてその個性の完成を遂げしむるは却つてその目的を達し得るものである。全人性の根柢を教育主義こして認むるはこれ亦異議のある筈はないのである。我々の存在の根柢を爲せる民性を以て教育主義の根柢こなすに於ても無論異議のあるべき筈はない。斯くの如く、母性、人性、民性の三性主義を以て教育の根柢こして我教育の基調を定め、學

こ藝こを適當に配合して教育の改善を遂行し、劃一病や、公平病や、科學病や、語學病の感染を避けて試験病の恐るべき汎濫を防止するならば、或は我國教育界の維新を期し得べきやも計られない、されこ從來の如き夢遊病的施設を、依然持續するならば悔を千歳に残すは必然の結果であるこ謂はねばならぬ。

三四 佛敎主義教育の根本方策

宗教を教育に應用してその功果あるべきは何人も異議なき所である。全國中小學の當事者に於て已に公認した所である。されど如何にしてこれを實施すべきかに至つてはまだまだ容易に成案を得ることは出來ないのである。中等教育殊に女子教育の當事者に於ては已に久しくこれを實行して居るものも少くない、理論からも、實驗からも、宗教的氣分の加味を必要とするところは争はれない所であるが、問題はその應用の程度である、極めて濃厚な傾向を可なりとするものもある、極めて稀薄な程度で満足せんとするものもある。幸にして今日となつては宗教は教育には不必要であるか、有害であるか云ふやうな龐雜な議論は已にその聲を潜めたやうである。要は思ひ切つて宗教的色彩を施すか、遠慮して宗教的氣分を加味するかの問題である。然るに佛敎各派に於てはこれを審議すべき機關もその存在を見ないやうであるが、苟も教育に志あるものは決してこれを等閑に附し去るべき問題ではないと思ふ。

文政の局に當れる人々に於ても、今や教育の全般に亘つて多くの改むべき點の存在せるは已に熟知して居るのである、されど尙何れの一角より改善の指を染むべきやは容易に決定せられないやうである。宗教主義の教育に就ては、その適用の方法、程度、要目等に關して容易に成案を見るべしとも思はれないのであるが、要するに、官立や公立の學校に於ては單に宗教的氣分を加味し、倫理に宗教的訓育を交へ、讀本に宗教的傳記を撰ぶ等、加味參酌の程度に止むるより外に道はないであらう、何となれば少し濃厚に一面に偏するに必ずこれに對し反抗心を持つ父兄もある筈であるからである。これに反して私立學校の如きは勿論その設立者の自由意志に任す云ふ大度を有せなくてはならないのである、由來我が文政の局に當る人々は何れも皆、杓子定規に囚はれて、學校に云ふ學校は悉く何れかの準則に隨はしめ、その系統に屬せざる學校をば全くこれを承認しない慣例である、所謂「認定」の範圍外となすのである、それが爲め或る教育者が極めて獨立に自由に自己の理想を實現せんとして遂にその目的を放棄せざれば生存の可能性なきに至らしめるのである。予は曾てこれを文政の統一病と名けて、他の幾多の病症と共に列擧したことがある。統一して果して統一し盡すことの可能性あればともかくも、餘り統一せんとした結果、日

本は平坦々たる尋常一様の劃一病に支配されて、天才教育に於て群を抜くものもなく、人格教育に於て傑出するものもなく、世は遂に十錢均一の小才子を以て満たさるゝに至るのみである。斯くては共產國の採用しつゝある「一民族一學校」の勞働教育の方が却つて有功ではないかと思はるゝのである。已に各般の學校を認め、各種の専門教育をも許す以上、せめては私立學校だけになりとも自由の手腕を揮はしめたいものである。私立學校には多數の學生を收容して放任主義のものもあらう、利我主義のものもあらう、されど少數の學生を收容し、個性的に人格教育を施さんとする學校に向つても、尙月謝の制限を勵行せんとする如きは教育の本質を辨へざるもの、所爲も云ふ外はないのである。故に私立學校のみは自由にして自由の競争を爲さしむるが最も適當である、これを劃一の條下に押し入れて官公立の學校と競争せしめんとするに於ては劣敗者の何れに在るかと言ふまでもないことである。世の所謂入學難の如きも、文政の當局が官公立を同一視し、學生父兄も亦官公立を同一視し、而して入學者を一樣に分配するに至つたならば或る方面に入學超過を見、或る方面に希望減退を見る如き現象を生ずる筈はないのである。英國の如き文部省が折角苦心して立てた官立學校は、世評甚だ悪しく遂に廢止せざるを得ざるに至りし事實も、

我國の如き朝野俱に官を貴び私を賤しむ、甚しきに至つては私學壓迫を唱へた時代もある事實も、到底同一日の談ではないのである。

日本には佛敎各派で自己の宗派の學校を設立せるものもある、これは勿論その宗派のものを主体とし、少數のこれに共鳴せる學生の來學するものがあるのみである。斯る學校がその派の信仰に依つて宗敎々育を興へたこと何の差支もない筈である。然るに宗敎に關係ある名まで改めさせて宗敎らしい着物は悉く脱ぎ去つて一般大學の面目に同似せしめんとする、抑も何の必要あつて斯くの如き制限を設けしか、宗敎大學こそその特色を發揮せしめ宗敎人格の天真をほしまゝに爛發せしむべきである。他の私立學校も同じことである、宗敎に依るに依らざるはその自由である、各學校の設立者の自由撰擇に任せて獨自の光彩を放たしむるのが適當である。私人は必ず惡事を構へること云ふものでもあるまい。

文政の當局に果してそれだけの大度があることすれば、佛敎の當局に於ても決して閑過すべき問題ではない。自ら十分に機關を備へ、審議を重ね、成案を設けて、教育全般に亘つて遺憾なき施設を爲し得るやうに務めねばならないのである。由來佛敎者は餘りに官府の施設に信賴し過ぎた

觀がある、無論日本人として自己の官府を信賴するのに異議はないが、教育制度は鐵道の線路のやうなもので常恒時にこれが注意を怠らないやうにしないと思はざる危険を産み出すところがあるのである。殊に教育の一角に缺陷があつても黙してこれを看過する如きことは、國民の精神指導者としてその背任の謗りを免かれないのは勿論である。

佛敎者は此際殊に佛敎主義教育審議の機關を設けて、或は派別に、或は聯合にその方針を定め何時にてもその成案を實行し得る段取りに進まなくてはならないと思ふ。佛敎主義教育には考慮すべき方面は實に多々あるのである。先づその自由に經始し得べき方面は、第一には「幼稚園」である。これにも自ら兩方面がある、一方には單に兒童の天真を擁護する爲に設くる幼稚園がある。他方には殊に母性の活動を擁護する爲に設くる托兒園がある。何れも同一精神で管掌すべきものであるが、動もすればその方針を誤り、亂雜に流る、恐れのあるのは往々見受くる所である。佛敎者は餘りに幼稚園を輕視して居る觀がある。佛敎者は日本國中何れの市に於ても、何れの町に於ても、何れの村邑に於ても、相當に人口のある處では必ず幼稚園を設くべき方法を講ぜねばならぬ、今耶蘇敎の政策は青年會と幼稚園とに集中しつゝ、あるのであるが佛敎者はこの方面を等

閑に附する傾向のあるのは、兩敎將來の分野が豫想せられて寒心に耐えないのである。

第二は日曜學校である、これも宗教者自由の領域である。この方面では近時非常の發展を遂げたのは慶賀の至りに耐えないのである、その成績に於ては優に泰西の日曜學校をも凌駕する勢を成して居る、研究も實績も共に進んで居るからこれは先づ順序を追ふて歩武を進め得るものご信ぜらるゝのであるが、尙その宗教心の涵養に就ては甚だ遺憾の點が存して居るやうである。尙一層の努力を望まざるを得ない、日曜學校と小學との聯絡、日曜學校と青年團との聯絡、日曜學校と女學校との連結など、まだ一攷究すべき方面を逸せないやうに注意してほしいのである。

第三は専門學校である、これも佛敎者の自由に支配し得る領域である。最も完全な専門學校を作れば大學よりも佛敎的實力を養成し得るのであるが、一般に大學令に依る大學の方が人氣を博し時世に投するご考へて居るので、遂に専門學校を自ら賤むやうになるのである、これは政府の制度の意志がそうであるから遂に斯くの如き情勢をなすに至つたのである。専門學校こそ専門學校令を廢して自由にその専門の研究を爲さしむべき筈であるに、これまで法令下に劃一せんごせるより遂に實力なき宗派まで、大學令に依る大學を設立するやうになつたのである。

第四は女學校である、女子教育は文政の行はれつ、ある範圍で最も不完全なものである。この不完全の教育に甘んずる位の程度であるから、不景氣には女子は當分その教育を廢止せしめ、都合の好い時には嫁入り仕度の爲め相當の教育を興へるこ云ふ、言はゞ氣紛れの教育であるから今日の程度で濟んで居るのである。女子には自然に虚榮の伴ふものであるから羊頭を掲げて狗肉を賣る如き偽教育は慎むべきであるが、個性の上から云つても、生理の上から云つても、要求の上から云つても、男女教育に區劃を設くべきものではない、女子教育の完成は差當り文政の大責任であるが、假令女子教育が今日の儘であつたとしても、佛敎者はこれに宗教的訓育を如何に施すべきかは豫め攷究を要する所である。中には已に比較的濃厚に宗教的氣分を湛えて居る女學校もあるのである。高等女學校の二三の例を示して見れば、第一類は宗教的色彩の最も濃厚なものである。觀音經も讀む、大悲心咒も讀む、勝鬘經の講義も聞かせる、時には佛敎講話をも聞かせる、食前食後の偈文も唱へる、茶の湯も訓練の爲に用ひる、默念もさせる、儀式も行ふこ云ふ風である、その成績は極めて良好である、評判も宜い。何等批難すべき點はないのである、無論私立學校であるからそれを得心で入學するのであるから、被教育者の父兄の意志を心配する必用はないのである。批難は當局から來れば來得るのみである。それも教育から宗教を除いた本旨が、宗教が不必要なる爲ではなく、宗教を用ひるこ父兄からの善惡同異の意見が紛亂を來すからであるこすれば、父兄の異議なき以上、私立學校で濃厚に宗教的氣分を湛へたこて、差支はないわけである。

第二類は少しく異つて居る、授業の前には一定の訓育的聖語を共に高誦し、一二分默念の後、授業を始める、修身や倫理の代りこしては教祖、宗祖の傳記や、世界の爲に學術的、宗教的、文化的に貢獻した人の傳記を成るべくその人の誕生日に、成るべくその人の肖像を掲げて話し聞かしめる、食前偈、食後偈も唱へしめる、文藝會なごには成るべく宗教的氣分を注入するやうな題材を選んで演出せしめる、一切の儀式的中心こしては聖德太子を安置してこれに對して獻花獻香を爲さしめる、佛誕生會、佛成道會、佛涅槃會、同情節〔盆會〕、同慶節〔記念日〕なごは三大節こ同一に行はしめるこ云ふ位で、色彩はさまで濃厚ではないが相當に効果ある程度に耳目をこの方面に働かしめるこ云ふのである。

第三類は最も稀薄なものである、時に名士を招いて佛敎の講話を聞かしめる程度に止むるもの

である。これも佛敎を好まざる教育家、宗教に反感を持つ教育家よりは一步進んで居るのであるが、要するに徹底しない形式の教育に満足を表する人々であるから止むを得ないとするも、成るべく一般の希望を容れて、せめては佛敎の講話なりとも、十分に聞かしむることを希望するのである。倫理教育の功果なきを知らながら、他に解決を求めざるは教育家としての責任を如何にすべきであらうか。

以上は私立の高等女學校で已に行はんとしつゝ、あるもの、三類を挙げたのであるが、一般の公立高等女學校にしても、女子専門學校にしても、女子教育は男子の教育よりは遙に廣き自由を有し、一層精練された人格を要求するのであるから、これ亦宗教家の自由の支配に屬すべきものである。宗教なき女性は揖のない船のやうなものであるから活動には極めて危険を感じるのである。殊に藝術趣味に於ては男子よりも常に濃厚なのが一般であるからして、宗教の根柢を必要とするところは云ふまでもないのである。

斯くの如く、幼稚園、日曜學校、専門學校、女子教育、その中にも補習科、研究科の如きは、一般に宗教的訓育を自由になし得べき方面である。これに對しては宗教家はその方針、方法、程

度、要目の成案を示して堂々として國民教育に對する要望を發表すべきである。

以上は宗教的訓育の稍自由に行はるべき方面を挙げたのであるが、他の方面即ち中學校、師範學校、高等學校、大學等は特別の教育系統に屬する部分であるから、これに對しても成るべく宗教訓育を加味して學藝教育の多學病に流れず、人格教育の根柢を固めて行きたいものである。この方面に對しては矢張り宗教々育氣分を加味する程度に止めざるを得ないであらう、それでもその加味の程度を充實するここには努力を要する、例せば高等學校の印度佛敎史、支那佛敎史、日本佛敎史云ふやうな科目はあつても實際これを實行し教授して居る處は全國にないのである。これらは少しの注意で充實することが出来るのである。能はざるに非ず、爲さざるなりと謂ふ結果で今日まで實施してないのである。

日本の文明は佛敎の渡來と共に發展したのである、文藝も、音樂も、建築も、工藝も、曆算も、儀禮も、社會救済も、皆佛敎と共に發達した、日本の文化は佛敎を離れては談じ得ない程度に在るのである、佛敎と歴史とを分離せんとしたのは匿に徳川時代中葉以後の國學思想から分出した偏見であつて、これに胚胎した神佛判然の思想が維新の大業時代に汎濫したのであるから、因襲

の久しき、遂に佛敎を教育を分離するに至つたのである、そこで今日でも随分佛敎憎惡の思想を持つ老輩は多々あるのである、今日となつて斯る舊思想に囚はれて佛敎を退けつゝある間に、佛敎よりも本質を異にし、日本文明と正面衝突すべき思想は滔々として流入しつゝあるのである。而して近來の「ジャパントイムス」新聞には佛敎の存在は日本に取つて歡ぶべきであるか、咀ふべきであるか云ふ問題が論議されて居る、歡ぶも、咀ふも、佛敎がなければ日本文化の歴史は斯くまで光彩を發するには至らなかつたかも知れない、何れを見るも佛敎の色彩を有し、日本民族の最も誇りとする所で、海外の市場に出しても相當の價値を認めらるゝものは第一に「大乘佛敎」である、第二にその副産物である「大乘佛敎藝術」である。日本の國民が日本の教育を受けなから小學校より高等學校に至るまでの教育の全行程に於て、曾て大乘佛敎を聞かず、曾て大乘佛敎藝術の一斑をも見ず、而して大乘佛敎の何ものたるを知らずして、果して日本の國民教育を終了せり謂ふべきであらうか。文政の局に當る人々の一考慮を煩はしたいのは、この點に在る。斯る間に在つて養育せられたる被教育者は、その學ぶ所、言語としては外國語、宗教としては外敎、思想としては西洋思想である。斯くて外國の國民教育は全くその金環の目標を外れてしまつた。

三五 佛像なき佛傳藝術

釋尊一代の能事を畫かんごするには、釋尊はその傳繪の主人公であらねばならぬ。佛傳は佛像を中心とすべき筈なるに、初期の佛敎者は佛傳の描寫に於て曾て一座の尊像を置かずして、巧みに佛一代の化縁を叙し、四事八相概ね佛像なくして佛活動の全圖を示し、無佛像の佛傳を以て堂塔莊嚴の彫刻を完成したのであつた。何故に佛の嚴容を描寫せざりしや云ふに、こは初期佛敎者の實在主義的傾向に基づくものである。その第一の理由は、佛の不可見性である、佛は臨終に於て入定のまゝ、色界四禪の境地を過ぎ、更に色界を超絶して無色界に入り、空無邊處から識無邊處、無所有處から遂に非想非々想處の究竟地を経て涅槃寂滅の實相に入られた。その本身は神聖無像で不可見性である、不可見性は圖像に顯はし得べきものでないからである。第二の理由は佛の不可測性である、佛在世に於ても佛の身高は幾尺であるか云ふことを量らんごして、丈尺を以て竊に佛後に立つたものがあつた、幾ら長い丈尺を持つて行つても、何時もその長さより高い

ので量ることを斷念した云ふのである。我々の至らぬ刀筆で佛身を描寫すべきものでない、我々の賤しい文字で聖典を書寫すべきものでない、これを敢てすることは、古來非神聖の業せられて居るのである。主としてこの二方面から佛を圖像に示さないのである。これは無像を像し、不見を見せしむることの非理を主張する實在主義者の所見である。それにも係らず、初期の佛敎者は、巧妙に佛の智活動と悲活動とに關する記念物を描寫して、以て佛の存在に擬して傳繪の目的を達したのである。入涅槃の佛を表するには、^{ストウパ}率都婆名くる正當の記念塔ありて他の要件を暗示することなくしてその目的を達することを得るのである、若し植物を以て暗示せんすれば、沙羅雙樹は標示さるべき第一者である。轉法輪の佛を示さんするには三寶標の上に輪寶を載せ下に五群比丘を配して說法佛の存在を暗示するのである。若し動物を以て暗示せんすれば、一匹の牡鹿を以てするを常とする。成菩提の佛を表せんするには欄楯に圍まれたる菩提樹を以てする。若し動物を以て表せんすれば、五頭の龍を以てこれを表する、苦行林龍蓋護佛の故事に因るものであらう。若し暗示は創造であつて明示は破壊である云ふ藝術説を眞なりとするならば、佛敎初期の藝術のやうに暗示に技巧を凝らし創造を全うしたものはないのである。

佛敎初期の佛傳藝術家は、如何にして生誕の佛を藝術化せしか云ふに、こは巧みに佛敎の起源を語るべき對象を以て佛生誕の不思議相を暗示したのであつた。天神に獻ぐる綠蘇摩の宗教を化して自己を淨むる白蓮華の宗教としたのは佛であつた。印度河の上流に於て恐るべき氷河の征服が婆羅門敎文明の偉業であつたに對し、恒河の上流に於ては愛すべき蓮華の禮讚が佛敎文明の異彩であつた。蓮華は實に佛敎の生誕を表して居る、而してまた佛の生誕をも表して居るのである。併し佛の生誕を暗示するに蓮華を用ゐるのには、蓮華が實際に密接に佛の生誕に緣故あるものでなければならぬ。恒河の流域は蓮華に榮えて居たに相違ない、併し恒河が豊富に蓮華を有して居る云ふのみには生誕の標示はならないのである。菩提樹下に佛が成道したなら成道の佛を暗示するには暗示の目的を達するのであるが、伽耶の地には菩提樹が豊富である云ふのみでは成道佛の表現にはならないのである。蓮華は生の象徴たるに相違ない、併しこれは佛の生誕が蓮華に生の意義を與へたのである。吉祥天が蓮華の上に在りて梵天の造化に參する云ふことは蓮華の上の摩耶夫人の變相より轉化したものでなければならぬ。然らば蓮華は單に抽象的に生の表現である云ふのみに非ずして、實際に何等か佛の生誕に直接の因縁がなくてはならぬ、思ふ

に佛母摩耶夫人の出産は、夫人が自ら蓮華を手折らんとして身を起こしたる時に起つたものであらう、藍毘尼園の花の朝、春香はしき池の砌に歩みを運び、紅蓮青蓮今を盛りに咲き出でたる華葉莊嚴の池の面に、ゆくりなく白鳥の飛び來りて蓮華を啄む光景を心ゆくまで愛でたまひ、間もなく三昧の夢破れ、やをら身を起こし手を伸ばして未敷の蓮華を手折らんとして忽ちに出胎の瑞相ありて、爰に悉陀太子は呱呱の聲を挙げ、初めて地上の光を浴びたまひしものであらう。蓮華の浮彫はその様式は多般であるが、水瓶に生ひ出づる莖長き蓮華は髓に生誕の標示である。時には白鳥が蓮葉を啄みつゝあるものもある。欄楯の石柱に見ゆる蓮紋も、その中心に女面のあるものは生誕の表現らしいのである。

蓮花は佛生誕の第一要件である、これは植物を以て生誕の佛を暗示する爲のものである。若し動物を以て生誕の佛を表示するには象を描くのである。象の様式も多般であるが、六牙の白象は托胎の暗示であつて生誕の佛を表するものではない、生誕の象は多くは蓮中に横臥して居る、時に兩象が鼻を擧げて水を吐いて居る象は生誕の佛を表示する第二の要件である。第三の要件は摩耶夫人の描寫である。佛母は今も尙天上色界に在りて見るべき尊容はあるべきであるから、これは

繪に示すも差支はない。母容にも色々あつて、蓮上に樂坐せるものもある、蓮上に立ちて左手に未敷の蓮華を握るものもある、右掌に何物かを捧ぐるものもある。右手を腹部に當つるものもある、左手を以て前腰を按ずるものもある。別に以上の三要件、即ち蓮華と兩象と佛母とを合せて具備したものがある。これがサンチヤバルフトに普通に見る生誕の佛の暗示である。従來は恰も菩提樹や龍蛇の前に伏拜するの容を見て樹木崇拜、龍蛇崇拜の遺習なりと讀んだ研究者もあつたやうに、婦人が蓮上に立てるを見ては、研究者は一概にこれを吉祥天女を畫けるものとして怪まなかつたのであるが、兩象の灌水が如何にも異容であり、蓮華が樂土往生を表する奇瑞であるなごからして、遂に生誕の佛を標示するものなることを肯定するに至つたのである。この發見は先に我國に在留して日本美術の研究に餘念なかりしソルボンの教授フシェ博士の發見に係るものである。博士は單に生の表徴として抽象的に見らるゝのみであるらしいが、予は具體的に生誕に由緒あるもの之信するのである。兩象が佛母の兩側に同じく蓮上に立ちて鼻柱を擧げ、佛母の頭上に於て水を吐きつゝある圖容は、髓に牡牝の象がその愛兒を水に浴せしむるの實際より心附いたものである。象は父象母象俱に兒を愛するこゝ他獸に勝れてゐるこゝは皆人の知る所である、そ

の兒を水に浴せしめんとするや、牡象は先づ河流に入りて鼻を伸べて水中を探ぐり、鱉や鼈の類を遠ざけ、上流に立ちて監視し、牝象は兒を伴ひて下流に入る、而して兩象兒を挟んで交互に水を注ぎ十二分に涼浴の目的を全うするのである。この習慣を見て佛傳彫刻の圖容を見れば如何にもその實際がうなづかるのである。そこで兩象の灌水も決して偶然の標相ではないのである。以上は佛像なき佛傳に於て佛の活動を暗示する標相に就てその四相の大體を示したのである。四相はまた四事とも稱し、また四不思議相とも名くるのである。生誕の佛、成道の佛、説法の佛、入滅の佛を初期の佛教者が如何に暗示して佛傳を描寫したか云ふことを示したのである。サンチ彫刻のみで言つても、菩提樹が六十七圖ある、輪寶が六圖ある、塔廟が三十二圖ある、而して蓮華が十圖ある云ふことである。樹容塔容の多きに過ぐるのは先佛に關するものがあるからである。佛傳の標示は上示の四事の範圍に限定せられたものではない。この外に出家の佛殊に入山學道の佛を表するには佛の頂髪を用ゐる、頂髪のみが臺座に置かれて信者の伏拜せるを見るのは即ちこれである。後代佛頂の崇拜盛んに行はれ、三佛頂、五佛頂、八佛頂、九佛頂、十佛頂なきの崇拜が行はれるのは、皆頂髪の暗示から流れ出たものである。受供養の佛は鏡鉢を用ゐる。佛

の鏡鉢はその縁が四重に成つて居る、これは四天王が同時に鉢を献けたので佛はこれを受けて打つて一鉢を爲されたこと謂ふのである。上天の佛は足跡を以て表する、佛が慈母摩耶夫人の爲に説法せんとして、三七日間上天せらる、時、地上に印した最後の佛足跡を以て暗に上天せんとする佛を表示したのである。下天の佛を表するには最後に天上に印した佛足跡を以て將に下天せんとする佛を表するのである。上天の佛と下天の佛とは足跡の方向が相反して居るのである。佛足跡は在天の佛を表する第一要件である。師子洲「今の錫蘭」の楞迦山頂には偉大なる佛足石がある、羅馬教の教父が師子洲に來りて戰勝の餘威に乗じて佛寺に仇を爲した例が多かつた、その最も甚しきは干提城の佛牙寺に在つた佛齒を奪ひ去りゴア港に至つて監督教父相集り、衆人環視の前に於てこれを焼却したのである、これは佛教者が千歳忘る能はざる神聖冒瀆の大罪惡であつた。その上に楞迦山頂の佛足石も災害を受くるのであつたが、教父等も山頂に上りて佛足石を拜しては、さすがに敬虔の念に打たれたものか、こは佛の足跡に非ず、アダムが上天せし足跡なりと公言し、楞迦山をアダムスピーク「アダムの峰」と名けたのであつた。コロンボ港より干提の里に向へば山道から右手遙に三角塔形の山が山又山の間屹立せるを見るであらう、これが即ち楞迦山であ