

出家思想の社會倫理學的考察

市川白弦

筆者は曾て禪の一性格を宗教的紛飾の脱落といふ點に見た。一切の宗教的表象が日常生活のうちに解消し去るところ、日々の生活創造における觀照・實踐のほかに、絶對的なるものを認めぬところに禪の特色を見た。(拙著「大慧」第十章)いま述べようとするこの試論は、われわれの生活形態における宗教的なるもの——出家的生活形態の解消過程を豫見しようとするものである。われわれの近代史は、宗教を否定する唯物論的社會思想と、これを否認する宗教との抗争を示してゐる。しかしながら、極言することを許されるならば、この兩者がおのそのよき本質・使命を失ふことなくして解消するやうな新しき生活體系を創始することが、われわれの使命である。「世間に入得すれば、出世餘り無し。」(大慧書)の精神が、來るべき世界史の段階において、新しき形にまで形成せられなくてはならぬ。所謂家舍を離れて途中に在らず、途中に在つて家舍を離れずといふ精神を基柢とする社會倫理、政治倫理が精確な科學的認識を媒介として、客觀化されなくてはならぬ。

中世基督教僧庵の規矩「ベネディクトス清規」(Regula Benedicti)は、僧庵に入らんとする者のために三つの誓約を規

定してゐる。住所の不動 (stabilitas loci) 道德の更改 (conversio morum) 従順 (obedientia) がこれである。第一の誓ひは僧庵を生涯の住所としてそこを去らぬことを意味し、第二は世俗的欲求を棄て、貞潔 (castus) と清貧 (paupertus) に安んずることであり、第三は長上や清規への服従を意味する。このうち貞潔は性的關係の否定であり、人間の自然的結合である家族關係を離脱することによつて神への奉仕と隣人への奉仕とが、世俗的羈絆を離れて純化されると考へられた。畢竟これは基督教における「出家」の理念であり、佛教におけるそれと揆を一にする。

家族の生活を構成するものは、性存在共同と血縁存在共同である。故に貞潔と家族關係の否認とは、必ずしも相蔽ふものではない。

「イエスなほ群集にかたり居給ふとき、視よ、その母と兄弟たちと、彼に物言はんとて外に立つ。或人イエスに言ふ『視よ、なんぢの母と兄弟たちと、なんぢに物言はんとて外に立てり。』イエス告げし者に答へて言ひたまふ『わが母とは誰ぞ。わが兄弟とは誰ぞ。』」(マタイ傳、十二章)

出家者にとつては、父母も兄弟も世間的な家族の意味を喪失する。血縁存在共同からの離脱を前提とするものが、かの「住所の不動」であつた。しかしながら、出家の決意の核心をなすものは、依然として貞潔である。

二

貞潔は情慾の否定である。情慾は食慾とともに感官的欲望の顯著な一つである。——但し情慾の否定は食慾の否定と違つて、何ら致命的ではない。——感官的欲望はその充足による快樂が強烈であること及び一時的であることを特色とする。強烈なる快は、ひとを陶酔的または狂熱的にする。したがつて他を顧みる餘裕を失はせ自己中心的とする。排他、闘

争の危険がそこにある。のみならず陶酔的であることは耽溺への誘惑を含み、身心の健全を脅やかす。一時的なる快は、ひとを利那主義的とする。したがつて計畫性を失ひ、断片的現在のために未來の持續的安寧を犠牲にする。これらの事情は相聯關して個人の生活を不安にし、冷靜な知性的活動を阻むばかりでなく、人間の社會的生活遂行のための障碍となる。このやうにして知性的、社會的、開放的なるものと、情慾的、個我的、閉鎖的なるもの従つてまた類癡的もしくは鬪争的なるものとの分裂が生起する。神話的表現を以てすれば、神性と獸性もしくは靈と肉との對立が生じたのである。そして靈が清淨なるものと觀念せられるならば、肉は必然的に穢れたるものであり、神を立法者とすれば、肉は罪の根源でなくてはならぬ。神に仕へる者の禁欲が、かくして必然化されたのである。——われわれは勿論兇物崇拜的原始宗教について語つてゐるのではない。——宗教的禁欲説は、原理的には道德的禁欲説と發生の地盤を共通にすると考へられる。禁欲説がわれわれに示唆するところは、感官的欲望への耽溺を離れることなくしては、睿智的もしくは公共的作業の遂行は期し難いといふこと、眞理への愛、人類への奉仕と情慾への耽溺とは一致するものではないといふことである。食慾を除いて感官的欲望の尤なるものが情慾であるとすれば、禁欲説は眞潔において頂點をもつと考へられる。眞潔は結婚的行爲の全面的否定を核心とする點において、結婚の肯定を前提する所謂童貞と區別せられる。兩者の相違は外觀にあらざして、心情にある。

三

家もしくは家族の人倫的意義、價值、美點等について、われわれは繰返し教へられ、また自らも經驗しつゝある。しか

し當面の問題は、家の否定に懸つてゐる。

性存在共同としての家に随伴する不幸は、次の如きものである。

一、センシユアリズムに陥り、精神力を失ふ危険がある。

二、女性をあしき意味におけるデァナリストであり、日常的ポチティヴィストである。家においてひとはこの種のデァナリズム、ポチティヴィズムの煩瑣に巻き込まれて自由を失ひ、知性的近視症に陥り易い。

三、教養水準の高いものへの一致の代りに、低いものへの一致が行はれ——人間の團欒の甘美がそれによつて醸し出されるのであるが——人間解放のための男性の歴史的使命（それは人間にとつて戀愛よりも遙かに重大である）の遂行が妨げられることが稀ではない。この事情は血縁存在共同としての家にも存在する。

四、少くとも従來の社會體制下において、嫉妬を含まぬ愛があるであらうか。嫉妬はひとつの自我愛である。このやうな相互私有的人間關係は、解放的人間關係創造のための障礙である。

五、結婚に伴ふ不幸について、セルヴンテスは次のやうに書いてゐる。

「結婚は、一旦それに頸を滑り込ませたなら、ゴウディアン・ノットの如く解くことができず、死の大鎌によつて斷ち切られるまではほどかれぬ頸輪である。」(H. Forrie, *Highways and Byways in Literature*. p. 36.)

イソップの蛙は井戸に跳び込まなかつた。井戸を出るすべはないからである。

血縁存在共同としての家に随伴する不幸は次の如きものである。

一、血による結合は、その性質上、開放的でなくて局限的であり、合理的でなくて非合理的であり、思想的精神的でなくて自然的生物的である。したがつてかゝる結合の觀念的強調は、合理的乃至精神的結合の障礙となる。われわれは他人

に語つても家族には語らぬ如何に多くの思想内容をもつことであらう。「手をとりてほゝゑまむ日はいつならむ父よなきしき兒をもてるかな」(濱田哲) 思想によつて結合する者にとつて、血による結合はまことに蕪雜なものでしかない。眞理への愛は血縁的愛を低きものとする。

「わが來れるは人をその父より、娘をその母より、嫁をその姑嬢しよごめより分たん爲なり。人の仇は、その家の者なるべし。我よりも父または母を愛する者は、我に相應しからず。我よりも息子または娘を愛する者は、我に相應しからず。」(マタイ傳、第十章)

二、世代による思想、教養の懸隔——とくに近代において顯著である。——が、共同生活に摩擦をもたらし、かゝる摩擦のために精神力を消耗させる。

三、自己および一族の安否は、主としてその私有財産の多寡に依存する。したがつて家族は、なかでも戸主は、日々の努力を將來のための備蓄に傾倒しなければならぬ。自然の吝嗇と脅威との顯著なところ、生産力の未發達なところ、生活の浮沈の豫測し難き社會においては、私有的貯蓄への關心は一層刺戟されざるを得ない。貯蓄そのことが人生の目的であるといふ意識の倒錯すら發生する。かくてひとは日夜孜々齟齬として明日のために思ひ煩らひ、思ひ煩らつてなほ一家の糊口に及ばぬことすら稀ではない。十二時に使役されるとは、まさにこのことである。生きることの迷苦が家をめぐつて氾濫する。迷妄の實質を私心的多忙と見るならば、家こそ迷妄の淵藪である。

「後のこと明日の活計を思つて、棄つべき世を捨てず、行すべき道を行せずして、徒らに日夜を過すは口惜しきことなり。只思ひきりて明日の活計なくば、飢ゑ死にもせよ、寒ごへ死にもせよ、今日一日道を聞いて佛意に隨て死せんと思ふ心を、まづ發すべきなり。」(正法眼藏隨聞記第二)

四、その昔禹は治水救民のため「身を勞し思を焦し、外に居ること十三年、家門を過ぎて敢て入らず。」(史記、本紀第三)と傳へられるが、家庭的多忙はかゝる公共的多忙と兩立し得るものではない。まして神の國の實現に奉仕する者にとつては、家庭的多忙を離脱することが、「善き方を選ぶ」(ルカ傳、第十章)所以である。

五、自己の全責任においてその子女を養育しなければならぬ場合、子女に對する慈愛、關心は極度に刺戟せられ、自己犠牲的な程度にまで高められる。母性愛において特にさうである。かゝる慈愛の濃厚と強烈とは、その對象が自分の「血を分けた」者であることにおいてのみ可能である。かくて分別、取捨、憎愛の妄執は、家において何よりも鼓舞せられる。「人の親の心はやみにあらねども、子を思ふ道にまよふ。」(平家物語、卷三)のが人間の常態である。道元は繰返し出家者の清貧と慈悲について教へてゐるが、このこともまた家をもつものにとつては一層困難である。「慈善は、それが先づ充たさなければならぬ池を有してゐるときは、地上にまで灌ぐことは容易にできぬ。」(Bacon's Essays: chap. VIII)

以上われわれは家に絡まる不幸を、配偶關係、血縁關係の兩面において反省したのであるが、そこに見られるものはひとつの集團的エゴイズムであつた。そしてかゝるエゴイズムの生活關心から、時にはみづから節を屈して時流に媚びるといふ危険を派生する。

「近代の僧侶、多く世俗に隨ふべしと云ふ。今思ふに然あらず。世間の賢すらなほ民俗にしたがふことをけがれたること、云ひて、屈原の如くんば、世は擧て皆よへり、我は獨り醒たりとて、民俗に隨はずして終に滄浪に没す。況や佛法は事と事とみな世俗に違背せるなり。」(正法眼藏隨聞記、第二)

眞實の叡智は却つて「智者の知慧をほろほし、慧き者の慧きを空しうする」(コリント前書) 如きものである。まして

無所得とか無所住とか獨脱無依、光風霽月とかいふ精神の高貴と清冽と自由とが、家を中心とする官能的、生計的、閉鎖的な甘美と煩瑣と多忙とから、どうして期待し得られよう。貞潔と清貧とを理想とする「道徳の更改」は、家に絡まる猥雜の核心を衝くものといふべきである。かくして出家の倫理が成立する。ここではヘーゲルの場合と相違して、人倫の第一段階の形成作用そのものが、否定せられるのである。

貞潔における長所美點は、女性にとつて、特に教養高き女性にとつて、その多くが妥當するであらう。中世紀の尼僧について、アレクサンドラ・コロンタイは「婦人労働革命」の中で「高貴な家族の子なき妻や、逐はれた娘たちばかりでなく、永遠の抑壓と夫の束縛のもとに置かれる結婚を厭ふ自覺ある婦人たちは、僧院へのがれた。従つて九世紀——十二世紀時代の文學や科學の方面で有名になつた婦人たちの多くは尼僧であつた。」(邦譯六二頁)と述べてゐる。

四

われわれは貞潔の反面が清貧であることを學んだ。清貧の原理は私慾の拂拭である。それは俗間に言ふ無慾即大慾を意味するのではない。明日のために勞苦せぬことが、却つて受施の勝因であるならば、かゝる「無慾」はまことに安易な濁れる貧しさである。曲學阿世の勝因はこの世界にも乏しくはない。道は一つである、「無一物」を濁富の手段とするものは、同時に「貞潔」を信望の因とするものである。獨身者の吝嗇と傲慢とは珍しい例ではない。「謙虚な結婚は、傲慢な貞潔にもなる。」(Enarrationes in Psalmos: 139) とアウグスティヌスは言つたが、他の評者(C. A. Bennett)は次のやうに書いてゐる。

「競鬪の野心と精神的自負とが、この觀念を低下させた。他の競技者と同じく、禁欲主義者はみづからに課した痛苦

または窮乏に堪へることに於いて『記録を破る』といふ意圖に誘惑される。戒法の精神は忘れられ、自己の業績をメダルのやうに身に着けるのである。』(Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. II, p. 226.)

結婚しないことは、ただそれだけでは何ら精神的價值をもつものではない。ただ神に獻けられた貞潔(Deo dicatae pia continentia virgines)のみが尊い、とアウグスティヌスは言ひ、「婚姻すべき童貞よりも、すでに婚姻せる婦人は、その望む所をもつが故に、またその貞潔の思ひに對してよりよく護られてあるが故に、より幸福である。」とさへかれは言つた。(De sancta virginitate, 2) しばしば非難せられる獨身者の刻薄は、多くの場合、かれが團欒の温かさを知らぬことに起因してゐる。なほ獨身者の清貧について、アンドレ・モロアは次のやうに言ふ。

「貧困について云へば、ディオゲネスは太陽と彼の食物と彼の樽とを持ち、また彼が獨りものであるといふ理由によつて、貧困を充分に輕蔑することができた。しかし私は、寒い國のある都會で、そこでは三度の食事は金で支拂はなければならぬやうな都會で、四人の子供を抱へた失業者のディオゲネスを見たかつた。」「結婚、友情、幸福」邦譯一六九頁)

のみならず宗教の歴史は、僧侶の獨身生活をめぐる幾多の暗影を傳へてゐる。例へば W. Lecky, History of European Moral: from Augustus to Charlemagne. 一一四頁以下を見よ。

五

出家の倫理の形成と存立とに支持と刺戟とを與へたものは、次の諸事情である。

一、自然の吝嗇と脅威と生産力の未發達が、禁欲を不可缺のものとした。わけても社會の下層に隸屬する者にとつて、

禁欲は何よりも必要な美德とせられた。かくて肉體労働の蔑視を伴ふ奴隷制度に呼應して、靈肉二元觀による肉體の不淨觀乃至罪惡觀を中核とする禁欲的世界觀が中世紀社會を支配した。

二、肉體的不淨に結合する現實界の外に、肉體を離脱した清淨なる彼岸の世界がある、といふ考へ方が中世を支配した。

三、女性はその社會的地位が寄生的であつたが故に——妻が夫の地位稱號を共有するといふ愚かしき風習を思ふべきである。——男性に對して、意識的、無意識的に媚態的存在とならざるを得ず、性關心と生活關心との混淆倒錯が發生し、性愛の獨占性、排他性が病的に内訌せざるを得ぬ實情にあつた。かくて女性は「惡魔的なるもの」「諸惡の源」と見做されるに至つた。平安時代の上流家庭にあつては、異母姉弟兄妹は簾を隔て、しか對談を許されなかつた。「女性は生來男性を誘惑する者なるが故に、最も近き親族の女性といへども、人なき所にて共に居るべからず。」とマナー法典は云ひ、「女よ、汝は地獄への門である。」とテルトゥリアヌスは書いてゐる。イヴの神話がこの事情を硬化させたことは言ふまでもない。

附註。基督教禁欲主義によつて否定せられた女性への愛情は、しかしながら、それが人間の自然的本性に根ざす限りにおいて、何らかの形で肯定されることを必要とした。この要求に應ずるものが、かの南佛トルパドールの抒情詩における女性禮讚「アムール・クールト」(Amour courtois) 及び獨逸吟詠詩人における「ミンネザング」(Minnesang) の浪漫的な女性觀であり、ダンテの「新生」(Vita nuova) における「諸惡を亡ぼす徳の女王」としてのベアトリーチニ思想である。これらは基督教における聖母崇拜と相俟つて、謂はば精神分析的意味における夢の役割を演じた。

四、家政的雜務の過剩と叡智的訓練の不足とが、女性を瑣末事(trivialism)の虜とした。ショウベンハウエルは「婦人論」(Über die Weiber)において、女性を大人と子供との中間と批評し、「いつも最も近いもののみを見て現在に執着

し、事物の外観を眞相と考へ、末節に拘泥して大事を閑却する」と云ひ、「かれらはわれわれの弱點、われわれの出鱈目と交渉するために生れてきたもので、われわれの理性と交渉するために生れて來たのではない。かれらと男性との間には、表面的な交感はあるが、精神や靈魂や性格の交感の存することは極めて稀である。」とさへ極論した。

五、私有財産制に立脚する封建的家族制の社會にあつては、家族が生産と消費の社會的單位をなし、生活の全責任が家族に集中負課されてゐた。かくて私有財産制の確立と共に、人間の日々の勞作は、その大半が私的生活の保持繁榮のためになされることになり、ここに始めて集團生活における截然たる公私の別が出現したばかりでなく、公私の懸隔、矛盾が社會體制の複雑化と共に擴大した。

六、結婚の自由と離婚の自由とが、兩つながら極度に抑壓されてゐた。

およそ近代ヨーロッパの思考生活形態は、その源をローマ法と基督教の二つに求め得ると考へられるが、ローマ法における結婚及び離婚の自由は、ローマ・カトリック教權の發達と共に抑壓せられ、この事情は第十七世紀頃歐洲全土に普及した。離婚の自由は、貧民階級において絶無にひとしかつた。近代英國においてすら、離婚は煩瑣にして高價な法制的手續を必要とした。富者にとつてひとつの療法であつた離婚は、貧民にとつて重婚罪を構成した。「貧民離婚權」(Poor man's divorce)の要求が發生した所以がこゝにある。(Encyclopaedia Britannica. Vol. VII. p. 301.)
かくて家は、ストリンデルベルヒの言葉をかりるならば、しばしば「地獄」(Hölle)であつた。

附註。「出家」「在家」といふ觀念における、家を出るとか家に在るとかいふ場合の「家」は、既に述べた如く、私慾的多忙を中心的生活相とする性存在共同プラス、血縁存在共同である。したがつて性存在共同及び血縁存在共同をとり結ぶことがない場合にも、私慾的多忙にある獨身者は、いはゆる「一家を出て、一家に入る」(臨濟錄)ものといふべきである。古風な表現を以てすれば、出家に「三界

を出離する」といふ意味があるのはこの故である。しかしながら、その場合出離せられるものは、「家」において代表的な座をもつ私欲的多忙である。

六

出家の倫理の形成と存立のために、積極的な刺戟となつた上記の諸事情は、しかしながら、決して不易なものではなく、従来すでに變遷を遂げたとともに、現在また變革の過程にある。

一、利潤追求を意識的原動力とする近代資本主義は、生産力の飛躍的發展に鼓舞されつゝ、その限りなき生長のために、禁欲主義否定の論理乃至倫理を要求し、そしてそれを生みだした。かくて新プラトン學派、新ピタゴラス學派、中世基督教的並びに回教的禁欲説における肉體の蔑視乃至罪惡觀は、ヒュマニズムの哲學及び倫理によつて否認せられ、肉體は精神生活のための障得ではなくて、その機關であると考へられた。ミケランジェロ、フランソワ・ラブレ、ナブール・マルグリットにおける肉體の讚美を見よ。「靈は肉に過ぎず、肉は靈に過ぎず」とさへホイットマンは言つた。(Song to Myself.) 功利主義もまたこの時代の思考である。「宋儒有云、聖人無欲、此言非是、人之有欲、人之情也、無情非人。」(紫芝園隨筆)と太宰春臺は云ひ、人欲に對する罪惡觀を否定した。「國富論」の著者アダム・スミスは、神の仁慈と睿智とが、永遠の古へから常に幸福の最大可能の量を生産するために、全宇宙の機關を設計し指導しつゝあることを説いた。(The Theory of Moral Sentiments, Pt. VI, sect. ii, chap. 3.) 奢侈贅澤を積極的に稱揚したマンデヴィルの「蜜蜂物語」(Fable of the Bees, 1914) については、人の知る通りである。禁欲主義は影をひそめ、都市中心の「世俗」文明が世を風靡した。もはやストアの賢者にならつてパトスを精神の疾病と考へるものは無い。この推移は一應正しい。

二、近世の科學的思惟は、中世の二重的世界像を崩壊せしめ、肉體に關する神話的傳統を拂拭した。近代無神論乃至反宗教理論の多くが、靈肉二元觀を否定し、肉體を離れた靈魂の存在を否認した。例へばフォイエルベツへの「基督教の本質」(Das Wesen des Christentums, 1841) ハクレーニンの「神と國家」(Dieu et l'Etat, 1882) を見よ。かくて死後の世界の消失が、その世界における幸福のために準備する禁欲の必要を消失させた。

三、近代民主主義は女性の社會的地位を高め、——これはある意味において、教養低き女性よりも高き女性の方が、享樂の對象として價值的であるといふ理由もあつたであらう。——經濟的獨立の機會を與へた。女性は漸次その寄生的存在性を揚棄しつゝある。アプトン・シンクレアは、アメリカにおける婦人解放運動が、女性の社會的優遇制——それは暗黙裡に女性劣弱觀を前提とする——の廢止を要求しつゝある事實を報じて「そこに、婦人が眞に自由にならうと欲してゐること、かつ自由の責任を負ふ氣構へをもつことを知り得る最後の規準がある。」(There you have the final test by which you may know that women really want to be free, and are prepared to take the responsibilities of freedom.—The Book of Life, 1926. Part III.) と述べてゐる。

男女共學制の普及徹底による女性の知的教養の向上は、その經濟的社會的獨立の強化と相俟つて、女性の性格そのものを根源的に改造しつゝある。女性の性格は、その尠からぬ部分が、私有財産制的男性中心文化の所産である。ジョン・ステュアート・ミルはその「婦人の隷従」(Subjection of Women, 1869) において、「婦人の本性といはれるものは、事實においては人爲的なものである。即ち或る力による壓制の結果であり、又不自然な刺戟の結果である。」と云ひ、「歴史は……普遍的典型的なものであると考へられてきたこの人間性が、事實において變化するものであることを、教へてゐる。」と述べてゐる。シヨウペンハウエルによつて批難せられた女性の瑣末主義は、實は教養低き一般民衆の性格に外ならな

つた。

四、近代社會主義思想は、家族及び私有財産に關する從來の「神聖なる」解釋を打破し、この種の傳統的信仰を崩壊させた。例へばブルードン、モルガン、マルクス、エンゲルス等の見解を見よ。

五、近代社會主義思想は、中世紀以降における、性に關する極端なる祕密化乃至神祕化が、却つて性觀念を歪曲したと、かゝる歪曲を矯正することの必要を教へてゐる。たとへば H. Cunow, "Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatslehre": Bd. II, Kap. IX を参照。

六、資本主義經濟は、生産單位としての「家」の經濟的社會的地盤と意義とを喪失せしめた。同時に資本主義内部における社會政策の必要と道義とは、經濟生活における個人の責任と負擔とを、或る程度社會もしくは集團の責任と負擔とに轉移せしめた。シャルル・ジイドは相互扶助組合について次のやうに言ふ。

「相互扶助組合員が組合に納める分擔額を定める場合、かれはかれの疾病の際、組合が醫師に支拂ふであらうことを考慮するが、然しかれは多くの組合員が、終生組合の救助を仰がざるにも拘らず、分擔額を納付してゐることも、且又支拂はれる額よりも多くの金額を拂込んでゐる者も少くないことも知つてゐる。即ち健康を保持する者が罹病者のために支拂つてゐるのである。」(Gide et C. Rist, *Historie des doctrines économiques*, 1909. 宮川譯、シイド・リス ト「經濟學說大系」)

これが近代社會倫理の精神であり、特殊の被害者の負擔を、かれの屬する多數の團體員が分擔することによつて、これを軽減せんとするものであり、いはゆる「一人は萬人のために、萬人は一人のために」(Einer für alle, alle für Einen.) の原理に立つものである。近代人は自然及び社會から被る災害の豫防と軽減乃至排除に關する方策を、自然科學的及び社

會科學的な技術によつて學び取つた。單に災害を軽減するといふに止らず、これを社會の負擔として均等化することが、社會倫理の動向であり指標である。この意味において近年實現しつゝある諸種の國際的厚生施設乃至補償制度は、たとひその間に政略的不純を含むにせよ、注目せらるべき歴史的事件であり、ユトピアン・ソシアリストたちの夢が實現されつゝあるひとつの證左である。卑屈な、もしくは謙虚な恐縮と感謝を以て、世の慈善家、宗教家から受けられたもう一つの「施與」と「恩惠」とは、社會、國家による基本的人權の形式的並びに實質的承認と尊重といふ歴史的事實のうちに、迅速に解消し去りつゝある。出家者の個人的美德、慈悲、慈善、博愛等の徳目は、實踐の餘地をいよいよ縮少さるべきであり、更に社會政策といふ如きものすら、その彌縫的領域を失ふべきである。

單に災害の軽減といふ消極面にとどまらず、家族の養護、教育といふ點においても、個人の負擔から國家、社會の負擔に轉移せしめることが望ましく、歴史の動向もまたこれを實證してゐる。子女の養育に關して云へば、かれらが母親の養護を必要とする期間を除き、その他は社會施設の作用に委譲すべきであり、ひとはこれによつて子女もしくは父母に對する偏愛から解放され、家における集團的エゴイズムを離れて、普遍的人間愛のための社會環境に入り込むであらう。親無き子女たちの暗き僻みもまたその大半が消失するであらう。ひとはこの過程を通じて、閉鎖的甘美に代る新しき社會人としての「人なつかしさ」を獲得し、より深き心情的連帶の自覺に達するであらう。親鸞は孝養のために念佛申したることなしと言つたが、個人が全責任において父母を養護しなければならぬところに、「孝」道德の經濟的基礎が存するのであり、同時にそれは擬制家族としての封建國家の主權に對する「忠」道德の支柱でもあつた。正義とか友情とか呼ばれる解放的精神が、道德の系譜に重要な位置をもたなかつた所以もこゝにある。アプトン・シンクレアは前記の書において、アメリカ國民の「人なつかしさ」を、封建的家族制の崩壞に關聯させて説いてゐる。

かくてひとは家を中心とする個人的貯蓄の必要と、そのための私慾的多忙の大半から解放されるのである。小人閑居して不善をなす、と言はれる。閑暇を生かすものは教養である。高き教養の均等化が、この場合何よりも必要である。閑日月は必ずしも英雄の特権ではなく、閑寂必ずしも出家者の獨占ではないであらう。なほモンテスキューは僧院制度について、「それは、人をして行動よりもむしろ思辨に向はしめる東方の暑い邦において生れた。アジアでは、回教僧又は修道士の數は、氣候の暑さと共に増加する様に見える。」と云ひ、「氣候的怠惰に打勝つには、法は、勞働せずに生活し得るすべての方法を取り除くべく努めねばならぬ。が、歐洲の南部では、法はその全く反對を爲してゐる。それは、無爲ならんと欲する者に思辨生活に適する地位をあたへ、それに莫大な富を附けてやる。その負擔にまでなる豊富の中に生活するこれらの人たちは、當然、その餘剩を下層民に與へる。下層民は財産の所有を失つてゐるのだ。この人たちは、人民をして無爲生活を享有せしめ、それによつてこれを償ふ。そして人民はその貧窮自體を愛するやうになる。」と説いてゐる。(邦譯「法の精神」岩波版上卷三二三頁)

七

家を中心とする多忙は、しかしながら、これに盡きるのではない。「奴婢なければ文明なし」の諺は、家における女性の奴婢的多忙を想起せしめる。かゝる多忙は、社會主義的精神に貫かれた科學的技術と分業の普及徹底によつて、解除せられねばならぬ。炊事、洗濯、清掃、裁縫等の家政的煩雜から女性性は解放せられねばならぬ。アウグスト・ペーベルは「家庭生活の變化」について、「臺所におけると同様に、家庭生活全體における革命が成就され、今日はまだ是非しなければならぬ無數の仕事が不要となるであらう。」と述べてゐる。(Die Frau und der Sozialismus, 1883. 加藤譯四九四頁)

かくて女性は家政的多忙から解放されるのみでなく、家政的多忙のための豫備教育の煩雜から解放せられ、男女の教養的均等の機会を獲得する。

以上省察された諸變革いづれも基本的人權の社會的保證の原則に立脚し、いはゆる「能力に應じて働らき、必要に應じて取る」(From each according to his ability, to each according to his necessity.)の社會主義的原理を指向するものである。

このやうにしてひとは家を據り所とする生存競争——やがては國を單位とする生存競争——の勞苦と焦燥を脱却する。日々の孜々齟齬がその私的人格の大半を喪失して、代りに公共的な意義性格をもつに至り、閉鎖的多忙は開放的多忙に轉化し、生活の悦びが公共のため世界人類のために營々しつゝありといふ自覺において、昂揚醇化せられるであらう。肩あつて着すといふことなく、口あつて食はずといふことなし、といふ眞理が、清明普遍の社會的現實を形成するであらう。

八

残された問題は、結婚及び離婚に關聯する。

思ふに對人間的な愛は、具體的には單純な隣人愛とか人類愛とかいふものではなく、つねに好(phia)の契機を含んでゐる。「汝の敵を愛せよ」といふ場合の如き怨親平等の愛は暫らく措き、およそ人間が愛するのは、たとひ同性の間においても、單に愛するといふよりも、「好き好む」といふ面をもつ。ひとはそれぞれ個性的ニ人間的ニユアンスをもち、それが他の個性者の人間的色調香氣との交渉において、それぞれ特殊の感應を創造するからである。愛はそれ故に單純な精神愛ではなく、對象の容姿、振舞、生氣、性格など具體的全體的な人間的在り方に、深く染め出された愛である。われわ

れの愛の強度は、對象の人間的存在に對するわれわれのフィリアの度合と緊密につながつてゐる。このフィリアは不易なものではないが、任意に左右し得るものでもない。それは前述の如く個性的人間の間の具體的相互感應の情況に外ならぬからである。愛は感情のロゴスともいふべき平等面のほかに、いはゞパトスの差別相をもつてゐる。愛におけるフィリアが即ちそれである。フィリアはしかしながら當事者の教養の推移とともに變化する點において、單なる生理的嗜好と區別せられる。洗練された愛は洗練されたフィリアをもつ。フィリアは洗練されるにしたがつて睿智的となり、客觀性をおびてくる。

しかしそれにも拘らず、フィリアは當爲に屬するよりも、むしろ存在に屬してゐる。われわれは直截に好むのであつて、好むべきが故に好むのではない。フィリアは道德的反省によつて生ずるのではなく、他者の要求、命令によつて生ずるのでもない。「我が心、石にあらず、轉まばすべからず。」(詩經、國風) 道德的反省によつて鼓舞せられるものは人間愛であつてフィリアではない。

婚姻は單なる嗜好的現象ではない。嚴肅な人倫の形成である。この人倫において、當事者は相互の人格を敬愛しなければならぬ。そしてこの敬愛は、相互のフィリアの合致が現在することによつて、その生氣を更新し得るであらう。婚姻が聰明な自主的決斷においてなされねばならぬひとつの理由がこゝにある。しかしこの聰明は、最初から完全であるとは限られず、まして婚姻前の兩性の交渉が甚だ局限的である社會にあつては、事情は一層複雑である。かくて内外の事情による當事者のフィリアの消長とともに、愛もまた消長する。その場合かれの依存する社會體制が、その體制保全のために、離婚を阻止する必要があるとすれば、婚姻は悲劇的であり、「家」の拘束は加重せられる。封建的乃至市民的社會における家は、まさにそのやうなものである。この拘束性は、個人の教養、自覺の昂揚と共に、一層あらはにせ

られるであらう。國家が「レヴァイアサン」であつてはならぬやうに、家もまた「レヴァイアサン」であつてはならぬ。配偶者なるが故に相愛すべきであるといふのは、愛そのものの具象性を知らぬ論理である。結婚の自由と離婚の自由とを、最少の犠牲において保證する倫理と社會體制とが形成さるべきである。

必要なことは、高き教養の均等化、健全なる人間教育の普及徹底を前提とする兩性の廣汎自由な交渉である。「願くは肥えたる家付の奴隷のあらんことを、餘りに博學ならざる妻のあらんことを。」(sit mihi verna satur : sit non doctissima coniux)といふ諺があるが、女性に男性のための享樂の對象たることをやめ、中世紀的スキート・ホームはその封建的甘美を喪失すると共に——新社會體制における新しき婚姻は「同居の義務」をさへ解消するであらう——他面廣汎な異性の“friendship”が、社會慣習として形成せられるであらう。「正規の結婚なくてさへ、戀愛は道德的である。しかし戀愛なしには結婚は不道德である。」とエレン・ケイは「婦人の道德」に就いて言つた。從來の家族制下における結婚は、結婚と離婚の他律性によつて、その大半が marriage-plus-prostitution または legalized prostitution であつた。健全なる社會體制の上に、健全なる性道德が樹立さるべきである。

「たとひ人類は亡びるとも、貞潔を選ばねばならぬ。」とテルトゥリアヌスは言つた。しかしながら、それを實踐することによつて、人間の破滅を結果する如きものを人間の普遍的な道と言ひ得るであらうか。

われわれはこれまで出家の倫理を形成支持する社會的事態の諸相を分析し、かつそれらのものが急速な變革の過程にあることを省察した。別の言葉によれば、出家の倫理を支持する諸事態が、未だ解消し去つてゐないことをも、われわれは學んだのである。

われわれはこゝではゆるる眞俗二諦の相關に關する問題に逢着する。眞諦即ち出世間の道と、俗諦即ち世間の道とは、從來しばしば車の兩輪に譬へられ、世間の道としては王法に、出世間の道としては佛法に従ふべしと教へられ、王佛二法が對立しつゝ融和する所以が讚嘆せられた。いはゆるカイゼルのものはカイゼルに、神のものは神に返すといふ考へ方も、一面においてこの類型に屬すると見られる。

ところで世界は果してカイゼルに返すべき何をもつであらうか。眞諦と呼ばれるものは、歴史的世界のあらゆる事象を目的と手段、究竟的なるものと條件的なるものとの融即的聯關において、知性的並びに行爲的に秩序づける認識及び行爲にまで展開する契機を含む根源的自覺であつて、遠慮深く俗諦に席を譲つて、その獨自の清涼を守る如きものではなく、まして俗諦に埋没してその安逸をむさほる如きものではない。眞理のほかに俗理をみとめて、その並立を諦觀し、さらに同塵してその親和をはかるといふ如きことは、價值判斷の規準において、價值創造の精神において純潔を缺くものである。かゝる不純の故に公案參究における殺佛殺祖底の見解と歴史的現實における主權の神格化とを、眞諦と俗諦との消息として、その間にいささかの矛盾も感じないのみか(惡差別)、神格化された主權に歸一するところに眞禪ありといふ如き「禪思想」が形成せられ(惡平等)、みづから民族宗教の一形態に墮して、侵略戰の協同者と化した近代禪宗史の迹を悼むべきである。「法、法位に住して、世間の相常住」といふ類の觀照が、その本來の精神を失つて、佛教者の思想及び生活を類廢させたこと甚だ大きい。よろづそらごととたわごとまことあることなし、と親鸞は書いてゐる。その稱呼は何であるにせよ、人間にとつて眞に願はしきものは唯一無二でなくてはならぬ。その他のものは、この唯一なるものの實現に寄

與する程度に應じて、相對的價值をもつのみ、そこには車の兩輪にたとへられる何物もない筈である。佛教は久しい間、兩輪哲學に毒されてきた。

かくて眞俗二諦の相即説は、前提的に眞諦を俗諦から游離せしめることによつて、これを超絶化し、次に眞諦を俗諦に同塵せしめることによつて、これを卑俗化する。所謂靈性的なるものと知性的なるものとの相即聯關が、思想として不明のまゝ残されてゐるところ、思想的に覺認せられて居らぬところでは、超絶化と卑俗化との危険は、いつになつても解消しない。この危険を救ふものが、わづかに各人の良き常識 (Don sense) であるとすれば、心細き限りである。

われわれの宗教史は、出世間の倫理における個人精神教化による理想社會實現の行願が、結果において空想であつたとを實證してゐる。それは佛國土建設の方策が、わけてもいよいよ擴大する社會圈において、生産力及び生産關係の近代發達に伴ふ全社會過程の組織化、計畫化の必要と可能の増大しつゝある社會において、いよいよ空想化するといふ事情によるものであつて、行願の稀薄といふ如き心境的問題に歸せられる性質のものではない。宗教的慈善なるものは、それに内含せられる宗教的精神を暫らく括弧に入れるならば、基本的人權確立のための社會機構が整備せられてゐない場合、およびそれが整備せられてゐた場合には、隣人の不幸がその機構の發動に接觸するに至るまでの間において、暫時的に使命をはたす個人的美德である。従來の教團は、かゝる個人的美德によつて理想社會を實現しようとする、ユトピヤンの集團であつた。

10

およそ道の學び方、行じ方には、佛教的語法を借りるならば、己事究明的な方法と佛國土建設的な方法——これは前の

方法を内に含むべきである。——とがある。前者は暫らく措き、後者は社會科學的認識を可能にする以前の社會狀況において形成せられたといふ根本性格を脱し得なかつたが故に、個人的隣人愛の領域を出でず、したがつて結果において局部的且彌縫的であるほかはなかつた。このことは從來世間の學と出世間の學とが峻別せられたといふ實情に基づくものである。佛教を學ぶとは、四諦、八正道等々を學ぶことであると考へられてきた。しかしこれは閉鎖的な考であり、佛教的語法を借りるならば、ひとつの法執である。所謂世間の學を學ぶことが、出世間の學を學ぶことであるやうな、學び方がなくてはならぬ。

—

必要なことは、人生における目的自體としての幸福——佛教的表現をかりるならば全有情が享受する佛國土——と、條件としての幸福との秩序系統が原理的に明らかにせられ、その相互の實踐的融即の道が提示せられ、この自覺を基礎とする人間教育の精神、原理、方法が確立せられると同時に、條件としての幸福實現のための、従つてひいては目的自體としての幸福實現のための、政治的行爲が國家的乃至國際的規模において實踐せられることである。この過程を通じて、從來の諸宗教における觀念的な菩薩道は、その本質を失ふことなくして解消するであらう。——同時に「科學的社會主義」における淺俗な政治倫理が揚棄せられるやうな方法において。

アレクサンドラ・コロンタイは、プロステイチュートについて次のやうに書いてゐる。

「ソヴェト權力はプロステイチュートを追及した。併しそれはその人間が『プロステイチューションを行つてゐる』が故ではない。その人間が『働かないこと』、全集團のために生産勞働に参加しないことのためである。(中略)これは

勞働集團の利益が命ずるところの、全く新しいプロステイテュートに對する見解である。」(邦譯「新婦人論」二八五頁)

これは法律、見解としては、十分であるかもしれない。しかしながら、もしも著者がプロステイテューションの評價において、これ以上の見解をもち合せてゐないとすれば、そして事實著者はそれ以上の如何なる片鱗も示してゐないのであるが、何といふ淺俗さであらう。この種の淺俗さは、科學的社會主義倫理全般に通ずる思想的性格であり、個人^の解放を以て國家經濟運營のための手段と見る社會有機態說的性格をもつとともに、人生の深く且つ美しきものへの叡智を缺き、目的自體としての究竟的悅樂への通路をもたず、従つて勞働、生産、消費の究極的意義に關する洞察を缺くものである。精神の貧困を救ふ道が拓かれなくてはならぬ。

幾世紀に亘る人類の全繼續は、恒久に存續し不斷に習得する單一人として考へられなければならぬ。

パスカル「眞空論遺篇」

しかし困難は希臘の藝術及び英雄詩が、一定の社會的發展形態に結合してゐることを理解する點に存するのではない。困難はむしろそれらが我々に對してもなほ藝術的享受を與へ、一定の點に於ては規範として、および到達し得ざる模範として通用することを理解する點に存する。

マルクス「經濟學批判序説」