99-65

境野黃洋著

時代宗教 全

東京 鴻盟社發行

明治
35 6 8
内交

序言

本書は、余が諸所にて演説した草稿または筆記等を纂めたもので雑誌『新佛教』の上に掲載したものも少くはない。元より系統ある著書ではないから、中には重複したこともあるが、別段削除せず、其のまゝ掲ぐることにした。本書全篇の主意は、畢竟余等同志が、數年來唱道して居る新佛教宣布といふ目的を外れたものはないのである。が、然し其の信仰上の談は、全く余一箇の見解であるから、之によつて他の同志を煩す様なことのない様に、之を讀者に願つて置かなければならぬ。毎篇の順序は、敢て演説の前後に拘はつたのではない、これは余が自分の考で、便宜に隨ひ並べたのである。

之を書册に綴り、世に公にすべきか否やに就いては、余の密に躊躇したところであつたが、會ま余の最愛の弟が、去年の九月遼陽の戰で討死をしたので、こゝに始めて、何か弟の戰死を紀念するために、一小册

子を造つて置きたいといふ考を起したが、さしあたりよい思案もつかなかつたので、兼ねて人の勧めもあつた所から、急に此の諸篇を纂めて世に出すことに決心したのである。左の一篇は去年十一月「新佛教」に掲げた「弟の戰死」と題したる一文であるが、今印刷成るに際して、特にこゝに之を載せ、本書公刊の意義に副はんとする次第である。

丁年に達して入營してから、臺灣守備隊に廻はされ、やがて北清事件の時は支那の方へもやられて戰爭に加はり、臺灣から還つて除隊となつたので、愈一家を構へ妻を迎へ子をもうけたのは今年の正月であつた。日露の事件がはじまつたので、また〳〵命を受けて入營し、仙臺を出發したのは二月である。若い妻と生れ落ちたばかりの男の子とが、養はるゝたつきを失つて、さびしく故郷に殘されたのであつた。

「愈第一軍の中に編入されて、戰地に向ふことになりました、途中新宿に於て一時間ばかり下車休憩致しますから、一生の名殘りにどうぞ遇つて下さい」といふ手紙が來たので、僕は取るものも取りあへず、篠突く雨の中を、薄暗い六時前に車を驅つて急ぎに急いだのは、忘れもしない三月の一日であつた。

汽車は後れて八時頃到着した。弟は車を下りた、然し雨を防ぐべき場所がない。雨の中で手を執り合つて、何といふ言葉もない、無言でしばし久しぶりの會合を喜んだ。然しながら或はこれが眞の名殘りになりはせぬかとの危ぶみの情が、言はず語らずの中に互に感じ合ふのである。僕は始めて笑つた、そうして聲を強めて、「人は運命の支配を受ける動物で、生死は總べて天にある。少しも悲しむにも當らぬ、安心といふのはこゝである。……」とまでは言つたが、然し疑懼の念は僕の心を襲うて來て居る。少しく言ひよどんだ時に、弟は手を以て遮つた、固より死ぬことは覺悟をして居ります、唯心にかゝるのは一人の小供、どうか御兄樣の御保護を十分御願ひを致します。」と言ひ終つて、弟は今更の樣に邊りを見廻はして、「御姉樣に御出て下さいませんでしたか、モ一度御目にかゝつて行きたかつた」と、ため息をついてひどく失望の體であつた。其の時は、何せ此の雨ではあり、時間は早し、道もかれこれ三里もあらうといふところ、殘念ながらこれも仕方がないとは思つたが、今あの時の言葉を懷ひ出すごとに、僕はあの失望の顏があり〳〵と眼にちらつくのである。

たとひ互に若しやといふ疑懼はあつても、僕にはなほよもやといふたのみも十分にあつた。今其の疑懼のたのみの綱も切れはてゝ、夢かとのみ考へらるゝ弟の死は、終に故郷

から突然報知せられた。僕は生涯に殆んどなかつた失望と悲嘆に沈んだ。ア、僕は今なほ婦女子の涕泣を敢てするものである。

僕の家は仙臺藩では中流以上の位置を占めて居つたもので、僕の祖父は藩侯の神道御師範役で、また町奉行をも勤めた槍一筋の家柄である。僕の父は次男で、松坂といふ三百石取りの家に養子になつたが、維新改革の際、非常な逆境に沈んで、僕及び僕の弟二人は、頗る貧窶の間に養育せられたのである。然し僕の母は其の子を慈しみ給ふこと一方ならぬ有様であつたので、僕等は貧窶の間にあつても、なほ苦しみを知らずに成長した。其の後家運が稍〻境を脱した頃、如何なる理由のあつたものか、僕は母と生き別れをして、兄弟三人は母のないさびしい家に殘されて、松坂の姓をやめて舊姓を名のる身となつたのである。何故僕の兩親は斯く分れ別れになり給うたものか、十二三の僕は少しも事情を知らなかつた。

然し僕の母は子を思ふ夜の鶴で、離縁をせられ給うた後も、遠方へ行くに忍びないので、時々家の周圍に來られては、僕等兄弟の有様をのぞかれ、時には垣の外で突然すゝり泣きの聲さへ僕等の耳に這入つたこともあつた。間もなく已むに已まれぬ事情があられたものと見えて、母は仙臺を去つて遠く福島の地方に赴かれることになつたが、僕は當時さるゆかりの家に於て、窃に母に呼びよせられて、こゝで離別をしたことを夢の如くに記憶して居る。僕は此のことを追懐するごとに、何時も血の様な熱い涙が眼瞼に溢るゝのである。

其の後僕の慕うて居つた母親は、病のために終に他郷に亡せ給うたといふことをほのかに耳にしたのは、既に今から十三四年前のとである。僕等三人の兄弟が、母と別れてから以後、如何に冷かな家庭に投じたかは、終に知り給はなかつたであらう。寧ろそれが、せめて僕等の母に對する孝行の一つであつたのである。中にも未だ母の乳を離れかねた最後の弟は、些かのミルクで繼母の手に育つたのであらう。僕等三人は爾來繼母の手に養育せられたので、不幸者中の不幸者であつた。繼母は事理に明晰な、善良な人である。然し弟は決して幸福であつたとは言はれない。

不幸の中に冷かに育てられた此の末の弟は、今度終に死んだ。彼は全く苦しみを經驗すべく世に出でたものである。死の報を受け取つた僕は、人には宗教を説く身でも、さすがにあきらめかねたのである。僕の父は五年前に亡くなられた。然し僕は其の病の重らせ給うた姿を見て、此の度はと心に決して居たのであつた。此の三月すごやかな顔を見た弟が、今死んだとは嘘か、夢か、まことゝは心に肯はれないのである。事實に違ひないと決

した刹那には、僕は父親を失つた時よりまだ〳〵失望落膽をしたのであつた。數日前の夜のこと、僕は死んだ母に久しぶりで面會をして、喜びの餘り過ぎこし方の數を盡して、終には手を取り合つて泣いた。四隣人定まつた眞夜中に、眼を覺ました時は、涙が頬を傳はつて流れて居るのを見た。勿論夢だ、何といふ馬鹿げた夢であらうと笑つた。然しそれが弟の死ぬ前知らせであつたらうと、昔しかたぎの老人が、まじめに說くのも、寧ろ思ひを惱ます種である。弟の死んだのは、遼陽附近の黑英臺である。「我軍が敵を擊攘して某地を占領した後報知によると、其の戰死の狀は先づかうである。二回は辛うじて之を擊退したが、三回目には終に、强敵から凡そ三回の逆襲を受けた。二回は辛うじて之を擊退したが、三回目には終に位地を維持することが出來なくなつて退却をしたのである。これが丁度九月の二日であつた。其の時僕の弟は、腰部に銃創を受けたが敵の捕虜となるのを殘念に思ひ、苦痛を忍んで三四町退いてさる高粱畑の間に隱れ、仆れてしまつたのである。それから三日間こゝに仆れて居つたが三日目に我軍が再び該地を占領した時、戰が靜まつてから掃除隊のために發見せられて病院に後送せられたのである。其の高粱の叢生して居る間に仆れて、獨り創を抑えて苦しみつゝ、死を俟つて居つた僕の弟は、眼をつぶつて故郷の妻子に想ひ及ばなかつたであらうか、言ひ遺したいとはなかつたのであらうか、僕は之を

想像してはまた涙が溢れるのである。

其の友人の手紙は、續けて斯う言ふのである。「私しは弟君と生死を誓つたほどの友人でありますが、君が高粱の中に仆れて居ると聞いた時、驚いてすぐにかけつけました。それから軍醫の所へ運んで行つて、漸う粥などを上げまして、君は實に幸福であつた、今一日後れて發見せられたならば、とても助からぬ所であつたらうと申しましたれば、軍醫も聲を勵まして、大丈夫だ、己れの手に受け取つた以上は殺しはせぬと申されました。それから君は病院へ後送になつて再び會ふの機會がなくなりましたが、ほのかに聞けば終に死去せられたといふとであります、實に悲痛に堪えませぬ。僕の弟は死際まで、他人よりは不幸な死に方であつたのである。

最初は新聞で輕傷者として報ぜられた、突然友人や中隊長からも、死んだと言うて知らせて來た、どちらがほんとうであらうか、直ぐに留守師團に聞き合せに行つた、師團では遺骨が到着して居ると言つて之を渡した、餘りの突然に一同は涙も出なかつたのである。

僕の弟は罪不性であつたから、戰地に向つてからは、無事だといふ端書位の外は、何も言うて來たとがない、どんな軍をしたことか毫しも僕は知らなかつた、九連城攻擊の前に

は、架橋工事の運搬に從事し、攻撃の際は傳令の任に當り、甜水店の戰には先頭に立ちて衆を導いて進み、弓張嶺の夜襲には地形捜兵として前進し、黒英臺にては、彈藥分配の任務に當り、終に戰死せらるゝと言つた樣な功績書といふものて、始めて樣子が畧ぼわかつたのである。僕の弟は、戰爭中何時ても或る特別の任務に當つたらしい。

父は彼を工業者とするつもりて育てたのである。軍人は固より死を決して參るのてすから」と人に言はれるのは、果して名譽か、軍職にある人は軍人てあらうが、僕の弟は軍人てはなかつた、軍人とするつもりなら、まさか官費の學校へ這入る道を知らぬわけても なかつたらうなどゝ、愚痴も自ら出るのてある。彼れは軍人でなかつたばかりに、職を拋ち、妻子を養はず、そうして終に死んだのてある。然し彼れの長へに眠れる標として、故陸軍歩兵上等兵といふ大々の文字が記されることゝなつたのてある、アヽ名譽の戰死者たる軍人として、彼れは歩兵上等兵といふ墓標の下に永く眠つて居るのてある。

明治卅八年五月靖國神社臨時大祭の日

於駒込僑居

黄洋生識

時代宗教 目次

第一　宗教要求の時代……一
第二　偉人出現の空望、大勢氣運の趨向……一三
第三　過渡時代と宗教……二二
第四　常識の發達と常識的宗教……三九
第五　中正穩健の信仰……五一
第六　超物質主義、現世主義……六四
第七　平等の精神、自由の精神……七五
第八　宗教の神秘的意義……八四
第九　運命論……一〇〇
第十　宗教の一大特色……一一三

目次

第十一　客觀教と主觀教……一二三
第十二　佛教道德論……一三三
第十三　教育と宗教……一四六
第十四　歷史的佛教……一五九
第十五　教理發達史上より見たる舊佛教の缺點……一六八
第十六　道元禪師の人格……一七九
第十七　日蓮上人の性格と日蓮宗……一八八

時代宗教

第一　宗教要求の時代

境野黃洋著

日本には今日盛に宗教無用論を說く人がある。此の宗教無用論者に對して、現時の日本人には特に宗教が必要であると云ふことを一言したい。これは最早宗教者の常談で、陳腐の口吻と言はるゝでありましようけれ共、無用論者の絕えぬ間は、矢張りどこまでも必要の議論として繰り返さるゝのである。それについて試みに日本現今の思想界の潮流を靜に觀察して見るといふと、近時明に日本人の間には、宗教的要求を感じて來たといふことが認められるゝ樣に思ふのである。勿論日本人全躰の上に於て、かゝる要求が起つて來たと叫ぶのは大早計であるかも知れぬ。廣く全躰の上から云うたならば、恐らくは舊信仰の中に動搖して居るものが大多數を占めて居つて、其の他は多く宗教無用論者である。然し思想界の問題に始終注目をすべき位地にある人々、日本人の思想界を誘導すべき位地にあ

る人々の間に於ては、宗教問題は最早輕々に看過されぬ樣になつて來て居ることは事實である。これはやがて我が思想界に與へられた、一道の光明として認められるべきものであり、またかゝる要求は、思ふに蓋し人性に已むべからざる要求である、必然出て來なければならぬ要求であるから、余は之を以て日本人の精神が、必然の新要求をなし始めたものと考へるのである。

宗教が何故に人生に必要であるかといふことは、考へ樣によつてはそんなにむづかしい問題ではないのである。余が誰人も必ず宗教を要すると云ふのは、各人の精神の內部より起る必然的、自然的の宗教的要求を、人は總べて持つて居るものであるといふので、即ち人の宗教意識の上より申すのであるから、決して「宗教の必要」と言つたとて、直ちに「佛教を信ぜよ」とか、「耶蘇教を信ぜよ」とか云ふのではないのである。佛教、耶蘇教といふ樣な特殊の成立宗教について取捨する前に、第一に、人は皆實に宗教を要するものである」といふ事實を自覺して貰ひたい、「佛教を要する」、「耶蘇教を要する」といふことゝは全く別問題である。

世の多く宗教無用を說く人は、「宗教」といふことと、「特殊宗教」或は「成立宗教」といふこととを混同して居る人が多い。即ち「佛教は嫌である。耶蘇教は馬鹿々々しい」といふ點から、直に「宗教は無用である」といふことを斷言する人が多いのである。然し宗教といふものゝ意味

は、單に佛教、耶蘇教の樣な成立宗教ばかりではない、それは唯人の精神的要求から出た所の客觀的成形で、それが不完全だからとて、人の精神に存する要求が虛妄であるとは言はれぬ。例へて見れば、人は食物を要求する、即ち食ひたいといふ要求があるそこで此の要求に應ずる樣な食物を外に求めて、米とか麥とかいふ物を作る。然るに米や麥は衞生上餘り效能のないものであるといふことが、萬一學理上からても出て來たとすれば、其の時はどうするであらうか、「それでは今まで食ひたいと思つて居たのは間違ひであつた、食はなくともよいのであつた」といつて、食ふことを廢してもなく米がいけぬからとて、一切食ふといふことを廢止する愚人は恐くあるまいと思ふ。何故かといふに、食ひたいと云ふ要求は自然必然の要求であつて、之を虛妄の要求として止めるわけにはゆかない、唯米や麥では、眞に此の要求に應ずるものを別に求めなければならんことになつて居るといふに過ぎないからである。宗教的要求が精神の自然必然の要求であるならば、佛教、耶蘇教、其の外の成立宗教が、此の要求に應ずるに足らぬ、我等の滿足を得せしめないからといつて、すぐに宗教はいらぬといふは如何であらうか。それは唯「新なる宗教を要する」といふこと丈に過ぎぬのではあるまいか。

それからまた菜食と肉食とでどちらが果して身躰のためになるであらうか、其の醫學者專門流の議論は兎も角として、先づ假りに肉食の方が宜しいとした時に、それなら今迄の菜食は全然宜しくないとして之を廢止すべきであらうかといふに、縱令肉食は結構だとしても、菜食も亦捨てられぬ點がある。殊に習慣或は氣候、風土の影響上から、日本人などには最も捨てられぬ樣に思ふ。成立宗教は到底今日の人の精神的要求に應ずることが出來ぬとしても、さて然らば從來の成立宗教は丸で虛妄である、幾千年間の長日月間、人類の歷史上に現はれた最大偉人として崇拜せらるゝ、釋迦、耶蘇の言うたこと、其の教へたことが、人類の歷史上に深い關係を以て開發し發達して來た事實と、教理とは丸て虛妄ばかりであるか、或は其の中には、捨て難い點があるはずはなかろうか。成立宗教は、肉食程の價値はなくとも、少なくとも菜食位の價値はありさうなものである。特に日本國民の宗教意識と深い緊密な關係を持つて來た佛教は、日本人の宗教的要求に對し、大に顧慮するの價あるものではあるまいか。これが我等の成立宗教に對する態度である。

成立宗教が氣に喰はぬ、然らば何故に新宗教を求めぬのであるか、新佛教は此の新要求に應ぜんとするものである。成立宗教が氣に入らぬというて、直ちに宗教無用を唱へ、新宗教の發展について、更に顧みないといふのは悲むべきことである。兎も角も宗教的要求が、

人類必然の要求であるとに氣がついて、それから更に成立宗教に對する態度をきめねばならぬ、これが宗教に對する至當の順序であると思はるゝのである。

然らば宗教的要求は、何故に人の精神上に於ける自然の、且つ必然の要求であるか。此の問題は、どれほど宗教が人類に必要であるかといふことを理解すれば、自ら明瞭になるのである。例へば食ふといふことは何故に自然必然の要求であるかといふことを知らうと思ふならば、どれほど食ふことが人に必要であるかゞわかれば自ら明になるのである。即ち食はねば死んで仕舞ふ、これほど必要なものであるから、自然必然の要求だといふことになるのである。宗教がどれほど必要であるか、宗教がなければ人類はどうなるか、我等は特に日本現今の狀態に着目されんことを願ふのである。

政治家の間には收賄の聲が高く、立法の機關たる議會は、常に議員一己の利益によつて支配せられ、其の決議は國家の利害とは關係が甚だ薄いといふ噂が、絶えず國民の耳に觸るゝではありますまいか。議員を選擧する國民が、其の政治上の主張主義を聽き、其の國家と國民とに對する爲政上の方針を理解して、始めて之を選擧するでありましようか。或は多く金を遣つたものが、當選の榮を得るのでありませうか。世界の商人の中で、一番信用のない人は、悲しいことには他國の商人ではないではありませんか。立派な見本を送りて置

いて、愈注文がくれば、外見ばかりは見本通りなそして實質は半値位な品物を送つて外國人を驚かすのは、日本の商人ではありませんか。日本は戰爭では支那に勝つた、然し商業では自國の領地臺灣でさへも、常に支那人に敗北して居るといふてはありませんか。生蕃の様な野蠻人でも、日本の商人は、相手にせぬ、支那人は常に信用があるといふのは何故であるか。諸君試みに近來の請負建築といふものを御覽なさい、外面を躰裁よく造ることの外に、何の取り柄がありませうか。甚しきに至つては、破れ易い様に造る方が却てよい、そうでなければ仕事が隙になるといふ工業家が、日本に少なからぬといふてはありませんか。一切の階級、一切の職業に通じて、日本人に一番缺けて居るものは何であるかといふに、目前の利害に汲々として、其の精神に一定の、堅固な、確實な統一がない、精神上の主義がない、之がために常に眼の前のことによつて、あちらに引かれ、こちらに動き、唯フワフワとして五十年の生涯を過すといふことである、更に之を言へば、彼等は活きて居る、然し價値ある生活を考へぬといふことである。

主義なき生活ほど危險なものはない、統一なき生活ほど無意味なものはない。其の所謂主義、其の所謂統一とは何であるか、政治上の主義、或は道德上の主義などといふものは、余が今此に、主義或は主義の統一といふものではない。精神の内部を調適して、之に確乎たる

基礎を與へ、其の基礎の上に安立して、生活上の諸主義、即ち政治であれ、道德であれ、或は實業、一切の主義を、土臺より保つて行く、統一して行く所の力である。故に或は之を根本主義、又は統一主義とでもいふべきものであらうか。或は此言葉には語弊があるかも知れぬが、兎も角も、人の生涯が、人の生活として纏つて居、またどんな方面に現はれて活動しても、一切の活動は一人の活動として纏まつて居る、此の纏まつた生活、纏まつた活動が、宗教から來る、宗教は纏まつた生活活動の根源であるからたのである。

此の主義の統一ある生活は即ち宗教的生活であつて、其の統一的主義を要求するのが、人の宗教的要求である。昔から聖賢學者が、段々說かれたところの宗教、道德、或は哲學などいふものの大部は、一概に云ふことは出來ぬけれども、大躰に於て此の統一の主義を尋求して、其の自然の要求を滿足せしめんとしたのである。古來聖賢の行爲には、如何なる場合に臨んでも、如何なる誘惑に遭遇しても、毅然として動かすべからざるものがあつたのは、全く此の精神の根底に、しつかりした土臺石があつたからである。

我々は宗教は、感情に關係したもの、哲學は智識に關係したもの、道德は意志に關係したものといふ様な、機械的區分を固執するものではない。此の三つのものは、最初にあつては

皆此の統一主義の要求から出たものであつて、此の要求により見出された所の主義、此の主義を根本的統一の生活原理として世に處することが出來たならば、それは孰れも宗教である。儒教、神道は言ふに及ばず、各人が其の生活主義として、固く執する所のものは、其の人々に取つての宗教であるといふ、極めて廣い意味に於て宗教を解釋せんとするのが吾等の考てある。

外部から説明をすれば、宗教と主義との區別は、宗教は、多くの信者があつて、信者と信者との間に宗教組織といふものが成り立つて居り、それぞれ機關が附屬して居る。主義といふ時には、個人々々の上にあつて、勿論外部的組織といふものがない、寺もなし、僧侶もなし、御經もない。こういふ區別は、唯外部からの區別てあつて、内部の精神の上から見れば、其の自然の要求といふ點から見れば、皆同じ要求てあつて、等しく宗教意識の範圍は出ないのてある。故に成立宗教に不滿足なる人は、宜しく新宗教を求めよといふのは、一方よりいへば、兎も角自己生活の統一主義を確立せよといふのてある。

然るに明治維新以來、從來の習慣が破れて、思想界の混亂を來した結果、日本人は一時此の統一主義を失つたのてある、德川幕府三百年間は、兎も角も一般に佛教を信じ、少し上流になれば、先づ儒教を奉ずるといふ樣なわけて、儒佛の二教が日本人に統一主義を與へて

居つたのてある、然るにこれが段々年數を經て、一定の凝結した形式となつて、一般に此の形式の中に安然として眠つて居つたのてある。この最中に外國人が來て、此の鎭靜の思想界を驚かした。日本人は眠から醒めて、從來の形式を悉く壞さんとしたのてある。これは日本人の思想が其の活力を自覺したので、今まで眠つて居つた人が、ビックリはね起きて手さぐりを始めた樣なものてあつて、丸て無茶苦茶に飛び廻はるのてはない。從來の形式は悉く壞はさうとした、然し何かなければならぬ、儒教もいけぬ、佛教もいけぬ、然らばどうしたらよいてあらうか、其の結果として出たのが即ち大教てある。

大教といふのは、「今度祭政一致、天祖以來固有之皇道復興被爲在云々」とあつて、先づ神道とてもいふべきものてある。明治二年九月には、宣布大教詔といふものが下つて、「天神天祖立極垂統、列皇相承繼之述之祭政一致云々」とあつて、「宜明治教以宣揚惟神之道也」と宣ひ、從來の主義は壞はした、新宗教を建てねばならぬといふことになつた。宣教使といふものを任命になつて、愈大教の說教をさせることにまてなつたが、それにしては御經がなくてはなるまいといふ所からして、終に教典を製造することに取かゝつたが、其の教典の案出者は、釋迦や耶蘇の樣な人てはなくて、後の元老院の諸先生てあつたといふ、それて御經が到

底出來なかつたといふのは、これは尊ろ當然のことであつたでありましよう。

こんなことでは人の統一主義は立たない、時勢はドン〳〵進んでくる、これではいかぬといふので、昔の形式復興にあせるものがある、これが舊思想の名殘である。從來の主義は進歩せる思想を滿足することが出來ぬ、どうしようかと足の浮いてる所へ、物質主義、拜金主義が澎湃として流れて來た。此の怒濤に足をさらはれて、水上に漂蕩したのが、多くの無主義者である。多少の意見を揃へて、之を主義として波浪の中へ衝つ立つたのが、一方の主義の人であつた、これが明治思想の變遷の樣子である。

こゝて主義と意見の區別を言はなければならぬ。我等が精神內部の要求から見れば、主義といふも宗教といふも一つであるといふのは、其の實際生活を統一する要求の點からいふので、單に我は斯く思ふ、斯く信ずといふ丈のことで、それがまだ實際生活を左右する力とならなければ、僅に意見といふ丈のもので、主義でも宗教でもないそれが主義宗教と關係の深いことは言ふまでもないけれども、然しそれが主義の端緒となるのみであつて、主義とか宗教とかいはるゝには、それに力が必要である。然し主義の出るには、先づ意見を要する、意見は主義の先驅である。余は今日の日本は、恰も此の意見の世であるまいかと思ふ。宗教的要求の滿足を求めんとする聲の出て來たのは、やがて意見の時代が一轉し

て行かうといふ場合に臨んで居るのではあるまいかと思ふのである。

世の中で一般に宗教を說くものは、動もすれば此の意見といふものを無やみに排斥し、所謂感情的信仰といふことを說きたてるのである。これは意見のみにて滿足が出來ぬ、此の上に信仰を要する、主義を要するといふ叫びなのであつて、自然こうならねばならぬ道行きになつては居るが、然し意見の盛に行はれるといふことは、一派の人々の言ふ樣に從來の形式並びに主義を破壞する恐あるべきものであると言ふ風に考へることは誤謬である。之が感情の中へ投げ入れられれば、終に死んでしまふのである。

感情といふものは、まこと猛烈なるものゝ樣に見ゆるけれ共、あれは一時的のものゝめは脫兎の樣でも、後には火の消えた樣になつて仕舞ふのが其の常である。婦人は兎角感情的のもので、一時は中々熱するが、極めて醒め易い、あれが感情派のよい手本である。やれ熱血であるの、やれ心血を濺ぐのと、あぶない連中は、さめたと來たらすぐ氷點以下に降るのであるこういふ天候不定、晴雨定まりなき人間には、最も宗教が必要なのであるのに、然るに却てこういふ人が宗教を說くのは、餘程可笑しいことであると思ふ。之を歷史の上から見ても、耶蘇教派の、感情的信仰が、羅馬政府の下で熱血を濺ぎ散した結果は、總べての智

力の産物を蔑視し、一切の學術を排斥して、之がために能くも千年ばかりの間、歐州の思想界は熱睡に陷つてしまつたではないか。感情的信仰の結果は、精神の活力を失つて半ば死ぬのである、醒めて出て來るのが意見である。意見は精神の活力より自然に生ずる現象である。意見のあるのは將來に堅實の宗教を呼ぶ前兆なので、感情派の說も、寧ろ意見として言ひ募つて居る間が活力があるのである。

意見は單純なる感情的信仰ではなく、確實なる信仰の基礎をなすものである。意見を通過せぬ信仰は薄弱である、感情に陷るのである。意見より出てたる信仰は、智と情との協同により、意志に與へらるゝ力となる。之が精神の滿足、人全躰の生活の滿足である。故に意見は常に獨斷の敎權に屈從せずに、理性の自由を要求するのである。此の點からいへば、意見は破壞を意味するのであつて、一方に新要求を示して居るものである、意見の時代は、最も精神の活潑な、最も有望の時代と言はねばならぬ。

舊信抑は漸々破られつゝある、舊佛敎は次第に進步せる時代に遠かりつゝある、しかも新信仰、新宗敎は未だ成立しない。此の過渡の時代は、今や意見の時代である、意見の時代は新信仰、新宗敎の要求其の成立を促しつゝある有望の時代である。我等は意見の紛爭を見て、宗敎の城壘危しと嘆じ、成立宗敎の時代思想を滿足することの出來ぬのを見て、徒に宗

敎終に無用なりと捨てゝはならぬ我等の企てんとする新宗敎新信仰の成立に取つては皆有望の光明に滿ちて、我等の進路を照さぬ隈もない。新佛敎徒は、諸君の熱心なる同情により、此の奮勵心を起して、敢て遼遠なる前途に進まんとしつゝあるものである。

第二　偉人出現の空望、大勢氣運の趨向

宗敎の大改革を完成し、或は新宗敎の開立を見るのは、こゝに一大偉人の出現を要する、此の偉人の出現がなかつたならば、大改革も新開立も總べて空望である、「偉人出てよ偉人出てよ」と、今の宗敎界の一隅にはこんな叫び聲が聞えて居るのである。

一躰偉人とはどんな人であらうか。世人が出現せよと叫んで居る時に、其の胸中に描いて居る偉人は、果してどんな有樣の人であらうか。非常な大學者か、非常な大雄辯家か、非常な大文章家か、非常な大熱血漢か、非常な大沈靜家か、非常な大道德家か、或は此等の諸點を一身に兼ね湊めたる圓滿完全無缺の人であらうか。

既に大偉人と尊崇せらるゝ宗敎家たる以上は、勿論泰然として磐石の如き信仰を持つた人でなければならぬ。此の大信念に住した以上は、生死の境に臨んで、自若として顏色變ぜざる底の大安心を持つて居り、しかも一度活動し始むるときには、血の涙を揮ひ、慷直奮

進する熱誠がなくてはなるまい。其の熱誠は思慮なき無謀猪勇であつたならば、素より偉人の事ではない、一世を指導する大宗教家として尊崇せらるゝには、必ずや時代の學問に精通し、一とかどの學者でなければなるまい。それて日常の行爲は皎潔清廉て、一點人の非難を受けてはならず、他に對しては和顏愛語て、兒童婦女も懷くといふ大道德家てなければならぬ。之に加ふるに、口を開けば百千の聽衆隨喜の感涙に咽び、筆を執れば遠近の讀者案を叩いて讃嘆する。先づこれ位が果して圓滿に揃つたならば、或は世の所謂大偉人といふものてもあらうか。我々も若し能ふべくんば、こんな大偉人が、一人とは言はぬ、千人て、も萬人ても出現すことは決して願はぬてはないが、然しかゝる大偉人が、幸に半人でも出て來ることが、能く事實として想像さるゝてあらうか。

釋迦の樣な、基督の樣な、乃至は弘法、傳敎、法然、親鸞、日蓮の樣な大偉人が出て、從來人間の上に、光りある偉大の事業が成就せられて居るだがこういふ偉人ならば、前の空想の偉人とは違つて、皆歷史上の實際の偉人てあるから、話しが少し違つてくるが、これについてこゝに斯ういふことを考へて貰ひたいのてある。釋迦や、基督、乃至法然、親鸞、日蓮を以て、人間以上のものだとか、或は勢至菩薩や阿彌如來の化身だとか、又上行菩薩の再來だとか、愚にもつかぬ考を打ち捨てゝ見たならば、此等の人々は、決して前に述べたごとき、理想的の圓

滿完全な人てはなくて、唯人間中に於て、先づより豪かつた人に過ぎないのだといふことを考へて貰ひたいのてある。

そこて此等の偉人が、今日ては已に一切の缺點が見えなくなつて仕舞つて、圓滿完全に理想化されて仕舞つたといふことは、全く何百年何千年の歲月經過の結果て、歷史上の人物が自然に年代の經つと共に、理想化されるといふことは、獨り宗敎家のみてはないなべて一般の傾向てある。即ち圓滿完全の理想は、實存の人物を千百年かゝつてこしらへ上げた結果というてよいのてある。

以上の言をまとめて見るといふと、こゝに三條の疑問が生ずる第一は理想的の圓滿完全な人といふものが、果して出現するものてあらうか。第二に、百千年歲月の經過によつてこしらへ上げたと同じ樣なものが、一時に忽然とこゝに出現するといふことが、果して出來るてあらうか。第三に、今釋迦、基督、又孔子、ソクラテースが、よし生れたりとしても、能く大改革若しくは新宗開立を成就せしむるてあらうか否々否。これが我々の此の疑問に對する答てある。

釋迦や、孔子や、基督、ソクラテースても、其の生きて居つた時代からして、決して彼は偉人なりとして、時代の景仰を博したものてはない、寧ろ其の時代には、小人なり、山師なり、僻執

者なり、外道なりとして嫉視せられたのである。それが遂に百年千年の後に成効して、百年千年の後から、大偉人なりと尊崇せられることになつたので、それを今日の人々が偉人といふものが出たならば、一時に大暗黒がパッと大光明に轉ずる樣に思つて居るのは甚しき誤謬である。今日偉人の出現を叫んで居る人でも、何を以て現に千百年後の偉人に對し、現に反對し居らざるを知らんやだ。之を要するに、理想的偉人などいふものは、何時の世にも、決して一度も出現したことはない、偉人は或る點までは歷史の製造物である。

昔時五百年も千年も以前ならば、今日の樣に、あらゆる方面から其の人物を批評するといふことがなく、少し勝れた點があれば、缺點弱點よりは、其の長所優所を認めて尊崇する風があつたから、偉人の出現には先づ好都合の方であつた。それでさへ、實際當代から偉人と目された人は殆んどないのであつて、中には、今日偉人呼ばゝりをされる人々でも、當代には丸て名のなかつた位の人さへあるのである。況して今日の樣な鋭い、批評的な、缺點の目につく時代に、何て偉人の出現する理由があらう。偉人は決して出現しない、將たしてもそれが偉人となるまでには、百年千年の後をまたなければならぬものとするならば、偉人の出現によりて大事の決まる樣に思ふ空想は、御互にやめるがよからうと思ふ。

歷史は大勢氣運の必然の推移を示すものである、佛敎が釋迦によつてはじめられたの

は一面の觀察であつて、他面より見れば釋迦の出世も、基督の降誕も、皆これ世の大勢氣運が之をして然らしめたので、宗敎の改革、新宗の開立は、つまり大勢氣運に促された必然の結果として生じたのである。果して然らば、宗敎の改革、新宗の開立を以て、之を偉人の出現に俟たんとするは愚の至りであつて、此等の事件は、偉人の出現を促す時勢の趨向に考へなければわからぬのである。例へば石て人の頭を打つて血が出たといふ樣なもので、之を見て石て打つたから血が出たと速了するならば笑ふべきであつて、打ち加減によつては、石てなく木で打つても矢ッ張り血が出る、つまり打ち樣といふことが主眼なので、石でも木でも、それは根本の理由ではない。それと同じ樣に、偉人が出てこれこれのことをしたいといふけれ共、大勢氣運が向いて來て、此の大勢氣運に乘じたならば、偉人の出現には限らない、外の方法でも仕事は出來るまた大勢氣運が向いて來なかつたならば、千百の偉人ありとも之を奈何ともするとが出來ぬ、恰かも打ち樣によつては、縱令石でも血は出ないと同樣である。偉人出現の空望を未來に夢みるものは、先づ須らく大勢氣運の向ふ所を現實に觀察するのが、何より大切てあることに氣をつけてもらひたい。

既に宗敎の改革創開について、大勢氣運を察し、之を推歩すべきであつて、偉人の出現な

どゝいふ、古來人界にありもせぬことを將來に望むのは無益の事であるとしたならば、我等はこゝに更に下の二ヶ條について辯ずるの必要を感ずる。即ち第一に宗教改革の有望なることゝ、第二に今後活動すべき方法に關することゝの二つである。

世の中にはまたこういふ議論をする人があるのである。昔時の樣な偉人といふものゝ出現を、今後に望むことが到底出來ないとして見れば、宗教の新開立は勿論のこと、宗教の改革といへども、教義上の改革は全く望むことが出來ないつまり教義は舊宗教を維持して從來のまゝとし、若し改革をするといふならば、制度の改革とか、或は僧侶の品性を高めるとかいふことより以上の希圖は、寧ろ無益の仕事であらうといふのである。

かゝる議論は一つはこういふ所から出て來ると思ふ。偉人が出現して、其の學力、德行、辯舌に接し、萬衆等しく其の感化を受けて、こゝに魏然たる一大宗派が倏忽として出來るといふ樣なことは、先づ今日の樣子では望まれさうにもなし、考へられさうにもないところが一方の成立宗教はどうかと言へば、已に百年千年を經過して、彼れ此れと批評はするものゝ、何分一大偉人の建てたもので、其の感化の上に成り立つたものであるから、其の根底の鞏固なる、牢乎として拔くことが出來ない、之に由て思ふ時は、新教義の成立は無益で、舊教義の破壞も亦同じく無益である、故に舊教義を維持し、之が運轉手を新鮮にすれば事十

分であるといふのである。

然しこれも歷史的經過といふことを勘定に入れぬ人の言ふことで、昔しから何の宗教でも開祖一代に成効したといふものは殆んどない、少くとも百年や百五十年はかゝつて居る、三代目四代目にならなければ一宗一派の形をなさんといふのが歷史上の事實である。これは前の偉人の理窟と同じことなので、生前の偉人はないと同じ樣に、生前の宗派建立成就といふことも亦た殆んどないのである。偉人も生前には外道視小人視せられて排斥せられたと同じ樣に、宗派も開立者生時の間には異端として斥けられるか、或は時代の注意を促さずに止む位のものである、成効は百年二百年の後に期すべきものであッて、直ちに今日の見た所の感情から、將來の宗教を速斷してしまふのは大早計と言はねばならぬ。

又一面からは大勢氣運といふものも考へて見なければならぬ。所謂今日の思想の進歩教育の發達に伴はれて、宗教も之と進まねばならぬであらうか、それとも須彌山說善し、地獄極樂說善し、教義はそれで差支がないの一天張りで押し通せるであらうか、それとも舊佛教者のいふ如く、地動說は間違つて居る、人智以上の佛說たる天圓地方の須彌山說は正確だなどと、大勢氣運に反抗して行くがよいのであらうか。自分々々の信仰が、時代思想と

衝突してあやふやで居りながら、人にもこんなあやふやの信仰を得させやうとし、信仰はどうでもよい、佛說と時代智識と衝突したとて構はんぢやないか、運轉手さへよけりア、僧侶の品行さいよけりアて、濟まして居らるゝてあらうか。信仰を得さするを目的とする宗教が、こんな立ち場で差支がないといふならば、我等は唯呆るゝの外はない。縱令偉人の出現はなくとも、我等は時勢の要求に察し、大勢氣運の向ふ所に乘じて、宜しく教義上の改革（の程度は別問題として）を行はねばならぬ、顧みるところは、唯これが果して時勢の要求に應じて居るか否やの一點に存するのである。之を思ふごとに、我等は常に十分なる希望を以て大に勵まさるゝことが多いのである。

次に宗教の改革、新宗の開立は、大勢氣運て出來る、必ずしも偉人に俟たないとした所てどんな方法てやるのであるかといふに、我等は團體の活動を以て其の唯一の方法と考へるのてある。或は宗教的事業といふものは、一般の倫理運動や、實業や、教育的事業とは違ふ、決して團躰の相談て出來るものてはないといふ人もある、これは稍尤もらしい、有力な樣に見える說てあるが、熟ら考へて見ると、何等の根據もない。成程法律の條項を討議てきめる樣に、宗教の教義を相談てきめるといふならば、それは六ヶしいことてあらう。然し、既に極まつた根本教義を中心とした團躰が、其の教義弘布の運動を、團躰によつてなすといふ

ことは、少しも外の團躰的運動と違つた點はないと信ずるのである。

偉人でなければ仕事は出來ぬといへばそれまでだが、大勢氣運に乘じさへすれば、仕事は何の方法てでも出來るといふならば、比較的完全なる方法と認められる團躰的運動は、必ず我等の執るべき方法てあると思ふのである。其の理由は、第一に現今社會の狀勢は、一切の大經營（國家の政治機關をはじめとし）が、皆個人の手を離れて團躰に歸しつゝあるといふ事實と、第二には團躰はこれを一躰として見るときは、比較的圓滿である、即ち或る意味に於て時代の偉人であるといふことによつて、これを信ずるのである。これは決して根據のない空想ではないと思ふ。之を要するに、こゝまて述べて來たところを概括するといふと、

第一。宗教教義の改革は必要てあるかないか、即ち時代相應の組織解釋を與ふることは、必要なるか如何といふこと。

第二。若し之を必要なりとするも、果して之を爲すことを得べきか、即ち全く不可能の事には屬せざるかといふこと。

第三。若し之を可能なりとせば、如何なる事情方法によりて成就せらるべきか、如何なる手段方便によらざるべからざるかといふこと。

の三問を解釋したつもりなのである。それて之に對する答は、畢竟左の數語を出でぬ。

第一。宗教教義の新組織、新解釋は、時勢の要求に應じ、必然要用である。

第二。此の教義の新組織、新解釋は、決して不可能のことではない。

第三。其の可能だといふ理由は、大勢氣運の促す所であるからである。

第四。大勢氣運に乘じさへすれば、現今諸種の運動と等しく、團躰運動によりて成効を期することが出來る。

第五。偉人の出現によつて事の成効を期するは、全く空望である。

第三　過渡時代と宗教

今日の日本は、恰度舊思想が破れて新思想がまだ建設されない所の所謂過渡の時代である、即ち移り易はりの時代であるといふことを能く人が申します。成程それに相違はあるまい。然るに若し今日は果して過渡時代であるとするならば、こゝに私に一つの疑があるのであります。

私は日本の歴史を見てこういふことを知りました。歴史家はよく日本の歴史に三大變遷があるといふことを申します。一つは大化の改新て、二つは鎌倉幕府の創建て、三つは明治

維新の改革であるといふのであります。所が其の中て鎌倉幕府のとは必要がないから申しますまい。大化の改新と明治の維新との二大變遷について考へて見るといふと、此の二つの間には、非常に類似の點がある。それはつまり兩方とも、外國の文明が日本へ這入つて來て、日本の思想に一大變化を與へ、隨つて一切の社會の狀態が大に變つたといふ所にあるのであります。然るに此の大化の改新といふと、誰人も天智天皇と藤原鎌足を思ひ出すのでありますけれども、大躰此の大改革は、もと聖德太子の創意に成つたものてあつて、大化改新の根源は、既に推古時代にあつたといふとは、疑ふべからざる事實てあります。然しそれの出來上つたのは、大化の改新から天智天皇の近江令となり、文武天皇の大寶令となり、元正天皇の養老に至つてからのとて、つまり奈良朝時代といふのは、聖德太子の素意の成就した時代なのであります。これは政治上に於てそうてあるばかりではない、物質上の文明に於いても亦そうてあるので、所謂「青丹よし奈良の都は咲く花の」と歌はれた所の奈良朝の文化は、即ち聖德太子時代にはじまつた、建築、工藝、美術、文學、種々の方面が、漸くこゝに成熟した時なのであります。此の道行きをつら〳〵考へて見るといふと、聖德太子の時代といふものは、恰度支那の文明、支那歴史の上でも、特に文物燦然といふべき隋唐の文明が日本へ來て、日本人の舊思想の上に一大影響を與へ、將さに新思想に轉化しやうといふ

過渡の時代であつたことは、恰も明治の今日と甚だ相似た所があるのであります。

明治は、開けてから今日までやつと卅年餘りてあつて、これを以て非常な長足の進歩をしたと誰でも申して居りますが、然し此の改新の事業が、歴史上からこれて一段落と見らるゝまて行かうといふには、なか〳〵卅年や五十年て出來るものてはない。推古天皇の時代から孝徳天皇の改新までは三四十年ほど經つて居る、それは恰度明治て言はゝ、憲法を發布したといふ位の所て、所謂憲政の美を收めるには、これから百年位經たねばならぬのてあらう、大化改新から奈良朝の隆盛時代までは百年位のものてある。聖徳太子以後日本文化の進歩の速てあつた事は、矢張り今日の度合と同樣てあつたらしい、所謂長足の進歩てあつたのてありませう。人は十年一と昔しといふが、國は百年一と昔しとても申しませうか、百年位經たなければ決して結果は現はれない。

話は少々側路へそれたが、扨推古朝所謂支那文明輸入期に於ける過渡時代に、我々の最も注目すべきことは、聖徳太子が第一に佛教を以て國教と定めたといふことであります。政治の改革はそれからはじまつて居る、物質的文明はその上に成り立つて居る、要するに新文明の輸入について根底となる所のものは、精神問題、即ち道徳宗教で、此の道徳宗教のさまらぬ中は、新文明の根底は出來ない。蘇我、物部の爭は、即ち此の根底問題の爭なので、聖徳太子に至つて其の根底が定まつて、愈〻三寶を敬へ、三寶は四生の終歸、萬國の極宗といふ國教確定の命令が出た、これが抑も日本新文明の端緒てあつたのであります。

私共は西洋の歴史を見ましても、同じ樣なことに出會ふのてあります。西洋の歴史に於て、中世と近世との過渡時代は十五世紀てありませう。此の過渡時代は、日本の推古朝や、明治の今日の樣に、外國文明ばかりが主因となつて思想の轉化を來したのではない、然し十一世紀から十二世紀の終りにかけて十字軍があつて、此の十字軍が原因となり、一方には亞細亞との交通が盛になり、一方には羅馬法王の權力を疑ふものが出て來て、終に宗教といふものは、今迄の樣に政治の上に……イヤ俗事の上に拘束を加ふべきものてあらうか、全體宗教の本義は如何といふとに立ち返つて考へなければならぬ樣になつて來た。そこへ恰度東羅馬が滅んて、其の學者が西方へ逃げて來る、そこて宗教の束縛壓制から離れた思想の自由が始まつて來て、所謂古文學の復興となつたといふ樣なわけて、西歐羅巴には、亞細亞或は東羅馬から新思想の開展を催進されたといふとは疑がありませぬ、これが十一世紀の過渡時代の狀態てあります。

此の過渡時代の中心の問題は何てあつたのてありませうか、政治も、法律も、學問も、教育も、一切のとは皆羅馬法王の支配干渉を受けて居つた中世の文明、即ち舊思想が破れて、羅

馬法王、羅馬教會の絶對權力が怪しくなつて來て、かゝる形式の基督教の埒外に精神の据ゑ場所がないのであらうか、羅馬教會の外に基督教はないのであらうかといふ問題、これが實に歐羅巴の近世文明の劈頭に起つた中心問題であつたらうと信じます。

從來羅馬法王の拘束を受けて居つた佛蘭西も、英國も、獨逸も、追々に獨立の基礎が固まつた。政治上に於てばかりではない、學問上に於ても、同じ樣に羅馬教會の拘束の外に獨立する樣になつた。羅馬法王は、中世時代には人の精神思想の絶對依憑の基礎であつた、之に疑を容るゝ樣になつたのは、即ち精神上の疑問が先づ起つたのである。十四世紀にはジョン、ウキックリッフや、ヤン、フッスの樣な宗教改革者、羅馬教會の否認者が現はれたが、こういふ形勢が積もり積もつて、終に十六世紀にはルーテルやカルヴイン、ツウィングリー等の宗教改革となつたのである。私の考ふる所では、此の宗教改革の問題は、獨り宗教上の問題ではない、新思想新文明の出立すべき根本の問題で、此の問題の確定は、即ち近世文明の基礎が出來上つた所であります。ルーテルなどが此の改革説を絶叫してから、凡そ二百年間も、歐洲の天地が此の問題で紛擾し、血を流して爭つたといふのも、實に深き謂れのあることである。私は歐洲近世の文明が出立した過渡時代の問題は精神問題であつて、此の問題の解決は即ち現今の文明の淵源であつたといふことを深く信ずるのであります。

斯くの如く、日本でも西洋でも、過渡時代に於ては、其の外形の文明、物質的文明の先驅として、先づ精神問題が起り、精神問題の解決が、やがて新文明の基礎をなして居る、少くとも精神問題について、日本の今日の樣に冷淡な過渡時代は實に珍らしい、それは何故であらうか、私の初めに大に疑の存ずるものがあると申したのは實に此の點であります。德川時代には、幕府では朱子學を以て國教ときめて、兎に角これが中流士人の思想を支配して居つた。佛教はまた、吉利支丹防禦の方法として、一般人民の信奉すべき國教と認められて、最も多數人民の信仰を左右して居つたのであつた。明治になつてから、始めて此等の舊思想に疑を挾む樣になつたが、それは思想轉化の時代で已むを得ぬのであらう。されば日本人は、これに代るべき新思想を求めたかといふに、多少は求めんとせぬでもなかつた、大敎といふものを立て樣としたのなどは、即ちこれであらう。然し其の思想はあまりに淺薄で、其の方法もあまりに淺果敢なものであつた、それは失敗するのが當然である。失敗した結果はどうなつた。文明開化とは外形上のことで、精神問題とは無關係のことである、イヤ道德、宗教などを說くものは、寧ろ愚昧なるものと考へらるゝ樣になつたのである。西洋文明の由來を深く知らずに、唯外形さへ模倣すれば、それで文明は完結すると思はれた。今日の文明はその履歷して成長して來たので、唯向ふの文明を寫したといふに過ぎない、所謂寫眞文

明てあります。今日のやうに精神問題を輕視して、寫眞文明を得意とする過渡時代は、果して安泰なるを得るのでありませうか、此の寫眞文明はホシが出ずに何年間保存が出來るといふのでありませうか。教科書事件であれ、賄賂問題であれ、議員政治家の腐敗の聲の四方に反響することにせよ、實業家の信用が全く薄らいで來た事にせよ、彼を見、これを考ふるといふと、まだ明治の幕が開けてから卅年たつかたゝゞにぽつ〳〵ホシが現はれて來たのではありますまいか。世の中の人は、從來多く斯う考へた、何でも世界が進んで、學問が開けて、智識さへ明になつたならばそれでよいのである。教育といふのは智識を授けることで、立憲國とは智識の進んだ國で行はれることだ、何でもかでも智識々々とばかり思つて居つたが、智識は豫期の通り段々進んだ、扨て其の智識でつまりどうなつたのであるが。今日の世人に與へて居る宿題は、智識上の問題である、明治文明の失敗は智識の方から來るであらうか、或は智識以外の方面から來るであらうか、これは我々の大に考を要する點である。

過渡時代といふものは、社會進歩の經歷の上では最も危險な時代である。例へて申すならば、人の一生涯の上では、小兒より大人にならうといふ青年の時代は、即ち此の過渡時代に當るので、教育上最も危險な時代であります。人の一生涯の方針は、大凡此の青年時代に

定まるので青年時代の失敗は、即ち生涯の失敗となるのである。それ故に青年時代は極て大切であるにも拘はらず、身躰精神の狀態の一變しやうといふ時であるから、身躰上にも病氣が起り易い、精神上にも種々の誘惑、或は淺果敢なる意見が之を邪路に導き易いといふことが出て來る。かゝる青年時代に最も必要なるものは、其の精神上の方向を一定の正路に導く樣な教てある。方のない學說の陳列から出來て居る冷かな倫理學は、決して青年の精神を支配すべきものではない。之と同じ樣に、社會發達の過渡期に於いて、精神問題を閑却し單に血のない倫理學、——智識の解決、認識の進歩を以て社會を導かうといふのは、活人形に店番を依頼せんとすると同じことである。今日の教育者がなしつゝある所の倫理教育は、能く今日の社會の精神問題に對する思想を表明して居るものである。然し此の智識判斷を唯一の頼みとする教育、政治、宗教一切のものは、果してどれほどまで成効するのでありましようか。

日本の推古朝の過渡時代は、聖德太子といふ偉人が出て、先づ精神問題に解決を與へて一代を指導するの根底を形造つた。西洋に於ける近世文明の過渡時代には、マルチンルーテル等が現はれて、精神問題に一大革命を起して、よく新文明を導くことが出來た。今日の日本の樣に一代の精神を指導する偉人もなく、冷淡に精神問題の見過されて居るといふ

のは、實に寒心すべきことといはねばなりませぬ。然しながら過渡時代といふものは斯くの如く危險千萬な時代で、一歩を過まれば、精神に根底のない、不義、無道徳、自利、冷酷な社會、物質的な、黄金崇拜主義の社會となるの外はないのであるが、然し一方から見れば、此の時代ほど有望な、活動力の充滿して居る時代はまたないので、即ち舊思想を振り捨てゝ、新らしい希望の旅程に入らんとするのであるから、最も愉快至極な時代と申すべきであります。恰度過渡時代は、例へていふならば、階子段を登る時に、片足を上段にかけて、片足がまだ下段について居るといふ有樣である、此の時に若しも階子段が丈夫に出來て居つて、此の段をふみしめ〳〵登つて行けば、一歩々々高くなるといふ有望多趣の狀態であるが、若しも不幸にして、階子段が腐敗してゝも居つて、ガタ〳〵する樣な所へ踏みかけたら最後、一歩の誤りてズデンドウと下へ落ちねばならぬ。諸君、此の足下を踏みしめて登るべき、所謂階子段とは何でありませうか。物質的文明の基礎となり、物質的文明が足下に踏みしめて行かねばならぬ精神問題は、社會進歩の階子段と稱すべきものではありますまいか。

斯る有望なる、しかも危險なる過渡時代に於いては、昔時あつた樣に偉大なる人物が現はれて來て、一代の思想に進路の方針を授ぐるといふことは實に望しきことであります。然しながら、斯くの如き偉人の出現は、望んで得べきものではない。唯過渡時代の如何なる

もの、如何なるべきものかを領得した御互が、深く責任の重大なることを感じて、眞面目に、熱心に働くより外は何の道もないのであります。そこて我々は、此の過渡時代に處して如何なるべきものか、即ち如何にせねばならぬものかと云ふことについて一言を申し述べて置きたいと思ふのであります。

精神上の問題と申しても、詳に言つたならば、其の關係する所が甚だ廣い、然しこれから今一々それを述べるのは余の目的とするところではない。要するに精神上の問題は、結局宗教に歸着するといふのが我々の考てありますから、こゝてはそうときめて置いて、それから宗教なる者について申し述べやうといふのであります。世の中は妙なもので、いくら人智が進んだの、社會が發達したといふたところて、矢張り天理教なあれば蓮門教もある、況してや眞宗の法主神聖論の迷信や、密教の御加持祈禱などは、どうしてなか〳〵消滅するものではない。プロテスタントは、ルーテル以後樣々に分れて、今ではルーテルの唱へた所も、最早舊い思想て取るに足らぬと思はれる程になつて居つても、ローマンカトリックの法王中心說の誤信は、矢張り歐洲の一大勢力をなして居る。然しローマンカトリックやグリーキカトリックが勢力がなか〳〵盛だからと言うて、ルーテルの宗教改革は意味のないものであつたといふことは出來ない、これは社會の狀態、歐洲當時の思想の變化するにつれ

て、此新生面の指導となつた、極めて深い意味のあることであつたといふことは、決して間違ひがない。天台、眞言の平安の佛教は、今日の相應の勢力をもつて居る、然しそれでも鎌倉の新時代の宗教は、形勢一變の時代が要求した所のものであつたことは疑があるまい。兎に角過渡の時代には、舊思想が一變するのであるから、從つて舊信仰が此の要求に應ずるといふことは、決して間違ひやザヴィーの樣な人が、舊教の回復を企てたとがあつて、其の運動が一時は中々盛なものであつた、然し歐米近世の文明は、新教思想が導いた文明であるか、舊教的の文明であるか、舊教思想が導いた文明であるか、外の言でいへば、近世の文明は、新教思想が導いた文明であるか、これは私の申すまでもないことであらうと信じます。恰度鎌倉時代には、梅尾の明慧上人や笠置の解脫上人の樣な今古の大德が現はれて、一時奈良平安の舊佛教のために氣勢を添へたけれども、然し鎌倉の文化は飽くまで鎌倉的であつて、淨土宗や、禪宗や、日蓮宗を要求した時代であつたのである。決して舊信仰を以ては滿足することが出來なかつたのであります。一例を擧げて申したならば、人が段々成長して、肩上げが取れる樣になつたので、今迄の小兒式の着物では、身幅が狹くなつた短くなつた、仕立て直さねばなるまい、新しく造らねばなるまいといふ時と同樣なのである。中には背丈が延びないので、大人にはなつたが、身體は左程衣服の仕立て直しも入らぬ位だといふものもないではあるまい、然しこれは徴兵檢査に落第する連中なので、常規を以て論ずるわけには行かないこと勿論である。

之について、先づ私は宗教といふものゝ立場に、二つの方面があるといふことを申します。一つは人の平常に違つた、所謂異常の境遇場合に臨んで、感情の平衡を失つて居る時、即ち大に恐しいとか、甚だ心配だとか、悲しい、苦しいつて居る感情の激越を抑え、之を鎭靜する、恰も火の燃え立たんとする時に、水を注ぐ樣な具合に、消極的に慰めを與へるのであつて、纏めて申すならば、すべてかゝる種類のものを、人の弱點を根據として立つて居る宗教で、即ち消極的宗教であると申します。これは恰度、人の病氣の時に藥を飲ます樣なものであつて、身體の弱つた時には藥もまた極めて必要なのであります、かゝる宗教を一名之を藥宗教と申して置きませう。二つは感情の激越した時に、その感情の滿足を以て、目的の達せられたものとするばかりではなく、人の平常の場合、別に非常に恐しくも、悲しくも感じて居ない、感情の平衡を保て居る場合に於て必要なる宗教であります。身體が病氣になつたならば、必要なるものは藥であるといふ前に、身體の惡くないさきに、病氣にかゝらぬさきに養生をしておくと云ふ事は、更に必要なのではありますまいか。牛乳は藥ほどに利かないと思ふ人のあるのは、病氣の時ばかりに用

ふるからである。藥は平常は入らないが、牛乳は不斷に飲せたい、これは健康者に力を添える積極的宗教であつて、名づけて之を牛乳宗教とても申しておきませうか然るに世の中には、兎角平常牛乳を飲まうと云ふ者は少く、病氣が起つてから藥を飲むものが多いのであつて、宗教といへば、必ず異常な場合に入用なもの、感情の激越したもの、不平なもの、不幸なものに對し、藥にならねば、宗教でないように考へられて居るのは甚だ殘念なことであります。

宗教は、平常の凡庸生活の上に適切なるものではない、異常主義なものだと考へらるゝ樣になつて來たのも、實は無理のないことであつて、……たとひ平生業成などいふことを說くにもせよ、これは老少不定の世の中で何時死といふ異常のことが起るかも知れぬから、其の用心を前以てして置かねばならぬといふのであるから、矢張り異常を豫想してから宗教の必要を說くのであつて、平常の生活に、宗教の力が加はらねばならぬといふことを說くにもせよ、これは老少不定の世の中で何時でも樂天的な、愉快な、アキラメさせるのばかりをいふのではない、平常吾人の生活が、何時でも樂天的な、愉快な、溫かな、力ある、希望ある、生活であり得る樣にするとを指すのである私は、世人が宗教の一面消極的の藥宗教ばかりを見て、他面の生

が、主眼となつて說かれては居らぬ。他語にて言へば、宗教と倫理とは、左程密接の意味を以て說かれておらぬ、宗教の意義は、左程現世主義にはなつて居らぬと申さなければならんのであります。それは何故そうなつて來たかといふと、今日までの宗教と云ふものは、多く異常の場合に興つて居る、少くとも今日の日本佛教は、多く異常の場合に興つて居るのであります。今日日本に行はれて居る、最も勢力のある佛教中の宗旨は、淨土宗にせよ、日蓮宗にせよ、眞宗にせよ、皆鎌倉時代の佛教である。此等の宗旨の開けた鎌倉時代といふものは源平戰爭のあとであつて、平氏の一門が、一朝に榮華の夢を破られて、都の空を後になし、西海の波に浮ぶといふ、眞に榮枯盛衰の常なきを感ぜしめた、極めて悲しい時代の後であつたのであります。一個人でいへば、妻が死んだ、子が死んだといふ泣きの涙のあとの樣なもので、此くの如き場合に起つた宗教は、勢異常主義なものでなければなりません。日蓮宗の異常主義であつたことは申すまでもない、日蓮上人といふ人は、非常に北條氏其の外一般世間から迫害を受けることが甚しかつたので、一つは之によりて益『法華經』に對する感情の激したのと、一つは之に反抗する感情的信念の凝り固まつたのとで、こゝに一種の異常主義の宗派が出來たのであります。こういふものばかりが眞の宗教と考へられる樣になつて來たから、一種の人々は、兎角感情的信仰に僻して、例へば禪宗の樣なものは宗教と

はいひ得まいなどゝ考へる人さへある様てなる。禪宗は支那から來たので、日本の鎌倉思想が丸て產んだのではないぞれ故に悲哀調も激越調も帶びて居ない、比較的健全てある。眞言宗も平安の佛敎てあるから、比較的に感情的でない。禪宗の直覺說や、眞言の迷信附帶のことは別論であるからこゝにはいはぬ、今は唯感情的信仰について言ふのてある。然し今の多くの人は、宗敎的信仰といへば、すぐ「有がたいもの」と思ひ、狂熱的なものとして居るのは、寧ろ日蓮宗や、淨土敎の樣なものばかりに範をとつて考へるからてあると思ふ。

過渡時代といふものは、舊思想が破れて新思想が起る、隨つて舊信仰は身軀が狹くなつたから、新信仰に仕立直しをせねばならぬ時代てあるといふならば、……我々は決して舊信仰は、必ず絕滅せねばならぬ、徵兵檢査に落第するものはない筈だとまては主張せぬが、鎌倉佛敎が平安佛敎に代つた樣に、プロテスタントがローマンカトリックに代つて新文明の指導となつた樣に、異常主義の舊信仰に代ふるに、凡庸主義の新信仰が、時代に要求せられて居るのではあるまいかといふことに想到せざるを得ぬのであります。今日までの異常主義、感情一邊の信仰は、終に凡庸主義なる常識的宗敎——人性全躰の滿足を目的とする、現世主義宗敎に轉ぜねばならぬのではありますまいか。

斯くの如く申しますといふと、人は難じて、汝等の說く所はたとひ之を是なりとするも

唯中流以上の人に說くことの出來るばかりてあつて、下流無智のものに說くことが出來ない、元來宗敎といふのは、下流無智のものほど正當の目あてとすべきものてあつて、之に適せぬ樣なことては、宗敎の用をなさぬものてあると申すのてあります。これは今日の宗敎を語るものゝ、一般尋常の口吻てあるが、然しかくのごときは唯一つの理窟てあつて、實際には適せぬ言葉てあります。試みに昔からの歷史を考へて御覽なさい、何時の世、何の宗敎が、果して下流から逆まに上流に弘まつた宗敎がありますか。成程宗敎の精神は、元來上流下流の區別を見ない平等主義なものてある。勿論出來る丈け下流無智のものにも感化を及ぼし、慰安を與へて行かねばなぬ、これが宗敎の本領てありますが、然し宗敎がわからぬものに能い加減なことを言つてだましておくのを感化慰安といふのては無い、其の中には、眞理に近づけてやる誘導の意を十分に持つて居らねばならぬ筈てある。されば標準は、社會の一番思想の健全な所において、其の感化によりて誘導するのてある。恰も池の中心に石を投げ込めば、其の波動が殘りなく水の全面に及ぶ樣なものてある。中心を遠かるに從つて波動は微弱になつても、同じ波動の連環て、波動の推し及ぼして行くのを妨げる樣なものてはない。それ故に石の投げ込み場所に見當をつけることが大切てある。

昔時釋尊開教の當時は、佛教を保護したものは諸國の國王であつた、佛滅後にも、阿闍世王や、降つて阿輸迦王、迦膩色迦王などの、外護の力で佛教の勢力が擴張して來たのではありませぬか。それ故に佛教は國王大臣に付囑するといふことは、御經にも出て居る樣なわけで、實際支那にせよ、日本にせよ、佛教の隆盛は、一に國王天子の保護に依頼したのは爭ふべからざる事實であります。それ故にこれまでの佛教などは、下流から上流に及ぼした所ではない、それと、正反對に上流から下流に及ぼしたのであります。何故そうなつて來たかといふに、昔し專制君主の時代では、勢力の中心は上流にあつた、隨つて學問の出來たのも上流で、思想の進歩した、健全なものは上流社會であつたのであります。から、先づ上流を化して、上流から中流、下流と、漸次に感化を及ぼすのは、必然そうなければならぬ筈の者であります。然るに今日はどうであるか。兎も角も比較的に物の道理のわかつて、思想の健全なのは十流社會ではありませぬか、上流貴族の淺薄にして迷信的なると、下流の無智事理を辨ぜざるものとは、中流に投げ込んだる石の波動によりて、共に比較的健全な中流社會の感化に俗せしめなければ、敎育に伴つて社會の進運を扶動する宗敎たることは到底出來ぬ筈であります。だとひ下流傳道に從事するものでも、心に這般の用意がなく、唯愚癡無智の境遇に應じて、屈曲說を左右にする樣ではまことに苦々しいことであります。事實下流の

傳導には種々の方便が入りませう、然し傳導者の心中に此の自內證の用意があつたならば幸にして其の方法甚しく軌を逸するの過をせずにすむことであらうと確信することでありまず。私共が宗敎を說くには、到底愚人標準說に左袒するわけには參りませぬどこまでも健全の中流社會を標準と致すのであります、これが我々の常識主義なので、一番時代の文化を理解し、時代の思想の恩澤に浴した人を目あてとするといふことになるのであります。世の中は常識とはどの位の思想を指すか判然せぬなど、理窟を申すものがありますが、これは中流の人士と下流、上流の區別が判然せぬといふと同じことなので、そんなことは判然せぬが當り前て、判然せぬ中に、却て人々にわかつて居る所があると云ふ位で、少しも不都合と感ぜぬことてあると信じて居ります。

第四　常識の發達と常識的宗教

常識とは何であるかと云ふとを詳に說明するのは頗る困難であるが、先づ一般には、之を通常の知識、凡人の考へといふ位に思つて居る樣であります、然しこゝて注意をして置かねばならぬことは、常識といふのは、必ずしも知識ばかりではない、實はもつと廣く心の總べての作用を容れた意味を持つて居ると云ふことであります。卽ち常識てもわかると

いふことは、誰の「智識」でも判斷がつくといふ方が適切であるのであります。一般通常の智識といふよりは、凡人の「考へ」といふ方が、常識といふ意味を示すに實際に適當して居る樣に思はれるのであります。「考へ」と云ふ語の中には、無論智識の判斷もあるには相違ないが、感情の承諾も加つて居る、道理上はそうだが、何だか變だといふ、感情の許さない智識の判斷とはいはれないそこでこゝに常識といふのは智識ばかりではないが常識であるといふことを先づきめて置くのであります。

常識は平凡な人の考といふことになると、まとにつまらぬ樣に思はれるのであつて、今から十年程前に、私共が始めて英國にリードの常識哲學といふものがあるといふことを聞きました頃は、常識といふものは、實につまらないものだと卑しめて居たのありました。これは一つはこう云ふことからも來て居る。常識は一般の「考へ」とせずに一般の智識であると思つて居つたところから、智識上の比較で言へば、一般の智識よりは、精錬した學者の智識、學術的智識の方が正確でもあり、高尚でもある、して見れば、常識などはつまらぬといふことになつてくるのは當然のことであるのであります。

特に古來の人の思想の變遷を考へて見るといふと、人類の中で、最も尊い部分は何であ

るか、精神の本質は何であるかといふ問題に對する答辯は、先づ智識といふのが一番多かつたのであります。事物の理非を判別して行く智識といふものは、恰度暗中を照破する光明の樣なもので、之によつて事物萬象が歷然として指し示さるゝことが出來ると同じ樣なものと考へられて居つたのであります。其の所謂知慧の光明に照破される黑闇とは何であるかと云へば、感情、情慾、慾望等であります。外の言葉で言へば、人が道德上間違つた行ひをする、迷妄の中に彷徨すると云ふのは、何の爲めであるかと言へば、精神の本質となり、中心となるところの智識の光明が覆蔽されるからであるといふのであります。全體昔時の多くの學者は、人のこゝろといふものは二重になつて居ると思つた樣であります。即ち心の本質と——精神といふ言葉は、實は此の本質に當るのでありませう——一つは外圍の物質世界に對して起す所の心の作用で、此の作用は即ち感情的なもの、情慾的なもの、迷の根源で、罪惡の本だと說かれたのであります。支那の學者が、人には本然の性と氣質の性といふのがあると申しましたのもつまり之に外ならぬので、希臘のプラトーンの樣な大哲も、矢張り同じ考であります。印度の哲學者が末那と言つて、外面的の心作用を、精神の本質たる神我と區別したのもまた同じ考であります。そうして此の氣質の性、末那といふ樣な外面的の心は、物質的の意味を持つて居るといふ所から、極めてつまらないもので、

迷妄罪惡の根源となるので、人は此の心を滅して、本質の精神丈を、曇りのない鏡の樣に磨かなければならない、そこが即ち迷妄を脫却した解脫で、そこで始めてプラトーンで言へば、理想世界に行くことが出來るといふことになる。耶蘇敎で言ふ所の靈魂不滅といふのもつまり此の理論から來たのであつて、人の心の中には、外面的物質的心作用の本質となつて居る精神、不滅の躰がある、外面的の方は滅して仕舞ふけれども、精神たる靈魂は不滅であるといふのであります。然らばその所謂精神の本質とは如何なるものであるかと云へば、眞理に契當して誤らざる判斷を下し、物質的迷妄に惑はされぬ樣にする所の智識である、智慧であるといふのが多くの學者の考へであつたのであります。斯樣な思想を土臺として翻つて常識といふものを考へてみるといふと、常識の中には、唯高尙な智識的判斷ばかりではなく、感情的分子をも含んで居るのであるから、まだ迷妄的境域を脫しないものだといふことが出來るのであつて、隨つて常識は實につまらないと言はれる樣になるのであります。

以上は常識はつまらないといふことを二つの方面から申したので、一つは、常識が通常の智識であるとして見れば、高尙な學者の智識よりつまらないといふのと、二つは、常識には感情的分子もあるとして見れば、精神の本質は智識であつて、感情的の部分は迷妄であ

る、迷妄を脫せぬ常識はつまらないといふ此の二つの點であります。その第一の點即ち常識といふのは、智識ばかりでないといふことは既に前申した通りでありますが、第二の、常識がまだ感情的の要素を脫離しないことは、むしろ常識の尊い點であります。今日は最早人の精神の本質は智識であるといふ樣なことを說いて、精神を二重に說明する樣な學者は既に無くなつて居ります。最も穩健な倫理學說は、理性と慾望の調和を說いて居りますので、慾望を罪惡視する古風の思想は取るに足らぬものであります。感情は迷妄の根源ではなくて、智識と共に精神の本質を形成する上に於いて、同じ樣な價値を持つて居るものであります、して見れば、常識の判斷は、智識と感情と調和した所の、一番實際的の判斷であるといふ丈が、常識の價値であると思ふのであります。

斯く申しますならば、或は常識ばかりが實際的ではない、學者の判斷も實際的である、常識はむしろ誤謬が多い、迷信を離れないものだといふ疑があるかも知れぬ、隨つて常識と迷信との區域が判然しないといふ樣な、色々な問題が起つて來るだらうと思ひます。勿論常識といふ言葉は、元來甚だ漠然たるもので、何處から何處までが常識の範圍で、これより以下は迷信、これより以上は學術的智識と、キチンと區別をつけることの出來るものではない。然し迷信と、常識と、學術的智識といふものゝ上に、發達上如何なる關係があるかとい

ふことを一言したならば、或は或る點まで、その區別を明にすることが出來、常識が一番實際的であるといふとも、自然解釋さるゝであらうと思ふのであります。

迷信と常識と學術的智識との發達上の關係を申しますには、宗教の起源を一寸言はなければならない。宗教は何故に人類世界に現はれて來たかといふことを一言申しますならば、私は世界の解釋として出て來たものだといふことが出來るだらうと思ひます。何故に日月が運行し、何故に雷霆が轟くか、此の自然の現象に對して、未開原始の時代の人が、いづれ種々樣々の考を起したとてありませう、此の種々樣々の考が、終にそれに相違ないといふことになつて、自ら確定したのが神話であるからして、宗教の根源……一番最初の宗教たる神話は、即ち最初の世界の解釋であつた。もしそうであるとするならば、神話は野蠻朦昧の世に於ける、實に唯一の學術的智識であつたのでありませう。ところが此の神話的解釋が一般に行はれて、誰も怪まない、萬人の信仰を博する樣になれば、それが即ち常識となつたので、それから段々人智が進歩して來るといふと、今度はまた才智優秀の人がそこに現れて來て、こゝに進歩した智識を代表して、即ち今までの常識を形つて居つた神話的說明に滿足しないといふ所からして、更に一歩を進めた解釋を施す樣になつて來たのが即ち哲學で……學術であつたのであります。此の學術的智識が長い間に一般の人の上に廣まつてしまへばそれが常識となる、此の常識に照らして、以前の常識であつた神話的說明を顧みて見ると、甚だ可笑しな想像であつたことかわかつて來る。そこで此の古い說明を信じて居るのは迷信であると言はれて來るのであります。それ故に學術的智識は何時でも社會の一番進歩した部分に現はれて社會を導いて行くのであつて、社會に學術的智識が普及して感情と調和し、實際的應用の組織となつた時が常識であります。今代の常識に照して前代の智識を顧みるといふと迷信であつたといふので、學術的智識から常識、常識から迷信、此の三つのものは無限に連續せられて行くのであります。

此の關係がわかつて見るといふと、常識の價値のある所は、實際的なる點にあるといふことも明になつたらうと思ひます。即ち學術は社會智識の先導者であり得るけれ共、現實に働く智識ではない、我々が斯樣に日常の生活を營んで居るのは、學術的智識によつてゝはない、常識によつて活きて居るのである。學術的智識が感情と調和して、實際的組織になつたのが常識であるとして見れば、常識の問題は、我々實際生活に一番に必要な問題であるのであります。然し之は唯論理的の說明であつて、實際について言へば、學術的研究は、始終常識的になりつゝあると共に、一方に於いては迷信的解釋が少しづゝ〳〵掃き出されて居るので、其の關係が至て複雑であるのであるから、矢張り學術的智識と常識の區別、常

識と迷信の區別が、判然明瞭には到底領域をつけることは出來ない。

唯こゝて我々の記憶すべきことは、如何に幼稚の神話的說明でも、丸で嘘八百といふことはない、彼の幼稚なる想像の中には、種々の尊い眞理を敎へて居るといふことてあります。まだ言葉のロレッの廻らない赤ン坊の聲も、何等かの希望欲求を表明して居ると同じことてあります。して見るといふと、學術的智識が常識となり、迷信となると云ふ風に、段々變遷をして行くとはいふものゝ、此の三つがまるて變つて仕まふのではない、その間に通じて變らないものがある。迷信となつて實際生活から掃き出され、唯書物の上に、昔の人はこんなことを信じたそうだと言はれ、學者の話の種になるのは、人生から要用のない部分て、その中に存する不滅の部分は、何時までも消滅せずに殘つて行くのてあります。神話の中に存する何等かの眞理は、矢張り今日も消滅せずに活きて居なければならぬ。所謂生存競爭と同じ理合て、入らぬものは段々はじき出されて消滅して仕舞ふ、今も之れと同じことて、人生に要らなくなつものは、迷信として段々實際生活からはじき出されて行くのてある、然しどんな幼稚な思想の中にも、不滅の部分がきつとあるとすれば、その不滅の部分は萬世を通じて殘つて行く、然らばそれはどこに殘つて行くのてあるかと云へば、常識の中に組み入れられて殘つて行くのてある。換言すれば、常識の土臺は一面は原始以來人類

の考へた不滅の部分によりて根底を組織されて居るといふべきものてある。

どんな幼稚の思想にも、眞理の萠芽を含んて居ると同じ樣に、どんな進んだ思想にも誤謬がある、學術的智識は、絕對的價値を持つて居るものてはない。今日の學術的智識の中には、後世になつて迷信となつて仕舞ふものも決して無いとは言はれぬ。それ故に、若しも常識は全然學術的智識と分離したものてはない、一層明に言へば、我々の今持つて居る常識は、皆學術の御厄介になり、時代思想の涵養を受けたものだとすれば、我々の常識の中には全く誤謬の分子を含んて居らぬなどゝ言ふことは固より言ふべき限りてない。唯學術的智識は、常識を養ふ先導者て、常識はその結果てあるといふことが確てあればそれてよいのてあります。

實際の上から言へば、社會には種々の階級があつて、常識と言つても、細にいへば無限の區別があるのてあるが、然し大體上から、迷信、常識、學術的智識といふ階級をつけて考へて見れば、比較的に學術的智識に近い思想か、又は前代の智識に近くして進んだ學術的智識が斥ける所のものではないかといふことを考へる位は、左程六ヶしい問題てはない。普通敎育といふものは、此の學術的智識を常識的にする機關てあつて、我々の所謂常識を重んずるのは、一方から言へば學問を敵としてはいかぬ、敎育の精神と衝突してはいかぬ、常識

は養成し發達させて行かなければならぬといふことをも含んで居るのであります。それ故に私は常識と時代思想と云ふ言葉は、殆ど一つことを意味すると思ひます。社會の實際生活からはじき出されかゝつて居る思想に固着して動かざらんとするのは、常識の發達を重んじ、其の養成に注意するものゝなすべきことではないのである。そうかと言つて、學術的智識ばかりを重要視する弊は固より宜しくない。學術的智識といふものは、社會人士の一部の智識て、且つ專問的智識である。これが常識の組織に織り込まれて來なければ、眞に實際的のものにはならない。今日の日本人が、單に專問的智識を重んずるの結果として、常識の養成といふことを忘れて、學者の養成を敎育の目的とする樣になり、割合に學術的智識が進んで居るけれども、却て常識の發達が極めて低度の狀態にあるといふのが、現今の實狀てあつて、これは敎育上の大なる弊害てあります。

常識の尊い點は、一つは不滅の要素が根底になつて居るといふことて、モ一つは實際的てあるといふことてある。常識の尊い點、實際的てあるといふことは、單に智識てあるばかりてなく、感情と調和して居る、人生は智識的の事實てはないのてあるから、隨つて實際的といふ語意には、人生の全躰の方面と調和せられて居るといふことを意味して居らねばならぬ。それ故に人物として豪いといふ人は、最も常識の發達した人てある。學者も世の中で

尊いもの六にには相違がないが、然し偉大なる人とは、必ずしも學者でない、つまり大に常識の發達した人なのてある。

社會も之と同じことて、進歩した社會といふのは、專門的學術的智識が進んだのを言ふのてはない。最も常識の發達した社會が、最も進歩した社會といはれるのてあります。今日の日本ては、我々をはじめとして、其の受けたる敎育の結果が、如何にも片輪的に出來上てるのてはありませんか。趣味の敎育を受けたことがないから、美に對する嗜好といふものを持たない、政治上に如何なる變動が起つて來ても、自己に目前の利害の現はれて來ぬ以上は、先づ對岸の火災視して居る、宗敎上の問題にせよ、道德上の問題にせよ、いづれもそれ專門のものがあつて、其の一部〳〵て騒いて居ることがあつても、他の部門に割據して居るものからは、毫も痛痒相關する所がない。斯くの如く個人敎育が專門的てあるから隨つて社會の上にも、有機的の連絡がない、即ち常識がない、常識は箇人の上には實際的に働く所以のものてあるが、社會の上にあつては、社會なる有機躰の因て以て動くべき所以のものてあります。今日の日本社會の如きは、恐くは常識の最も發達せざるものゝ一つてありませう。

世の中には、宗敎は常識的てなければならぬといふのを聞いて、平凡宗なりとして嘲る

ものがあるが、然し常識宗は學者宗でないといふとの外には、教育の主義と並行して行かなければならぬといふとより以上、何事をも意味して居らぬ。宗教は、恐怖宗や、迷信宗ではいかぬ代りに、學者宗でもいかぬのである。我々が常識主義を唱へる所以は、全くこゝにあるのであります。

以上述べて來た所を概括してなほ一層明瞭に申すといふと、こういふことになるのであります。常識の發達せぬ社會は、たとひ學術的智識ばかりがいくら進んで居つても、決して完全に有機的活動の出來る、進んだ社會といふことが出來ない。之を箇人の上で申すなら、最も豪い人といふのは學者ではなくて、常識の發達した人に外ならない。常識といふものはこれほど尊いものである。教育は學術的智識を常識的組織に組み直す所の機關であり、學者製造を以て目的とする教育の方針は間違つて居る。（勿論專門教育は別として。）されば宗教も亦教育の精神と一致して、社會の進歩に伴つて行くものでなければならぬ、之を常識的宗教といふのである。されば常識的宗教といふのは、恐人宗といふとではない、教育に伴つた、時代思想と調和した宗教である。健全な常識は學術的智識の結果で、前代の思想即ち迷信に遠かつた所にあるものでなければならぬ。宗教の目的は、素より無學無智のものを救濟せねばならぬが、然し之が爲に愚人を立教の標準とするとは誤謬である。宗教の

一番に穩健な態度は、常識を以て其の立脚の土臺とするところである。これが我々の所謂常識宗の由來であります。

第五　中正穩健の信仰

信仰に就いてこゝに注意すべき二大潮流が思想界に存することを認める。一は道理理窟を削判して、其の精緻を盡し得たならば、それで人間は滿足するものだと考へて居る所の理性を主とするもの、二は人生を解するに、神秘的の立脚地からせんとするもので、人生の意義目的は、總べて理性以外に其の眞趣を觀ずべしとなす所のものである。一般の學者と稱するものには前者に屬するものが多く、一般の宗教者と稱するものには、後者に屬するものが多い樣である。これが宗教と學理の衝突を來し、やゝもすれば學者と宗教者とが相爭はんとするに至る所以のものであらう。

此の二つの思想の中に於て、理性を中心とする所の學問萬能論は、恐らく現時の日本の社會に於て、最も廣く認められて居る所の說であつて、一切の事項は、何事によらず、之を理性の火爐に投じ、之を學問の鑄型に附しさへすれば、それで完全に人生の用を足すものとせられ、また之より外に有用のものを得る方法はないと考へられて居る。苟くも少しく學

間と其の軌道を異にするものならんか、忽ち有害のものと排斥せられ、少くとも無用のものとして度外視せらるゝことを免れない。學問萬能論の行はるゝ社會に、宗教の必要の認められぬといふのは、寧ろ當然の話してある。

世には、誤つて我々を以て是等の理性至上主義者と同一視し、矢張り學問萬能論者の一類であらうと想像して居る者がある。然し余輩はこゝに言ふ、余は現時の理性至上主義者學問萬能論者の味方でないばかりではない、實に其の正面の敵である。普通に「理窟と實際は合はぬ」といふ常套語があるが、理窟と實際は果して合はぬ筈のものであらうか否やといふとは別問題として、兎も角も今日の學問に對しては、此の常套語が能く適中して誤らざること數ばなるは殘念といはねばならぬ。人生は理窟のみから成立して居るのではないから、理性の認識のみを究極の目的とする學問が、人生全躰の眞意義を發揮するの力がないといふとは、強ち無理ならぬことゝ信ずる。實際の人生は學問ばかりでは解けぬ、理性至上主義は此の點に於て其の根底を誤つて居る。

學問にのみに依頼せんとする社會の傾向は、說明を以て究極に達したるものと思ふ樣になる。人生を支配するものは、說明であると思ふ樣になる、そこで倫理學は人の道德を策進するに足るものと誤解する樣になつて來る。巧妙な職工は工學者ではなく、老農の腕は

農學校の卒業生よりは勝つて居る。學問は唯型である、經驗や熟練には生命がある。倫理學者必ずしも道德家たることを得ないのは、學問には人を命令する威嚴がなく、行爲を左右すべき生命といふものがないからである。學問萬能を夢想するものは、學者をして實務に當らしめんとすると一樣の失敗に陷らざるを得ない。今の社會に缺點の多いのは、必ず此の謬想に淵源し、精神の根底に力がなく、生命がなくなつた爲めであるといはるべき所が少くないと確信する。

一躰學問といふものゝ起原に就いて考へて見るといふと元來は人が自然に對する實際的怪訝から發したものである。學者の中には、學問は自然の現象について、何故にかゝる現象を呈するかを怪しみ、其の解答を求めんとした、即ち理論的怪訝から生じたるものだと說くものもあるから、余は茲に實際的怪訝といふ語を用ひたのである。太古人知朦昧の時に當ては、天地の自然の現象に對して、太陽が東から出て西に沈む、夜が來る、月が出る、雨が降り、風が吹き、雷が鳴る、一切の此の變化とは、何か目的があり、意志があつてして居るものと想像したのであつた。それに其の目的意志が、また我々人類の運命と、何等かの關係があるものならんと考へ、即ち此等の變化は、我々を愛護するとか、救助するとか、或は叱責懲罰するとかいふ樣な意味があるものなるべしと信じたので、隨つてこれから、第一自然

の目的歸趣は何ぞ、どうしやうといふ意志で、此の變化が起るのだらうか。第二に、人は如何にせば自然の歸趣目的に衝突せず、相一致調和して行くとの出來るものだらうかといふことを思索する樣になつて來た、これが宗教の起原でもあり、學問の起原でもある。宗教の最初のものは、即ち幼稚な神話であつて、自然の現象を神格化したものであるが、これが抑も人類の自然に對する實際的怪訝に應答した第一のはじまりであつた。それ故に、神話の中には何故に自然はかゝる現象を呈するや、即ち自然の歸趣目的は如何といふことゝ、人が自然(神)の愛護を受け、其の自ら存立を維持する方法は如何といふことゝ、兩面の萌芽を含んで居る。神話は獨り古人の宗教であつたのみではなく、實に唯一の自然の說明、即ち唯一の哲學でもあつた。今日の宗教といふものは、畢竟此の神話の發達したもので、基督教にせよ、マホメツト教にせよ、佛教にせよ、婆羅門教にせよ、縱令其の教理の組織說明が如何に進んで居つても、要するに吾人人類が、自然の大歸趣と如何にして一致調和すべきかといふとの外には、其の根本的の問題は別に有せぬのである。既に其の大歸趣との一致が宗教の特性であるとするならば、其の大歸趣とは何物ぞといふ問題を解釋せねばならぬ、此の解釋の相違が宗教の相違、哲學上の學說の相違てある。

原始の宗教には、即ち神話の時代の信仰には、此の說明と實行とが能く調和して均勢を

保つて居つたが、人智の進歩と共に、神話的の說明では滿足が出來なくなつて哲學的說明といふものが現はれて來た。故に哲學は神話の一轉したもので、哲學の出たのは、實は宗教も、元來決して宗教から離れたものではない。寧ろ宗教の自然の歸趣を說明する一方面の進歩で、他の人は自然の歸趣と一致せねばならぬといふ實際的の方面は、決して失つたのではない。古代の希臘の哲學は、一つも認識のみを目的としたものはない、東洋の哲學も一つも實際と離れて理窟のみで成り立つてるものはない、古い時代の哲學は、悉く宗教的であつた實際的であつたといふのは、蓋し發達の徑路に於て、自ら然らざるを得ざるものがあつたのであらう。

然るに思想界に分業が始まつて、近世になつてから、學問と宗教とが全然領域を分けるとになつた。是は宗教が、中世時代に人の理性を壓伏した反動であつて、斯の如く學問は認識を目的とする者で、宗教とは丸て其方角の異つた者だと極める樣になつたのは、果して正しい學風か否やは、余の甚だ疑ふ所である。學問は認識が目的だといふ所から、今日の哲學は希臘あたりの哲學や、東洋の哲學の樣に、其の結論を實際に働かそうといふのではなく、理窟はかういふものだといふことを說明するだけであるから、其の研究が人生といふも

のゝ實際と參照をしない、唯理性を中心として、概念と概念とを無限に積み重ね、無限に推演し去りて、それで事足れりとする樣になる。ところが人生の實際の意義は理性ばかりではない、理性の力で推究した結論が、必ずしも人生全體の眞意義を明かにはし得ない。然し理性至上主義者、學問萬能論者は、此の誤謬を敢てせんとして居る、是れは學問の變潮より來た結果を妄信する今日の人の間違ひであらうと思ふ。

勿論中世の基督敎哲學者の如く、感情と敎權とを以て理性を壓伏するといふのは甚しき誤りである、然し理性ばかりを精神の本質であるかの樣に主張し、理性のみを以て人性を解釋し去らんとするのも間違ひであらう。宗敎と哲學とは、其の起原に於て元來一體のものである。人智の進歩と共に、分業の發達は必然であるとしても、其の相互の關係を忘れては人生の圓滿なる解釋は出來まい。

人といふ存在は、唯一つの存在であつて、人生といふ事實は唯一つの事實である。唯一つといふ言葉は、實際の眞趣意義を傾會するには極めて必要なる言葉である。兎角理性主義の人は、何事も分析的に考へたがる。机といへば、「机は木にて造り」といふ風に、小學校の作文からが、既に其の方針だか、然しそれは机の說明で、机といふものゝ事實それ自らではない。机はもとはどうして出來やうとも、事實としては唯一つの机である。それを說明をして、机

の意味が明になつたと思つてるのは甚しき誤想で、机の意義は机として見た時に眞趣がわかるのである。人もそれと同じ道理で、人は精神的存在でも、感情的存在でも、又此等の集合的存在でもない。唯混沌として調和したる人といふ一個の存在である。隨つて人生といふ事實も、肉躰的事實でも、理性的事實でも、又感情的事實でもない。勿論集合的なる事實ではなく、纏まつて混沌たる一箇の事實である。それを便宜的の區分なる論理上の領域を墨守して、それで以て人生を左右せんとするに至つては、惑へりといはざるを得ない。

人生の事實を分析的にばかり思考せずに、總合的に感受するといふと事實には常に「味ひ」といふもの、「趣き」といふものが伴つて居る。机には木を集めて造つたといふとの外に、人の意匠が現れて居る樣に、一切の事實には、總合の上に成り立つ所の趣味といふものがある事實全躰の眞趣を納得するといふよりは、卽ち此の趣味を直覺的に受け取るのである。人にには自ら人らしい所があり、犬には自ら犬らしい所がある、此の「らしい」は說明ではわからないが、「らしい」といふ感じは何でもない樣であるが、實は人は一箇の存在、人生は一箇の事實であるといふより來る自然の結果で、人は總べてのものを調和した一箇のものとして、總合的に感受するのが當り前である筈だと思ふ。

總合的の感受納得といふ點を能く考へて見るといふと、總べての事物は、皆之に一種の理想の宿つて居ることに想到する。馬には馬の理想があり、犬には犬の理想があり、即ち完全の馬、完全の犬の面影が、箇々の馬や犬の上に現はれて居るといふプラトンの說などは、間違つて居るだらうが、面白い點もある。それは事物には分析的意義の上に、總合的趣味を認めて居るからである。美は絶對の顯現で、一切の事物には皆絶對の美が寓して居るといふ樣な學說も、また之れと同じ系圖に屬する議論である。是等は之を哲學的說明といふよりは、人にはかゝる總合的感受をなすべき本性があつて、之れより露出し來つた、寧ろ詩的發表だといふ方が當つて居るのであらう。

全躰哲學者の言ふ所の絶對とか、實在とかいふ樣なものも、實際をいへば一種の詩的の者であると言つてよい。古來の哲學者が、多く此の詩的實在と關係を絶つことが出來なく、形而上思想が綿々として今日に存して居るのは、實に人の本性に其の根源を有するからであらう。成程之を理性の上から推しても、理性は剖判し分析して、事物の一般原理に達し、之によりて演繹的に統一的の說明を下さうとするものであるから、其の一般原理、更に根本的に押し詰むれば、終には最後の第一原理に達して、神とか、實在とかいふ形而上思想に歸着するのであらうが、然し此の認識は、經驗的なる事實の認識と同一に其の確實を擔保す

るのは、實際に於いて六ヶしい。經驗學者からは、妄想空想と斥けらるるのも、一應は尤もに思ふ。然しそこが詩的趣味のあるところで、人の本性がかゝる者を要求するから、自然必然に出たものだと感ぜざるを得ない。

希臘の哲學者の考は、餘程詩的で面白い樣に思はれる。今の數學者は、數を取扱ふに常に二二が四て、二引け八殘れなどゝ、趣味のないやり方をやつて居るが、希臘のピタゴラスは此の數て音樂の調子を說き、一大宇宙を以て數の調和に成れる音樂的のものだと考へたさうだ。數もかうなつて來るといふと、實に趣味がある。希臘の哲學者の中でも、プラトンの哲學は、殊に趣味に富んで居り、最も宗教的だが、其の理想世界の說は、希臘の末より中世を通じて、近世まで一大生命を有つて來た樣に見えるのは、蓋し何等かの理由がなくてはなるまい。カントの哲學では、實在(物自躰)は認識以上のものとし、神は人智の外にありときめた。それで實際道德を說明する時は、良心を以て神の聲なりとして、人は絶對的に之に服從すべきものと定めた。かういふ論は、理窟上實に缺點の多い論と言はねばならぬ。此の缺點を補はんがためには、幾多の大哲學者が現はれ、就中ヘーゲルの哲學などは、一時殆んと哲學の究極に達したるものとして歡迎せられたものだそうだ。然し間もなく飽きられて、カントに還れといふ傾きが生じ、後の哲學者は、皆カントに一旦還つて、カントから新しく出

立し様とする風のあつたのは、何の爲めてあらうか。カントの哲學には、理窟以上の趣味があり、コセ〳〵せずに餘裕がある。プラトンやカントは、今日の哲學者諸先生から見たならば、勿論完全なものではなからうけれども、然し理性的説明以上に、人生の實際には、モツと餘裕がなければならぬ、人生の眞趣を納得するには、説明以上に味ひがなければならぬといふことを暗示して居るのは、寧ろ取らざるを得ざる點であると信ずる。人は理性の認識ばかりでは、滿足の出來ぬものであるからである。

「味ふ」といふと、「知る」といふとゝは、分けて言へば精神の二大方面というてよい。一は總合的で、一は分析的で、何れを精神の本質と定めることは出來ない、二者調和して一箇の精神をなして居る。其の中で理性的、説明的でやる方の點よりも、人の實際生活は、寧ろ總合的の方に多く依頼して居る。それ故理性ばかりたよりにして、人生を解釋し様として居る學問萬能論は間違ひなので、認識ばかりを學問の本色として居なかつた、言はゞ學問と宗教との分業が、未だ明に成立たなかつた、即ち學問が實際生活に接近して居つた時代の哲學は、理性以外に餘程詩趣に富んで居る、近世の哲學でも、詩趣に富んで居る哲學が、永く生命を持つて居る。如何に經驗思想が盛になつて來ても、形而上思想の根底の深くして遠いのは、抑も何から來て居る結果ぞと言へば、要するに人の本性の要求に基く者であるからで

あらう、人には理性以外に要求があるからであらう。これが以上述べ來つた要旨である。

斯くの如く説き去つて、理性至上主義、學問萬能論を強ちに主張するものを排するのを見て、吾輩を以て純然たる直覺派と思ふものがあるならば、それは勿論違つて居る。所謂直覺派といふものは、即ち神秘派で、人の宗教性は、天賦の微妙なる性能であるが如くに思ひ、宗教の神秘的趣味のある所は、丸で理性の力を容れぬ所で、不可思議な所だと主張をして居る。若し神秘といふ、直覺といふ言葉を、唯總合的に看取する時の狀態だといふならば別に差支はないわけだが、全く理性を容れないもの、即ち理性とは全然方角を異にするものが直覺だ、神秘だといふならば、これも理性至上主義と同一轍の誤謬である。其の理由は、詳に繰り返すまでもなく、人は一箇の存在で、總合的納得の力と共に、理性的理會と一躰の存在であつて、之を別物として、理性は理性、感情は感情などゝ、キチンと分けて考へて居るならば、また論理的形式に拘はつた一種の誤謬である。櫻の花を見てアヽ美麗だと思ふのは、何故に美ならざるべからざるかと考へてから美麗だと感ずるのでは固よりないが、然し之を美麗だと感ずるのは、理窟なしに、先天的に美情といふ能力が、特別に精神に賦與せられてあるからでもまた勿論ないそれには心理學者や、美學者が言ふ様に、色とか、形とかいふものと、生理的組織の調和などゝいふ様なと、若しくは美性の經驗的發達とかいふ色々の理

窟があつて、今日では直覺的に總合して、アヽ美麗だと感ずる樣になつたのであらう。趣味を看取するとの出來る樣になつたのであらう。それが少しも理性と背戻したものでも、方角領域の違つたものでもあるべき筈がない。それを感情を以て精神の本質と見做し、直觀を神來の不可思議力と思ひ、甚しきに至つては、或は神と洞然として冥契するとが出來るなどいふ神秘論者の考は、全く一の妄想である。人生の眞趣は、理性ばかりでは解釋されないと同じ樣に、直覺ばかりで納得も亦出來ない。實在を詩的に寫象するのは人の本性であるが、隨つてそれはまた理性の結論でもある。机夫れ自らの趣きは、說明ではわからぬけれども、然し机は木で作つたものであるといふ說明も嘘ではない、事實の一面である。それを强ちに理性を排斥して、理窟ではわからぬといふ前提ばかりを振り廻はす輩も、笑ふべきものと言はねばならぬ。

余輩は無論偉人は學者であるとも、學者が偉人であるとも信ずるわけの者ではない。釋迦如來や、耶蘇基督の偉大なる點は、學者であるからではあるまい、それは其の人の品性が偉大なのである。其の人格が何となく偉大なのである。然らば其の偉大なのは、如何にして成り得たのであらうかといふと、一つは天性にも存するが、主として其の修練修養の圓熟した結果で、千言萬語の理窟をコネなくとも、其の一言半句が、人を感動する力があつたのであらう。こゝが實に、學者と人物との天地霄壤の差のある所で、理性のみの發達が、人格を大にするものでない所である。さればとて、此の偉大なる人物の豪い所は、理由なしに忽然として神明と感通し、魔力神力を得たからではない、知つて行ふといふとは、矢張り人格の養成には缺くべからざる要件であらう。知るもの必ず行はずとも、行ふものはまた必ず知らねばならぬ。信仰は天來のものではない、理性と分離し、背戻したものでは勿論ない。

事實としては總合的に感受するものでも、說明する時は理窟によらねばならぬ。骨骼や筋肉の說明が、畫家にとつて無用でないのは、此の說明が畫家の手腕に何等かの影響が存するからである。遠近法も、投影法も、畫家には無用なりといふのは、技倆といふ事實と說明との間に何等の關係がないといふ愚味の僻見に過ぎぬ。宗教は一箇の事實であるが然し直覺的でもあり、說明的でもあり得る。學問は宗教より分れたもので、宗教は古代の學問であつたのである。何でも說明を嫌ひ、理性以外に立たんとする今の宗教家は疾病である。余輩が常に理性主義を唱ふるのは、今の偏僻なる宗教家に對する一面の論である。信仰は決して理性と衝突すべきものではない、學問智識は不確實であつて、信仰ばかりは天來のものだから不變確實だといひ、時代の智識と背戻するも厭ふべきものでないといふ今の宗教家は、救はざるべからざるものではないか。

第六　超物質主義、現世主義

新佛教の主義の大要を、これから申し上げる様にとの御依頼で御座りまするが、前に會主からの段々御話もありました通り、或は私の演説の下手なのと、兎角理窟ッぽくなるのとて、自然六ヶしくなりはしはせぬかとの恐れもありまするけれども、然し可成わかり易く、可成平凡な様に御話しをする心懸けであります。

新佛教を御話し致す前に、私は第一に、諸君に向つて、諸君が若しも「佛教」といふ言葉を御聞きになりましたならば、どんな御考を起さるゝであらうか、どんな聯想を生じ來るであらうかといふことを伺ひたいのであります。私は此の數日來、信州地方を巡回致しまして、あの地方の人に聞きました。一躰信州地方（南部）は極めて佛教の勢力の微弱なところであつて、多くの人は殆んど無宗教と言つてもよいのであります。此等の人々は、「佛教」といふ言葉を聞いて、どんな考を起すであらうかといふことを聞きましたところが、此の地方の人は申した。先づ「佛教」と言へば、第一に縁起が悪いといふ考を起す、何となくイヤーな氣を起すといふのであります。何故かと申しますと、「佛教」、其の次ぎには御寺、坊主、葬式、金佛、死人、それから墓場、……みな餘り目出度くない感じが起る、そこで佛教演説といふ様な振れ出し

ては、餘り人がよつて來ない、就中寺てやつてはよつてありません。

信州地方は、重に禪宗、特に曹洞宗の多いところでありますが、私の見たところでは、凡そ日本國中に於て、禪宗の盛な土地は、一般にこんな風であります。何故かと申しますと、禪宗といふ宗旨は、餘り布教をやらない、其の周圍の人々は、少しも佛教といふものを聞いたことがない、唯寺は葬式をする場所、死人の引受屋、坊サンは御經を讀む人、引導を渡す人といふより外には知らないのであります。それ故に、佛教とは即ちこういふものであると思つて居るのである。

日本に現今行はれて居る所の佛教は、八家九宗各其の區別はありまするが、其宗旨々々の教理上の話しは第二段として、現に實際信仰として人心を支配して居る點から申すと、いふと、日本の佛教には三つの種類があるといふことが出來ると思ふ。其の一つは祈禱宗二つは未來宗で三つは無頓着宗である。若しまた宗旨宗旨の上から申しましたならば、一番勢力のあるのは眞宗で、次が禪宗、次に眞言宗てある。其の眞言宗が祈禱宗の中心であつて、日蓮宗、天台宗などといふのが其の左右に附いて居る。末來宗の中心が眞宗であつて、之に淨土宗が附いて居る。それから無頓着宗といふのは禪宗のことで、就中曹洞宗が其の中

心となつて居る、そうして臨濟諸派が之に附屬して居るのであります。

一、祈禱宗―眞言宗（日蓮宗／天台宗）

二、未來宗―眞　宗（淨土宗／其の他の念佛宗（時宗等）

三、無頓着宗―曹洞宗（臨濟各派／黄檗宗）

此の中で一番罪のないのは無頓着宗であるが、然し佛敎については、一番淺薄な考を持つて居る、或は全く考を持たない。即ち無宗敎者の多いのは、此の無頓着宗の寺の多い所に甚しいのであつて、前に申しました信州地方の御話しは、實に此の一例であります。

祈禱宗や未來宗の方は、之に比較をして見るといふと、幾分か宗敎らしい、間違つて居りながらも、此の宗旨の盛なところの近邊の人は、多少一種の宗敎信仰を持て居る、然し此等の信仰は、却て多くは有害の信仰となつて居る、即ち迷信となつて居るのであります。此の地方は、大層眞言宗の多いところであると承はりましたが、眞言宗は祈禱宗の中心であります。

佛敎とはどんなものかと申しますといふと、此の地方の人はこういふ考を以て居る。佛敎は御利益のあるものだ、……御利益、此の利益といふ言葉が、祈禱宗に特有の通用語であります。病氣にかゝつた、御加持をして貰へ、雨が降る、御祈禱を頼め、流行病が流行る、御札を貰つて貼りつけろ、少し人間の力に堪へぬことが起つて來るといふと、一も二もなく坊さんの力によつて之を防ぎ、之を除からうとする。意味のわからぬ棒讀みの御經や、オンアボキヤーンの眞言が、言ふべからざる不可思議の力のあるもので、之によつて何でも御利益があるに違ひないと信ぜられて居る。故に祈禱宗、一名また呼んで之を御利益宗といふのであります。佛敎は果して御利益宗でありましようか。

一躰宗敎は何を目的として起つたものであるか、宗敎上の問題は、物質上のことに屬するか、或は精神上のことに屬するのであるかといふに、申すまでもなく、宗敎が解釋しやうとする問題は、精神的問題である。然るに今宗敎によつて物質上の御利益を得樣と望むといふのは、既に根本的に宗敎の誤用であると申さなければなりません。或は成田の不動である、或は川崎の大師である、やれどこそこの摩利支天である、どこそこの稻荷である、斯樣なものに對して、死ぬべき命の助からんを願ひ、運命の極まつて居るものを左右せんことを望む、甚しきに至つては、相場師や盜賊までも、何々天、何々地藏を拜んで、其の御利益に預

からんとして居る、斯くの如き物質的慾望を満足し、有形的自利的慾望を叶へてやるといふことが決して宗教の目的でも、佛教でもない。佛教——眞の宗教の目的とするところは實に精神的安慰即ち精神上の問題であります。佛教は物質教ではない、超物質教であると言ふべきであります。

一例を以て申しますならば、眞言宗に護摩をたくといふことがある、これは諸君も御承知のことである。ところが、護摩をたいて何をするかと申しますといふと、一般人は、之によりて病氣もなほり、金も贏かる、所謂御利益があるのであると信ぜられて居るのであります。が私は、この護摩なるものは、決してそんな物質的の意味があるのだとは、解釋がしたくないのであります。全躰此の護摩をたくといふ樣なことは、佛教の開けます以前から、印度に行はれて居つた所の外道、即ち婆羅門教がやつたことであるので、これは火を焚いて、之にソーマと言つて、酒の樣なものを注ぎ、神に祈禱をすれば、種々の御利益があると信ぜられて居つたのであつて、それが段々佛教の方に傳染して來たのであります。然し佛教の方へ傳染して來てからは、儀式外形上から見れば、同じ護摩をたくのであるけれ共、婆羅門教の方の樣な物質的の意味がなくなつて、精神的に解釋をせらるゝ樣になつた、即ち護摩をたくといふ意味が、婆羅門教と佛教との間では、全く違つて居ることになつてあるのであ

ります。極めて簡單に申せば、護摩を焚くといふのは、精神的に智惠、——正しい考の根本たる智惠の火を以て、迷ひの煩惱を燒き盡すといふ譬喩なのであります。智惠、——通常は智惠といへば、單に智識のことをいふので、學問さへすれば、あれは中々智惠があるといふ、甚だしきに至つては、利巧だといふとも、智惠があると一般に申しますのであります。ズルイことをして甘くくゝり拔ける奴があると、彼奴中々智惠があると申すのであります。佛教の所謂智惠は、そういふ智惠を言ふのではない、佛教でいふ所の智惠は、眞正の道理を見つけ、此の道理によつて、正しきとを行ふ、即ち正理正道に合した所の精神上の作用が、此の力によつて間違つた考を打ち破ぶり、迷ひを拂ひのけるのであります。例へていふならば、智惠は火の如く、迷即ち煩惱は薪の如く、此智惠の火を以て、煩惱の薪を焚き盡すといふので、此の道理を觀念するために護摩を焚くのであつて、決して之によつて物質上の御利益を得るためではない、實は精神上の御利益を得るための方便である。(こんな方便、こんな儀式が、今日果して必要であるか否やは別論として、)それを精神的に解釋せずして、物質的に解釋する樣なことでは、外道の護摩と、內道、即ち佛教の護摩との區別が立たない、佛教では之を區別して內護摩、外護摩と申すのであります。

こういふ工合に、眞言宗でも、元來精神的に解釋すべき筈のものを物質的に解釋して來

たのだと私は言ひたい(果してそうかどうかは怪しい所もあるが、)然し人には弱點の多いもので、兎角自分の力の及ばぬことが出て來るといふと、神佛によりすがる、所謂「苦しい時の神だのみ」といふ諺のある通りて、世の宗教家なるものが、御布施を澤山に貰はうとするのは、此の人の弱點に乘じて、護摩も物質的に說明して之を焚かねばならん樣になるのである。これがほんとのゴマである。

要するに、佛敎は決して金扈けの相談や、病氣平愈の醫者の代理に、此の世に出て來たものではない、佛敎の目的は、かゝる物質的慾望以上の問題、即ち精神的問題を解釋せんがために出て來た、佛敎は超物質的のものであるといふ佛敎本來の目的、精神に立ちかへらなければならぬといふのが、我々新佛敎の第一の目的であります。

斯う申すといふと、新佛敎は非常に有形の物質を賤める樣に聞えますが、我々は決して精神のみを尊んで物質を輕蔑するものではない。全躰古來の宗敎道德說は、多くは此物質輕賤主義でありました。それてあるから、例へば印度の苦行派の樣なものが出て來て、極端に身躰を苦しめ、身躰はつまらんものだ、之を苦めれば苦める程精神が淸淨になる、肉躰の慾望を絕滅し、遂には身を殺してしまつて、始めて精神が眞正の自由を得るといふ程まで極端に信ぜられたのてあつて、印度の苦行派などには、隨分ひどいことをしたものがある。

或は斷食をするとか、或は水垢離を取る位はなんてもない、鷄の眞似をして、米穀を地に蒔いて掻き亂して拾うて食ふものもあれば、犬行と言つて、四足になつて歩行して人糞を食ふ奴もある。人糞などは餘りうまいものてない。——尤も私は食つたことはないが、——甚しいのは、斷食苦行の結果、餓死して仕舞うて、其の身躰を鳥獸の貪り食ふにまかせるのを大慈悲と信ぜられて居る。こんな苦行派は、何から、出たかといふと、物質輕賤主義て、有形上のことは總べてつまらない、特に肉躰は最も賤しむべきものだといふ偏頗な考に基いて出たものてある。これ等は極端な例てあるけれ共、隨分世の中には、今でも此の物質輕賤の主義を抱いて居る道學先生は澤山にある。私共は之を取らぬ。金も扈けるがよい、肉躰も出來る丈、大切に養ふがよい、唯私共の申すのは、此の物質主義丈ではいかぬといふので、物質主義の外に、また一般の人が餘り適切に感ぜぬ所から、等閑に附してある所の問題がある、それが即ち精神上の問題で、宗敎の直接に關係する所は、即ち此の精神問題てあるといふのてあります。孔子の言葉に、犬馬に至るも皆能く養ふあり、敬せずんば何を以て別たんやといふ語がありますが、これは勿論敬といふ丈について申したのてありますけれ共、今之を轉用して考へれば、矢張り同じてある。唯身躰を養ふ、食つて生活して居るといふ丈のことならば、犬馬も同じく食つて活きては居る、人間の人間たるべき價値を發揮するにはそ

れ以上の問題がある、此の超物質上の問題の解釋が出來て、始めて人の生活上の有形的問題が總べて解釋される。金贏けも、商賣も、勞働も、一に精神的問題の解釋によつて極まるのである。それを精神的問題を閑却して、唯物質的慾望にのみ奔る結果、それが宗教的に發現すれば迷信となり、御利益宗となり、御祈禱宗となるのである。これ新佛教が之に反對して、超物質主義をいひ、また迷信打破を說く所以のものであります。

以上は祈禱宗に對する新佛教の立場であります。次に未來宗に對する考を一と通り申しませう。未來宗といふのは、卽ち極樂往生宗であつて、念佛の力によつて、或は阿彌陀如來他力の本願力に乘じて、死後には必ず極樂に往生するといふのであります。今私は極樂があるかないか、阿彌陀といふ佛があるかないかといふ、六ヶしいことを論ずるのではない。唯餘りに重きを未來に置くの結果として、終に現世を忘却して、現世生活を賤めるといふ弊のあるのは、最む悲しむべきことであります。極樂へ往生するには自力はいらぬ、善惡共に彌陀の力に憑るべく、凡聖等しく佛願に乘ずるといふので、遂には、甚しいのになつて來るといふと、說教の坐て、人の投げた御賽錢を掻きあつめて、懷にねじこみながら、南無阿彌陀佛〳〵と殊勝氣に念佛を口にして居るものもあるのである。それても、自分は極樂往生決定疑なしと信じて居るらしいがいたづらものなればこそ、惡人正機の彌陀の本

願はあるなれ、……此の世では泥棒をして、彼の世では極樂の生活とは、一擧兩得、これが現當二世の利益といふものでありましようか。

これは極端な例ではありますけれ共、未來生活を主として說くといふことはどうしても現世輕賤の傾きを生じて、遂には道德と宗教との連鎖を斷つて、こんな手のつけられぬものを拵へるに至るのは免るべからざる勢であります。佛教者は大躰死といふことを大變八釜しく言ふ、死は人間の大事である、勿論生涯に一度よりない大切なることだ。然し生がなかつたら死はない、死の大事なのは生があるからの話しである、生は死より更に大事である、死際に狼狽をしない立派な死に樣だといふことはよいことであるが、人間の價値は決して死際ばかりにあるものではない。石川五右衛門が、いくら立派に釜の中て往生しても、耶蘇が死際に天を仰いて叫んだのは、如何にも弱々しいと思つても、五右衛門と、基督とは其の人の價値に天地霄壤の懸隔があるてはありませんか。此の隔懸はどこから來るかといふに、生きてる中の行業から來る。宗教は必ずしも死の解釋をするばかりのものではない、生の問題を解釋するものである。極樂は何のために說いたかといふに、生きて居る中に其の人の精神を正しくし、或は精神を慰めるための極樂である。それを、遂には其の目的を間違へて、生の問題は投げ出して、死後の穿鑿ばかりをしはめじる、これが卽ち未來宗

てあります。嘗て一人の輕業師があつた、輕業を習つたのは、もと〳〵生活の資を得んが爲めであつたが、輕業の藝の進むに隨つて、餘り面白くなつて、飯も食はずに輕業ばかりやつて居つて、到頭腹が空いて梯子からたゝき落ちて、動けなくなつて死んだといふ話がある。其の熱心は感ずべきであるが、其の愚は及ぶべからざるものである。現世の人生を解釋すべき宗教が、其の本來の目的を忘れて、方便を目的と心得た未來宗は、矢張り其の輕業師の亞流である。西洋の哲學者でミルといふ人が、倫理の説明をするにこういふ例を出した。金錢の目的は物を買ふために使用するのである、然るに世に守錢奴といふものがあつて、物を買はずに、金をためるとを目的として居る、物を買ふといふ本來の目的を忘れて、買ふための方便たる金を目的として仕舞つたのだといふて居るが、今の未來宗は、恰も此の守錢奴に相當するのであります。私共は此の未來宗に對しては、宗教の目的とする所は、現世の人生を解釋するのであるといふ現世主義を取るものであります。然し現世主義といふのは、物質主義のことではない、これは往々間違ふ人がありますから、特に御注意を願つて置きます。

こゝまで述べて參りましたのを、名けて假りに佛教の二大主義と申しましよう。即ち一は超物質主義、二は現世主義である。新佛教は、現今行はれて居るところの祈禱宗幷びに未來宗の誤謬弊害を厭ひまして、先づ第一に此の二大主義を提唱する所以であります。無頓着宗につきましては、別に多く言ふの必要がなからうと存じます。唯無頓着の結果、世人をして佛教に對し、淺墓な謬想を懐かしめる樣にしたについて、佛教の眞面目を發揮するには、また此の二大主義によるの外はないと申す丈のことで十分であらうと存じます。

第七　平等の精神、自由の精神

佛教に二大精神がある、其の一ッは平等の精神、更に廣く申しますれば精神主義である。もう一ッは自由の精神、即ち一視同仁主義であります。此の二大精神を、前に述べた所の超物質主義、現世主義に加へて、之を新佛教の四本柱とするのであります。

自由的精神といふのは、勿論政治上にいふところの、自由の權利などゝいふことを意味するのではない。平等といふのも、權利の平等といふ樣なことゝは少し違ひます。こゝに自由といふのは、或は自由討究の精神を指すのだというてもよい、佛教は決して御經の中や、御堂の中にあるものではない、佛教といへば金色の佛像や、紫衣の僧侶を思ひ出ずであります、佛教は、決してそんな僧侶や佛像の中にあるものでない、佛教は直ちに吾人の精神中に存するのである、之を名づけて精神主義の佛教といふ所以であります。

それから、平等主義の佛教とは何であるかと申すと、前の精神的である、自由的であるといふ所からして、自然と出て來るところの結論であるので、既に佛教は各自の精神の中にある、決して佛像や、殿堂や、經卷や、僧侶が佛教てないといふことになると、誰の精神も皆平等であるといふことに歸着をするのであります。即ち人々の精神の宗教上の價値は、皆悉く平等であるのであつて、所謂一切衆生悉有佛性である。乞食の精神だから卑しい、王侯の精神だから尊いといふ差別がないのみならず、學者智者の精神だから尊い、愚人味者の精神だから卑しいといふ區別もないのである。苟くも佛教を弘通するものに、此の精神がなかつたならば、決して大法を光揚することが出來るものでない。御布施の澤山に出しそうな人や、正何位、從何位や、何々爵の肩書に驚いて、玄關の式臺へ飛び下りる樣な、其の癖金の上げられない貧乏人は、見向きもしない樣な今日の佛教者は、決して佛教の精神に合して居るものではない。今の僧侶は、唯人の顔つきばかりを見て金を出すか出さぬかを考へて居る、宛然としてみなこれ一箇の人相見てあります。

昔し大聖釋尊が、始めて佛教を御開きになる時はどんなものであつたかといふと、主として此の二大精神から湧いて居るのであります。釋尊御出世の當時に於て、婆羅門教の方に於ける最も厭ふべき弊害は何であつたか、此の時には釋尊の外にも、實に幾多の婆羅門

教改革者が四方に興起したのでありましたが、其の中に於て多くの改革者が認めた所は、從來の婆羅門教は、餘りに階級主義であつたといふことにあつたらしいのである。御承知の如く、婆羅門教にはカストの制といふものがあつて、所謂婆羅門、刹帝利、毘舍、首陀の四種の階級が、人には先天的にきまつて居る、即ち此等の階級は、神が決めたのであつて、恰も馬と人間と種類の違ふ如く、上下の階級は、種類に區別があつて、混同すべからざるものと信ぜられて居つた。若しも此の階級を混亂して結婚でもするものがあつたならば、非常な罪惡として、其の間に生れた子は、一層下級の、最も權利のない部類に落されたのであります。それでありますから、大別すれば四種の階級と申すのでありますけれ共、なほ詳かに申す時には、其の混血兒の階級があつて、なほ澤山に分れて居る。そうして此の階級種族の中に於て、首陀、即ち奴隷の如きに至つては、社會一切の權利が殆んどないのみならず、宗教上の儀式權利さへないものと認められて居つた。毘舍以上は、之を再生族と名づけて、宗教上の儀式に依つて、其の宗教生命を新たに受けることが出來るものと信ぜられて居りましたけれ共、首陀以下に至ては、全く之が出來ないことになつて居る。又婆羅門教の經典たる『華陀經』を取り扱ふこと、之を讀誦し、研究し、翫味することの出來るものは、獨り婆羅門即ち僧侶ばかりであつて、それ以外のものは、其の權利がないものと認められて居つた。こういふ風に、

階級が嚴重て、剩さへ宗教上の救濟にさへも差別があるといふことになつて居つて、獨り僧侶のみ、其の最高の權を振つて居つたのてあるから、其の敎の遂に腐敗を見るに至つたのは、免るべからざるわけてありました。釋尊と前後して、印度に出て此の弊風改革を言ひ出したところの新婆羅門敎徒は、皆此の階級主義に反對をした樣に思はれます。因果の道理を精神上に應用をして、所謂自業自得の理を說いたのは、一切の生類は此の自業自得以外、何等の制限にも束縛せられるものてない、平等なものだといふことを明にせんとしたのだと西洋の學者は申して居りますが、或はそうてありましょう。就中、釋尊は特に此の階級主義に反對せられて、平等主義の精神を鼓吹せられた樣に考へます。釋尊は御自身が既に高い種族の刹帝利、即ち王族或は武人族に御生れになつて、自ら其の位置を捨て乞食同樣の貧窶の一沙門となられたのてある。一切の水は皆海に入つて一味の鹹水となるが如く、一切の衆生は、佛敎に歸して皆悉く釋氏と號するといふのは、實に佛敎の偉大なる精神てある、これが佛敎の非階級主義、平等的精神であります。

斯くの如く申しますといふと、或は平等といふ語に拘泥をして、君臣父子の差別も、社會一切の階級も打破するものと誤まる者があるかも知れぬ、これは一應辯じて置かなければならぬ。我々の信ずる佛敎は、前に申しました通り、現世主義てある、現世主義の目的とする所は、總べての人々が其各自の位置を知り、其の位置に應じて、出來るたけ人の道を履行するにあるのてあります。君は君たり、臣は臣たり、父は父、子は子、農は農、商は商、各其の守るべき道を盡して、人生を樂むのが現世主義てあるといふ點より言へば、現世主義佛敎は、決して極端な無差別主義てはない、寧ろ極端な差別主義てある。現實の人界は、差別したる、階級ある社會組織によつて成つて居る、之を打ち壞さんとするものがあらば、それは亂暴てある。社會の組織には、夫れ〳〵歷史のあることを知らないルーソー一流の弊に陷るてありましょう。私の申す平等精神とは、超物質主義の上に於て、即ち精神の上に於て言ふのてあります。此の精神を理會するものは、社會上の階級區別に拘泥して、其區別階級を、精神上にまて設けてはならぬ、そんな意氣地のない考では、到底佛敎の光明を放つことが出來ぬ、釋尊の精神も實にかくの如くてあつたといふことを申すのてあります。

昔し平安朝の末に、眞言宗の房サンて睿實といふ人が御座りました。大變高德てあつて、非常に御祈禱が利くといふ評判てありました。私は御祈禱がきらいてありますけれ共、今は外の方面のことを申すのてありますから、其の御積りて御聽きを願ひたい。或時朝廷に於て、此の睿實を宮中に御呼び寄せになつて、御祈禱を命ぜられたことがある。勅使に對して快く御請けを致しまして、扨て御殿へ參ります途中、道路に一人の病人が苦んて居るの

を見まして、睿實は非常に哀憐の情に堪へないので、終に病人を介抱して、宮中へ參らずに、戻つて仕舞つたのである。其の時に、朝廷から更に勅使を立てゝ、御詰問になりましたところが、睿實の答はこうてあつた、「若しも朝廷の御威光を以て僧侶を御召しになるといふならば、今日のあらゆる高僧碩德、誰人でも御召びよせのできぬ人は一人も御座りません、今此の途に苦める貧困の賴りなき一病者に至りては、私が助けなかつたならば、外に助け手はないのでありまする、これ私の宮中に參らずして、此の一病者のために此に留まる所以でござりまする」、これが睿實が御答へ申しました言葉でありました。私は此の所爲の價値を理窟の上から考へて見様といふのではない、唯此の言葉中には、確かに一種言ふべからざる、そして犯すべからざる、尊い或る物があることを感じて、我知らず胸の皷動することを覺えるのであります。梅尾の明慧上人は、鎌倉初期に於ける大德でありました。承久の亂に、官軍の敗兵が高山寺、——即ち上人居住の寺へ逃げ込みまして、北條氏の軍が追蹤捜索を拒絶致しまして、此の山は、鳥獸すらも、一旦結界の中に這入つたならば、決して殺すことは許さぬ殺生禁斷の山である、況んや最も重んずべき人間が、其の生を希うて此山へ來た以上は、老僧の頭を切らぬ間は、なか〳〵以て捜さすことではないと言つて、あの勝ち誇つた北條泰時の兵を斥けたといふではありませんか。

明慧上人一代の精神として見るべきものは、實に此の顯貴に阿らず、勢力に恐れなかつた、たゞ平等主義の慈悲敎實行といふことの外、上人の眼中には何物も持たなかつたといふことにあることゝ信じます。例の建禮門院御受戒の時も、大法は人爵より重いと言ふことを說いて、法衣の袖を拂つて立ち去らんとし、下座より佛戒を授けることを拒みましたといふことも、極端といへば極端であるけれ共、私は今日の佛敎者の龜鑑とすべき敎訓の光明が、此の中に閃めいて居ることを疑はぬのであります。彼の支那の慧遠法師が、五篇の「沙門不敬王者論」を書いて、「法衣は朝宗の服ではない、鉢盂は廊廟の器ではない、塵外の沙門は王者を敬するの必要はない」と忌憚なく公言したといふのは、勿論支那の歷史と日本の國躰とは、區別をして見なければならぬことは申すまでもありますまいけれ共、所謂塵外の宗敎上には、貴賤、貧富、智愚、賢不肖の差別を容れぬといふ方面から見れば、明に眞理である。私は此等の諸大德高僧は、つまりこの平等主義を極端に鼓吹せんとして此に至つたものと思ひますから、極端とは知りつゝも、今の世の佛敎者僧侶が、此等の事實から澤山の敎訓を受け得ること考へるのであります。

次に自由主義のことを申しませう。自由主義といふのは、前にも申しました通り、精神主義のことであります。佛敎の目的とする所は、超物質的であることは既に申しました。超物

質的といふのは、佛教を以て物質的慾望を達すべき方法だと考へて居る卑陋の信仰を拒絶する消極的の方法でありまして、更に之を積極的に言へば、若し超物質的主義であるならば、何を目的とするのであるか、即ち精神主義であると、斯う申すのであります。佛教は精神の救済を目的とするものであつて、物質上の慾を達することを目的とするものではないといふのでありますから、自由的精神とは、超物質主義であることから來る自然の結論であります。

釋尊が、始めて佛教を御開きになりました時の様子を再び考へて見まするといふと、當時は恰も精神の救済を目的とすべき宗教が、精神以外の事柄にばかり苦勞をして居つたのである。精神の救済について最も必要なる事は、精神の何たるかを考ふることであつて其の身躰、其の社會の組織、傳説の如何によつて精神問題は極まるものではないけれ共當時の婆羅門教徒は、宗教の眞理、宗教の目的は、唯傳説の中にある、——神の啓示と信ぜられて居つた『吠陀經』の中に存して居る、吠陀の教ふる所は絶對の眞理である、宗教的救済は、之を外にしては得るとが到底出來ない、『吠陀經』に基いた『摩莵法典』の階級制度は變ずべからざる眞理である、宗教的救済の可能と不可能も、一にこれによつてきまると確信して居つたのであります。こういふ考は、取りも直さず精神問題を決定するに、精神以外の所に標準

を求めて來るのであつて、根本的の、誤謬である。大聖釋尊は、正しく之に反對して、精神問題は精神の上できまる、外に標準を求むるには及ばぬ、他の言葉にて申しますならば、宗教は各自の精神自己の中にあるもので、御經や傳説の中にはない、御經や傳説に束縛されて見當違ひの穿鑿をして居ることは、眞正なる解脫の方法ではないと喝破せられました。これが實に傳説排斥の佛教の旗幟、精神主義自由的精神の最も價値ある發表であります。

釋尊の御出世になりました時は、前に申しました様に、婆羅門教の改革者が四方に起りまして、實に其の派は幾十の多きに達したことでありました。佛教にいふ所の九十五種の外道、又は九十六種の外道などゝ申すのを見ても、其の盛況を想像することが出來る。有名なカピラの僧佉（サンクヤ）もあれば、迦那陀の勝論もある、裸行を以て名高い闍伊那（ジャイナ）派といふ佛教に所謂尼健子外道もある。同じ僧佉でも、釋尊が御教を御受けになつた阿遲羅と僧陀羅とは説が異つて居つた所を見ると、同一教の中にもいくつにも宗旨が分かれて居つたのであらう。其の外幾十幾派と説を異にし、論を鬪はして居つたのであらうが、然し此等は皆婆羅門教たることを免れない。何故であるかと言へば、一ッても『吠陀經』の神聖なる教權を否認したものはない、傳説を排斥したものはないのである。此の中に立ちて、獨り此等の婆羅門教徒と全然立ち場を異にして、婆羅門教の外

に出て、宗教は精神の上にあることを唱導したものは、獨り我が大聖釋尊でありました。禪宗て申します所の不立文字、教外別傳といふことも、即ちこれに外ならぬのてあつて、私は禪宗の言ふ所は、確に佛教最初の精神を得て居るものと信じまする。然し精神主義である から、直ちに直覩主義てなければならぬといふ筈はない、禪宗の直覩主義については、なほ異論があらうと思ふ。

これて佛教の二大精神たる、平等と自由との二つについて大躰のことを述べ終つたつもりてありますが、新佛教は、是非共此の二大精神を發揮したいと考へて居る、これは新佛教の發明てはない、實に釋尊開教當時の精神てあつたと信ずるのてあります。佛教は超物質主義、現世主義、平等主義、自由主義によつて組み立てられたものてあつて、其の中央に無我の大眞理といふ本尊を安置してあるのてあります。佛教の最終目的は無我てある。無我の眞理は、周圍を取り巻いて居る四本柱が弱かつたならば、決して之を擁護し、護持して行くことが出來ない、これが、私の特に先づ二大主義、二大精神を標榜して置く所以てあります。

第八　宗教の神秘的意義

宗教の神秘的意義を御話しをするには、先づ宗教の起源について一言して置く必要がある。宗教の起源を完全に說明しやうとするには、また種々の方面、種々の點から申す必要があるので、宗教が人間社會に現はれて來た所以は、決して一つや二つの箇條で說明し盡されるものてはない。然しながら、今は唯話しの順序に必要な點丈、一つ二つを擧げて置くことに致しませう。先づ此の宗教の起つた根本の理由となるべきものゝ一つは、我々人間が、自分の周圍を取りまいて居るところの大いなる自然現象に接し、自分は極めて小なものてある、微弱なるものてあるといふ感じを起し、自己は、自己の周圍を取り巻いて居る大仕掛けの宇宙の中にありて、渺然たる一箇の存在に過ぎぬものであるといふ、此の自己は小なり、微弱なりと感ずる自覺にあると思ふのてあります。然らば、斯の如き自覺はどうして人間の心の上に起つて來たのてあるかと申しますると、之を極めて人智の進まなかつた朦昧の時代に就いて考へて見るのが最も簡單に了解せらるゝとてあると思ふのてあります。人智朦昧なる時代の宗教、即ち神話的の信仰が始めて起りました時の有樣を想像して見ますのに、一番此等の人々の思想を驚かしめたものは、勿論自然現象てあつたらうと考へられるのてあります。自然現象の中ても、特に當時の未開の狀態にあつて驚該に堪へなかつたものは、多分天上の現象、即ち天文上の變化てあつたらうと思はれるのてある。

諸君も御承知の如く、支那でも、印度でも、希臘でも、乃至は我が日本でも、古代の人の思想に一番早く上つた問題は、天上の現象であります。學問として第一に開けたものは天文學であります。宗教上の對象として、最も早く、また多く神話の上に現はれて來て居るものは、此の天文上の現象であります。毎朝太陽が東から出て西へ引つ込む、其の太陽の有樣を見るのに、光明の十方を照破して威力の廣大なるとは、萬物が之によつて皆其の形を現じ、一切の生類は、悉く之に依頼して其の孳育を受けて居るものであるかの如く見えるのであります。此の畏敬すべき、而かもなづかしき太陽は、一日の監視を終へて、靜かに朦朧と軟かな影を西山に沒した時に、清らかな月が代つて夜の監視者として現はれて來る、其の周圍には、燦然たる星辰が滿天に散布して、其の美麗さは實に得も言はれないのであります。我々の祖先は、此の現象を見て、唯不思議と感するの外はなかつたでありましよう。そうかと思ふと、此の光明の現象とは正反對に、今迄晴れわたつた麗かな蒼空が、忽ち墨を流した樣な暗黑と變じ、雷が裂ける樣な音で鳴り響いたといふ鹽梅、或は雨が車軸を流すが如く降り出すとか、風が樹木の枝を搖り動かして、根こぎに押し倒ほすといふ樣な現象に接しましては、また我々の祖先は、之に對して、これはそも何であらうかといふ恐ろしい觀念と共に、こゝに不思議の威力を認めずには居られなかつたに相違ないのであります。そうして此の畏敬すべき

たのもしげなる光明の現象も、此の恐懼すべきあら〳〵しげなる暗黑の現象も、畢竟何のために斯く輝き、斯く暴れ廻はるのであるかと思ひつきました時は、我々の祖先は、どうして此等の天上空中の自然現象は、人間と何等の關係のないものとは思ひもつかなかつたのであります。即ち此等の現象は、或は人間に慈愛を垂れ、之を保護せんとする所の、大勢力に相違ないと考へたのであります。そこで人間自身は、勿論此等の大威力大勢力に對して反抗すべきものではない、反抗し得べきものでもないのであるから、つまり人間は、此等の現象に對しては、唯絶對的に之に依憑し之に哀憐を乞うて安全を祈るの外はないものである、即ち人間は斯くの如き大勢力大威力を認めた以上は、之れに對して、我は實に小なるもの、我は實に微なるものであるといふ觀念が生じ、始めてこゝに自然の力と我との間に、宗教的關係が成り立つたものであらうと思ふのであります。

今日の我々は、佛教であるとか、我は基督教であるとかいふ樣な、高尚な、進んだ宗教を持て居るのでありまず、隨つて我々の祖先が嘗て信じて居りました樣な、雷が神であるとか、又は太陽が神であるなどいふ樣な、神話的の信仰を見まするといふと、實に噴飯に堪へぬ樣な氣がするのであります。我々は、今日一と通りの教育を受けて參りまして、太陽は大

きな火の玉である、雷は電氣の作用で起る現象だ位のとは大抵心得て居る、神話時代の人々が、不思議至極であると思つて居つたとが、少しも不思議でないといふとは、一應わかつて居る積りである。――積りです、然し果して實際わかつて居るのでありましようか。昔し神話時代の人々が持つて居りましたところの信仰について、私は其の信仰の對象となつて居つた太陽、或は雷といふ樣な相手に就いて、主として御話しをしたのであります。然し退いて考へて見ますのに、相手は太陽であらうが、雷であらふが、或は人間であらうが、社會であらうが、一段進んで宇宙であらうが、實は相手其のものに價値があるのでない、相手となつた其の物柄を通ほして、人間が宇宙の神秘の光明を認めたといふ所に、根本の價値があるのだといふとは言ひ得ないでありませうか。外の言葉で申しますならば、宇宙は實に一大神秘の藏である、宇宙間に存在する一切の萬物、何物でも、凡そこれが不思議でないといふものがありましようか。成程雷は電氣である、太陽は火の玉である、風は空氣の動搖であるといふとはわかつた、然し昔しの人の考へました樣に、此等の現象は何のために起るのであらうか、人間と關係があるのではないかと疑を起しました其の「何の爲めに」といふ疑問は、今日でも決してわかつては居らぬのであります。「何物であるか」といふとはわかつた、火の玉である、電氣である、空氣の動搖であるといふのは、「何物であるか」といふ問の解釋

を致しました、然し此の火の玉は、何のために無始より無終の永劫の長時間、斯くの如く出でゝは沈み、沈みては出づるのであるか、何のために雷霆ははためき、風は暴れ廻はるのであるか、此の問題は、今日もなほ未決定の問題である。斯く申しますならば、或は斯ういふ人があるかも知れない、それは何の爲めと言つて、別に目的があるのではない、唯自然に斯う來て居るのである、自然現象に對して、これは何の爲めにするのであるかなどゝ「何の爲めに」といふ問題をかけるのは抑も間違ひであると、斯う申すかも知れませぬ。若し此の議論に隨ひますならば、世界に存在して居る萬物は皆目的のないもので、自然に唯斯う出來て居るのだといふのであるから、世界は一の器械的組織に過ぎないので、宇宙も人生も、皆無意味の存在に過ぎぬといふことになるのであります。宇宙は果して無意味の存在であり、人生は果して無意味の存在でありませうか。若し人間は、生れて來たから活きて居るのだ、死にたければ死ぬのだといふ樣な、そんな殺風景なものであつて、人生は何んの意味もないものであるといふならば、我々は、寒い風の吹く沙漠の眞ン中に捨てられた樣な、賴みのない、悲慘な悽しい存在であつて、希望も努力も責任も義務も、皆殆んと無意味の夢に過ぎないことになるのでありましよう。これで人類は、果して能く滿足して行くことの出來るものでありましようか。太陽は何のために廻るか、雷霆は何のために轟くか、風は何のため

暴れるか、更に一歩を進めて、宇宙は何のために存するか、人生は何のために成立するかの問題は、必竟一つの問題であつて、原人の疑へると同じ形を以て、なほ未決の問題として、我々の前に横はつて居るのである。我々の、高尚な進んだ宗教の問題も、原人の幼稚な宗教上の問題も、實際はそうひどく違つたものではない、等しく宇宙の神秘の力……即ち萬有は何のために斯く開展し、斯く動きつゝあるのであるか、抑も此の力は何物であるかとの疑案は、古今共通の大問題と言つてよいのであります。

我々が此の宇宙を觀察し、其の不思議の現象に就いて深く考へまするならば、どうしてもこれが無意味の存在とは考へられない。また人生について考へて見ましても、これが丸て無意味なものであるとしては、到底滿足が出來ない。即ち宇宙人生は、何の爲めにか存在するもので、また實際其の目的に向つて開展進歩しつゝあるものであると信ぜざるを得ないのである。之を他の言葉で申すならば、宇宙も人生も、どうしても斯う行かなければならぬといふ、極まつた行き道があるのであるといふことになる。そこで、終に宇宙人生が、何物かに、即ち神といふか、佛といふか、力といふか、兎も角も、何物かゞ宇宙人生を動かして居る、宇宙人生が、由て以て動く所の一大威力一大存在といふ觀念に到達するのであります。古代の人は、此の一大威力、一大存在をば、太陽とか、雷とかいふものの上に認めたのである。

今日の我々は、宇宙人生の歸趣を考察して此の觀念に達したのである。小供は小さい茶碗で飯を食つたが、大人は大きい茶碗で飯を食つたといふ位の違ひである、茶碗が問題ではない、飯が大切なのだ、太陽や雷は小さな茶碗である、宇宙や人生は大茶碗である、太陽でも宇宙でも、茶碗は何でもよい、其の上に閃いて居る大威力大存在が根本の問題なのである。たとひ人生の目的などゝいふ、そんな面倒なことは自分にはわからないといふ樣な人でも、こゝへ生れて來た以上は、必ずどうにかして活きて行かなければならぬ、活きて行かうとするには、何か一つこゝに目的を立てゝ仕事をすることになるのでありましよう。然るに、其の自分の立てたところの目的は、果して何時でも思ふ通りに達せられて居るのであるかといふと、多くは達せられて居ないといふのが、先づ人間一般の常狀であります。此の事實は、私はかういふことになるのではないかと思ふのであります。こゝに一箇の存在があれば、必ず之に伴つた一の目的がなければならぬ、それ故に、一己人として一己人の目的があり、人類全體として人類全體の目的があり、宇宙としては宇宙の目的がある。ところが此の目的は獨立して考へれば、皆目的通りに行くつもりであるけれども、然し一己人の目的が、人類全體の目的と衝突する場合があり、人類全體の目的は、宇宙の目的と衝突する場合がある、斯ういふ場合には、何時でも小なる目的は、大なる目的の犧牲になるのが自然で

ある。即ち小なる目的は、大なる目的の制限を受けるので、我々一己人が、誰でも目的を立てる様に、斯うしやうと思つたことが、やつて見るとさきへ行つてぶつかつてしまふといふのは、これ則ち大なる目的がさきに控へて居るのだといふことを意味して居るのではあるまいか、そうして小なる目的は、何時でも大なる目的に順應して行く様に餘義なくせられて居るのではあるまいか。つまり小なる目的が達せらるゝことが少いといふことは、却て一己人の目的の上に、更に大なる目的が別に存して居ることを、反面から證明して來てるのではあるまいかと思ふのであります。

人間が、若しも何か知らんが生れて來た、生れて來たいと思つたのでも、生れてどうしやうといふ目的を立てゝ生れて來たのでもない、兎も角も事實上生れて來たから活きて居るので、あとは死ぬだけのことだと言つてしまへば、それで萬事終つて居る様なものであるが、然し、それては餘りに人生が落寞悲慘なものである、若しそうであるならば、人生五十年の活動は死の犧牲で、社會も、國家も、人間のあらゆる仕事は、皆墓場を築いて居る様なものに過ぎないのでありましようか、恐くはそうでない、またそうであつては大變である。一己人の目的の齟齬が却て大なる目的の上に意味を有するのだといふことになれば、失望の中にも光明がある、天下

國家を經營すべき大志を抱いた、我々が仰望して居る偉人でも、目的を達し乘ねた人はいくらもある。甚しきは、自然の破滅を甘んじて受けた人もある。藤田東湖先生の様な人でも、生涯の經營を一夢に托して、安政の地震に潰され死んだ。津浪や地震で、幾百幾千の人が一時に死ぬ、其の死んだ人の中には、老若男女様々の人が居るのであらう、若し生きて居つたならば、どんなことを仕出來す人が此の中に居つたかも知れん、けれども此等の人々は、思ひがけなく自然のために其の目的と其の一生を擧げて打ち壞はされ、た一己人てはどんな豪い積りて居つても、また、どんな豪いことをした人でも、斯うなつては實に力及ばんことてある。これ丈て人生の意味が盡きたものであるとするならば、こんな人生ほどつまらないものがどこにありませうか、私は、どうしても人生の意義がこんなものとは到底思はれないのであります。

これは、自然が人間一己人の目的を奪ふといふことを申したのでありますが、意識のない地震や津浪などの器械的の災が、一己人の目的を破滅するばかりではない、人事界のとても亦決して此の數を免れないのてあります。世の中には、金持もあり、貧乏人もあり、善人もあれば惡人もあり、學者あれば愚人もある。そうして金持や善人や學者は世の尊敬を受け、賞讃を博し、貧乏人や惡人や愚人は、世に賤められ惡まれるのてあります。それて其の理由

はと言へば、一方を揚げる時には、「さすが豪い人だから」といふ、一方を貶する時には、皆心がらだと言ふのである。然し、金持や善人や學者は果して豪いので、……其人の精神が一段抜ん出て居、其の人の努力、働きてのみなつたのであらうか、また貧乏人や悪人や愚人は、其の精神がつまらないので、即ち自業自得、所謂心がらからばかり來て居るてありましようか。

一例へば、今私が測らずも大病に罹つたと致しましよう、ために仕事も出來なくなつて、床に寢たきり、有りたけの財産も、……勿論ろくにありもせぬ財産も賣り食ひしてしまひまして、此の洋服も、……たつた一着しかない、これをも賣つて仕舞ひまして、此の寒む空に、終に襤褸單衣一枚といふ姿となつた、妻も離緣した、小供も離散した、仕方がなくつて立たぬ腰を引ずりながら、安宿へ這入りこんだとなつたならばどうでありましようか。かういふ例は、隨分世間にはあることて、決して珍らしいことてはありません。扨て安宿へ泊りまして以後も、三四日は飯を一口も食はない、破れた障子の穴から、凄しく表通りを眺めて居りました時に、恰度前に大福餅屋が、温かさうな大福餅を焼いて居りましたア、あれが二つ三つあればと、思はず知らず胸に浮んで參りました時も時、大福餅屋の爺サンは、どこへ行つたものか見えなかつたので、私は細つた足を引きずつて、悪いと知りながら到頭大福餅三つ四つつまみ食ひをやつた、歸らうとする時に、天か、命か、後からむづとつかまへられて、打た

れ、罵られ、巡査に引き渡されて、小さいながらも到頭盗賊の名を帶びた、これから後は、私の姿を見る毎に、世の中の人は、あれは劍呑な奴だ、泥棒だ、悪人だと申します。諸君、私は果して悪人てありましようか、之をたゞ「心がら」といふ一語て裁判を下されては、殘念てたまらないのてあります。……然し私は實際やつたわけてはありませんから、其の御積りて御聞き下さい。先づこんなものてある。これは極端な例てあるけれども、貧富、貴賤、賢不肖、善人悪人皆「心がら」や「努力」に相應してばかり來るものてはない、自然が津浪地震を人間の上に下すと同じ樣に、病氣も下せば、其の外種々不慮不測の出來事を以て、一己人の目的を破壊することがあるのてある。それてもなほ人生は無意味てないと我々の安んずる所以のものは一己人以上の大目的があつて、一大威力、一大存在が、此の大目的に向つて、萬有を指導しつゝある、……必ずしも人格的の神が外から支配するといふばかりの意義てはない、汎神觀の上ていへば、宇宙の全體が、内存的の目的を開展しつゝあると見てもよい、どちらにしても、大なる目的がある、隨つて大なる威力、大なる存在といふ觀念があるから、我々は自己の運命に安んじて、如何なる場合にも、希望の泉の水の涸れないことの出來るわけてあります。

こゝて、其の大なる威力、大なる存在について一言を費す必要があると思ひます。此の大

威力、存在即ち神、(佛でもよい)の何たるかを我々に示す道が三つある、それは哲學と詩と宗教とであります。詩については、しばらく他日に讓ることゝ致しまして、今は哲學と宗教とについて大略を申し述べて見やうと考へます。哲學は神を研究するものであつて、宗教は神と人との合一を期するものであります。勿論哲學者の研究は、宗教に大なる關係を有して居ることは言ふまでもないのであります、然し學者の研究の結果は、決して一致することが出來ない、隨つて其の歸着を學者の智識の判斷のみに依頼してきめて行くことは到底出來ないのであります。例へて申しますならば、こゝに一つの建物がある、此の建物の周圍に、高い塀が繞らされてあつて、中の建物のどんなものかゞわからないのである、そこで或る一人は、塀の近くに行つて、圓い穴からのぞいて見て人々に向ひ、あの塀の中のものは小さな圓いものだと申しました、ところが、一方の人はまた別の方から行つて、塀の長い裂れ目からのぞいて見て、塀の中には長いものがあるといふ樣なわけで、誰も其の塀を押し破つていふものもあれば、歪狀(ユガミナリ)だといふものもあると、直ちに建物を見やうといふものがない學者の認識上の神は、建物をのぞいた説明のやうなものであつて、隨つて一樣に行かぬのが當然であります、今宗教は、其の哲學者の言ふことを聞いて、中に圓いものがあると言ふならば、其の圓

い方からのぞき、なほ進んで其の塀を押し破つて、直ちに建物を見樣といふのであります。大いなる威力、大いなる存在に對し、此の小なる、微弱なる我は、如何なる關係を有つて居るものであるか、此の疑問の解釋が、神人合一の關係となつて解決さるゝのであります、神は人格的だといひ、人格的でないといひ、一神だといひ、汎神だといひ、色々の議論がありますけれど、要は學者の意見の差別である、之を聞く人も、自分の性質とか、境遇とか、教育とか、種々の事情があつて、どうも一神といふ方が尤もに思はれるといふ人もありましようし、汎神といふ方が理を盡して居ると考へる人もありましようどの方面から行つても、唯神の說明の解釋意見で滿足するのではない、直に神を見やう、神人合一を期せんといふに至つては、どの宗教も恐くは一致して變らぬ筈であると信ずるのであります、今日までの佛教で申しますならば、神人の關係について、人が神の懷に飛び込んで神人合一する、即ち小なる力、小なる我が、大なる威力、大なる存在に合一するのが他力教の意味をなすのであつて、自力教は、小なる我、小なる力は、直ちに大なる存在、大なる威力の面影で、大なる存在、大なる威力の外に、小なる我も小なる力もないのであると言ふ風に、神を我の方へ抱き込んで神人合一を期するのが、即ち聖道門と名をつけられる所のものであります。

要するに、私が一大神秘とするところのものは、實驗以上の、唯内的經驗によつて證明せ

られる、つまり一大威力、一大存在たる神てありまする。宗教は此の神を認め、我と神との合一を期するもので、哲學の認識とは職分を異にして居るものだといふのてあります。然しながら、それてあるから神人の合一は、全く認識の力を借る必要のないもので、哲學と宗教は何も關係はない、神と我との合一は感情の媒介によるとか、直覺丈てよいとかいふ樣な風に、無やみに智識を排斥するのは、勿論これは一種の弊に過ぎないのてありましよう。學問て信仰は得られないけれども、學問と信仰は關係がないといふのは、勿論正當の議論ては ない。此の點に於て、私は今日の多くの神秘論者に一致すると、は出來んのてあります。古來の偉大なる學者が、幾千年來の歷史上に留めた努力は、また決して無用の骨折りてないのてあつて、これも尊い使命を果したものてある、其の收獲は、決して少からんことてあるといふことを、私は誠實に認めてやらなければならんことてあらうと思ふのてあります。

最後に、神人合一についての自分の考を附け加へて置きたいと思ひます。神人合一につ いては種々の說もありましよう。一神敎て申しますならば、神の命に服從する といふことも、つと切りつめて言へば、道德的の神として行くとが出來るならば、それが卽ち神と我との一致といふとが出來るのてありましよう、卽ち神の道德的意志と我との一致といふとを目的とすることになる樣てありま す。然るに汎神觀の方の神人合一には二つの解釋があらうかと思はれます。一つは神人合一の境といふのは、現に有つて居る我々の心が、もと迷妄てある、此の迷妄の精神作用を脫却して、恍然惚然たる無念無想の境に入る、其の時が卽ち神人合一てあるといふ樣に、現在の日常生活と共に、そういふ默想の境に精神を休めることをいふのだとするのてあ る。印度の婆羅門敎にはこういふのが澤山にある、佛敎にも少くないのてあるが、私は假に之を默想的神人合一とか、或は禪定的神人合一とか名けたらよからうかと思ふのてある。

禪定にも色々區別がありまして、禪宗の禪は大に性質を異にして居る樣てありますが、禪宗以外の禪定、卽ち習禪といふのは、重に今申しました樣なものてあります。それから第二の解釋は、若し純粹な汎神觀によるならば、宇宙萬有は皆神てあつて、差別の現象を離れて別に神人合一の境を見出さうといふのは無理だといふ說てあります。宇宙は內存目的の開展發達によつて斯く動きつゝあるもので、道德上から申しますならば善は宇宙の目的てある、人は善をなさねばならぬといふ樣になつて來たのは、宇宙の目的が善に向ふことを證明して居る。成程善とか惡とかいふ名稱は、先天的に極まつて居るのではないのてあらう、然し我々は、後に善と名のつけられたものを爲して行くべく成り立つて居るといふことは、善が宇宙の目的に適つて居るのてありましよう、佛敎ていふ所の、所謂「法性に順ず

るとを善とするといふのは此の意味である。して見れば我々が法性に順じて、所謂宇宙の目的に合一して自己を處して行くといふことが、神の内存目的に合一して居るので、日常の行爲が、直ちに神人合一の行爲であつて、別に六ッかしき不可思議なことがなければ、神人合一とは言へぬといふわけはなからうと信ずるのであります。私は此の説明を假りに名けて、常識的神人合一と申しましよう。此の常識的の説に隨ひますならば、汎神觀の點は禪定的神人合一説も一つであります。けれども、道徳的の宇宙の内存目的と一致して行くといふことは、却て一神教の神の意志と合一して行くといふのと似た樣になつてくるのであります。私共は即ち汎神論者であつて、第二の常識的神人合一を信ずるのであります。

第九　運命論

宗教といふものが、人間に現はれて來たのは、勿論我々人類の心に宗教を要求する性情があるからで、即ち宗教心が我々にあるといふことが、主なる原因であるに相違ありませぬ然しながら、また此の宗教心を外界から誘ひ出す所の事情も、必ず之れあることは疑ひがないのである。其の宗教心を誘ひ出す外界の事情とは何であるかといふと、これにも種々樣々の事情があつて、決して一つ二つではあるまいが、然し自然に對する服從の已むべ

からざることを自覺するのは、其の最も重なるものであらうと思ふのである。自然に對する服從の已むべからざることを自覺するとは、人は運命に支配せらるゝもので、人自らが自分を支配することは出來ぬ、つまり人といふものは、存外自分の思ふ通りには何事もやれぬものだといふことを考へつくことであります。

自然は實に力の強いもので、朝に天地の秘密を發く學者も、夕には不慮の天變地異で死ぬこともあり、前には肥馬輕裘で人の前に誇つて居つた王公貴人も、後には忽ち不遇悲慘の境に沈淪することもあるどんな豪い人でも、此の力に抵抗することはとても出來ぬことである。我々は御互にザッと考へて居る時は、皆自分自分の意見で、これはこうしなければならぬ、今度はあアすべきであると、一々方針をきめて生活して居る積りであるが、然し更に飜つて能く〳〵考へて見ると、實は殆んど自分の考で動いて居るのではない、皆自然の指導を受け、命令を奉じて生きて居るのであることを悟るのであります。恰も小供が成長する際に、一々親の小言を受けるのではないが、自ら家庭に相應した遊び方をして行く樣なもので、小供の自分の心では、自分勝手に遊んだつもりでも、知らず識らず家の親に叱られぬ範圍で遊んで居るといふ有樣で、即ち親の力が、無意識に小供の精神を支配して居るのである。我々人間も、自分の考へては、事實上自由に行動して居るつもりであるが、然し

無意識に、自然なしに、自然の力に支配せられて居るのであります。事實に於て我々人類は自分自分の考て行動して居るのだといふ自信は誰でも有つて居るが、然し此の事實は實際に行はれない、何事をしやうとしても、自然の力と衝突をする、所謂人生意の如くならざるもの十に八九といふのが實に我々の現狀である。

運命といふ言葉は、つまり、此の自然の力を一方から言ひ顯はしたものに外ならぬものであります。自然といへば、其の言ひ方があまり機械的で、殺風景でありますが、運命と言へば、自然が人間を支配して居る、人間の幸不幸を左右する或る主體となつて居ると見ての言ひ方である。然し、其のものがらは自然の力と言つても、運命と言つても一つのものであります。

りましよう。世の中には、運命などゝいふ馬鹿なことがあるものかと、一概に申す人があります、成程八卦や、人相、九星や、天文で、將來人の運命はきまつて居るのだから、判斷ができるなどゝいふ風に取り扱はれる運命の考ならば、勿論迷信虛誕で言ふに取るべきものではないが、然し人間の持つて居る自由意志が、自然の、必然の、力と衝突した時發見する運命觀ならば、それは當然なければならぬことであると思ふのであります。

自然の有つて居る必然の規則といふものは、洵に嚴格なもので、また實に規模の大きいものであります。自然界は人間を活かして置くためにばかり出來て居るものではないの

であるから、自然は、必ずしも人間に都合よくばかりは組み立てられて居らぬのである。寧ろ人間も自然の一部であるから、人間以外の他の存在物、例へば山も川も、松も杉も、皆同一の大規模の規則で動かされて居るのである。例へて言ふならば、同じ松の樹でも、庭園に移し植ゑられて、毎年成つた自然の配置である。植木師の手にかゝり、裝を凝らすものもあれば、岩角の間から根を四方に張つて、削つた樣な崖につかまつて、高く梳らない頭を立てゝ居る松の樹もあるのではありませぬか。松の樹には意識がないから、幸とも不幸とも思ひますまい、然し同じ松の樹であるのに、斯うも位地の違ふといふのは運命ではありませぬか。自然の方から言へば、大規模の計畫から見る時は、かゝる差別は何でもない、然し其の自然の配置を受けた各自から見れば、甚しい位置の相違があると感ずる、これが即ち運命であります。例へて申しますならば、こゝに二人の兄弟があると致しませう、此の兄弟に對する父母の愛情は固より甲乙があるのではない、然し弟の方は幼少であるから、自づと親が餘計に手をかけるので、兄は大に弟の境遇を羨み、自分が後で生れたならばと、何時でも思ふといふ有樣である、然るに、親が其の遺産相續を命ずる時には、當然兄に之を遺言したので、終に弟の方が前に生れたつたならばと思はざるを得なかつたと言つた樣な話してある。親の兄弟に對する愛情は一

つても兄といひ弟といふ位置の違ふ所から、自ら自分に幸不幸を感ずるのである。自然の大規模の上には、彼此の區別はなくとも、受け得た各自の位置の上から、運命の幸不幸を感ずるものである。人間の運命も、松の樹の運命も、(松の樹には感じがないが、若し言ひ得るならば)自然の計畫からは同一である。松の樹は意識がない、人は意識がある、意識のあるものとないものとは取り扱を別にせねばならぬといふ樣なことは、自然の計畫中にはない、松の樹に運命があるが如く、人にも運命がある、人も自然の力によつて相當の位置に配置せられるのである、意識ある我々は、之に就いて苦樂の境を別にする、然し嚴格な此の自然の規律に對して、我々は控訴すべき權利を與へられては居らぬ。

我々が運命の支配によつて、種々の位置に据えられてあるばかりではない、やがては死といふ運命さへ向いてくるのである。人は死なうと思つても、なか〳〵死ねるものではない、死ぬまいと思つても死なねばならぬ時が來るのである。世の人は、病氣にかゝつて人が多く死ぬのを見て、人は病氣で死ぬと思つて居るらしい。然しなか〳〵人は病氣のみで死ぬるものではない。病氣にかゝらなくとも、突然何かの事情で早死にするものもある。死は死ぬべき運命の來た時にきまるのである。佛敎で、昔しから因緣といふことを敎へたのはこれてある、因緣が來なければ人は死ぬないのである。佛敎がこれまで說き來つた樣に、果

して過去世といふものがあつて、現在の生活は過去世の業因から生じたものか如何の問題はしばらく措くも、兎も角も人の生涯は、何事も因緣だといふ考は、一面の眞理である。即ちこゝで因緣といふのは、つまり運命といふと同じ意味である。余は病氣などに苦しんで、死に恐怖を懷いて居る人には、何時でも哀心から此のことを話すのである。

自然界と人事界とに分けて考へて見るのに、勿論自然界に對しても、我々は運命といふ觀念を起すことがある。人が生れてから此のかた、朝から晩まで、齷齪として思慮し、計畫し、云爲し、骨を折り、力を盡してしたことが、一旦自然の力で全く破壞せられ、一生の行動は、果して何の爲めにしたのか、無意味であつたのではないかといふ疑を起さしむることがある。例へば大風が松や杉を根こぎに打ち折つてしまふ樣に、人の命も、地震や津浪で其の終りを告げることがある。我々は斯樣な現象を見た時に、萬物の靈長などゝ誇つて居る人間も、松や杉と同じ樣に、自然から取扱を受けて居るといふことを悟るのである、かゝる無慈悲な自然の支配の下に、人の生涯を終つた事實を見た人々は、恐らく誰でも直ちに、アゝ運命だと叫ばぬものがありましようか。

然し機械的の自然界に對する我々の運命觀は、餘り明瞭で、單純で、殆んど避くべからざるものとして豫想せられて居る。且つ人は當然死ぬことの外に、不慮の災にかゝるといふ

とは實は至て稀である。それ故に人は自然界の避くべからざる運命に對しては、割合に思慮を費して居らぬ、つまり致し方のないものとあきらめて居る。尤も不慮と不慮てないとの區別は甚だ曖昧て、例へば病氣にかゝるなどのことも、多くはまさか死ぬとは思はずにした不攝生など、言はゞ左程とは思はぬことが原因となつて、運命がきまるといふ樣なことが多いのであるから、これも不慮といへば不慮であるが、然し先づ通常は地震や津浪、山崩れや大風などて死ぬことを不慮の災と考へて居る。こういふとは割合に多くない滅多には來ないとて、來たら逃れられぬものとせられて居るものである。然るに此の運命の問題は、人事界に於て殊に複雜である。今日の多くの人は、王侯將相何ぞ種あらんやて、其の才能力量次第て、誰ても如何樣な境遇ても、社會上に占むることが出來るものだと說いて居るのてあるが、然し人生の實際は決してそんな單純なものではない。人は生れながらにして社會上の位置が先づきまつて居ると命といふべきものではないか。成る程或るものは微賤より起つて宰相になつたものもある、貧窶より出てゝ富豪になるものもある。然しそれは必ずしも才能力量次第ては、誰ても出來るといふべきものではない、一方からはそれにも皆それ〳〵一定の限りのあることて、乞食の子と生れ落ちたものが、漸く歩くか歩るけない頃から、道傍に坐つて、旦那サマヤ

奥サマヤ」と叫ぶものだと敎へられて居る。こういふものに、何時までたつたとて、才能力量が望まれることてあらうか。況して生れ落ちると、手を折り足をくじいて、片輪乞食に仕立てられるものさへある。よしそれほどのことはなくとも、生れながらの片輪も病身もある之に反して富豪貴顯に生れた人は、矢張り生れながら幸運て、才能や力量次第ては、隨分下屠に落ちるといふ樣なことがないてもないが、十に八九はそんな氣遣ひはない。之から推して考へて見れば、どうしても人は運命に支配せらるゝ動物て、同じ才能力量のものがあると假定しても、決して同じ境遇に行くものだといふ樣な單純なわけのものではない。

余は常にかういふ考を始終有つて居る。苟くも人と名のついたものてある以上は、餘程腦が病的にてもなつて居るものてもなければ、力量才能の差といふ者は極めて少いものてある。若し之を同じ境遇、同一運命の下に置くならば、そうひどく違つたわけの者ではない。勿論人の才能力量て境遇を造つて行くといふとはないといふわけにはいかぬ、然し、境遇が人の才能力量をこしらへて行くとも甚だ大なるものてある。例へば今日大臣とか大將とか言はれて居る人を見ると、なかなか〳〵豪い人の樣に思ふ、國家の大事を自分の心一つてきめる、我々の如き膽の小さいものから見れば、恐ろしい樣な氣がする、百萬の大軍を眼前に控へて、勝敗を帷幄の中に決する人々はどんなてあらうと想像せられるとがある

然し人は其の位地に据えらるれば、それ相當のとはやり得るもので、實は心配するほどのものではない。卓拔なとをするには、卓拔な才能技倆が入るてあらうが、通常のとまては、どんな人ても大抵押しつけられるものである。地方の草深い所て、五圓か八圓て小學校の教員をして居る人も、都の眞ン中て、名聲を恣にして居る人も、會つて見れば實際そんなに違ふものではない。教員だ生徒だといふ嚴めしい資格を剝いてしまつたならば、生徒の常識て教員の學識の大部分までは一致して行くとの出來るものだ、斯う思へば、境遇が人の位地を維持し、人の才能力量を造り、人の威光を揚げて行くとは非常なものである、其境遇とは即ち運命てはないか。同じ才能力量ても、田舍の教員て甘んじて居る人もあり、つまらぬ鈍才ても、高等の學校などを通り抜けて、社會の中流以上の位地を占めて居る人もある。其の位地になれば、位地が人を造つてしまふ、實に不思議なものてある。して見れば、こゝに同じ才能力量の人があるとして、ズン〳〵上に進む運命の人もあり、停滯して進めぬ運命の人もある。獨り乞食の子は到底進めぬ、富豪の子はなか〳〵下落せぬといふばかりでない努力次第では、力量才能次第では、大抵のものはどうてもなれるものだといふ中にも、實に甚しき制限の存するとを見るので、一方から言へば、進める丈運命のある人てなければ、決して進めるものではない。

斯くの如く觀じ來る時には、人の生涯は、事實自分の自由意志の生涯てあると信じて居るにも係はらず、實は運命の生涯てあるといふとを見るのてある。他面から言へば、人の生涯は不思議なる力の支配を受けて居るのてある。此の運命、俗にいふ所の運とは、全躰何てあらうか。自然の力、自然の配當と言へば、說明が終へた樣てあるが、決して終つては居ない。唯自然、天然といふ樣な無意味な、殺風景なものゝ支配を我々が受けて、苦樂生死して居るものならば、我々の生活はまことに無意味なものてある。然るに若し人生は決して無意味なものてはないとするならば、此の自然の力には、もつと神秘な意味を含有して居なければならぬ、此の要求から眺めた時に、運命は終に神となり、佛となり、天となるのてある。「死生命あり富貴天にあり」といふ儒者の安心、「富貴に素しては富貴に行ひ、貧賤に素しては貧賤に行ふ」といふ彼等の滿足は、實にこれにといふ他力信者の信仰も、オール、マイテー、パワーの神の信仰も、つまり此の運命觀の反射に外ならぬのてあります。

こゝに面白い話しがある。今我々は明治の聖代に生れ合ひて、歐米の文明の餘澤を受けて活きて居るのてあるが、然し社會の進歩には自ら發達開展の順序といふものがある、桃の實は花から生じ、花は枝あり葉ありて咲き、枝葉は幹ありて生長し、幹は根ありて出づる、

根へすぐに花の咲く様なとはどうしてあり得ない。之と同じ様に明治の聖世は矢張徳川幕府あつて出て來たので、徳川幕府時代は足利の亂世に胚胎したのである。足利の亂世は鎌倉幕府時代が產んだので、鎌倉幕府時代は頼朝の力で出來たのである。然るに朝頼が初めて兵を擧げて石橋山に戰つた時に、戰が敗れて木の洞穴に隱れた、敵兵が之を捜しに來た時に、其の洞穴から二疋の鳩が飛び出したので、漸う助つて彼の幕府創立の大業をなしたのだといふ傳說がある。若し然らば頼朝の運命は鳩二疋で定まつたので、鎌倉幕府の創立は、鳩二疋の力て出來たのである。鳩二疋が居なかつたならば鎌倉幕府は開けなかつた、隨つて足利時代はない、徳川時代はない、然らば明治の聖代はない、明治の聖代はない、然らば明治の聖代は鳩二疋の力が主因で出來たといふことになる。これは加藤咄堂君の例說せられたのを拜借したのであるが、其の鳩の話しは果して嘘か本當かわからないが、隨分あればあり得ることとてある。全くこれは嘘だとしても、人の一生にはかういふ種類のことは澤山にある、余の如きも自分の此短日月間の過去を省みてさへも、不思議に思ふことが澤山にあるのであります。

今余一己の經歷上て御話をして見ましよう。余は少年の時は全體軍人になる希望を有つて居つたものであつた、中學に居つた時に軍事敎育を受けるつもりて身躰の檢査を受けた所が、終に不合格になつた、それは身躰のどこが悪いといふほどの弱い所があつたのでもない、唯足の指が二本短い、小指より短い、發達しない指が、左右に一本づつある、これて不合格になつたのである。それから自分は全く一身の目的を變ずることになつて、とうと う今日の有樣になつたのである。自分は何時でも此の事を回顧する毎に、常に不思議に感ずるのである。若しあの時自分が軍人になつたならば、今頃は全く想像の出來ぬほど違つた生活をして居つたのであらう、かう思ふと、自分の生涯は、唯小さな指二本によつて定められたことを見つたのであらう、かう思ふと、自分の生涯は、唯小さな指二本によつて定められたことを見るので、殆んど夢の樣な心地がするのである。これは單に一些事に過ぎない、或は一笑に付し去る人もあるてありましようが、然し複雜な生涯をたどつて來た人は、多く過去を追懷して、こんな念を起すのてあります。

現世を捨てゝ極樂に行きたいからでもならでもない、現在の生涯を經營する上に於て、人生の意味あるものなることを信じ、樂しんで世の波浪を排し進みつゝある我々に取つては、此の世界を動かし、冥々の中に社會を指導し、人の生涯を支配して居る所の運命の力を覺り、不平の聲をブッブッ立てず、各其の分に安んじて、所謂知足安分の狀態で活動して行き得るといふことは實に高い生活であると自分は信ずるのである。世の中には、往々間違つて、社會の現狀に對し、何か不平でも言はね

は高尚でないと思つて居るものがある。成程社會の客觀的狀態に對しては、種々の缺陷があるから、到底滿足の出來るものではない。然し我々は此の缺陷を救うて行くことが出來るといふ希望と愉快とを以て、心の上には平和と滿足の狀態で働くことの出來るものである。それに不平家ぶるうといふ樣なことは、寧ろ其の人の品性の極めて卑しいことを示す。して居るものでありまず。知足安分の主觀的滿足を得るには、人の價値が、社會上の差別階級で支配せらるゝものでない、全く精神上の問題であるといふ考の十分極つた人でなければ出來ぬことである。勿論社會上の階級も丸で無視すべきものではないが、然し自己の職分の神聖であることを自覺して、誠實に、熱心に、そうして皎潔に其の職分に盡すことの出來る人であつたならば、たとひ其の仕事は草むしりであらうが、肥取りであらうが、大將であらうが、皆相違がないのである。所謂一切の職業は神聖である。運命に安んずる者は、此の道理の中に樂地を見出すことが出來るのであらうと思ふ。

運命に安んぜよといふことをいふと、すぐに消極的な不活動主義が連想されてくる。運は天にあり牡丹餅棚あり」とか、「運は寢てまてなどいふ言葉がある。世間には病氣にかゝつても、どうせ死ぬ時は死ぬものだなどゝ、わるく悟つてしまつて、藥を飲まぬといふ樣な變人が往々ある。これは決して正しいのでも高いのでもない。そんなに人間の力で、もうこゝが運の盡きだなどゝ、明にわかる位なら、それは運ではないわからないから運である。若し運命がそう判然我々の力でわからぬものであるか、之をきめるには我々の努力を要するのであります。藥も飲まず養生もせずに死ぬときめるのは早過ぎるだけのことをして出來上つたところが運命の決着點である。宗教の面目は無論運命觀ばかりで說明の出來るものではないが、然し宗教の一面は、確に運命觀によつて悟了せらるゝであらうと思ふ。此の點から言へば、耶蘇教の神も、精神主義の彌陀も、儒教の天も皆宗教の深い味を開示して居るものなることは疑がない。

第十　宗教の一大特色

私は、宗教が外の學問や教育や政治などゝ、大に趣きを異にして居る點が一つあると思ふのである。勿論宗教には宗教の特色、宗教の持ち前があるのであるから、其の點から、學問や、教育、政治などゝ違ふのは言ふまでもないが、其の他に更に著しい差異點がある、それは即ち人格の偉大なる顯現といふことであります。

學問や、政治や、教育や、其の外何にせよ、社會各種の方面に現はれて居る事實は、歴史上から見れば、此のものを段々植えつけ、發達さした種々の人のあつたとは誰も知つて居る通りであります。然し、此等のものは、宗教と違つて、其の性質の上に、偉人の性格の全體が現はれて居るのではないし、また唯一人の偉人の性格が、其の本質に絶大なる影響を與へて居るのではありません。例へば哲學で申しますならば、哲學史上にはカントもあれば、ヘーゲルもあり、ロックもヒュームも、コムトもある。然し哲學といふものは、カントの面影の全部を傳へて居るものでもなく、ロックやヒュームの性格を示して居るものでもない。カントの深遠なる智識的影響が、哲學上に非常の關係を與へたことは勿論であるが、これとて智識の一方面に關したことである。其の外物理學がニュートンの性格の全體を示すものでも、政治がビットの性格を示して居るものでも、教育がペスタロッチーの性格を現はして居るものでもまた決してない。此等のものは、つまり多くの人々の性格の一方面、即ち意見を綜べ集めて出來て居るものであつて、宗教の樣に、一大偉人の全體が顯現して居るものとは、大に違つて居る點があると思ふのであります。

成程宗教でも、實際を言へば、決して一人の性格が其のまゝに傳はつて來て居るのではないのだといふことが出來る。例へば、今日の佛教は、釋尊の性格を傳へて居るばかりのものではない、釋尊滅後に種々の菩薩、多くの高僧が現はれて、佛教に深邃の解釋を下し教理上の發展を促したばかりではない、佛教の性質上にも大なる變化を與へたに相違はない。然し、たとひ斯ぐの如き後代の幾多の人が佛滅後に出でたとしても、此等の人々は、皆佛陀の性格から大なる感化を受けた人々であるから、つまり此等の人々は、皆佛陀の身と見ることが出來るのである。尤も佛滅後に於て、歴史上の佛陀が、段々其の性格の長所のみ發揮せられて、理想的に考へらるゝ樣になつたのであるから隨つて、後世に至るほど、其の奉教者が、佛陀の性格から受けた影響は、其の度合を異にして居つたに違ひがない。即ち感化を與ふる佛陀其のものが違へば、其の影響も違ふのは當然である。然しそれでもなほ、佛教は釋尊の性格が偉大なる顯現をなして居るものだといふに少しも妨げがない。宗教の發達は、恰かも石を池の中心に投じた爲めに、水が輪を畫いて、小波から段々大きな輪に廣がつて行つた樣なものである。小さな中心の輪から、大きな終りの輪に至るまで、皆中心に投じた石一つの影響を受けて居る樣なものである。宗教の開祖は、池に投ぜられた石の樣なもので、宗教は波紋の樣に廣がつて來たものである。たとひ開祖の死後、其の性格が理想化せられて、其の波が廣がると同時に高くなつたとしても、石の形に應じた波紋の輪に變化は來たしてない。開祖の性格を中心とせずに、宗教は成り立つて居るとの出來るもの

てはない。

今最も著しい例で申しますならば、日蓮宗には、如何にも日蓮上人の性格が存して居る、眞宗には親鸞上人の性格が見られる樣な氣がするではありますまいか。無論今日の日蓮宗、今日の眞宗が、斷じて日蓮上人や、親鸞上人の性格を、ありのまゝに傳へて居るものでないことは言ふまでもない。然し、其の中にも、多少其の氣象面影が殘つて居るといふこと丈は出來る。能く「あの人の親はまことに落ちついた、理非の判斷の明瞭な人であつたが、あの息子サンは、丸てしかたのない人だ、然し惡るく落ちついたところ丈は、どこやら親に似て居るところがある」などいふことが、世間にあるのであるが、今の各宗と其の開祖との關係は、先づザット、こんなものでありましやう。日蓮宗の突ッかゝり主義なところ、眞宗の憐れツぽいところ、皆祖師の熱烈な點、謙虛な點の面影が、どこやらに惡るくなつて殘つて居るのである。其の外淨土宗には淨土宗の風があり、禪宗には禪宗の風がある、其の風といふものは、いづれも種々の影響を受けて發達したものに相違はないが、一番力のあるのは、恐くは祖師の敎訓、其の性格から來て居る點にあるのであらうと思ふのであります。

佛敎と基督敎の敎理上の相違の如きは、つまり神に對する解釋意見の相違であります。から、其の是非の論はしばらく見る人に任せましようが、此の兩敎の相一致するとの出來

ぬ眞實の事情は、敎理上の關係よりも、寧ろ歷史上の關係になつて居るものは、矢張り兩敎の祖師の性格に存すると考へられるのであります。外の言葉で言へば、佛敎と基督敎の性質の異なつて居るといふのは、其の開祖たる基督と釋尊の性格に大なる相違があるため、自然兩敎の性質に相違を來したので、これが大に佛敎と基督敎との間に、一致すべからざる反對なるところがある樣に思はれた次第ではないでありましようか。

基督敎と佛敎とは、其の行はれた土地民族が全く性質を異にして居る、基督敎の起つたのは猶太であつて、それが希臘人、羅馬人に傳はり、終にチユートン人に傳はつて、今日の樣に段々變化して來たのであつて、佛敎は印度に起り、中央亞細亞から、支那、朝鮮、日本、または西藏、緬甸、暹羅などへ傳はつて、今日の樣になつたのであるから、佛敎、基督敎の性質は、土地民族から大なる影響を與へられて居ると、は疑はないが、然し其の根本には、なほ釋尊の性格基督の性格が潛んで居るのだといふことを忘れてはなるまいと思ふのである。

今試みに、基督と釋尊との性格について考へて見るのに、基督が其の猶太敎の改革を唱へたのは、實に血氣にはやる三十歲の壯年で、其の猶太敎に對する態度は、寧ろ破邪的であつた樣である。彼がゼルサレムの殿堂に於てさへも、臆面もなく其の當時の高僧碩德に對

し、一概に律法によりすがり、外面の形式にのみ拘泥して居るのを罵り、多くの人の中に於て、誰まず憚からず、パリサイ人、サドカイ人を目し、爾等僞善者よと叫んだ有様は、まことに壯快なるものであつた。そうして其の壯快なる三年の短生涯は、十字架につけられて、天を仰いで父よ父よと呼んだといふ、實に悲慘壯烈な最後を遂げたのである。此の基督の生涯の事蹟は、疑もなく基督教の性質を產み出して居る樣な氣がせらるゝので、基督教の活動的であるのは、全くこゝに原因があるのである。

基督教が歐羅巴で演じた歷史は、基督の生涯と同じく、まことに壯烈悲慘であります。基督の弟子ポーロやペテロの行蹟は申すに及ばず、コンスタンチン大帝が基督教を羅馬の國教とするまでの間は、ネロ帝を始めとして、多くの帝王の迫害を受け、所謂殉教者なるものが、生命を捧げて欣々然として刀刃の下に伏したといふのは、これが悲慘壯烈でなくて何でありませう。それからコンスタンチン以後に致しましても、彼の十字軍の如きとを想ふといふと、其の十字軍なるものゝ是非善惡は兎も角も、自己の信じて居る宗教のために、異教徒を討ち懲らさうとして、歐羅巴中の人間が大活動をしたといふのは、實に盛なものであります。無論迷信の御蔭でもあつたらうが、とても佛教の歷史などには、見るとの出來ない活動であります。基督教の歷史は、要するに基督教は活動的であることを示して居るのであります。

基督教の性格と佛教の性格は、能く其の特有の美術が表明して居る。基督教の美術は活動的であるが、佛教の美術は靜止的である。基督教に關する繪畫などを見ると、多く動いて居るところを畫題として居る樣であるが、佛教のは多くは動かない方で、中には靜止の極なる入定のところも十の五六に居るのである。基督が十字架につけられて、天を仰いて居る樣なところは佛教には見られないが、奈良の大佛や鎌倉の大佛の樣な、眼を半ば開いて泰然不動、何が來てもゆるぎもせんと言つた樣なところは、基督教には見られぬところでありましよう。教會で鳴らす鐘はヂャン〳〵〳〵と、我々が聞いては、實に騷がしい、急げ急げといふ樣な氣がするのであるが、寺院の鐘がボーン、と響いてくると、如何にも寂しい、世界は靜まりかへつた樣な氣になるのである。この鐘一つでも、よく兩教の異を示して居るのであります。

釋尊の性格はどんな御方であつたらうかと申しますといふと、我々の見るところでは、基督の樣に壯烈な行動をした人ではなく、理非を明瞭に判別して、靜に諄々と其教を說いた人である、破邪的の人ではない、顯正的の人であつた樣である。そうかと言つて、決して頭の冷かな哲學者だといふのでは勿論ない、釋尊も、其の成道は卅五歲（或は卅歲）であつた

ら、血氣壯年の時ではあつたが、然し、此の壯年の時から、血の湧てる樣な壯烈な人ではなかつたのである、それが八十歳に至るまで四十餘年間、所謂席暖なるに暇なきほど、或は摩掲陀、或は毘舍離、或は舍衞、或は迦毘羅、即ち中天竺の地を西に行き東に巡つて、一日も渝らなかつたところを見ると、其の熱心は慥くべきものであるが、然も毫も壯烈の點はなくどこまでも諄々といふ有樣で、其の老年に近くに隨つて、愈圓熟して參りまして、弟子に與へた感化も非常に慥嘆すべきものがあつたかの如く思はれるのである。

釋尊の最後は、基督の最後の如く悲慘なものではない、八十の天壽を全うして、尼連禪河の邊り、鳩尸那城外の娑羅樹林の下に横はつて、靜に滅度に入られたのである。初め釋尊は、摩掲陀の王舍城から、東北毘舍離城に赴かれ、そこで發病をせられて、苦痛を忍び、徐々と西方に轉じて鳩尸那城外まで來られたのて、こゝて、多くの弟子に圍繞せられ、身を横へてなほ諄々の特色を失はず、弟子等に向つて其の苦集滅道の眞理、戒律道德の必要を丁寧に說示し、所謂最後の說法をせられたのである。說法が終つて、釋尊は更に弟子等に向ひ、「今日まて余が說き來りしところのことについて、疑ふ所あるものは速に之を問へよ、我滅して後に、悔む樣なことがあつては殘念てあるぞ」と言はれた。佛斯くの如く唱へ給ふこと三たびに及ぶとある、然し誰も之に答へをするものがなかつたので、阿菟樓陀尊者が進み出て、「世

尊よ、日は冷ならしむべく、月は熱からしむべくとも、佛の說き給ふ四諦は變はることのない眞理てありまする、これは皆こゝに居る人々の悉く信じて居ります所て、最早毫頭の疑も存しません、衆皆疑なきが故に御答へを致さぬのてあります」と申し上げた。そこて釋尊は、なほ弟子の悲しんて居るもの等に對して、「會ふものは必ず離るゝとあり、汝等憂惱を懷くと勿れ」と慰められ、「若し我が今日まて示し來つた法則を實踐して行くならば、縱令余が肉體は死するとも、如來の法身は永く存して滅せざるものと言つてよいぞ」と勵まされ、「汝等しばらく言ふことを止みね、我將さに滅度せんとす」と言ふから、これて弟子も涙を抑えて、滿林靜まりかへつた有樣が想像せらるゝのてある、これが實に草木も眠る夜の中ばのとてあつた。釋尊の入滅は、基督の臨終と正反對て、實に穩かな、また溫かな、しかも衆皆涙を呑み込んて、風のそよく音もないと言つた樣な情況てある。

斯くの如き生涯を有し給ふ釋迦牟尼佛の產み出した佛敎は、悲壯のものではない、十字架の下に血を流して悔ひぬといふ樣な風とは、自ら違ふ點が存するのてある。後代の佛敎徒の頭に畫き出された佛陀は、溫かな靜な人て、諄々道を說いて倦まぬ人だといふ觀念てある。隨つて佛敎の歷史上にも、龍樹、提婆の樣に、婆羅門敎徒に對し、破邪的態度を取つた人もあり、師子尊者の樣に、頭を斬り落されても、平然死を顧みなかつたといふ樣な人もない

てはないがそれでさへも、なほ基督教の殉教者の様に、戰闘的ではなくて、靜に笑つて、泰然死に就いたと言つた風に想はれるのである。

活動的なる基督教は、確に一大長所を有して居ると言はなければならぬ。然し其の弊は動もすると狂熱を尊んで穩健を缺き、感情に偏して理性を顧みぬ様になる。これは斷然弊害であるが、今日の世には、隨分却てかういふものでなければ、宗教でないとさへ考へて居るものが少くない様である。又佛教の靜かであるといふのも、確かに一長所であると思ふが、然し其の弊は冷かになり過ぎるか、或は活動を全く失ふ様になる、これも明に弊害である。釋尊は理非の判別には明であつたと思はるゝのであるが、さりとて決して冷かな人ではない。泰然として生死の間に動ぜぬ様な御方であつたには相違はないが、然し四十餘年間、死に至るまで、道のために活動をせられたのであると多くの舊佛教者の中には、また佛教の性質を取り違へて、其の弊所に墮して居るものも或は少からんとであるかも知れぬと信ずる。

基督教と佛教の教理の是非は今は置する。基督と釋尊の人格の高下も、今別に言ふ必要もあるまい。唯基督教と佛教の性質の相違を見るならば、我々は互に一大長所を有つて居ることを感ずるのであつて、そうして其の長所なるものは、實に基督或は釋尊なる一大偉人の性格が顯現して成す所であるとを見て、偉人の性格の後代に感化を垂るゝの大なるを知り、轉た驚嘆する次第であります。

第十一　客觀教と主觀教

凡そ宗教といふものを考察するに二つの方面がある、即ち一つは客觀的考察で二つは主觀的考察である。その客觀的考察から來た宗教を假りに名づけて主觀教といふのであります。

全躰宗教はどの宗教でも元來主觀的なものであります。それを今主觀教、客觀教と名をつけたのは如何なる理由であるかといふに、此の理由を述ぶるに就いては、哲學上に於ける機械論（メカニズム）と目的論（テレオロジー）(明瞭觀とも譯せられて居ますが、解し易い爲に目的論としました)との二つに就いて、一應說述して置かねばならぬ。

此の我々の目前に羅列せられてある所の世界の現象に對し、此の現象の千差萬別にして、且つ變々化々一瞬時も止むことのないのは如何なるわけであらうか。此のわけを說明するについて、機械論と目的論との二つの說があるのであります。機械論といふのは、此の變々化々は、自然界に行はれて居る一定の法則理法といふものがあつて、一切の萬有は此

の法則理法によつて動かされて居るのである、即ち現象の變化は、法則によつて支配せられて、機械的に働いて居るのだと見るのであります。又目的論といふ方の側から言へば、：目的論にもいろ〳〵區別がありませうけれども、最も穩當な說による時は、萬有が法則理法によつて支配せられて居るとは固より疑がない、今日の科學は、物理學でも、化學でも、動物、植物、鑛物、或は心理學、何にせよ、皆此の自然界に法則のあるといふことを假定し、認めて研究をして居るのであるが、然し萬有は啻に理法によりて左右せられて居るばかりでなく、現象界の構造は、意匠的意義を有つて居つて、皆一定の目的に向つて進みつゝあるものだと申すのであります。一定の目的と言うても、其の目的の說明のしやうはまた種々あることでありませうが、例へば世界の最後の目的は、現象界を離れて神に歸着するのだと考へ、此の世界は神の手によつて成つた意匠的構造で、今日もなほ神によつて左右せられて居るのだと考へることも出來ませう、通俗の基督敎徒は斯樣に考へて居る。又汎神論の方から言つたならば、萬有と神とは一躰不離のものとするから、一切の現象は皆神の顯現である、それ故に總べての活動變化は、神が其の內部の衝動的目的となり、所謂內存的目的となつて開展じつゝあるのだと考へることも出來ませう。何にしても、世界を說明するに、唯機械的の見解のみを以ては、到底滿足が出來ないと云ふのが即ち目的論であります。

若し世界の現象といふものが、單に機械的の運動に過ぎぬといふ冷淡の考察から見ると、第一我々が何の爲に生きて居るかといふことが了解が出來ない。之を機械的に申したならば、何の爲めといふことはない、唯父母によつて此の世界に出されたのだ、生れたから生きて居るのだといふ丈のことで、人生といふものは實に趣味のない、無價値なものになり、やがては、道德の何の爲めに價値あるかも不明瞭になり、社會國家の制度拘束、總べて人間の約束は馬鹿々々しいといふ考に陷らねば止まぬのであります。或は理窟はそれでよいかも知れぬ、然し人はそれで滿足の出來るものではないどうしても世界は何の爲めにか存し、人生は何かをせねばならぬといふ感じがなくては、一日も活きは居れぬ、私は目的論の根據は、理窟よりも此の感じであると信じます。昔時から多くの形而上哲學、詩趣のある哲學も、其の根底は實に此の點に存するのであります。宗敎の根底は、全く此の目的論にあるのであつて、冷てない、味のある、ユトリのある哲學は、皆此の目的論的の側に立つて居るのであります。プラトーンにせよ、アリストテレースにせよ、近世で申すならばカント……カントも經驗世界の必然を認めたけれども、道德或は美といふ樣な問題については、どうしても目的論によらざることを得なかつた。カントが『純粹理性批判』では、必然といふことを說いて、道德を說くには、『實際理性批判』で、自由といふ

ことを說いた。これは甚だ矛盾極まつたわけだといふのであるけれども、其の矛盾が實にカントの哲學の未だに命のある點であります。自由といふことは、何かをしようといふ目的を有つて居ることて、道德は目的論によらなければ說明が出來ぬといふのは、人は何かをせねばならぬといふしかけの中にある、意匠的世界の中に存して居るといふ感じの發表てあらうと思ひます。カント以後の獨逸の哲學者は、皆此の目的論的見解を取りましたが、就中シエリングの如きは、最も此の方面の趣味に富んだ哲學を說きました。

獨逸のバウルゼン敎授は、此の機械論と目的論とに就いて、人が機械論を取るとか、目的論を取るとかいふのは、つまり其の人の性質と境遇とによることだと說きました。バウルゼンは、フオエルバッハなどゝ同じやうに、宗敎といふものは、其の人の慾求の反射だ、信仰は其の性質境遇によつて違ふといふことを說いて居りますが、今此の二種の世界觀についても同じ樣に申し居ります。それてあるから、其の精神の平凡な人は、此の世界を以て單に機械的に動いて居るのに過ぎぬと反映して、それて滿足をして居るけれ共、高尙な意志を有して居るものは、世界をそんな無意味なものとしては、到底安心が出來ぬとバウルゼンは論じて居ります。

バウルゼンは、また今日の學者が、動もすれば機械論的見解に陷り易いのを罵つて、却て

昔時の學者の總合的の趣味を有して居つたのに及ばざる遠きものてある、昔時の學者は今の學者の樣に、餘りに專門的に局部に精細ではなかつたが、それが爲めに、却て精神全躰の發展を見ることが出來た、今の學者は、餘りに局部的て、感情的、趣味的の方面は缺如した偏躰だと申しました。私は、これが今日の日本の學者にも、甚だ適當した點があると思ひます。

世界には目的がある、世界は意匠的構造てあると見るときは、世界はどうしても美善を目的としても進むもの、發展するものと感ぜざるを得ぬのてあつて、此の觀念は、終に神、絕對といふ考に到達せしむるのは必然てありまする。然るに此くの如き目的論的の見解、意匠的の感じといふものは、世界は精神的に活動して居ると云ふ感じがありまするから、かゝる方面から出た宗敎は、之を機械論に對して見たならば、矢張り主觀敎と言はねばなりませぬ。つまり宗敎といふ者は、獨り目的論的考察から來たものばかりでなく、如何なる宗敎も、皆主觀的なものてあると申すのはこゝてある。

純然たる客觀的世界觀に比較して見れば、目的論なども亦主觀的といふべきではあるけれども、客觀世界を相手とし、此の客觀世界を目的論的、意匠的に考察をしなければ滿足が出來ぬといふ方から來た所の宗敎てあるならば、それは宗敎としては客觀的考察に基

いた宗敎であるから、余は之を客觀敎と名づけるのである。例へば基督敎の如きは即ち之である。西洋の哲學者などの多くの考は、どうしても此の基督敎が其の思想の根底にある所からして、其の宗敎觀は、皆此の客觀的、意匠的考察の方に傾いて居る樣に思はるゝのであります。然るに、客觀世界を相手にせずに、內面に反省して、我が心、即ち主觀を相手とし、我が心何物ぞといふ方面の考察から始まる宗敎がある、これが即ち余の所謂主觀敎であります。印度の宗敎は、多く此の主觀敎に傾いて居るのである。

主觀敎の方では、客觀世界を解釋して、寧ろ之を主觀の幻影、即ち妄想であるとするのが一般の樣に思はれます。客觀世界は虛妄の幻影であるとするから、隨つて眞實を客觀世界に求むるのは愚であると言はねばならぬ。そこで飜つて我が內面考察の方に轉じて、精神の實躰を求め、之を以て神とすることゝなる。

恰度客觀的考察の結果、神に到達すると同じ樣に、內面考察の結果も矢張り神に到達する。何故かといふに、既に客觀世界を以て虛妄であるとするならば、此の客觀世界を認むる主觀も虛妄と云はねばならぬ。客觀世界の認識を離れて、精神の實躰は何物ぞと、段々奧へ進んで行くといふと、精神の本躰といふ考に達する、此の精神の本躰は即ち一大精神であつて、箇人的精神の本源本躰である。こゝで精神的の一大靈躰を認むることゝなる、これは

即ち神と名けても差支のないものでありませう。

印度で此の主觀敎の最も明な標本はヴェダンタ派であります。ヴェダンタ派では、此の客觀世界を以て、全く妄想であるとして、眞實の存在は、唯ブラッマといふ神の外にない、故に此の神なる一大精神の外には、個人精神も、客觀世界も、亦虛妄とするのであります。即ち世界は一大精神なる神の上に現じた幻影であるとするので、極端の唯心的汎神論であります。

精神を二部に分けて、物質的の客觀世界を認める作用と、客觀世界を離れた精神の本質といふ風に見るのは、主觀敎に取つては特に必要なことであります。プラトーンなどもやはりこういふ風に分けて、客觀世界を虛妄の相としたのであるから、從つて客觀に對する關係的の主觀作用は、正確の認識をするものではない、つまり虛妄の認識に過ぎぬといふことにしてある。眞の認識は、客觀世界を離れた精神の本質の上のことで、即ち精神のズット奧の方で、理想と一致する所に存すると致しました。こういう說き方が、即ち主觀敎の特色であります。

佛敎なども、どちらかと言へば此の主觀敎の方に屬するものであつて、客觀世界を以て虛妄なりとする傾向は免れぬのである。佛敎が、世界は唯心的であるといふのに二つの言ひ方があります、一つは世界は妄想の幻影であつて、即ち主觀的妄念の反映に過ぎぬとす

る世界唯妄説て、モウ一つは、世界は精神的靈躰の顯現に外ならぬとする絶對的唯心論てあります。世界唯妄論の方から言へば、最早申すまでもない、ヴェダンタ派と同じ樣に、客觀世界を幻影として斥けるのてある。『起信論』などに、「是故三界虛僞、唯心所作」といふ樣なのは實によい例てあります。又唯識宗などていふ、世界を妄識(第八阿賴耶識)所現とする樣なのは、世界唯妄の説と言はねばならぬ。次に絶對的唯心論の方は、段々後になつて發達して來ましたので、之を精細に述べるのは面倒てありますが、若し世界は妄想の所現てあるけれども、其の本質は神てある、即ち神を離れて萬物は存せぬ、故に妄想的差別相を滅して神に歸着するときは、皆平等一體の神(眞如)てあるといふ樣に説くならば、同じく客觀世界を虛妄とするもので、ヴェダンタ派などて、「一切の世界は神を離れず、皆神より出てたり終に神に歸し神の内に呼吸すべし」などゝ言ふものと同じことになるのてある。(大乘佛教の極致は、終に現象そのまゝ神にして虛妄にあらず、眞實なりとの、現象即實在論まて進んで居る樣に思ふが、今は長くなるから略する。)

佛教ても他の主觀教と同じ樣に、精神を二部に分けて、物質的客觀世界に關する妄識と、精神の本質との區別を立てた。其の本質の方は即ち絶對の眞如(神)を認める、或は眞如と冥合する作用て、之を般若(プラジニヤー)即ち眞實の智慧とするのてある。眞如は相對而上、現象而上のものてあるから、智慧も無想無念てあつて、洞然として唯神と冥契することを得べく、思慮分別によつて到ることが出來ぬときめてある、そこが即ち理(神)智(般若)冥合と稱する所のものてある。

斯樣に佛教は大體主觀教てあるから、實行上に於いては、座禪觀念をして理智の冥合を期するといふ内觀教、觀念教てあります。觀念は座禪默想などの意味て、今日の哲學上の用語と混同してはならぬ。それ故に座禪は佛教の通軌てあつて、佛教のどの宗旨へ行つても、つまり座禪をして眞實智(般若、但し小乘ては般若といはぬが、然し無漏の智慧と名づける)を得て涅槃に到る(大乘ていへば理智冥合)といふ順序は皆一致して居る。即ち佛教は座禪教て、智慧教てあります。尤も念佛教の樣な、座禪も智慧も入らぬといふ特別のものもあるが、然しこれも元來は念佛觀といふ座禪教の發達したもので、決して普通の佛教と異なつたものてはなかつたのてある。このことは別問題になるから今は詳には述べぬ。

兎も角も、宗教には客觀的考察から起つたのと、主觀的考察から起つたのと、大體に於いて二つの區別があるといふことは明になつたと思ふ。勿論主觀的考察から來た宗教ても全く目的論を離れたものだとはいへぬ。即ち汎神觀は之を内存的目的論と見做すことが出來、虛妄の客觀想が、常に眞實の神に一致せんとして活動して居ると見ることが出來、プ

ラトーンの說なども、明に理想を目的として、世界は之に歸着すべしといふ目的論を取つて居る。但し此等の目的論は、世界を意匠的構造と見做した客觀的考察とは自然違つて居つて、主觀的考察から來たものだといふことは自ら明てあると思ひます。

佛敎の阿彌陀如來などを、耶蘇敎の神と同じ樣に考へる人があるが、非常に間違つて居ると思ふ。耶蘇敎の神は客觀的考察から來たものであります、故に客觀世界と直接の關係交涉をもつて居る。然し佛敎の阿彌陀如來は、主觀的考察から來たもので、所謂精神の本質たる絕對が、一轉して客觀化されたものの交涉がないものであります。

主觀敎と客觀敎とを比較すると、いふ方は一人の胸の奥へ進むので甚だ狹い。然し主觀敎は深く〳〵奥へ進むので幽玄深邃を極むるのであるが、客觀敎は自ら淺薄に失することがある。各一長一短はありますけれども、我々がこゝに最も注意を要する點は、客觀敎は活動的隨つて道德的てあり得るけれども、主觀敎は兎角非活動的で、所謂觀念に耽る、隨つて厭世的に陷り易いといふ點である。

主觀敎と客觀敎とを區別して考へて見ると、いふと、我々汎神敎徒に對し客觀的一神敎が敎ふる所の眞理の甚だ尠からぬことを見ることが出來ると思ふのであります。

第十二　佛敎道德論

佛敎道德論と云ふ題目は、至つて珍しからぬ平凡の題目てあるが、然し極めて範圍の大きい題目で、之を詳に說明するは容易ならぬことてある。今は試みに簡單の解釋を與へんとするに過ぎぬ。

佛敎道德を論ずるに先つて、こゝに豫じめ佛敎なるものにつき、一般の人が往々間違つて居る點を、一往明にしておかねばならぬ。私は常に從來の佛敎に取つて、實際上の方面から非常な缺點てあると考へて居ることは、佛敎といふものは極めて六づかしいもので判りにくいものだといふ、言はゞ哲學佛敎といふものと、極めて卑俗下劣の祈禱とか、或は間違つた極樂往生などの佛敎の外に、中等社會に適當な、健全の敎へ方が殆んと皆無と言つてもよいと思はれる程てあつたことてある。そして世人は、佛敎といへばすぐさま此卑俗の佛敎をさしてこれが佛敎だと一概に信じて居る。哲學佛敎の方は、學問を少してもしたものゝ方からかれこれ言はれて居るのてあるが、今は必要と思はぬからしばらくこゝに省略することゝする。これは佛敎の爲めに甚た殘念なことてあります。

新禱といふものが果して利くものやら、又極樂往生とはどんなことを

いふのやら、その邊のことを論じやうといふのではない、唯間違つた祈禱佛教、間違つた極樂往生を以て、これが佛教の眞面目なりと思はれては、甚だ殘念てあると思ふのてある。間違つた祈禱佛教、間違つた極樂往生とは何を指すかといふに、一言にしていへば、物質的、自利的の考を根本として、これが佛教なりと誤解して居るのを言ふのてある。

祈禱は何の爲にするといへば、言ふまでもない、有形物質的の欲望を滿足させ樣といふことが主なる目的となつて居る。不動樣に祈願をかけて米相場に勝たうとか、聖天樣に御賴み申して一代金持にならうとかといふ種類て、其の不動、聖天が、御寺に安置されてある、祈願は御寺に參つてかけるのであるから、佛教とはこういふものと早合點をされて仕まふ、眞正の佛教に取つては迷惑の至りてある。一體佛教には譬諭的表象とても名づくべきことが實に多いので、澤山の佛菩薩諸天の像は、一として此の譬諭的表象ならぬものはない。觀音は慈悲の表象て、勢至は智慧の表象てあるとか、或は智慧は光明を以て表象されることがある、やがて智慧を表象する爲に火を燄くといふまてもするに至つた、所謂護摩はこれてある。斯く譬諭的表象が多いのてあるから、觀音に對しては我が心の慈悲を觀じ、勢至に對しては我心の智慧を觀じ、護摩をたくときは、我心の智慧が煩惱を燒盡すると觀ずる。して見れば、佛を拜む、祈願をするといふことは、結局我心を正くし、清くすることて、我に

邪曲あり、我に私慾惡念を持つて、それて佛に助け給へなどゝ嘆願するのは甚だ滑稽てある。佛教は心の上、精神の上の指導こそすれ、其の心其の精神上の問題を度外にして、物質的慾望のために佛教を使用せんとする祈禱佛教は、全く眞正の佛教とは思はれない。釋尊在世の時代には、其の御弟子方にありても、衣は糞掃衣、食は分衛して僅に身躰を維持するに足るを以て定めとせられてある。蜂の花を吸ふ時に、唯其の味のみを取りて色香を損せざるが如しといふ御言葉も『遺敎經』には出て居るが、況して多くの食物を貯蓄しておくとも許されなければ、餘計な衣服一枚ても持つて居れば、長衣といつて戒に觸れることになつて居る。斯樣に嚴肅な佛教に、如何にして金儲けの法や、肉躰の快樂幸福を求める手段などのあらう道理があるまいてはないか。極樂に葬して見たいなどゝいふ了見なら、これ以て私欲我利の佛教て眞正の佛教てはない、私が間違つた極樂佛教といふのはこんな族を目して言ふのてある。

要するに、祈禱といひ、極樂といふのは、佛教ては皆之を精神的に解釋するのてあつて、物質的に解釋するのではない。外見からは物質的に思はれる點のあるのは、譬諭的に表象されてあるのてあつて、若し單に物質的の方面からばかり言ふならば、金が欲しけりや働くがよい、病氣が嫌なら養生するがよいといふより外はない。商賈人の才取や、醫者の代理ま

て佛法にさせ様といふのは無理であらう。

佛法について大に間違つて考へて居る人があるから、此の間違を第一に打ち拂つて、扨て佛法は精神の問題に大切な指導を與へるもので、物質上の方面とは針路が違ふのだといふことが、明になつた。然らば其の精神問題をば、どんな風に說いてあるかといふに、所謂八萬四千の法門て一樣ではない。昔は八萬四千の計算まて學者がやつて見たのてあるが、然し之は必ずしも八萬四千に限つたことてはない、衆生の機無量なるが故に法門また無量て、釋迦如來の御言葉に從へば、「我は良醫の病に從つて藥を說くが如し」と『遺敎經』にもある歷史的に言へば、數千年間幾多の國土社會を經過して來たのてあるから、樣々の法門も出て來たものてあらう。かく佛敎へ這入る入口は、機に從つて無量てあるが、私は二大方面から話を仕樣と思ふ、即ち厭世門と樂天門との二つてある。厭世、樂天の二つの對語は、勿論佛敎にはないが、便宜上今日流行の言葉に從つたのてある。

宗敎は元來人性の自然の要求から出て來たものてあるから、佛敎だ耶蘇敎だと言つても、これは、釋迦や耶蘇が製造したものてはない、皆人情に基いたものてある。必ずそうなければならん、そうせねば人は滿足が出來んといふ、即ち人の至情に根本を置いたものてある。昔から學者の中には、厭世觀と樂天觀との眞僞を爭つたとてあるが、要するに宗敎に此

の二門の開けて居るのは、共に人の至情之を求めて止まらぬからてあらうと思ふ。厭世と樂天とは反對の考てあるかの如く見ゆるけれども實は人世は此の二面の錯綜表裏てあると言ふべきものてある。

世間には、厭世といふとを無やみに嫌ふ人があるが、イヤだといふとは必ずしも嘘ではない。死は誰ても嫌てあるが、然し事實てあつて避くるとは出來ぬ。厭世觀は嫌だと言つても、人が此の消極的要求を其の至情より發するのだから仕方がない。私は世の中がうるさい、山の中へでも引つ込みたいといふ要求はつまり休息を要求すると同じ要求てあると思ふ、働いた後には休まねばならぬ、アヽ疲れたといつて腰をおろした具合は、即ち人生は苦なりと言つて活動を避けんとすると同じ狀態てある。休むとなしには人は働けぬ、休息は人の自然の要求てある如く、厭世的要求も人の至情てある。諸君の如く平常綠の滴る樣な樹木鬱然たる間に暮して居らるゝ人は、たまには東京見物にても出かけたいといふともあるてあらうが、我々の樣に紅塵萬丈の間に生活して、車馬絡繹の悲に離覿して居るものは、時には田園生活を要求せざるを得ぬ。前者が樂天的要求てあるならば、後者が即ち厭世的要求て、共に人の至情に基いた要求てある。基督敎の樣な、自らは樂天敎と稱して居る宗敎ても、決して厭世敎の傾向を全く脫するとの出來るものてない、敎會は矢張り俗事紛

々の間にあつて、一の別天地をなした休息所でなければならぬ。厭世觀を全く振り捨てた宗教が若しあるならば、それは決して完全な宗教とは、言はれぬのであらう。

然し佛教は從來主としてその厭世的の方面ばかり發揮せられて居つたとも事實であつて、これは印度の國情、自ら厭世教を惹き起すに適して居つたから、佛教も其の範圍を脫するとが出來なかつたので、支那日本と傳はる間にも、現世的の方面は、儒教などに占領せられて居るために、何時でも出世間的、厭世的の方ばかりが發達する樣な事情に出つくわして、耶蘇教などの樣に、樂天的に發達する事情を缺いたのであつた。然しそれ故に佛教は必ず厭世的の一方面ばかりを固執せねばならぬといふ理由はない。寧ろ今となつては、從來注意を拂はれなかつた樂天的方面を、大に發揮せねばならぬ事情になつて來て居る。耶蘇教も、昔は超自然的な、出世間的な一種の厭世教であつた。ルーテルや、カルヴィンや、ツウィングリーなどの起つた頃から、羅馬教會の厭世的舊教に反對して、次第に樂天的になつて來たこれは時運の趨勢之をして然らしめたのである、佛教もまた今日はこゝに注意をしなければならぬと信ずる。私が何時でも例に出すのであるが、樂天と厭世とは、恰も晝と夜との樣なものである。晝は活動する、夜は休息する、休息と活動とはどちらが方便で、どちらが目的だといふことは出來ぬが、然し人は活動する爲めに、……即ち働く爲に、樂むために、望みがあるから、何かしたいから、夜はゆッくり休まねばならぬといふならば、能く晩に落つるが、之と反對に、人は夜寢たいから、晝の中に活動せねばならぬといふ感じがする。厭世も嘘ではない、人の至情であるが、然してある、即ち晩に落ち入らぬといふ感じがする。厭世も嘘ではない、人の至情であるが、然し樂天がなほ更大切に思はるゝのは此の點ではありますまいか。

今そこで佛教道德のことを言はうとするのは、專ら此の樂天的の方面に關係することであつて、即ち佛教の世間的、現世的、活動的の側に屬することである。道德は、活動の上に一定の履むべき方針を示すのである。然るに一般の人は、また我々は道德を守らねばならぬことは知つて居るが、宗教は別に信ずる必要がない、宗教と道德とは、何も關係がなければならぬと云ふ理由があるかといふことを一言申し述べねばならぬ。

先づ宗教を離れた道德とはどんなものを指すのであらうか、唯親には孝行をせねばならぬ、兄弟は仲よくせねばならぬと、一々法律の樣に規則をきめて之を守らせ樣とするのが即ち道德であるのであらうか。若し果してそうであるならば、道德は丸で器械的なもの、殺風景なもので、到底力のないものたることを免れない。道德はそんなつまらぬ、他律的なものではなるまい。又一般の人は、良心の命令といふことを申します。誰でも良心を持つて居

ると申します。然し此の良心とはどんなものでありませうか。我々の心の中に、良心といふ特別の能力があるのでありませうか。こういふ問題になると、昔から學者の間には色々様々の議論があつて、中々六ケしいのであるが、畢竟身躰の一部に手があり、足があつて、それの作用をすると同じ様に、良心といふものが、心の一部にあつて、一種特別の作用をなすのだといふことは、今日の學者は最早信じて居ない。良心は經驗上から發達した心の傾向に過ぎぬと説かれて居るけれども實驗上我々は良心といふ特別の能力があると信じたい様な感じがするどうしても内面から爲すべからず」或は「爲さゞるべからず」と制裁するものがなければ、外面他律の道徳だけでは滿足が出來ぬのである。良心は道徳を行ふ力であつて、此の力が後から押す、引ッ張るといふ作用をなすのである。此の良心が、即ち道徳的命令を下す一つの偶像であります。人が良心といふことを考へねば滿足の出來ぬ點は、即ち一種の宗教的要求であると思ふ之を神の命令だ、先天内容の聲だ、天の命ずる所だと解釋をしたのは一方から見れば決して誤謬ではない。宗教は良心の反射で、神と云ふ様なものは良心を客觀化したのだと解釋するのも全く非眞理ではない。各一部の道理を言ひ顯はして居るものである。斯様に良心なるものは、心の器械的の傾向といふばかりではなく、威權ある一つの命令を下すものと感じ、感ぜねば滿足の出來ぬ所は、確に宗教に相違がない。私は今の良心を説く多くの非宗教者は、疑もなく一種の宗教者であることを信ずるものである。

我國には、今日も儒教的思想が實際に於て甚だ廣く行はれて居る。中流以上の人々には隨分佛教も嫌ひ、耶蘇教も嫌ひだ、儒教で澤山であると主張するものがある。其の人の意では、宗教は入らぬ、道徳だけで不都合はない、儒教は宗教でない、道徳教だと思つて居るのでありますが然し儒教の價値は、實は宗教的の點にあるので、一種解釋すべからざる天といふ様なものを立てゝ、天を畏るゝとか、天命を樂むとか、天の命之を性といふとか、此の天なるものが實に儒教の生命で、即ち宗教たる所以の點である。天とは何を指すのであるかについては、學者が種々の解釋をした然し、結局良心に威權があると感ずる様に、天の命は威權ある命令であると感じて居ることは、儒教徒の一般に認むる所である。これが宗教でなくて何であらう、儒教から此の宗教的生命を取り去つたならば儒教の道徳は如何にして行はれませうか。

威權ある命令、これが即ち道徳を行ふ力である。天は苍々たるものだ、良心は經驗の結果としで出た心の傾だといふ丈では、人は滿足が出來ぬ。天といふもよし、良心といふもよし、或は神といひ、佛といふもよし、要するに、道徳の由て出づる威權ある命令の源泉がなけれ

ばならぬと感ぜらるゝ、そこが即ち宗教である。宗教は道德に力を與へる、宗教なき道德は力なき道德で、或はこんな道德は殆んど成り立たぬと考へても差支がない位であると信ずる。

宗教と道德との關係はこういふもので、道德は必然に宗教的の根底を求めて居るものである。然るに今佛教では、此の感情の源泉を何所に求むるのであるかといふに即ち佛陀である。佛陀とは無我の眞理、宇宙の大道を指すのであります。

佛教の道德を說くには、是非無我の說明をせねばならぬ、無我は佛教道德の原理である。佛教では無我といふことを說く、我なしといふ上は、道德の責任を受けるものがない、善も惡もあらう筈がないと考へる人があるが、これは未だ佛教の無我の義を能く知らぬ人の云ふとである。勿論無我の語は種々に解釋をせらるゝのであるが、大乘佛教に於ては、決して我が丸て無いといふのではない、莊子に所謂吾我を忘るといふところを指すのである。例へば畵を學ぶものが、粉本を寫す間は、粉本が前にあつて之に對する、粉本と我と二者明に區別してある間は、決して無我とは言はれぬ。自然の美感に打たれて、我は自然か、自然は我かといふ境遇に至つた時に之を無我といふ。能く昔から申ます、鞍上に人なく鞍下に馬なしで馬と我との差別を沒却した所が馬術の妙だといふのは、即ち此の無我である。故に

無我とは我なしといふとではない、我を沒却するといふとである。

有名な英國のアダム、スミスといふ經濟學者で倫理學者がある。此の人は、道德は同情から起るといふ說を主張したが、其の同情とはどんなものであるかといふに、我が他人の受ける苦痛を見て、自ら此の苦痛を受ける樣に感ずるのが同情だといふのであります。人が打たれるのを見ては、自分が打たれる樣な氣がする、これは一種の無我でありましよう。我を沒却して、我が他人の境遇に立つのである。小供の井に陷らんとするを見て、アット言つて飛んで行く時は、全く無我と考へらるゝことが出來る。今無我と稱するのは、即ちこういふ意味であると心得て貰ひたい。我を沒却する、即ち無我て、吾我を忘れた時には、心中丸て何物も存せぬのであるかといふに、決してそうではない。道德の方面から說明すれば、判り易い今の井に陷らんとする子を救ふ場合に例へて見やうか。我を忘れて飛び出す場合には、丸て無我無宙の樣であるが、しかも中心には非常な力となつて存して居るものがある。即ち「可愛そうだ」といふ一念、此の一念は無我の中心に存して居つて助けねばならぬといふ全活動を起さすのである。して見れば無我とは我に對する計畫考慮を拋つて一大我の命令に服從することだと言つてもよい、自分の慾望を捨てるとを無我といふので、此の慾望に拘束せらて居る我を、假りに小我と名けるならば、此の小我を捨てゝ、良心可愛そうだ

といふ大我（比較的に大なる故大我といふのために左右せらるゝのである。即ち小我を大我の中に沒却するのである。そうして此の大な命令を下す、その通りせねば、心にすまぬといふ氣がする、これが實に道德の力であります、儒者が氣質の性を本然の性に支配せらるゝ樣にせねばならぬといふのも之に外ならぬのである。

こゝに二百人三百人といふ大勢の兵卒が居ると假定しませう、此の兵卒が能く一人の將校の命令に服從して器械の樣に動くのは何であるか、二三百の兵卒は無我にして、一人の大我の命令に左右せらるゝのである。若し軍が始まるといふ時に、此の兵卒が各自勝手に動いたならば、到底戰ふことは出來ぬ、小我と大我の關係は之と同じ樣なものである。

然らば佛敎では何を以て大我と名くるのであるか、これは大變六づかしい問題であるが、一言にいへば、天地に流行する所の一大道理が即ち大我であると言つてもよからう。形のあるものは、常に形のない法則規則で支配せられて居る、天地間の萬物は、皆一定の規則によつて動いて居る、此の法則規則の由て出づる根本の一大原理が即ち大我であつて、佛敎では之を佛陀と名けて居る。寺の本堂に安置して居る木佛や、堂前に並んで居る銅像が佛なのではない、これは皆譬喩的表象であつて、宇宙に瀰漫して居る大いなる道が即ち佛

陀である。之を『法華經』には久遠實成の釋迦牟尼佛と說いてある、密敎では毗盧遮那法身の大日如來と說いてある、淨土の三部經には之を阿彌陀如來と說いてある、畢竟は一つの佛陀に外ならぬのであります。

無我の原理の上には必ず慈悲といふことがついて來る。無我であるから我と彼とは相差別すべきものではない、平等である、平等であるから互に敬愛尊重して行かなければならぬ、これが即ち慈悲である。無我と慈悲とは、佛敎道德の二本の柱であるといつてもよい。

釋尊が印度に出誕せられて、婆羅門敎以外に佛敎なる一派を開いたのは何のためであるかといへば、唯此の無我と慈悲との敎を弘めんがために外ならぬのであつた。此の點から言へば佛敎は一の道德敎と言つてもよい位である。當時の婆羅門敎は、其の宗派分派は實に幾十といふ澤山なものであつて、敎理も樣々異つては居つたが、要するに此の世界の苦を厭うて天上に生を受け、眞正の樂を享けんとするのに過ぎなかつたのである。其の天の解釋や、眞正の樂とは如何なるものであるかといふについては、解釋も區々であつたが、生天の樂を以て涅槃とするに至つては皆一つであつた、天に生れて樂を受けんとする慾望は、即自利、我想で、未だ彼等は眞の無我なるものを知らぬ、これが佛敎の無我論を標榜し

て起つた所以である。既に無我を知らぬによつて、自己の樂を享受する方便として、多く他を苦しむることを厭はぬ、生天の方便として犧牲を神に供するといふ樣な殘酷なことも、之から盛に行はれて來て、何百頭の馬を殺して御祭りをした、いらい功德であるなどゝ賞讃する樣になつたので、其の酸鼻の有樣は、釋尊出世の當時、最も其の極點に達したのである。佛敎が慈悲敎を打ち立てたのは、全く此の原因に基いたものに相違がない。

佛敎道德論には三つの大節目があるといふことに歸結する、一つは大我、二つは無我、三つは慈悲であります。

第十三　敎育と宗敎

發起者の要求によりまして、私が敎育と宗敎との關係について考へて居ることの要領を御話し致しませう。

然しこれは非常に大きな問題で、且つ困難な問題であるのみならず、今日の日本の如く敎育家——文部省が、宗敎を敎育から分離しやう、否、寧ろ排斥し樣として居る場合、就中此の福島縣の如く、文部省の主義を最も正直に、極端に遵奉して居る所で、宗敎と敎育の密接の關係のあるものであるといふことを御話しをすることは、餘程諸君の呑み込みを惹き

起すに六ケしいことであらうと信じます。

敎育と特殊の成立宗敎とを混ずるといふことが、敎育上善くないことであるといふ丈ならば、私も勿論同意であり、また多少敎育の何たるを知る人は、必ず異論のない筈である ことは、私の確かに信ずる所であります。即ち佛敎とか、基督敎とかいふ樣な、現に行はれて居る宗敎、——其の中にも、細かに分ければ色々な宗派がある、或は眞宗、或は禪宗、淨土宗、基督敎でも新敎あり、舊敎あり、新敎にも亦幾多の分派がある、こういふ一宗一派を取つて之を普通敎育の上に採用し、兒童に敎へ込むといふことは、種々の點に於て弊害のあるとてありますが、要するにこれは其の理由唯兒童の脆弱な腦髓を、最初から偏頗なるものにして仕舞ふといふこと、信仰を强ふる傾向を見るに至るといふこと、わからぬものに器械的に押しこむために、却て迷信に導くといふことと、或は敎育者が、特殊の信仰から偏見を固執して敎育に從事するに至るといふことなど、其の重なる點であるのでありませう。つまり一般敎育に對して、特殊の主義信仰を配するといふ意味と、特殊といふ意味とは、添はぬことになるといふに歸するのでありましょう。

斯ういふ工合に、特殊の成立宗敎を普通敎育に混同するといふことは不都合の點があるといふ丈ならば、私は決して不同意を申すことは勿論ない。然しそれだから敎育と宗敎

は關係せしむべきものでないといふならば、甚だしき誤謬であります。例へば普通教育の倫理主義は、孔孟主義とか、佛教主義とか、特殊の倫理、主義を採用するのは弊があるそれだから教育と倫理は無關係たるべきものだといふならば、これは非常な愚論でありませう。

宗教と教育の關係も、亦之と同一のわけであります。

宗教と教育との關係を申しまするに、之を二つの方面より說からうと思ひます。一つは教育といふ作業、仕事は如何なることをするのかといふ點、即ち教育の方法で、二ッは、教育して如何なる人を養成しようといふのであるか、即ち教育の目的といふ點、此の二ッの點から申して見様と思ふのであります。

先づ第一の點から御話し致しますと、一躰單に教育と申しますと、其の意味が甚だ廣く身躰と精神との全躰にわたつて居りますけれ共、今宗教と教育との關係を申しますには身躰教育のことは直接必要がありまんから、専ら精神教育の上から、即ち教育の重なる部分となつて居る心理に關した部分のみについて申すこと、致します。そこで教育といふのは、全躰人の精神を如何様にするのであるかといふと、一言にして申せば、人の精神の總べての能力、――能力といふ言葉は、最近の學說から言へば語弊がありますけれ共、解り易い様に能力と申します。人の精神の能力の全躰を、平等に發育せしむる様に養成して行くのが、普通教育といふものゝ作業であります。故に、教育は人の精神の或る能力丈を助長して行くのではない、精神全躰の能力を助長し、自然の發育を誘導開發して行くのであります。これが所謂教育者のなすべき所業でありましょう。

既に教育は人の精神能力の全躰を目あてにするといふならば、教育者は人の宗教的能力、即ち宗教的情操、或は宗教心ともいふものを、正しく、高尚に育て上げて行くといふことを放棄して差支のないものであらうか。それで完全な教育といふことが出來るであらうか。これはどうしても教育者に一顧を煩はさなければならない點であると思ひます。

斯く申しますならば、人に果して宗教的情操と名づくるものがあるか如何といふことを疑ふものがありましょう。或は有つても、それは愚人の迷信で、總べての人に必ずあるといふのではないと考ふる人もありましょう。こういふ考は、畢竟宗教心といふものを、成立宗教の上で考へて仕舞ふ、なほ詳に言へば、神とか佛とかいふものを信ずるのを宗教心だと考へるから、そんなものを信ずるのは愚人のことだと言つて仕舞ふのであつて、實は神佛の信仰といふ様なものは、宗教心があるから出た結果である、神佛の信仰其のものが、直ちに宗教心の全躰ではないのであります。例へて言ふならば、孔孟の倫理主義を奉ずる、耶蘇教の道徳說に感服すると言ふのは、人に道徳心がある自然の要求から起つた結果の一

つてあるので、その倫理説がつまらぬとしたところで、道徳心がないとは言ふことが出來ない。神佛といふ樣な考は、宗教心があつて、其の要求から現はれた一つの現象であつて、神佛などゝいふことはつまらぬ迷信だとしたところで、それだから宗教心がないといふのはどういふものであらうか。

宗教的情操が、果して人類の先天的に有して居るものか否やといふ樣な起原の問題は、直接今の必要でないから之を申しますまい。然し、兎に角人に宗教心があるといふこと丈は、決して疑ふべからざる事實であると確信致します。それは人が自己の弱いことを感じた時、或は自己以外に偉大な力のあることを感じた時、此の二つの境遇に際會した時の感動——此の感動によつて、誰人の精神からも多少發動せらるゝものであつて、それは、必ずしも明瞭な神佛といふ樣な形によらない程度のものもあるのであります。

人の力は有限なもので、事實として人は實に小なるものであるといふことを能く申すのでありますが、それは普通にいふ、人情は誠に脆いものだ」とか、或は「人は存外弱いものだ」などゝいふ、實驗上の切實な事實を指すのであります。此の事實が極めて著しく感ぜられるのは、悲しい時、苦しい時、或は恐しい時といふ樣な、消極的の境遇に沈淪した時であります。隨分理窟一方の、頭の冷な人でも、自分の最愛の子が死んだとか、妻が亡くなつたとか、或は

長く病苦に惱まされて命旦夕を測られないとかいふ場合には、必ず一種言ふべからざる感を起すので、また一生涯苦境に呻吟して事々に失敗し、其の目的は十は十ながらいけなかつたといふ樣な目に遇ふと、また必ずア、、天何ぞ我に幸せざるとか、ア、、運の惡いことだなどゝ嘆息するのであるが、其の天とか、又はもつと漠然たる運命とかいふ考が、おぼろげながら出てくる所が、已に宗教の依て立つ所の根底であつて、即ち宗教心の發露であります。これが自己の小なること、自己が偉大なる秘密力の中にあることを自覺する、或は何となく感ずるといふ點であるのであります。

宗教心の發露には、必ず此の感動を要するのであります、此の感動は、自己の小なること、自己以外の大なる力、或は存在を感ずる感動であります。そこであります、必ずしも悲しいとか、恐ろしいとか、苦しいとかいふ消極的の感動ばかりではない、嘻しい、喜ばしいといふ時、樂しい、快いといふ時の樣な積極的の感動でも、宗教的情操は發露せらるゝのであります。宇宙の廣大なる有樣、其の雷鳴、電光、暴風、烈雨などの恐ろしい現象を見ても、宗教的情操は發露せられますけれ共、旭日が東天紫の曉雲を破つて、黄金の車を驅る美麗の神だと感じても、天は仁を行ふもの、慈雨を降して萬物を孳育するものだと感じても、宗教的情操は發露せらるゝのである。今まで我々の樣な貧乏暇なしといふ境遇にあつたものが、何

かの機會で、ドカリと金の一萬圓も二萬圓も當けたと假定しましようか、確かに私は、何たる運の好いことであらうと喜ぶに違ひがない、何たる運、此の運が、實に偉大なる力の面影であります。

昔し、希臘人の宗教は、まことに美はしい宗教でありました。今の樣に暑い〳〵時に、試みに飄然として人跡の絶えた溪間に、鏡のすき透る樣な水に浴し、そよ吹く風を、綠滴る樹林の間に受けて、淙々響きをなす自然の樂を聽くと假定しましようか、此の四周天國の樣な美の中に、恍惚として我を忘れた時に、遂に此處に麗はしき音樂の神舞踏せりとの想像に達したといふ樣なのが、希臘人の宗教ある所以ではありますまいか。宗教心は感動によつて發露する、此の感動は、喜怒哀樂如何なる感動によりても發露するものであつて、かゝる發露は、多少如何なる人にも有せざるを得ないものであると考へます。即ち宗教心は、廣く誰人にも存するものであると考へるのであります。

そこで、此の感動によりて發動せらるゝ宗教心、――若し教育家が此の養成を等閑に附して、正しい方へ、高尚な方へ導くことを怠つたならば、遂にこれが恐るべき迷信となつて社會に現はれて來るのであります。私しは慾望といふものも、また宗教の本となると考へます。何々が欲しい。斯く〳〵ありたいといふ慾望、これが偉大なる力によつて達せられる

樣に想像し、下劣な感動によつて、愚昧な想像を逞うし、此の感動によつて、宗教心の發露を見るに至る時には、遂に之が所謂迷信となつて仕舞ふのである。今の宗教には、人の此の迷信的弱點に乘じ、之を助長して行かうといふものが澤山にあります。これは佛教などの中にも、甚だしいのがあるのであります。之を矯めて行くのには、一方に正しい、高尚な信仰を鼓吹する眞正の宗教を要するのであります。すけれども、根本的には、教育家に、宗教心の養成といふことに着目して、其の墮落を救つて貰はなければならない。私は宗教心の最も幼稚な所、教育家が宗教を輕視して居る所ほど、加持祈禱の樣な、天理教、蓮門教の樣なものゝ横行して居るのを認める樣に思ひます。これは實に悲しむべきことであつて、決して、教育家の忽にすべきことではあるまいと思ふのであります。

教育は、全躰の精神能力に關した作業だから、宗教心だけを放棄するわけはあるまい、之れを正當に高尚に、誘開助長して行くことは、教育家當然の務でなければならず、且つ之を放棄するといふとの結果は、爲に迷信的宗教の横行を社會が許すといふ事實になるといふ事を申しました。若し更に之を他の反面よりいへば、人はどうしても宗教を要するものだ、即ち宗教現象は、人生の必然的の現象だといふならば、たとひ主觀的に宗教心といふ能力はないと假定をしても、教育者は此の必然的現象に對しての方法準備を整へなければ

ならないのであります。そこで第二に、教育の目的の上から一言申し述べましょう。

教育の目的は如何、平たくいへばどんな人間を造らうといふのかといふのでありますが、それは詳に申したら、時間も取り、教育學の講釋の様になりますから總べて略すること丶致しまして、つまり「立派に活きて行ける人を造る」といふのが教育の目的だといふことに歸するのであるときめて置きましょう。それを色々小六ヶしく、言へば、尤もらしく學者らしく聞えるといふ丈のことに過ぎない。第一には、社會に立つて個人が食つて行かなければならず、第二に社會に對して、個人が社會の爲めになる様に盡して行かなければならない之をまとめて少し尤もらしく言へば、社會的自我、――此の社會的自我を養成して行くのが、教育の目的だといふのであります。即ち更に之を言へば、「立派に」と、「活きて」との二つを滿足にして「行ける」様にすれば、それで教育の目的は達して居るのでありましょう。其中で「活きて行く」といふ方のことは、無論宗教と關係はありますけれ共、直接の關係ではないからしばらく措くとして、今は「立派に行く」といふ方、即ちつまり「倫理と宗教の關係」といふ方から略言しようと存じます。

前に、宗教心といへば、世人は一般に、神とか佛とかを信ずる心と、すぐ成立宗教の上について考へて仕舞ふといふことを申しましたが、宗教といふ方でも矢張り同じことで、宗教と

言へば、神や佛を信ずるとゝ、かう一概に取つて仕舞ふのであります。勿論それも宗教には相違ないが、然しそういふ成立宗教を離れて、抽象的に宗教といふものゝ性質をきめて置かなければならないのであります。例へば、道徳は仁義の道を行ふものとか、神命に順ふものとかいふ風に極めずに、儒教や、其の他の成立宗教を離れて、道徳とは一躰どういふことをいふのかいふことを、先づ以て極めてかゝらねばならぬ筈なのである。それをきめずに、仁義が道徳だの、神命が道徳だの、イヤそうではないのと爭つたつて仕方のあるものでない

然らば宗教とはどんなものか、之についての解釋は、實に色々澤山にありましようけれ共、私一己の考、――これは勿論異論がありましようけれ共、最も宗教と倫理との間に密接の關係を認めるものであつて、之を詳細に申すには、宗教といふものゝ起原から申さなければならないことになりますが、餘り長くなりますから總べて略しまして、兎に角宗教の起りは、人の行爲と親密の關係を以てはじまつたもので、今でも矢張り其の性質を失はしむべきものでない、即ち宗教は人の行爲活動を統一する根本の力を與へるものであると考へるのであります。なほ言ひ換へて申しますならば、仁といひ、義といひ、愛といひ、慈悲といひ、或は忠孝及び友愛何でもよい、一切の道徳的行爲といふものは、必ず之を統一する所の形而上的基礎を要求するものであつて、此の形而上的の原理と我との契合によりて、吾

人の行爲の上に統一を得るこれが即ち宗教であると思ひます。未來世界を說くのが宗教の特色であるとか、神佛を說くのが宗教の特色であるとかいふ考へは、私の少しも感服せん所の說であります。それ故に私の見解によりますれば、若し今日の教育者の樣な人々が、ひたすらに宗教を排斥しながら、唯儒教などに至つては、左ほど排斥せぬのみならず、却て之を採用して、天命とか、性命の理とかいふことを口にして居るのは、取りも直さず宗教を用ひて居るのであると信ずるのであります。儒教は直ちに形而上的基礎を有する主義である、倫理系統を教ふる宗教であると確信致します。

近頃の倫理學といふ方面からばかり見るならば、其の研究の方法は、大に經驗的になつて來、科學的になつて來つゝありますので、之がために、或は形而上的思想を、倫理學の仇の樣に思ふものがありますけれども、學問の研究の方法と、實際倫理とを混同してはならないのであります。一般教育の倫理教授は、決して倫理道德の說明ばかりて滿足することの出來るものではない、倫理學で以て十分だといふことの出來るものではないのであります。科學的倫理學は、倫理學といふ、即ち學問としては、研究の法を得たるものであります、然し實際道德を支配し、人生の事實を左右せしむるには、これ丈で完全だといふことは餘程六ケしいのであります。其の理由は、第一、形而上的基礎は、人の精神の統一の上に大な

る力がある、科學的倫理學には此の力がない第二、形而上的基礎は、理窟以上に感情の滿足を充たすべき詩的趣味がある、科學的說明は機械的で、無味枯燥で、人の精神はこれ丈では滿足をしない、天命といふ樣な言葉は、父祖の遺傳などといふ言葉よりも實際上に力のあるのは此の爲めであらうと思ひます。

枯燥の說明は、恐くは兒童の心を支配するには足りない若しまた此の枯燥の說明に慣れしめたならば、或は非常な冷淡な趣味のない、器械的な人間を造つて仕舞ふといふ弊に陷るかも知れまぬ。

以上は、倫理と宗教の關係より、教育者の考に入れて置かなければならないと思ふ要領を申したのであります。私はこれによつて、成立宗教を教育者に說いて貰いたいといふことを要求するのではありません、宗教といふものを、わけもなく毛蟲の如く嫌ふことなく、成立宗教に、缺點や迷信があるからとて、直ちに宗教の本性を誤解することなく、一方では正しい、清い、高尙な宗教心を養成することを努め、一方では宗教と倫理の關係から、また教育の目的とも密接な關係の存するものだといふことを理解して置いて貰ひたいのであります。

最後になほ一言を附します。それは教育者の中に、こういふ議論をする人がある。宗教といふ樣な考は、餘程人の

大きくなつたあとて出て來るもので、小兒の中は、とてもそんな考のあるものてはない、彼等にはまだ「我」も、社會も、丸て頭にないものてあるのに、人生といふ六ケしい問題を解釋する宗教が、何ぞ小兒にわかることが出來よう、それをわからせようとするならば、これは却て大なる弊害を生ずるのだといふのてある。之に對しては、私は簡單に左の數條の問題を提出して置きます。

(一)。若し小兒の發達は、社會の發達と似たものだといふならば、宗教は、社會の進歩の非常に高度に達してから現はれたものだらうか、これは、今日の宗教學や、博言學の研究の結果とは一致して居ない樣てある。兒童のまだ赤ン坊の時代には、勿論宗教心と指すべきものを認めることは出來ない、然し已に一定の教育を受くべき時期に達してなほ教育上、開發誘導せしむべき宗教的情操の萠芽がないのてあらうか。

(二)。外の例て云へば、小兒は自我の觀念、社會の觀念などはまだ少しもない、況して自我と社會の關係、人生などいふことは勿論わからぬ、それだから宗教がわからぬ、わからぬから、之を教育上に採用すべからずといふならば、隨つて、小兒には道德的觀念もない、人生がわからずに道德がわからうか、故に道德心がない、そこて道德と教育とは關係せしむべきものにあらずといふてよいのてあらうか。

(三)。一體宗教心とか、道德心とかいふ言葉が其の能力を假定せしむるので、所謂間違つた能力的心理說にかゝはるのが實は間違の木てある。小兒の精神には、そんな能力の區別はない、混沌たる精神を誘導して、外界周圍の諸方面、諸事情と連絡せしむるが教育てあらう。人生に宗教といふ現象があるならば、——これは丸て滅亡すべきものて、何かの間違ひて人間世界に現はれて來たものだといふ暴論を是定すればそれまてだが、若し之を人生必然の現象てあるとすれば、人の心がこの方に向くのが必然だとすれば、將來正しく高尚な方へ向くべき準

備は、教育者の職としてせねばならぬ所のものてはなからうか。(前には、唯わり易い一方て、能力といふ言葉を使つたのつてあた。)

(四)。宗教を道德の方便として教ふるとか、或は神佛とかいふ樣な、成立したものばかり考へる樣なことはせず、もつと其の根本に立ち入つて、抽象的に、宗教心、或は宗教現象といふものゝ上から立論せんといふと間違ひを來すのてある。前の議論などは、主として之から誤謬に陷つて居る樣てある。(以上最後の數段の附言は、『兒童研究』といふ雜誌を見てから、思ひついて加へたのてあります。)

第十四　歴史的佛教

歴史的佛教といふ言葉には二ッの意味があります。一ッは歴史的に發達した、また發達すべき佛教といふので、一ッは確實な歴史を持つた佛教といふのてあります。今私がこゝに歴史的佛教と申しますのは、此の二ッの意味を兼ねた上の稱呼てあります。

私は、此の確實な歴史を持たない、唯漠然たる傳說ばかりによつて成り立つて居る佛教を、名けて之を傳說的佛教と申します。それから、佛教の教義は歴史的に發達したものてはない、佛教の教義は三千年前の大聖釋迦牟尼如來の金口の所說を其のまゝに傳へた、所謂瀉瓶相承て、一器の水を一器にうつした如く、厘毛の相違なく傳はつて來たものだと信ぜられて居る所の佛教は、また之を名づけて傳說的佛教と申します。即ち歴史的佛教といふ

名稱は、傳說的佛敎に反對した意味を表して居るので、新佛敎、舊佛敎といふ稱呼は、歷史的佛敎、傳說的佛敎といふ稱呼によつて、また一面の意味を現はして居るのであらうと信じます。

佛敎の敎義は、歷史的に發達した結果として、今日の狀態に立ち至つたものであるといふことは、今更之を辯論するのは殆んど無益の樣でありますけれども、然しながら舊佛敎徒の多數、否其の殆んど全躰が、今日傳はつて居るところの佛敎の敎義を以て、悉く釋尊の直說であるといふことを信じ、また此の傳說を打ち破ることを以て、すぐに佛敎を打ち破ぶるものであると信じて居る位でありますから、一言、佛敎は歷史的に發達したものであるといふことを申す必要があると思ひます。

それから、世間にはまた斯ういふ考を以て居る人があるのであります。佛敎の敎義は、最早改良する必要はない、敎義はこれで十分である、唯此の敎義を宣傳する僧侶を改革さへすれば、佛敎の振興は得て望むべきであるといふ考であります。此の說を主張します人の中には、今日では二ッの種類があります。一ッは舊佛敎徒で、即ち佛敎の敎義は、大聖の直說であるから萬世不易である、凡夫たる吾人の容喙を許さぬものであるといふ考、二つは、宗敎といふものは、社會の愚民を治むる道具であつて、どうせ智者學者には入らぬものであ

る、それであるから敎義上の事は、却て改革をして高尙にすればするほど愚民には適しなくなるに依つて、從來のまゝにして置いてそれで十分である、僧侶さへ立派になつて、愚民の模範となり、社會に害を及ぼさず、利益を與ふる組織となれば、宗敎改革の目的は達したものであるといふ宗敎利用論者の考（加藤博士の說はつまりこれであると思ふ）との二つであります。斯くの如く二つの種類があるようでありますけれども、共に宗敎々義の進化といふことを認めぬ點は一つである、歷史的發達を否拒するといふ點は同一であると考へます。

私は、こゝて事新らしく宗敎々義の進化するものであるといふことを說明するのは、寧ろ無益のことであると思ひます。何となれば、餘り明白のことであるからであります。野蠻未開時代の宗敎から、現今の如き立派な宗敎になつた進化の事實については、學者研究の結果として、今日では既に定說となつて居るのであります。此の道理を推して考へましたならば、基督敎は基督から出、佛敎は釋尊から出て、開祖と仰がるる人は一人であるにも拘はらず、其の敎義が二千年も三千年も、少しも進步變遷なしに、嫡々相承して來たのであると考へることは、餘りに不合理なことであります。人間の思想は、宗敎の方面に於てのみ、斯くの如く死んで居るといふことはないものであります。

成程佛敎の敎義は進步したには相違ない、然し其の根本は既に釋尊にある、言はゞ後世

の教義の發達といふことは、佛説を敷演したのに過ぎないと言ふ人がある、これは事實でありまず。然しながら、若しさういふ風に言ふならば、大乘教の出て來るべき芽は、既に小乘教の中にあつた、佛教の出て來るべき芽は、既に婆羅門教にあつた、現今の宗教の出て來るべき芽は、既に野蠻人の宗教中にあつた、後者は皆前者を敷演したのに過ぎぬと言ふことが出來るのであります。敷演といふのは、即ち發達のことになるのであります。外の宗教のことはしばらく措きまして、こゝでは唯佛教丈のことを申しませう、佛教の教義は、もと婆羅門教の教義から出たものである、佛教では、經典としては婆羅門教の『吠陀經』を用ひぬ、即ち經典が違ふ、然しながら、決して歴史的には婆羅門教との密接な關係を認めぬ譯には行かぬ、或る意味に於て、佛教は婆羅門教の一派であるといふことも出來る位なのである。唯經典が違ふといふ丈の事で申すならば、同じ佛教の中でも、大乘教と小乘教とは、用ふる經典が違ふのである。それで、よし同一の佛教でも、獨り教義の變遷があるばかりではない、經典の上にも非常な變化をして來て居るといふことを知らなければならぬのであります。

大乘教が果して非佛説であるや否やといふことは別問題と致しませう、然しながら、今新經典成立といふことに就いて、極めて手近い所から申しましたならば、眞宗の『教行信證』は親鸞上人の造られた新經典ではありますまいか、あの様な純粋他力の教義といふもの

は、果して佛説であるとしても、之を明らさまに説いたのは親鸞上人で、此の新經典によつて、明になつて居るのであります。善導大師の『觀經疏』は果して新經典ではありますまいか、從來の念佛は觀念念佛であつた、之によつて彌陀の化身土に往生し、修行をして悟りを開くといふ他力教が、口稱念佛となり、報土往生となつたのは、善導の大成したところで、此の教義は『觀經疏』によつて明になつたのではあるまいか。此の論を段々押し進めて行くといふと、天台の三大部も、華嚴の『五教章』『探玄記』も、乃至は龍樹、無着の諸説も、實は一の新經典であるといふことに到着するだらうと思ふ。新經典の出るといふのは何であるかといふに、これが即ち内容に於て、教義の變遷發達を意味して居るのではありますまいか。此の教義、經典の新成立、進化發達といふことを概括して考へて見ると、現今の佛教は、つまり歴史的に發達して來た結果として成り立つた教義に據つて居るものであるといふことがわかるであらうと思ひます。

今日の佛教は歴史的佛教であるとし、我々は三千年前の佛教其のまゝの佛教を信ずるのではない、三千年間の長い歳月を費して拵へ上げた深遠の佛教を信ずるのであるといふことが明になつた結果として、更に次の如き結論が出て來ねばならぬことになるのであります。即ち一には佛教が歴史的に變遷したといふことは、將來も人智の進歩、社會の發

達と共に變遷して行かねばならぬといふことを豫想して居るといふこと、隨つて二ッには、佛敎が過去にも、將來にも、變遷發達して行くものとすれば、時代相應の形に、過去の佛敎敎義を取捨して拵へ變へねばならぬといふことは必然要用である。何となれば、若し拵へ變へねば、從來のまゝにして置くので、變達も發達もなくなるわけであるからである。從來の佛敎は、傳說的佛敎徒の言ふ如き瀉瓶相承の佛敎ではない、歷史的佛敎であつた、佛敎は歷史的に發達すべきものである。此の事實を認めて、始めて新佛敎はこゝに成立するのであります。

此の歷史といふ考が明了になつて來るといふと、佛敎々義といふものは、非常の大變遷をして來たものであつて、之を三千年前の原始佛敎に比較をするといふと、極めて高尙に、極めて深遠に、理を盡し、玄を釣るの秘奧に達したものだといふことが了解さるゝのであります。それ故に、私は近來の學者の中には、佛敎を釋尊時代に還すべし、原始佛敎に回復すべしと說く人のあるのには、大に反對であります。三千年間の思想上の產物を悉く妄見として、之を三千年前の原始時代に歸復すべしとは、果して何の意なるやを解するに若むのであります。

然しながら、私はこういふ事を認めます。佛敎々義の發達史上に於て、一方に思辨上の事が非常に進んで、殆んど哲學思想の最高潮に達したと同時に、一方に於ては、段々歷史上の確實なる事實を離れて空想に陷り、餘りに詩歌的になつて、終には事實上の佛陀までも抹殺してしまつたといふことを認めるのであります。歷史的發達の佛敎、即ち大乘佛敎は、一方に於ては過去の歷史的事實を詩歌化して、非常に空想に導いたのであります。大乘佛敎は實に詩歌的佛敎であります。

今日我々が若し小乘の經典を讀むならば、多少歷史上の釋迦牟尼如來の人格を想像し、其の氣高い有樣を胸中に描いて、活きた感化を受けることが出來る樣に思はれますけれ共、轉じて大乘の經典を讀むならば、如何でありましようか、最早歷史上の釋尊は消滅して、或は三身となり四身となり、甚しきは十身となり、空漠にして捕捉すべからざる法身やら、或は無止みにキラ〳〵光りまばゆき樣に考へらるゝ報身やら、又丈六の應身と言ふても、最早尋常の人間を去る甚だ遠い、言はゞ人間以上の存在者としての佛陀が寫されてある。斯くの如き佛陀は、理を談ずる方のみから言へば、面白いところもあり、馬鹿々々しい所もあり、何だか煩鎖的なクド〳〵しい所もあるが、要するに、活きた感化は之より受けることが出來ない、即ち從來の佛敎が、確實な歷史的の思想を持たなかつた爲めに、理の高遠に魅せられて、歷史的事實を空想の中に投げこみ、菩薩とか、羅漢とかいふ佛弟子、或は後世の佛

教護持者についても同樣ではあるが、特に佛陀の眞相を抹殺してしまつたといふことは、傳說的佛教の一大缺點であると思ふ。今日歴史的思想の起ると共に、却て原始佛教に復歸せねばならぬといふ議論などの往々存するといふのも、つまり此の詩歌的な空想佛教を嫌つて、確實な活きた佛陀の感化に接せんとする思想から出たものではあるまいかと思ふのである。我々は大乘最極の教と傳へらるゝ『法華經』よりも、小乘四諦の理を說いた『遺教經』を誦して、有りがたく感ずることの實際の事實であるところより見れば、これ將た大に理の存する所と思ふのであります。

上來述べた所によると、一方には、佛教々義は歴史的に非常に發達をしたものであるから、之を取らなければならぬけれども、之と同時に、歴史上の事實を詩歌化し、抹殺したから之を改めて、歴史上の事實を明にし、人間としての佛陀を仰ぎ、其の人格を中心として行かなければならぬといふことを考へるのであります。西洋の學者が斯ういふことを言つた、「婆羅門教から一轉して出た所の英雄崇拜教、即ちマハーバーラタや、ラーマーヤナの樣なものは、佛教の影響から出たもので、佛教は佛陀在世時代には、其の偉大な人格を中心として、非常な感化を四圍に及ぼしたものだが、其の後に及んでは、僅に佛舍利を遺物として崇拜を維持した位のことであつて、爲めに大に其の感化を減じた、婆羅門教徒は之を見て居

つて、終にクリシュナや、ラーマの樣な神の化身の出現といふことを說き出して、人格を中心とし、之に依て信仰を維持せんとするに至つたものだ」と言うて居るや否やは別問題として、兎も角も實存した、活きた事實上の人格を中心とするといふことは、教義の活動上に至大の影響のあるところで、今の印度教の話しても、實存の人格的感化を人は要求するものだといふことの道理を示しと居る點は、理窟があると思ふ。

釋迦牟尼佛は果して高遠の理論は說かなかつたであらう、後世の大乘佛教徒の如き、深玄の妙談は試みなかつたであらう、然し其の實行といふ點に於て、極めて人格の偉大なるものであつたといふことを信ずるのである。例へて言ふならば、記主禪師は、或は法然上人よりは學者であつたのかも知れぬ、覺如上人は、親鸞上人よりも或は拙きんでた點があつたかも知れぬ、日像上人は、日蓮上人よりも或は豪い點があつたでもあらう、然し人格の氣高いといふ點に於て、何時でも後者は前者に遙かに及ばぬ樣な感じがする。龍樹や、無着や、世親は、或は釋尊よりも學者であつたかも知れぬが、然し佛陀として仰望せらるゝところは、彼れにあらずして此にある。しかもそれは特に其光明赫奕たる佛陀を想像するといふよりも、寧ろ三衣一鉢で、八正道を行ずる清淨な比丘僧たる佛陀を追想することによりて生じ來るものゝ如く思はるゝのであります。大乘佛教詩歌的佛教を、佛陀金口の所說とし、

歷史的發達を否拒する傳說的佛教は、此の確實な歷史を有たぬのである。

歷史的佛教といふことについての御話しは、先づこれで大體を終りました、傳說的佛教に反對する歷史的佛教とは、つまり教義は歷史的結果の上に取り、感化は歷史的事實の上から受けんとするもので、之に反對する傳說的佛教は、教義の歷史的發達を認めず、歷史的事實を詩歌的空想によりて抹殺したものであると考へる。これが以上の要旨であります。

第十五　教理發達史上より見たる舊佛教の缺點

佛教は大なる歷史を有つて居る、一口に佛教と言つてしまへばそれまでの様であるけれ共、此の中には、舊い部分も、新しい部分も、様々のものが揃つて居るのである。恰度博物館へ行つて見た様なもので、其の中には、古いコロボックル時代の遺物もあらう、古墳時代の土器もあらう、奈良朝の文華燦然たる時代の製作品もある、鎌倉時代の武士氣質を現はして居る日用品もある。こんな種々の物を以て、悉く之を博物館の陳列品と言つてしまへばそれまでだ、一々分類をして考へて見れば、幾千年にわたる間の日本の發達變遷の跡を示して居るのである。佛教は宛然たる一大博物館であつて、印度からの出品もあり、支那からの出品もある、日本の製作品もないではない。三千年前の古器物もあれば、三四百年前の新しい日用品もある、そして此等の新舊の物品には、古色蒼然として雅趣愛すべきものは實に多いのであるが、然し隨つて日常の使用品としては、聊か不都合であると考へらるゝものも決して少くはないのである。

或人が佛教を評して、狐の穴の様な教だと悪口をしたことがある。こちらの穴からいぶすと、向ふの穴から逃げる、向ふの穴から責めると、あちらの穴からぬける、まとこに捉まへ所のない奴だといふのである。これは決して無理ならぬ批評なので、今日の佛教といふものは、印度から、支那日本三國に通じ、三千年間にわたる歷史を有つて居るのであるから、此の中には、細かく言へば人間の考へ得る理窟の總べてが殆んどないものはあるまい。恰度博物館には、どの時代のものでも、大凡備へられてある様なものである。然し一々分類をして見れば、始めて時代の特色を鑑別することが出來る様に、佛教も歷史的に研究をして見ると、自ら教義の上に地理的歷史的の着色がそれ〳〵存して居るのだと云ふことが明になるのである。佛教にはどんなことでもある様に見えるのは、如何なるわけであらうかは、此の方面から考へれば左程六ケしいことではない、佛教は狐の穴ではない、實は一大博物館であるのである。

博物館は、兎角古物館の傾向があるが、佛教も之と同じことで、先づ古物館の方に近いの

てある。然し今こゝて古物と言つたからとて、必ずしも一概に之を斥けて言ふのではない我々の信ずる佛教は、言ふまでもなく新佛教であるが、さりとて勿論舊佛教は悉く之を捨つべしと主張するのではない。新佛教は矢張り舊佛教の精神、舊佛教の根本主義をはなれて成立して居るものではない。唯吾輩の舊佛教として斥くる者は、其の時代的、地理的着色を帶びた所までも、佛教の變ずべからざる、固守せざるべからざる部分だと考へねばならぬといふ僻説にあるのである。昔必要であつたものは、今でも必要だとは固より言はれぬ。今は必要がなくなつたから、元來無價値なるものだとは決して言はれぬ。要は新佛教と舊佛教の區別は、佛教が時代と場所とによりて變化すべきものであるといふのと、今日までの佛教は、少しも左る變化がなく、皆一佛金口の所説と見做して、固守すべきものだとするとの相違に外ならぬのである。

吾輩は、今之より佛教が、時代と場所とによりて如何に影響せられて居るかの大躰を觀察して見やうと思ふのであるが、然し之は勿論眞に概觀にすぎぬのである。唯之によつて舊佛教と新佛教との同じからざる要點を知るならばそれで十分とするのである。

先づ第一に、印度の佛教から申しませう。印度と云ふ國は、古代に於いては非常に宗教上のことが進歩發達をして居つたので、佛教の開けるまだズット以前から、多くの宗派があ

つて、各玄妙深遠の理を爭つて居たが、然し獨り佛教ばかりについて言はずとも、全躰印度宗教の特色は、坐禪をするといふことにあると思ふ。何故坐禪をするのであるかといへば、智慧を發こすには坐禪をせねばならぬ、眞正の智慧は、外界の誘惑攪亂によつて起る所の散心の中には發こらぬものであるとするからである。散心と云ふのは、今日現在我々のこうして居る時の心の狀態で、これは外界に對して起る所の智識感情に外ならぬのである。坐禪をして居る心の有樣は、全く外界を離れて、即ち精神狀態の靜まりきつた所である、之を名づけて定心といふのである。つまり印度人は、我々の精神作用を二方面より考へた、一方面は外界に關係した作用で、一方面は外界の關係を離れた作用である。例へば現に我々が智識と呼んで居る所のものの如きは、散心中の分別であつて、外部的の思慮であつて、之を有漏の智慧といふのである。之に反して、定心中に起る所の智慧は、智識の如く、差別的の分別を起さぬものであつて、これが高い理窟で說明をすれば、宇宙の平等的本躰と一なる狀態とするのである。印度の婆羅門教には、多くの宗教があり、佛教にも幾多の區別はあるけれども、其の間に印度的特色として貫通して居る點は、實に此の定心中に眞智慧を獲得すると云ふことてあつて、此の狀態をば涅槃と名づけたのである。無論宗教によりて此の精神狀態を說明する理論は同樣ではない、例へて言へ

ば、ウパニシャッドでは之を梵との合一といふのであらう、數論では之を非想非々想處の滅盡定といふのであらう、小乘佛教では、之を無漏智によりて見思二惑を斷じ、無爲を得したものといふであらう、そうして大乘佛教では、之を眞如と我との冥合とするであらう。然し、要するに其の間の區別は、單に說明の區別て、少くとも程度の區別てあつて、手續きは全く同じものである。是の故に、吾輩は印度佛教の特色は、こゝに坐禪的である所にあるといふことを擧げて置く次第である。

此の印度の坐禪的佛教が、支那へ來た時には、支那の有樣はどんな風であつたかといふと、恰も老莊の教は、方さに當時の人心を支配して居る時であつた。支那へ始めて佛教の傳來した年代は、後漢の明帝の時であるといふのが一般の說であるが、然し、實際佛教が眞に傳譯弘布せられたのはそれより遙あとのことで、西晋の前後から漸々始まるのである。西晋の時代は、卽ち竹林の七賢人などいふ人々の、盛に無爲活淡の說を實行した時代、老莊の道教隆盛の時代であつた。斯ふいふ時代に、坐禪的佛教、卽超俗的、厭世的の佛教が印度、西域から這入つて來たのであるから、勞人心に投合し、時代の傾向に極めてよく合つたのである。それ故に、當時の佛教は、自然道教と抱合したる樣なわけで、佛教に入るものは道教より入るのが多かつたのである。印度的佛教の支那に迎へられて盛になつたのは、全くこれが

有力の一大源因であつたに相違がないのである。

然し支那人の全躰は、どこまでもかゝる超俗的、厭世的のものではない。尤も南方人と北方人とは大に性質も異つては居るが、支那人の精神を支配したのは孔子の教であつて老莊の教ではなくなつたことが證明して居る如く、支那人の特質は、寧ろ現實的なる所にある樣である。所が、此の現實的の方面は、儒教の占有する所であつて、佛教は此の方面には、餘りひどく喰ひこむ餘地がなかつたので、終に茲に學問的佛教が出來上つたのである。

六朝の末から唐の始にかけて、支那は佛教の最隆盛時代であるが、此の間に天台、華嚴をはじめとして、種々の大宗派が開かれて、所謂支那佛教の特色を頗る發揮したのである。印度人も沈思默考の結果、隨分深遠玄妙の理論を說かぬではないが、然しながら、其の敍述の方法は多くは詩的てある。然るに支那人の佛教は、一層幽邃の玄理を開發して居るばかりではなく、其の敍述の方法は、論理的組織的であつて、一大系統をなして居る。余は天台と華嚴との二宗を以て、實に支那佛教の標本とせんとするものである。

印度の大乘佛教ては、現象と實在との關係を論ずることが、決して支那佛教の如く徹底はして居ない。印度の坐禪的佛教にあつては、現象界を以て妄想の所作とし、世界は妄想なりと云ふ思想が盛であつて、此の立脚地から唯心論も立てれば、事理融通も說いたのである。

るが、支那佛教へ來てからは、世界唯妄といふよりは、世界唯眞といふ説き方になつて來て一切の現象は皆眞如を離れずといふ考から、事々無碍も説けば、一色一香非中道も言ふ様になつた。勿論此の思想は、全く印度思想に崩芽がないのではないが、寧ろ支那へ來て大に發揮された點であると思ふ。『起信論』や『唯識論』などの唯心論と、華嚴の三界唯心説との不同の點は實にこゝにあるのである。前者は印度的の世界唯妄の唯心説であつて、後者は絶對的唯心説、現實的の唯心説である。

支那の佛教は、支那流なる倫理的の方面に多く喰ひこむ餘地を有せなかつた爲に印度流の超俗佛教を、現實的に説明をする理論的佛教となつた。佛教の説明は、こゝに至て殆んど理論の極點に達したものと言つてよからう。支那佛教といへども、全然坐禪主義を擲つて仕まつたのでは固よりないが、然しもとの超俗的の着色が漸々剝げて、支那風の理論的趣味をおびる様になつたことは疑ひのない事實である。そして此の理論的佛教が大に榮えた年間は、決して甚だ長かつたとは言へぬが、然しこれから後、佛教を解釋するもの、今日に至るも、なほ天台の智者、華嚴の賢首の範圍を脱することが出來ぬのを見れば、支那の理論的佛教の生命は、事實に於いて頗る長いものと言はねばならぬ。それ故に余は今こゝに支那佛教の特色として、特に理論的佛教、學問的佛教を擧げた次第である。

此の深遂玄妙の理論的佛教の盛てあつた間は、斯く極めて短いので、之と交代して唐の中頃になつて、印度から新に來つて一時勢力を得た一新派が起つたのであつた。それは即ち最も現實的な密教であつた。思ふに支那人は、一面に於ては極めて迷信の深い人種である。密教の祈禱主義は、實は密教の渡來によつて始まつたのではない、道教の仙人説、即ち長老不死とか、太上老君とかいふ様なものも、實は超俗的の意義があると共に、非常に現實の慾望を滿足せんと企つるより出た一種の迷信であるのである。故にその超俗的の方が老莊教の眞意であるとして居た學者的の方からは、禪的佛教が迎へられたのであるが、一方の卑俗な迷信的、俗道教的のものからは、佛教も矢張り迷信教として受け取られたのであつて、新來の密教は此の機會に乘じたものに相違がない。

日本へ佛教の來たのは、誰も知つて居る通り、通常欽明天皇の十三年とせられてある。佛教の始めて日本へ來た時の日本人の思想はどんなものであつたらうかといふに、これ以て甚だ現實的のものであつたといふことに躊躇することが出來ぬのである。全體日本人はよく言へば極めて活動的な、惡るく言へば眼の前主義の人種である。空想的でないことは印度人と正反對であるが、其代りあまりに現金主義で淺薄な所があると思ふ。それ故に、日本人には、印度や支那の様な規模の大きい、深くゆかしい思想を見ることが至て六ケしい。

其代りに、ひねくれた所のない、愛らしい、小供の様な人種である。がういふ人種によつて受け取られた佛教は、最初から祈禱主義なものであつた。恰度八百萬の神、祖宗の神靈が、此の國土を守護し、其の子孫をかばつて下さる様に、外國から來た此の佛といふ神も、國土人民の保護者と考へられ、極めて現實的なるものとして迎へられたのであつた。神佛一躰の本地垂跡といふ思想は、其の根源をこゝに胚胎したものであつて、日本人の思想が、自然に產んだ現象である。本地垂跡は、行基菩薩の考案に出たものだといふが如きは、固より一種の歷史家の妄談である。

此の祈禱主義佛教は、平安朝の終りまで、實に五六百年間の長き、日本人の思想を支配したのであるが、然しこれは日本佛教の特色ではない。平安朝の始めに、支那から直接に密教を取り入れて、益々祈禱佛教の隆盛を極むるには至つたが、然しこれは、印度の坐禪佛教が、恰も支那の老莊教と類似の點があつたので相投合した様なもので、支那の祈禱的佛教が恰も日本人の現實的傾向に投合したので、祈禱佛教は日本で發達した特別の思想ではないのである。

然るに平安朝の末、源平の戰爭があつて、鎌倉時代となつて、こゝに未來的の念佛教といふものが始つた。吾輩は此の念佛教こそ、實に日本特性の佛教であると考へるのである。成

程、印度にも、支那にも、念佛教といふものがないではない、然し印度支那の念佛教は、日本の念佛教とは全くその性質を異にして居る。法然上人が、『一枚起請文』に述べられた通り、日本の念佛は、唐土我朝の智者たちの觀念の念にもあらずて、鎌倉以前の念佛や、印度支那の念佛は、重に觀念の念佛であつた。自ら善導流の念佛と稱して、稱名の念佛往生を說いたのは、日本念佛教の特色で、支那にも全くないではないが、日本に至て始めて大に發揮せられたものである。これ余が、之を日本佛教の特色とする所以である。此の現實的の日本國民が、かゝる未來的佛教を造るに至つた所以については、種々說明を要するともあるのであるが、煩しいから略しておく。

以上述べて來つた所を概括して言へば、印度佛教の特色は、坐禪的のところにある、支那佛教の特色は、理論的の所にある、日本佛教の特色は、未來的の所にある、そうして、印度佛教と支那思想とを連絡したのは超俗的の所にあるので、支那佛教と日本思想を連絡したのは、現實的祈禱的のところにあるといふことに歸するのである。即ち舊佛教とは如何なるものぞといへば、人と神との神秘的冥合を旨趣とした坐禪教は其の一てあり、坐禪教に附隨した思想で、現世を妄想夢幻視する所の厭世教は其の二てあり、理論の高遠を貪て、現世倫理主義に密接の交涉を有せなかつた學問佛教は其の三てあり、現實の物質的慾望を滿

足せしめんと願ふ、卑陋の希求に應ぜんとする祈禱佛教は其の四てあり、現生活の不滿に失望して、他生に滿足を求めんとする未來教は其の五てある。然らば此の五種の舊佛教に反對する、余が信ずる新佛教とは如何なるものてあるかは、自ら明瞭てあるてあらう。

然しながら、こゝまて述べて來たのは、佛教思想の變遷に關する大體の觀察てあつて、同じ禪というても、禪の考へ方にも色々あり、密教というても、密教の説明のし方にも樣々あり、念佛というても、念佛の解釋にも色々の方法がある。吾輩は、必ずしも之に反對するものてはない、唯、今は歷史的に原始の意義をつかまへて、舊佛教の缺點を數へたまてゞあつて、若し之を解するに別種の思想を以てするといふならば、それはまた一種の新佛教てあつて、吾輩もまた、之に向つては別種の批評を下さねばならぬのてある。

之を要するに、余が信ずる佛教は、大乘佛教の根本義を離れたものでは勿論ないが、然し地方的時代的著色を固守せず、歷史的變遷の事實を認めて、今日もなほ佛教は時代的の順應を免るべからざるものなることを主張し、隨つて神秘的ならずして理性的なるべく、厭世的ならずして樂天的なるべく、理論の高遠を誇るに反して、倫理躬行の力たるべく、物質主義、現實説の迷信を排斥して、宗教は專ら精神問題に關するものなることを説き、未來主義に反對して、大に現世活動の主義を宣傳せんとするものてある。

第十六　道元禪師の人格

今日は、私にも出席をして、何か御話しを申上げる樣にといふことて、委員の諸君から御依頼を受けましたが、然し、私は第一演説が下手てあるといふことゝ、それのみならず、此の席に私の出ますことは、或は餘り出過ぎたことてはなからうかと考へまして、一應御辭退は致しましたけれども、丗分ほどてよいから、是非にといふことて、兎も角も演壇に立ちましたわけてありますが、何を御話し致してよいやら、一向考もつきません。最初からこういふことにならうとは思ひも設けませんし、それに私は、此の廿六日に東京を出立いたしまして、一と晩汽車に搖られて、丸て眠ることが出來ず、廿七日福井に着きまして、それから雨を犯して本山に拜登致し、三晩本山に宿りましたが、何分、夜は十一時に寢る、朝は一時半頃に起されてしまふ、其の間には、毎日切りぼしと、澤庵を二切れと、燒豆腐を一ときれの辨當て、日に三度せめられ、身體綿の如くて、頭もボーッとして、何の分別もありませんから、極陳腐な御話しを致すつもりて、假りに此に「道元禪師の人格」といふ題を掲げたわけてありますが、それもまとまりますかどうかは、わかりませんのてあります。

道元禪師につきましては、既に此の大遠忌に因んて、大分諸方に說かれて居りますから、

別段耳新しいことを此に申し上げ様といふのではない、唯我々は、此の禪師入寂六百五十年の時に際しまして、遡つて當時のことを追慨致し、諸君と共に、高祖の德を讃嘆して、追慕の情を表し様ではないかといふより外には、何も申上ぐることはないのであります。

私は、久しい以前より、少々ばかり佛教の歷史などの研究を致しまして、常に越前の地に遊び、其の風土地勢を見たいといふ念を起して居りましたが、それは日本の佛教史上に於て、此の越前は、非常に關係の深い所であるからであります。御承知の如く眞宗の蓮如上人が居を吉崎に占めて、其の易行念佛の法を弘められました時には、門徒が出羽奥州の遠きより、此の地に蟻の如く集まつて來たのであります。其の以前に、覺如上人も此の地に參られまして、越前三門徒の根源をなしたのであります。それから專修寺の眞慧上人も、此の地を横ぎつて、伊勢の一身田に赴かれました。其の以前に、高田門徒が、此の國に充滿して居つたのを見ますると、顯智、專空、少くとも其の徒が、此の地に布教をしたことは明である、それが、到頭一向一揆となりまして、織田信長の時まで、亂世佛教の狀態を此の地に演じました。然し、私は唯此の眞宗の覺如、蓮如等の偉人の蹟を此の地に見たいといふよりは、特に道元禪師の遺蹟に於て、最も欽慕の情に堪へなかつたのであります。私は日本の佛教史の上に現はれた各宗の祖師方、祖師とも言はるゝ人々は、勿論凡人の企及すべからざる

點があつて、それに一長一短、各特色があるから、之を上下するとは出來ませぬけれ共、然し、自分一己の好き嫌ひから申しますといふと、淨土宗の法然上人と、それから此の道元禪師とが一番私はすきであるといふのは、私の平生の言てあります。

私は永平寺に參りまして、それから廿八日には、大佛寺の舊蹟へも登りました。其の山の深きこと、道の嶮きとに驚嘆を致しました。大佛寺の舊蹟は、果して眞の舊蹟であるか否やといふことは、私一己としては、甚だ疑はしく思ひましたけれ共、然し、兎も角も永平寺へ參りまして、此の寺の非常な山中であるといふとには一驚を喫しました。此の福井市から永平寺まで參りまず道は、今日でさへあの通りの寂寥たる道である。尤も唯今は、參詣者が絡繹として相押し合うて通る様でありますけれ共、私は、此の人の澤山出たといふことより、は、道路の如何にも寂寥であること、今より六百年も以前には、此の道路はどんな寂しい所であつたらうか、殆んど想像も出來ないといふ寺について感じたのは、唯此の「山の中」といふ一事であります。實にひどい山中であると、深く驚いたことであります。

道元禪師は、六百年前の古に於て、此の閑寂寥落たる山中に隱れたのである。此の一事は實に非常に私を感動いたしました。私は、此の一事を御話し申上げますについて、道元禪師

の出世に至るまでの、佛教の由來を簡單に一言申したいと思ふのであります。

申し上ぐるまでもなく、佛教の日本へ參りましたのは、欽明天皇の十三年、…正史の傳ふる所に從へば、…色々異說もありますけれ共、其の以後に於て、佛教が終に日本の國教として成立したのは、聖德太子以後のことであります。聖德太子が佛教を御採用になりましたのは、色々理由もありましようけれ共、其の中で、佛教を以て日本人の道德の基礎にしようといふやうにせられたのは、最も重なる點であると言はなければなりませぬ。これまでは、日本には道德についての教といふものはまだ開けてない、神道といふものは、あれは唯祖宗を祭祀する儀式で、勿論多少道德の萌芽はありましようけれども、之を道德教として取り扱ふべきものではない、神道といふ名目も、無論後世に出來たのである、佛教の來た前に、既に儒教は來て居つた、然しこれは支那から來たので、外來思想として、聖德太子は之を佛教と非常に違つたものとはせず、寧ろ同一に見て居られた樣に思はれる。それであるから太子の憲法には、儒佛二教を混用して、之によりて、道德の基礎と定められ、そうして、つまりは佛教を「四生の終歸、萬國の極宗」であるから、篤く三寶を敬へ」と仰せられてある、これが佛教を道德の基礎とせられた點であります。

然るに、太子以後日本の佛教はどういふ風に發達したかと申しますと、其の宗教道德の

關係の方は發揮せられないで、一偏に唯政教一致といふ方に進んで、奈良朝を通じ、平安朝に至つても、「王法佛法は車の兩輪の如く、鳥の双翼の如く」といふ思想が盛になつて來て、佛法がなければ、王法ばかりでは、國家の安靜が得られない、一口にいへば、御祈禱である、御祈禱と政治とは、國家に取つて同じ價値のものだといふ一般の信仰になつて來ましたから、朝廷に於ても、僧侶や寺院を無闇に大切に御保護になりまして、其の結果は、僧侶の跋扈暴橫となつて、萬乘の君をして三不如意の嘆を發せしめ給ふに至つたのである。こういふ有樣であるから、僧侶の腐敗は最早頂點に達して、朝廷や、大臣の保護を受けた貴族佛教は、終に末路を告ぐるに至りました。此の頽勢を挽回せんとして、時勢の必要上から現はれ出たのが、即ち鎌倉の新佛教であつて、念佛宗、禪宗、日蓮宗、皆これてありますが、今の道元禪師は、また此の新佛教の一首唱者であつたのであります。

道元禪師は、平安佛教に反對て、純然たる平民主義の鼓吹者でありました。禪宗の中には、御承知の如く臨濟、曹洞の區別がありますが、臨濟宗の方は、どうしてもまだ此の貴族臭味を脫しなかつた。榮西禪師などは、中々豪いことは豪いけれ共、然し僧正などいふ僧官を貰つて、得々として居たのである。其の外の臨濟宗の人でも、多くは朝廷、或は鎌倉幕府の保護を受け、これが到頭足利氏の末まで、政府的佛教として隆盛を極めたのは、全く政權の保護

に依頼したからである。然し、道元禪師は、斷じてかういふことをしなかつたのであります。そんなら道元禪師は、貴族的保護を受くる便宜のなかつた人であるかと云ふに、決してそうではない。禪師は、御承知の如く久我家の出であつて、其の父は通親といつて、禪師の姉上が、後鳥羽天皇の中宮承明門院、其の御子が、即ち土御門天皇である。又禪師の兄に當る御方が、贈左大臣通宗といふ人で、其の御女が後嵯峨天皇を産み奉つたといふ樣な、朝廷とも至て深い因緣のあるのであります。それから、禪師が支那から歸られて京都に居られ、今の興聖寺を御建立になつて、此に居らるゝことが十一年目に（元覓元年）波多野義重の請に應じて、此の越前に御出でになつて、あの山の中に隱遁せられたのである。若し京都の中央で、一旗揚げ樣と思ふたならば、十分に其の道のあつた道元禪師が、熱鬧の京都を去つて、此の山の中に來られたといふことは、如何に貴族的の俗風を嫌らはれたかを想見するに足るのであります。

禪師の弟子玄明といふ人が、北條時賴から、三千貫の寄附狀を貰つて、欣喜雀躍して歸つて來た時に、禪師は、「辱を大法に貽すと言つて玄明を挫斥し、其の坐禪をした單を取つて仕舞ひ、御まけに、牀下の土を汚はしいと言つて、七尺も掘つて捨てさせたといふ、これは誰も知つて居る話してあるが、禪師の人となりを想像するのに、禪師は決してそんなに疳癪持ちではなかつたのでありましようから、此の話は必ず事實とは信ぜられませんが、然し、こんな御話しが傳はつて居るのも、禪師が如何に廉潔な性格であつたかの消息を漏らして居るものに疑がないのであります。それから、後嵯峨天皇から、禪師號と紫衣を賜はつた時にも、固辭して御受けをしない、然しどうしても之を御受けをしなければ無禮になると言ふので、再三の後、到頭之を御受けをして、永平谷雖淺、勅命重重重、那被猿鶴笑、紫衣一老翁といふ偈を奉つて之を謝したけれ共、終に一生此の紫衣を身に着けなかつたといふ、これも有名な話してある。道元禪師は、實に斯くの如く、世榮世譽を避け、墮落したる平安佛教に絕對的に反對な人であつて、あの通りな貴族の家に生れながら、こういふ風に、非貴族主義の人であつたのである。斯ういふ風にして、六百年の古に、終に此の寂寥たる山の中へ避けられたかと思ふと、此の山の中といふことが、如何にも我々を感動することが深いのである。斯樣な御開山を持つた所の曹洞宗の今日は如何てあるか、無暗みに出來もせぬ政權の保護を夢想して、公認敎てあるとか、何とか、騷いで居る樣なことては、丸て高祖の精神を解せぬと言はねばならぬ。然しこんなことは餘りに現今の曹洞宗攻擊をやるやうに聞えましようから、これは御預りにして置きましよう。

私しは、道元禪師とは、全躰如何なる人であつたかと問はれまするならば、一言にして答

へることが出來ると思ふ。それは何てあるかといふと、唯極めて眞面目な人であつたといふ言である。極めて誠實な、其の信ずる所の道に忠實な人であつたといふ、唯これ丈けである。眞正の道を護持し、後世に傳へるといふことの外には、貴族の保護もなければ、多數信徒の味方も入らなかつたのである。

世の中では、宗教が盛てあるとを、信徒の數の多少ばかりて判斷をしようとする人がある。然し、いくら信徒の數が多くとも、眞の道の存せぬ限りは、宗教の衰頽てある、これが即ち末法末世てある。釋尊在世の時代には、其の御弟子方の數は、外道の數に比較をしたならば實に幾分の一にも當らなかつたてあらう。然し、釋尊の精神を傳へ得た人が多かつたから、これが正法てある。今日の佛教信徒の數は、何億とかいふ大多數てあるといふ、恐らくは釋尊自身も、此の位の多くの信徒を得やうとは思はれなかつたかも知れぬ。斯く信徒か多いから、佛教が釋尊時代より盛てあるかといふに、信徒に於ては多い、然し精神は衰滅したといふことが出來るかも知れぬ、これが佛法の上の末世末法てある。百人千人の哩々連を募集するよりは、眞正の精神を得たる弟子一人が遙かに貴いのてある。然し、こういふ事の實行は、極めて眞面目な人てなければ、御祭り騒ぎのすきな、浮いた心の人には相談の出來ぬ話してある。道元禪師は眞面目な人てあつた、哩々連の製造には、極めて便利な京都を去つ

て、此の越前志比の莊の山の中に、一箇半箇の接得を以て任じたのてある。禪師は貴族的紫衣佛教に反對して、平民的墨染佛教を起すを以て、其の生涯の事業としたばかりてなく、百人千人の信徒を見捨てゝ、一箇半箇の精神を後世に傳へ、所謂佛種をして斷せざらしめんと發願し、實行されたのてある。曹洞宗の起りは、形骸佛教てない、精神佛教てある。道元禪師が、六百年の昔し、此の無人の山の中に隱遁して、猿鶴を友とし、恩賜の紫衣を顧みなかつたといふのは何てあるかといふに、唯此の「眞面目」といふ一語に盡きて居るのてあります。「法句譬喩經」といふ御經の中に、或時佛が其の胸を御披きになつて、御弟子に示し給うて、「汝觀我形不奉我戒雖云見我我不見汝也去我萬里奉行經戒此人則爲在我目前」と示されたといふ言葉がある。これは戒のみについて言ふたのてあるけれども、必ずしも戒のみではない、つまり佛の精神てある。佛の精神を得たならば、佛は眼前に在します、其の精神を得なかつたならば、佛在世だとて、眞形を目前に見るとも佛を去ること千萬里てある。又之を外の言葉でいふならば、佛の精神を傳へずんば、佛教を奉ずるもの百億ありとも、佛教は衰滅せり、若し佛の精神を傳ふるものは唯一人なりとも、これ即ち佛教の隆盛なりといふべきてある

諸君、諸君は、等しく道元禪師の末流を酌む所の人てある。此の六百五十回忌の法要について、日夜本山に拜登する幾千万の信徒は、廣く日本全國より集まる所の曹洞宗の信者て