

そのものにも一種神祕的、飛躍の特相ある也。經驗的事實は畢竟かゝる神祕的眞理を獲得する機縁たり筈蹄たるに過ぎず。魚既に獲られなば筈は忘るとも可也。

更に思ふに、筑水君の論ぜらるゝ如く、宗教的眞理、若し、吾人情意の經驗的事實を因として、其の上に築きなさるゝ底の最高の必然的、結果ならば、博學洽聞の識者ほど、又は複雑豊富なる人生的經驗を有するものほど、其の感得する宗教的眞理も亦随つて博大深奥なるべき道理なれど、事實は必ずしも然らずして、眼に一丁字なきもの、人生の經驗の極めて單純狹隘なるものにして、尙ほ且つ世の學者聞人をして顔色なからしむる純粹深奥なる宗教的眞理に徹底したることあるは、世間必ずしも珍らしからざる事例なり。劣機

下根の凡夫も、一たび機縁の純熟に會しては、則ち光耀海中の人なるにあらずや。神を見るの最大要件は、複雑豊富なる學識や經驗にあらずして、寧ろ赤子天真の心情にあり。されば經にも亦「心の清きものは神を見ることを得べし」とも、直心は菩薩の淨土也ともあるにあらずや。所詮宗教的眞理が君の謂はるゝ如く、經驗的資料によりて因果的、必然的に影響せらるるといふことの必ずしも實際の事實と合せざるは、これにて知るべし。宗教的眞理の性質の悟入的、飛躍的のものなることと、其の發達のものなることとは矛盾せず。

以上、予は筑水君と共に、宗教的眞理の客觀的に、絶對的のものならずして、所詮は情意の經驗的事實の一種の制約を

受くべきものなることを認めたと同時に、而かも又其が經驗的事實の單なる總和、もしくは推論的結果といふこと以上、即ち單に經驗的事實よりして必然的に推すこと能はざる不盡の神祕的内容を有すべきものなることを論じたり。經驗的事實は宗教的真理の因に、あらずして寧ろ縁也、媒也、觸發の機會也。而して是くの如き神祕的實在は、惟り情意の觸接抱合を許すべくして、理知の分析追隨を許さず、宗教的意識に於ける情意が理知に對して光彩ある特殊の位置を占むるの點實にこゝに在り。君は以爲へらく、情意も亦要するに理知と同じく絶對に達するの器にあらず、情意の力も亦唯だ絶對を相對的に感得するに過ぎずと。予も亦一應は、さなりと同ずべし。然れども理知の力が、ひと

へに物の形式的皮相を摸索し、囁^{バブル}し、若しくは果てしなき時空因果の連鎖を追ふあるのみに比して、情意の力が吾人をして天地人生の奥に脈うつ温かなる内生命に觸著せしむるのこゝろ饒かなるものあるは、何人も得否まざる所なり。情意の實相に觸るゝ所、鏗然としておのづから聲をなし、色を織る。そは到底理知の會得を絶したる生命の響きなり、光明のこゝろなり。若し又ヘーゲル一流の美學見に従うて、果てしなき數量的無窮を追ふを、惡無限とし、渾然として生命の心饒かなる具象的意義を圓現したるものを、眞個の意味に於ける「無限」なりとせば、情意は取りも直さずこの意味に於ける「無限」を吾人に與ふるものといふも強ち不可なきが如し。そは到底尙ほ客觀的絶對の一分なるべし

とせんも、而かも一分の中に渾然たる生命のこゝろ温かなる絶對相、無限相を示現して、吾人をして光耀の天、神祕の國に入らしむるを得る情意の力は亦いみじからずや。この意味よりいふも、予は理知と情意とをひとしなみに打ならべて、共に絶對を攫むの器にあらずと觀じ去ることのや、一掃的ならざるかを虞るゝものなり。

且つ又宗教的眞理は、所詮絶對的のものならずとするも、少くとも絶對的のもの、と信ぜらるゝが其の主特質なりと謂はざるべからず。世の宗教家が、道に分け入る麓の門戸は千萬なるも、其の到達點の同一絶對の眞理の光なるべきを言ひ、若しくは經に「凡聖逆誘齊迴入、如衆水入海一味」と説けるも、畢竟宗教的眞理に於ける件の平等的特質を言ひ表

せるものと見るべし。而して是くの如きは筑水君の肯て否まるゝ所にあらざるべし。

宗教的眞理は情意の所産なりとせば、如何にして其の主觀的空想ならざる客觀的確實性を保證し得べき。筑水君答へて以爲へらく、宗教的眞理は絶對的のものにあらずして、相對的なる情意の經驗的事實の上に成り立つ相對的眞理なるが故に、又實に然ればこそ、吾人は能く之れを相對的なる實際の生活の上に之れが確實性を保證し得べしと。思ふに君がこの一段の論意は、宗教的眞理は情意の經驗的事實と離れずして、その上に築きなさるゝ眞理なるが故に、隨うて又經驗的事實そのものを根據とし、理由とし、因とし、必然的に其の客觀的確實を證し得といふにあるが如し。

吾人が天地人生の無量の價值に對して感得する情意の經驗は否定すべからざる客觀的事實なるが故に、かゝる客觀的事實の上に成り立つ宗教的眞理も亦、必然的に客觀的確實を有せざるを得ずといふもの、恐らく君が此の一段の論意を盡くせるものならんか。向きに宗教的眞理と情意の經驗的事實との關係を、むねと因果的に見たる君が、前者の客觀的確實を證せんとするに方たりて、亦復た因果的推論的筆法を用ひたるは、論理上自然の用意なるべく、予は此の點に於ける君が首尾貫徹の論旨に同意を表するものなり。されど宗教的眞理と經驗的事實との關係を前陳の如く暗示的、飛躍的に見んとする予の立脚地よりすれば、こゝに前者の客觀的確實を證するに方たりては、當然一種の直覺的

方法に依らざるを得ざるなり。宗教的眞理の確實性は、情意の經驗的事實より因果的に推して、知ること能はず、むしろ唯だ之れを直覺默證するあるべきのみ。而して予は斷じて以爲へらく、宗教的眞理の確實性を證する最有力の方法は、唯だこの直覺的一途あるのみと。君は宗教的眞理が相對的のものなれば、こゝ其の客觀的確實が證し得らるゝなれとやうに論じて、總じて絶對的眞理はその確實性を證明するの道なきが如き一種の口吻を用ひられたれど、これは疑ふらくは、君が人心の活動を餘りに狭く窮屈に解せられたるが故なるべし。吾人は一塵裡に天を觀じ得ざる乎、分に即して全を見、差別に即して平等を味ひ得ざる乎。一意識的現象に即して直ちに「我」の當體そのものに觸著し得

ざる乎、さては古人と與に我れに一片の藁を示せよ、然らばそこに神を見んとやうに言ふことを得ざる乎。(是くの如きは言ふまでもなく公平なる君の認許せらるゝ事實なるべし。)而して是れは因果的推論の結果として、必然的に一より推して他に達したるたぐひの真理にはあらずして、暗示的直覺的に悟入し得たる真理なるにあらずや。予は宗教的真理は、その真理の性質上、かゝる直覺的暗示的方法を以て其の客觀性を證するの外、道なしと信ずるもの也。思ふに君とても必ずしも全然この種の直覺的證明法を否定せられたるにはあらざるが如し。例へば、君は「情意の感得する所必ずしも客觀的真理を含まざるの理由あらんや」(二七頁)といひ、又は「情意の經驗的事實は必ずしも主觀のため

の空想にあらずして客觀的事實を感得せるものなり」(二八頁)と言ひて、吾人が天地人生に對して種々の價值を實驗し來たる事實の中には、おのづから客觀的確實性の含まるゝ者なることを許したり。何が故にかゝる情意の實驗する事實の中に客觀性あるかは、唯だ吾人の情意が、まか感じたり、まか意識したるが故に、といふの外に、理由てふものあらず。落日の壯觀に崇高のこゝろ昂り、寒林の靜寂に歸依の思ひ涌く。これ吾人が眞實に如實に經驗する客觀的事實也。其の何が故に客觀的事實なるかは、唯だ吾人が其の感得の刹那にまか感じたるが故に、といふの外はあらず。そはつまり直覺也、自明也、心證也、而してかくいふは畢竟、世の宗教家等が、冷、暖、自、知、といひ、若しくはスピノーザが、眞理は

光の如く其れみづからを照らし、其れみづからの眞偽を證明すといへるものと、いさゝかも異なるふしはあらざる也。予は竊かに奇しむ、筑水君が情意の經驗的事實の客觀性を證明する場合に用ひられたる如是直覺的一法をば、何が故に宗教的眞理そのものの客觀性を證明する場合に用ひられざりしかを。

天父の愛といひ、如來の慈悲攝護といふが如き宗教上の眞理も、亦復た究竟情意の實驗的直覺に訴へて其の客觀性を發明するの外、道なきにはあらざる乎。所詮宗教的眞理は哲理にあらず、金言にあらず、生命そのもの也。宗教的眞理若し吾人の全人格をして不盡の生命に燃えしむるの力を有せんか、其が絶對的たると相對的たると、復た何の關す

る所ぞ。而して如是生命力の權威を如實に感ずるとを外にして、宗教的眞理の客觀的證明法てふものは復たあらざる也。(予はこの意識直接の自證法と共に、又ゼームスやホフデングの日常生活の上に於ける證明法をも實驗上深き意味ありとして併用せんとする者也。この意味の證明法に關しては、予も亦會て拙著『病閒録』中「宗教上の光耀」と題する一篇に於いて論著したるとあり。同書一九五六頁参照)而して是くの如き直覺的證明法あるが故に、宗教的眞理の確實性は、君の言はるゝ如く必ずしも永久の經驗を重ねたる後ならずとも、簡明に之れを證し得べく、又必ずしも之れを一々無量の相對的經驗に参照するが如き煩はしき手數をも要せざるなり。總じて君は相對的といひ絶對

的といふ語の意義を主ねと無限の時空に彌る數量的意義に取り做されたるやうなるが、若しさあらんには、宗教的真理が君の言はるゝ如く相對的のものなりとするも、之れを一々相對的經驗の上に參照證明する手数は、煩瑣極まりなかるべく、隨うて吾人は依然としてこゝに一種の不確實と不安とを感ぜざるを得ざるにあらざる乎。或は恐る、君が宗教的真理に對する客觀性の證明法は、餘りに科學的論證的に偏して、却りて宗教的真理に特殊なる平明簡易の直覺的證明法を逸し去られたるにあらざる乎を。

筑水君は又神祕なる宗教的真理を學理的に論究せんとする努力の、所詮無益なるべきを謂はれたり(一六頁)。誠に然り。宗教的真理は永しへに理知の模索解析を絶したる

神祕龕中の火也。されど同時に又其が君の言の如く「或程度まで」理知の批判を容れ得べきとも明かなり。吾人が一面情意の上よりしては、天父の愛もしくは如來の慈悲てふことをば、眞實なる要求、客觀的なる經驗として之れを是認せんとし、又他面理知の上よりしては、かゝる超自然的人格者の存在及び其れと吾人との一種の神祕的關係をば根據なき空想として嘲り去らんとする一種深刻なる矛盾を生じたるが如き場合には、かゝる矛盾は宗教的實驗の門戸に入らんとする求道者の概ね逢著すべき蹉きの石たるなり、如何にしてか之れを裁すべき。かゝる場合に於ける理知、若しくは純理性の當然働くべき範圍は、如何程に限定して可なるべき乎。君が「理知は或程度までは宗教的真理の内

容を批評し得べし(一六頁)と言へるその「或程度」てふことは、實際上果たして如何程の程度なるべき乎。一言すれば、宗教的意識に於ける理知の位置、權能如何といふと、こゝに於ける一個重要な問題なり。此の點に關する君が今一層の精論を聴くことを得たりしならば、宗教的真理の特質を解する上に、少からざる光明を得たりしならんを、いと惜らしく思ふなり。

筑水君が宗教的真理を詩的想像と峻別せられたるは、世の漫然として宗教即詩也と斷言するが如き淺見者流を教へ得て餘りあるべし。されど、宗教的真理と詩的若しくは觀美的意識との間に、相通不離の關係あることも、亦實驗上否むべからず。宗教的意識の半面は、常に言表しがたき詩

趣の蕩漾を伴ふ。人、神佛に合掌持念する刹那は、その半意識的たると没意識的たるを問はず、やがて一種敬虔なる詩歌を神佛に捧ぐるの時也。宗教の一面を詩也といふ、誰れか之れを疑ふべき。かの基佛兩教を通じて最重大の真理とせらるゝ天、人、父子の意識の如き、取りも直さず人生最高調の詩にあらずや。詩人必ずしも宗教家ならず、而かも宗教家は同時に詩人の資を併せ有す。耶穌の如きは即ち個中の一意識に於いて、詩趣、道情を合はせ撮めて、優に天地人生の最深實在に游泳せるものと謂ふべし。されど又宗教的真理が、その半面に伴ふ如き詩的表象のために、其の客觀的確實性を累せらるゝことあるも事實也。宗教に光彩あらしめ潤澤あらしむる詩趣、そのものが、なかくに其の

眞實を害することもあるなり。啻だに幼稚なる宗教に於いて然るのみならず、最高等と稱せらるゝ宗教に於いて、其の光彩ある美的儀禮、若しくは詩的表象のために、其の中心の生命の毀傷せらるゝことあるは吾人の屢々見る所甚だしきは、天人父子の意識の如き、又は神佛、天父、如來といふ觀念の如きさへ、所詮一種の詩的表象以上に、何等の客觀的確實を有せずと論ずる一派の懷疑家あるにあらずや。彼等は概ね神佛の觀念を、一種の詩的空想の衣と見做して、客觀的眞理は寧ろこの衣の中に包まれたる、若しはこれによりて暗示せらるゝ或ものに在りと謂ふ。果たして然る乎。然らば其の謂ふ或ものとは何を意味するぞ、若し實に此の如き或ものありとするも、是れ亦究竟一種の詩的表象

の詮表を離れては存し得ざるものにあらずや。若し尙ほ進んで詩的表象の衣を剥ぎ去つて休まざらんか、論者の所謂或ものたる宗教的眞理てふものは、竟に全く何等の内容をも有せざる一片空名の骸となるには至らざる乎。論者の見の如きは、畢竟この一面に於ける宗教的眞理の特質に蹉躓したるものといふべし。宗教的眞理は至竟其の本質に於いて、一種の詩的表象と離るべからざる約束を有す。こゝには詩的表象が、一半其の詮表の形式たると共に、一半實に其の客觀的内容たり。最嚴肅なる眞理と詩的表象とが融會相即して、兩つながら相厭はざるもの、是れ實に宗教的眞理の一風光にあらざる乎。かく觀じ來りて、然らば宗教的眞理に於ける詩的表象の客觀性、眞實性は、如何なる標

準に依りて之れを裁斷し、又之れを如何程の範圍に限定すべき者なる乎といふ事、ものづから提出せらるべき一問題たり。一切の知識もしくは真理も亦、所詮は一種何等かの形に於ける表象的ソムギカのものに過ぎざる乎、否乎、の認識論上の問題は、姑く別として、兎に角、宗教的真理と、その一面不離の同伴物たる詩的表象との關係は、一個有趣味の問題たるを失はず。是くの如き問題の透徹の解釋は、到底深奥豊富なる宗教上の實驗を有するものに、その判斷の最後の權威を仰ぐの外に道なかるべしと思はるれど、而かも同時に、世の宗教に關する趣味あり實驗ある篤學者の學理的解釋にも、須つ所必ずしも鮮しとせざるべし。（宗教的實驗なき學者の論議、果たして幾許の權威をか有する。）予は筑水君が、此

の點に於ける力ある學理的解釋を更に發表せられんことを望むや切也。

終りに今の思想界に於いて、是くの如き眞面目にして、意義遼く、興趣饒き問題に對して、篤學者の如き士の同情あり、明察ある議論を聽くことを得たるは、世の多くの讀者と共に、予の深く感謝する所也。以上の論、敢て批評と謂はんや、唯だ君の論旨にちなみて、想ひ浮かべたる一二を披陳して、教を乞はんとせるに過ぎず。率易の蕪文、意を盡くさざるふし多きは、予のいたく慙づる所也。（讀者もし聞あらば、此の一文の参考として、拙著『病閒録』中の「宗教的真理の性質」及び『梁川文集』中の「迷信論」の二篇を併せ讀まれんことを望む。）

（明治三十九年十二月）

再び宗教的真理に関する

筑水君の辯論を讀む

曩に金子筑水君の「宗教的真理」に對して、區々の卑見を布く所あるや、君は直ちに叮嚀なる答辯を興へられたり。予の深く感謝する所也。

筑水君辯じて曰はく、「宗教的真理」一篇の主意は、宗教的真理の客觀的確實性に關する予が一己の説明を試みたるにありて、宗教的真理そのものの本質に論及せんとするには、あらざりき、さるを梁川君の批評の的が、専ら宗教的真理の本質問題の上に向かへるは、予が根本の精神、主眼を逸したるもの也と。果たして然りし乎。予は君が一篇の論文に

於いて、宗教的真理の客觀性の説明が、その最重要なる位置、部分を占めたるを知りながらも、尙ほ既に題して「宗教的真理」とあるが上に、論中、宗教的真理の本質に關する重大にして趣味深き論旨の、隨處に散見せるものあるを認め、例へば宗教的真理は相待的のものにして絶對的のものにあらずといふこと、通常、宗教の絶對的真理を感得するの器と見做さるゝ情意の直覺力も到底理知と同じく絶對を櫻むの器にあらずといふこと、宗教的真理は神祕的なると同時に或點まで理知の批判を容れ得べきものでふこと、其の詩的空想と全然異別なる客觀的真理なりてふこと等の如き、且つは宗教的真理の客觀性の説明その事が、その本質問題と全く離れては論究しがたきふしありと思惟したるが故に、予

は乃ちその客観性の證明に關する疑義と併せて、特に此等の諸點に關する二三重要な疑義をも提出したる次第なり、さるを君は此等は本論の主眼以外の事なればとや思ひ給ひけむ、何等の明瞭なる解答をも報いたまはざるなり。予に於いて聊か手持不沙汰の感なきにもあらねど、かくて一つには議論の枝葉を剝落して其の要點を簡明に掲げ出す利益もあれば、予は復た敢て此等の點に關する解答を迫るの不遜をなさざるべし。

今一つ予は君が重要な論點を誤解したりと辯ぜらる。君は謂へらく、予は宗教的眞理を情意の經驗的事實より因果的に推論すべきものとは言はず、又情意の經驗的事實を直ちに宗教的眞理なりとも斷ぜず、予はむしろ宗教的眞理

が因果的推論以上情意の經驗的事實以上、宗教的天才の大直覺に成るべきものなるを認許すると同時に、尙ほ未かすがに二者の間には通常思惟せらるゝよりは一層切實、甚深、微妙なる一種の關係あるを認めたるが故に、特にこの點に重きを置きて、やゝ譬喩的に且つ語勢を強うして、結論一番したるふしありしや、梁川君は乃ち此等二三の言句に拘泥して、予を以て直ちに宗教的眞理を情意の經驗の因果的結論なりと見るものの如くに誤解し了したりと。果たして然りし乎。予は此の點に於いても、力めて速断又は誤解なからんを期して、一面には君が直覺論的見解を眼中に置くを忘れざりしと共に、尙ほ他面には、君が宗教的眞理は情意の經驗的事實を基とし、土臺として、其の上に築き成さるべ

き最終の眞理也といふが如き言句及び其の他之れに類したる若しくは之れよりも更に明瞭に因果的推論的と聞きなされる、説き方の多々なりに打惑ひつゝ、とかうに君が眞意を推し測りかねたる末、終に件の一解には辿り著さけるなり、決して二三の語句に拘泥したるにあらざる也、而かもこの多少の心構へも、尙ほ君に取りて迷惑なる誤解たるを免れ得ざりしを聞きては、予は今更に君が文意を解する鹵莽の太甚しさを恥ぢ、且つ謝せざるを得ざる也。

さて、是くの如く誤解、或はゆきちがひの荆棘を刈除し去つて、方に始めて君と予と同一線上に立つて尋繹すべき問題の要點、分明に露出し來たる。予が情意の經驗的事實を宗教的眞理の機縁もしくは暗示と見るに對して、君は之れ

を宗教的眞理の根本性質を強制的に限定する材料もしくは根、據なりと見る、これを第一の論點とす、而して予が宗教的眞理の客觀性の證明法は、所詮直覺體證(日常の實生活の上に當て嵌めて試みる底の證明法をも含めて)の外なしといふに對して、君は之をも許すと共に、尙ほ別に、個々の情意の經驗的事實に根據を有する點に、君が一家特殊の有力なる宗教的眞理の客觀性の證明法ありといふ。之れを論點の第二とす。

第一の論點に關しては、予は強ひて君と争ふの要あるを見ず。機縁といふも、暗示といふも、又は材料といふも、基礎といふも、いづれにあれ、情意の經驗的事實(この語の意義は予も亦始めより了したり)が、宗教的眞理に對して、多かれ少

かれ一種の積極的影響もしくは勢力を有すといふ此の一點に於いては、君と予と、略々同見解に落ち合ふ如く思はるれば也。異なる所は、唯だ此等の言語の用ひ方にあるのみ。而して予は言語の用法には、別段執著もなければ、孰れにても妥當なりと思はるゝ用語法に従はんと思ふ也。筑水君にして、若し機縁といふ語よりも材料といふ語の方、一層妥當なりと思ひ給はば、予は必ずしも機縁てふ語を撤去するに躊躇せざるべし。されど寡聞なる予の解する所によれば、宗教上にいふ機縁の語は、殊に機縁の純熟などいふ用語の場合にも見よ、此等の語は個人の内、外一切の精神的経験を含めて意味するが如し、筑水君の解せらるゝ如く、さしも輕微、淺薄、無力、無意義の者にあらざるが如し。宗教上、に謂

ふ機縁は、果たして君の言の如く、最高真理の内容には何等の影響をも與へざる全然無力のものなる乎、何等の積極的勢力をも及ぼさざる單なる悟入の道具に過ぎざるものなる乎、予は決してさは思はざる也。宗教的天才をして、最高真理を思ひつかしめ、觸發せしめ、悟入せしむるの媒となり、機會となるといふ、既に此れ程の意味に於いて、だに謂ふ所の機縁が宗教的真理に對して有する關係の、決して無力、無意義のものならざるは、君とても明かに認取せらるゝ所なるべし。如何に輕微なる果敢なき機縁といふとも、それが真理悟入の媒たる限り、既に機縁といへば、真理悟入の媒てふ意義をもてり、真理悟入の媒たらざる機縁てふものあるなし、其を全く無勢力のものと思ふは、當を得たるものにあらず。

ざるべし。宗教上の機縁は、鳥銃の引きがねと同彙視すべからず。如何なる天才も、何等かの機縁に觸れずしては、眞理悟入のよすががなかるべく、而して謂ふ所の情意の一切の經驗的事實(この中には天地人生に對する個人直接の經驗もあるべく、又は社會的、歴史的繼紹より來たれる間接の經驗もあるべし)は、天才に對して畢竟此かる悟入もしは觸發の機縁を供するものにあらずや。而して宗教上に謂ふ機縁が、斯く天才をして眞理を悟入せしむるの力を具ふるかぎり(かゝる悟入を媒する力を具へざるものは宗教上機縁たるの資格なきもの、又機縁とは名づけられざるなり)其が眞理内容に或特別の限定を與へ、色彩を賦するといふが如き一種の積極的勢力を有すること、これはた事實として

許さざるを得ざる所なるべく、而して予が始めより此の意義を體認して機縁の語を使用し來たれるは、思ふに公平なる筑水君の明かに認めらるゝ所なるべし。宗教上に謂ふ機縁の語、豈君の思惟するが如く全く無力、無意義のものならんや。古禪林の大徳が、一朝雪折竹の爆聲を聞きて、豁然として大悟したりと云ふが如き一見極めて偶然なる場合に於いてだに、雪裡の竹聲、決して彼れに取りては無意義ならず、偶然ならず。竹聲は彼れをして正に一大眞理と撞見せしむべき無量の意義を含みたる甚深微妙の法音にてありける也。或は釋尊が老病死苦の四大機縁に觸れて、彼れが如き深奥莊嚴なる無常觀涅槃觀に撞著したる、さてはル、
 一、テルが親友の雷死てふ機縁に觸れて、今更の如く鏗然と

して見神底の一大事に面相接したるが如き、此等の機縁が、縁りて以て彼等が悟入し觸發せる最高真理の内容上に、如何ばかり意味ある色彩を賦與したるかは、今更絮説する要もなかるべし。人生の四大現象といひ、友人の雷死てふ外的機縁が、釋迦及びルーターの(内的機縁と相觸れ相撃ちて、その悟入せる真理の内容に與へたる一種不離にして綿々たる積極的勢力をば、誰れかは否定し誰かは輕視すべき、彼等はいかゝる一種の經驗的事實としての機縁に觸れずしては、彼れが如き千古を光耀する一大真理を煥發し得ざりしかも知るべからず、又之れを煥發し得たりとも、其の真理内容の賦彩は、いかゝる機縁に觸れて發したるものよりも、迥かに相異なるものありしかも亦た未だ知るべからず否、實

際上著るく其の色合を殊にしたりしなるべし、而してかく論じ來たれば、予が謂ふ所の機縁の語は、その實際上の意義に於いて、幾んど筑水君の所謂材料の語と相距る所なきを見ると共に、予は宗教上の語として、又殊に宗教的真理の觸發又は悟入てふ意義を詮表する場合の語として、むしろ此の語の特に一層姿態あり生色あり且つ妥當なることを信ぜんとするものなり。

以上思はずも用語しらべの小ぜりあひに流れたるが、筑水君と予との眞個の争點は、下文漸を逐うて現はれ來たる。上論反覆したるが如く、用語法こそ同じからざれ、情意の經驗的(直覺的)事實が、宗教的真理の内容に對して一種の影響もしくは勢力を有すといふ一點は、筑水君と予と、ほと同

見解に落ち合ふものの如く思はるゝが、唯だ茲に、予が特に君の注意一番を乞はんと欲するは、謂ふ所の機縁もしくは材料の積極的勢力をば餘りに過大視せざらん事なり。情意の經驗的事實に如何ばかりの勢力ありとも、そは到底機縁として材料として其が固有せるだけの性質の範圍以上に出でざるを忘る可らず。材料はどこまでも材料也。材料と、之れを機縁若しくは踏み臺として直覺し飛躍して到達せる最高真理の新風光との間に存する千里萬里の溝渠を、無視し輕視すると勿れ。如何なる機縁材料も、以て天才の一種の自由活動を絆る能はず、其の神祕的飛躍を控勒する能はず。如何なる材料か、竟に天才が自家藥籠中のものならざる。天地人生の一切の經驗的事實は、彼れにありて

は唯だ其の天來の真理を觸發し、未顯の眞實を啓示し來たるべき機縁材料たるに外ならざる也。材料なくては手品も出來ざる如く、如何なる天才も何等かの機縁材料なくては空には直覺も拈出しがたく、飛躍も出來ざる道理なれど、さりとて、これらの機縁や材料に、天才の自由創造を制縛し得るが如きいみじき力なきとも亦分明ならずや、同じ機縁に觸れ、同じ材料に接しても、十人の天才は十人十色の内容の殊なる天來の新風光を齎し來たるが如き事實も世にはあるべきをや。筑水君が此等情意の經驗的材料を以て、或一定せる他の種類ならざる最高直覺に吾人を強ふるの強制力を具へたりといひ、最高真理の根柢の性質を制約すべき力を有すといひ、又は宗教的天才は、其の經驗せる個々の情

意の直覺に餘儀なくせられて、或一定の最高直覺に悟入せざるを得ざるなり、他の種類の最高直覺に入るを禁ぜらるるなり」と謂へるが如きは或は恐る、これ餘りに謂ふ所材料の積極的勢力を過大視せるの嫌ひはあらざる乎と。材料そのものは、果たして天才の直覺の根柢の性質を制約すべきほどの偉力を有するものなる乎、材料そのものは、果たして天才をして餘儀なく、或一定特殊の眞理に悟入せざるを得ざらしむるほどの強制力を有するものなる乎、もとより一定特殊てふ意義の廣狹の定め方にもよるとなれど、若し此く言ふを許さば、いぶかしきは筑水君が一面認許せらるゝ天才の神祕的飛躍もしくは直覺てふものの意義如何といふこと也。情意の經驗的材料若し、かほどまでに偉大

なる制縛力を有すとせば、天才の自由活動といひ、神祕的直覺てふものの範圍、又は餘地は、實際上果たして如何程のものなるべき。予は筑水君と共に材料の力を重んず。然れども予は反覆して曰ふべし、情意の經驗的材料、如何に有力なりとも、其は到底材料そのものとしての本來の範圍にとどまり、之れより以上、天才的直覺の活動形式そのものまでをも制縛するの力、斷じて有ることなしと。單に材料そのものの見地に立つ限り、この上に運用せらるべき天才的直覺の個中の風光如何は到底神祕的未知數に屬せり。材料そのものの中に、天才の直覺形式をまで讀み出でんと、神ならば知らず、我等には所詮出來ぬ事也、否、天才、彼れ、自らも、不可能とする所也。(宗教的眞理の直覺又は悟入が、年齢に因

らず、學識に因らず、閱歷經驗に因らず、力行の如何に因らず、修業の長短に因らず、殆んど一種の神祕的加護力に因るが如く觀らるゝは實に此の點に存するにあらずや。或は思ふ、筑水君の如是材料、偏重觀は、後論に見るが如く、宗教的真理の客觀性を、ひとへに情意の經驗的材料、そのもの、うちに求めんとせる君が根本の精神動機より來たれる無意識的自然の結論にあらずなき乎を。

いづれにもせよ、筑水君と予との間に、情意の經驗的材料の、最高真理に及ぼす勢力の積極的存在を認むる點に於いて、多少輕重の相違こそあれ、畢竟するに太いなる見解上の差錯なきことは分明したり。然らば我等二人者の眞個の争點は、果たして那邊にか存する。曰はく、上掲第二の宗教

的真理の客觀性の證明に關する問題は是れ也。

筑水君は宗教的真理が客觀的確實を有する所以は、其が畢竟、情意の個々の眞實なる直覺的事實を根據とせる點に繫り存すとせらるゝが如し。君の言に曰はく、

情意の經驗が最高直覺に比して如何ばかり小さしとも、宗教家が其の最高直覺を無上の眞理と信じて動ぜざる所以は、單に抽象的に最高直覺なるが爲めにあらずして、其れが個々の直覺に根ざせる確實なる大事實なるが謂(故?)にあらずや

と。

又曰はく、

予は最高の宗教的直覺の決してたゞの主觀の空想に

再び宗教的眞理に關する筑水君の辯論を讀む

あらずして、個々の眞の直覺事實を根據とせるもの、隨つて個々の眞の直覺の裡に同じく直覺的に其の確實性の證明せらるゝ所以を論ぜる、これ予が前きの論文の精神なり

と、此等の文面によりて察すれば、筑水君は宗教的眞理の客觀性は、飽くまでも其の直覺の所依たり材料たり根據たるべき個々の直覺的事實そのものの中に、繋り存すと思惟せらるゝもの如し。個々の眞實且つ客觀的なる經驗的事實に根據すればこそ、宗教的眞理が根據なき空想たらざる客觀性を有する所以なれとは、正さしく君が此の點に於ける唯一の主張なるべし。一言すれば宗教的眞理の客觀性の證明の根據は、其が情意の個々の直覺的事實に根ざせ

るにありといふもの、君の眞意を得たるの解なるが如し。若し此の一解にして果たして君の眞意に相違なしとすれば、予はこれ以外に君の論意を解する能はず、予は依然として君が件の證明法の無効力に終はるなからん乎を危ぶまざるを得ざる也。何を以て然る乎。宗教的眞理は君の既に許認辯明せらるゝ如く、情意の經驗的事實そのものにもあらねば、又其の因果的結果にもあらずして、之れを所依とし、材料としながらも、之を所依、材料とせざる宗教的直覺てふものはあらず、尙ほ其の上一番の超越、飛躍を營みて達せられたる天才の神祕的直覺なるが故に、前者より必然的に推して、後者の客觀性、確實性を證明し擔保すること能はざれば也。隨つて君の思惟せらるゝ如く、宗教的眞理が單

に情意の經驗的事實に根據せりて、事よりして、其の客觀性、妥當性そのものを説明せんは、到底不可能事なりと謂はざるべからず。君は屢々宗教的眞理が情意の事實に根據を有するその事を理由として、其の空想たり迷信たるを免るゝが如くに説きなさるれど、こは予の首肯しがたしとする所なり。事實材料の如何は、其の上に施されたる直覺的眞理の當體の性質如何を斷ずるには足らざれば也。たとひ根據たり材料たるべき情意の經驗的事實が眞實のもの客觀的のものなりとするも、若しこの上加へられたる直覺の運用そのものにして誤りたる底のものならんには、前者は如何なる權威ありてか、能く後者の確實無謬を證明し擔保せんとはするぞ。而して世にはこの種の誤りたる直

覺確實なる覺醒時の經驗を材として而かも夜閒荒唐なる夢を結ぶにも比へつべき、誤りたる信仰の尠なからず存するを見るにあらずや。(此種の實例は、世々の高僧傳や元亨釋書一流の書や、近くはデュームスの『宗教的經驗の種々』などの中にも多々存するなり。)或は又之れに反して、世には迷信倒見の裡よりして正見正信を開展し來たり、若しは無稽なる神人の夢告に接してだに、光輝ある一大眞理を得證悟し來たるが如き事例もあるならずや。(親鸞上人が磯長なる聖徳太子の廟前にて神告に接したる實例の如き、沙彌隨蓮が法然上人の夢告に接して金剛の信を獲たるが如き、さては瞻西上人が夢想によりて攝取不捨の理を悟得したる如き、この種の事例は恐らく枚擧するに遑あらざる

べし。彼等は往々反古の裡より真理を拾ひ來たり、不確實なる經驗的材料の裡よりだに確實なる直覺的真理を攫み來たる。これ併しながら天才の權威なり。而して宗教的真理の神祕と深奥と亦實にこゝにあり。材料の確否如何は到底其の上に立てる宗教的真理の確否如何を斷ずる窮極の證左とはならざる也。所詮、直覺の證明は直覺に須つべし。宗教的真理の客觀性は、其の材料もしくは根據そのものの裡に求むべからずして、かくせんとするは却つて不安也、不確實也、否、不可能也。寧ろ此の材料や根據の上に營まるゝ直覺の仕方、態度、意義、一言すれば直覺の當體、其者の裡に求むるの外なきにあらざる乎。予は君の所謂情意の材料を輕んぜざるのみならず、其が宗教的真理に對する一面重

要なる制約上の意義をも認むるに吝ならざると、前論絮説の如くなれど、たゞ此の材料そのものうちに宗教的真理の客觀性の證明を求めんとせらるゝ君の意見に對しては、飽くまでも異解を有すといふを憚らず。予は宗教的真理の客觀性の説明は、その材料たり根據たる事實そのものよりも、かゝる事實の上に運用せらるゝ最高の直覺そのものの裡に求むるの外に他奇なしと信ずる者也。（かくいふは宗教的真理が情意の個々の經驗的材料に根據を有すて、君の主張と相容れざることにあらず、君のこの主張を容れて、尙ほ其の上にかく斷ずるの餘地ある也。）而して、こは正さしく予が曾て、冷暖自知といひ、意識直接の自證といひ、もしくは真理の自照などいへる證明法と、同一結論に歸り來

たれるものにあらずや。(歴史的傳承の宗教も、社會民族的發展の信仰も、其の客觀性の最後の證明は、竟にまた之れを個人意識の直覺默證に訴ふるの外なき也。)君は、予がかゝる證明法を以て、こは一般有りふれたる普通の證明法に過ぎずとやうにいはるれど、其の證明法の普通たり平凡たる事實は吾等が眞理を論證する上には何の累ともならざる也。忌憚なくいへば、予は謂ふ所日常生活に於ける一流の證明法及び此の普通の直覺的證明法を外にして、筑水君の所謂他の方面よりの特殊なる證明法てふものに對しては、君が思惟せらるゝ如き價值を置く能はざるもの也。

筑水君の論文の終りの一節に曰はく、

「宗教的眞理の最後の標準の直覺默證に存すべきは、初

より明瞭なる事實なり(略)予が前きの論文の主意は、普通の宗教家の證明法を避けて、之れを他面より説明し解釋せんとするにありしを以て、特に、宗教的眞理は、情意の經驗的事實の裡に證明せらるると言ひしのみ(同、二四頁)

と。筑水君が眞理に忠實なる態度と、世の宗教的眞理の確實性を疑ふものに對して、特にこの一論を草せられたる根本の精神と動機とは、予のいたく敬服する所なると共に、其の「情意の經驗的事實の裡に證明せらるる」てふ君の特殊の證明法なるものの、竟に效果鮮なきに終はりたるは、予の甚だ遺憾とする所也。されど、情意の經驗的事實と、宗教的眞理との間に存する一種密接なる關係を力説せられたる一點

に於いて、君の論が世に教へたる所、淺しといふべからず。
燕文圖らずも絮説の罪を得たり、願はくは寛恕せよ。

(明治四十年二月)

見神の意義及び方法

一

予が見神の實驗の描きがたき、今尙ほ昨の如きなり。否、
この一味の心證は、之れに涵泳するの深ければ深きほど、倍
々之れを他に傳説するの難事なるを覺ゆ。されど、予に已
みがたき要求あり、今一たびこの至難の事を敢てし、以て世
の此の事に興味ある人々の一讀を乞はんと欲する也。

見神の心證ありてこのかた、予は幾んど一日として之れ
を回憶し再現せざるとあるなく、而して之れを回憶し再現
する毎に、未だ曾て活生命の源頭に觸れて、自ら振ひ、自ら強
うする荷恩法悦の恵みに浴せずといふとなし。此の事あ

りし當時、予の理性は逸早くその客觀的確實を證して、何等の意識上の矛盾をも感ぜざりしとなるが、それより今日に至るまで、凡そ二星霜餘の間に於ける予が實生活上に於ける多少の經驗は、益々此の心證の光輝を發揚し來たれるものがあるが如し。夫れ眞理は生活の事實として客觀に發展するの力をもてり、見神の眞理も亦復たこの例には漏れざりけり。

二

讀者の記憶せらるゝ如く、予が見神の實驗として『病閒録』中に記しおきたる者、三個あり。若し今之れに幾分の性質上の區別を附するを許さば、右のうちの第一の場合は、情的、靜的、消極的見神とも云ふべく、その第三の場合は、意的、動的、

積極的見神と予との閒の一種の知識的關係をも含みたることも云ふべく、而してその第二の場合は、正さしく件の二者の中間に位する者とも見るを得べし。予は禪家の所謂悟道見性の消息に通ぜず、而かも念頭に一塵の翳りなく、意識分外に清涼にして、一種充實せる平靜の喜びを湛ふる予が個中實驗の消息より推して、件の第一の場合の見神が、何となくかの禪家の悟道と一味相通ずる所なきかに想著するを禁ずる能はず。そは神を見たる客觀の光景その者と、いふよりも、寧ろ神の格まはり住みぬべき、若しは神の面影を映し出でぬべき心鏡獨朗の主觀的狀態なり、あるは神のけはひに感じたるほのかなる歸依の酔ひごちとも言ひぬべき意識狀態なり。第三の見神の場合は、これと殊なり、これ

は寧ろ咄々神こゝに」と驚きて叫ばざるを得ざりし或不可抗なる至大の靈力と撞見したる駭絶の客觀的光景なりし也。第一の見神は、恍惚なり、酔ひ心地なり、淡さが中にも充ち盈ちたる悦びあり。第三の見神は、瞪視なり、撞著ぶつちやくなり、剛くして而かも深き寂靜のこゝろも添ひたり。彼れは陶然として游觀し、此れは鏗然として振盪しぬ。要するに、第一の場合の見神は、淡くして隴ろなる感情の色をもて勝りたりしだけに、之れを再現憶起するの手が、より尠なきに苦しめど、第三の場合の見神は、今なほ不思議にも、當時の光景とほゞ同様なる色彩の鮮明を以て、予が心上再現の對象となし得る也。されば、下文主として、この第三の場合の見神を眼中に置きて、今一たびその光景を出來得るだけ嚴密に

迎り見んとは欲するなり。

三

讀者よ、予は今極めて冷靜なる態度に於いて、當時の光景を回憶しつゝ、此の筆を取りつゝあり。總じて、古來、見性といひ、見神といふが如き光耀的事象は、或何等かの機縁に觸れて發現するならひなるが、予が實驗の場合に於いても亦實に然りき。予は當夜一燈の下、筆を取りて心を澄まして何事をか書きつゝありき。而してその燈下に筆の動くてふ眼前の現象が、正さしく、一大事觸發の機縁とはなりけるなり。予はこれまで、同じ燈ともしびの下に、同じ刻限に、同じ無心の氣分にて、筆を取りしと、幾十百回なりしを知らず、而かも未だ會て一たびも如是見證底の事に逢著したるとなかりけ

るを機縁の純熟といふものにや、當夜は不思議にも、われみづからの燈下の筆の運びが、はつと思ふ機に、忽然として一大超絶的神祕とはなりぬ。何故とも分かず、如何なる道筋のありとしも知らず、唯だ直下に、唯だ端的に、今の今まで尋常一様の思ひにて筆を動かしたつゝありし我れが、倏ちに躍々として我れならぬ我れとなり、正に是れ天地の實在が其の最深奥の根柢より直ちに當下眼前の光景を操れる筆の動くてふ眼前の事象と、天地深奥の實在との間に、端的の聯絡のつきたる個の不可分、不可透、不可測、不可説、不可思議の意識には撞著しける也。而して其の意識の剛鋭、明白、直截、堅實なると、以て物の比すべきなく、唯だ「見よ、こゝに」と自ら指し、自ら證して、其の旺盛なる事實の權威を仰ぎ歎ずるの

外あらざりし也。

筆の動くてふ眼前の事象に即して、見神底の心證に達したる件の意識態は、猶ほかのデカルトが「考ふる」若しは「意識すてふ」心現象に即して、端的に「自我」の當體を撰みたるを、略々同じたぐひの直覺と思はるゝふしなきにあらず。尙ほ考ふべし。

四

當の刹那、予は實に我れならぬ我れとはなりぬ、爾時、筆を動かせる我れは、最早今の今まで慣れ親しみたる現實の我れ、凡習の我れにあらずして、直下に宇宙の中心より火の如き活事實として現前し來たれる一大靈的活物なりし也。予は當時如何にしても、まか感ぜざるを得ざりき、その押せ

ども去らざる一種金剛の意識は、語ると能はず、描くと能はず、到底予みづからの心證に訴へて自知するの外なき也。謂はゞ、予は當の刹那、予みづからを一種の電線として、大なる天地的心靈の電流に感觸したるなり。又謂はゞ、平素そこばくの宿業、習慣、惰力に埋没せられて心づかでありける(何人も概ね然り)天地の大靈の不斷の呼吸をば、予はこの時ふとしたる機縁の爲めの故に、自家心靈の呼吸を通じて(その脈々と動き來たれる無聲の聲をば、いとさやかに痛快に自覺し得たる也。兎にも角にも、この刹那、天地の大なる心靈的活物は、予が個人的全存在を幾んど空じ去らんとする程に、強烈に、明瞭に、脈々と予が心裏に振動し來たれる也。單に予が主觀もて斯く感じたりといふにとどまらず、

一種抵抗すべからざる客觀的事實として、如實に認識納受せざるを得ざりし也、そは正さしく天地の閉の至大、至剛、至深の靈力に觸接したる意識也。予が曾てこの状態を形容しては、たと外來の一大靈物に邂逅したるが如くに記したるもの、誤解を招き易き生硬の描寫法なりきとはいへ、又幾分か此の枉屈しがたき一味強剛の客觀的意識を直寫せんとしたるに出でたる也。

五

當の刹那、予は如何にしても我れの我れならぬ久遠の靈の現前に外ならずてふ意識に打たれたると共に、而かも我れは全く神そのものと化し去れるにはあらざりき。一面には我れが神と一つになりたる合、一感の存じたると同時に

に、他面には、我れは尙ほ依然たる我れとして存しつゝ、此の一場の不思議なる光景を横合ひより打眺めて、驚喜し、歎美し、歸依せるの意識も儼然として駢び存じたる也。何等の崇高なる深さと寂しさぞ。一言すれば、即かず離れざる微妙なる關係に於いて、神と予と相冥感神交したるもの、正さしく此の折の意識の真相なり。之れを主觀的感情の側より言へば、恍惚又は酔ひ、ごい、ちなどいふ状態よりも、これはむしろ第一の場合の見神状態なりき、寧ろ主として一種の沈痛活潑なる驚歎の状態を以て伴はれたりし也。所詮、我れが我れならぬ不可思議に撞著して、驚歎敬畏の情、旺然として自ら抑ふると能はざりし也。(予は爾時、如何にしても現に筆を動かさしつゝある者が、予自身にあらずして、玄の玄な

る天地的心靈なるを感ぜざるを得ざりしなり) 而して、予はこの一場の光耀的實驗を根據として、我等人類には、普通謂ふ所の五官もしくは七感以外に、見神感とも名づけつべき一種の靈感直覺の存在するを自證し得たるが如くに思ふなり。是くの如き一種の直覺の存在は、亦以て我等人類の一光譽、一特權と稱すべきにあらざる乎。而して是れ實に誇大浮泛の妄想にあらざる也。但だ香、聲、色、味の感そのものの、到底言説に絶するものあるが如くに、謂ふ所の見神の感そのものの一種特異の内容も、亦到底予が千言萬語を風の如くに逸走し去つて、讀者をしてその幾分の面影をだに髣髴せしむる能はざるを遺憾とするのみ。

六

以上の記述によりて、讀者は予の見神の意識が、凡^レ神的なると同時に、又超^レ神的なるとを了したるなるべし。予の見たる神は、予自身を離れて、空に懸り、幻しに現はれたる類ひのものにあらずして、正さしく予自身の存在に即して、内に顯現したるなり。この意味に於いて予の見神は、凡^レ神的也。さはれ、予の見たる神は、又全然予自身と同一なるにはあらずして、予はその刹那に於いて、我れみづからならぬ大靈の現前を驚歎し、何となく敬畏の念を抱いて之れを打仰ぎたるの意識をも併せ有したるなり。この意味に於いて、予の見神は又超^レ神的也。(かく記し來たりて、予は曾て、正信^レ偈などにて讀みたりし見^レ敬の二字をふと想ひ出でて、心跳禁ずる能はざる者あり、少なくとも予が見神の意識の半

面は、此の見敬の二字もて蔽ひ得べきが如く思はるれば也。) 此の事に關しては、ルナンが其の『耶蘇傳』に於いて、基督の見神を論評したる一段の文字、もとより色も香もなき例の輪廓式のものながらに、尙ほ少なくとも形式的要領を得たるものあるが如し(ルナンは固より見神てふ文字を用ひたるにあらず)その言に曰はく、

若し神にして、實に吾人以外に存する一個の人格的存
在者ならば、自ら神と特別の關係を有すと信ずるや、
かは、一個の妄想者たるべし。加ふるに、物理的、生理的
諸科學は、一切の超自然的幻像の、錯覺に過ぎざることを
示すが故に、論理的超神論者が古人の偉大なる信念を
理解せんは、到底不可能なるべし。之に反して、凡神論

は神の人格性を否むが故に、そは古への宗教の活ける神とは迥然として相距たりたり。(中略) 耶蘇は一個の幻像をも有せざりき、神は外より來たつて彼れの耳に打囁きしにあらざ、神は彼れの衷にありき、彼れは神と同在を感じたり。云々

と。予の見たる神にして、若し予自身を離れて外在する幻像底のものなりせば、予はルナンの所謂妄想者たりしなるべく、之れに反して、予の見たる神にして、若し又靈的人格のものならざりしならば、予は前きに記したる歸依見敬てふ如き一念の踊躍を感ぜざりしなるべし。予の見神は、凡神の超神的と、内在と超在との二面を調攝しぬ。かるが故に又理性と心情との兩端の要求をも併せ全うして、幸ひ

にして何等の意識上の差錯をも生ぜざりし也。ルナン説き到つて未だ精ならずといへども、少なくとも予が見神の大體上の形式は、略之れによりて知るとを得べし。人若し予の見神の意識を評し去つて、件の兩端を叩き發かざらんか、そは未だ形式的にだにその如實の相を盡くしたるものと謂ふべからざる也。

七

思ふに、何人も神を信ずる限りは、是れ取りも直さず多かれ少なかれ神を感じつゝあるなり、多かれ少なかれ自己の心眼を以て神を見つゝあるなり。此の意味に於いては、一切の信神者は又皆一種の見神者なりともいふとを得べく、隨うて予が見神の一義を標榜するは、殊更に異を立つるの

嫌あるにも似たり。されど普通の信仰の場合に於ける見神と、予が見神とは、其の内容は兎も角、少なくとも其の強弱の度合に於いて、著るしき相違あるに似たり。普通に經驗する信仰上の見神は、何となく臆ろげなり、間接的なり、幕一重を隔てたるの感あり、或中保者(例へば基督の人格てふ如き)を媒とせては物足らぬなり。少なくとも、こゝには直ちに神と面相接したる直截の感、端的の感はあらぬなり。然るに予が實驗したる場合の見神は、直截也、端的也、面接也、撞見也。純一にして無雜、痛切にして澄明、色なくして色よりも鮮かに、聲なくして聲よりも徹したり。脉々として動き、奕々として照らしぬ。若し普通に謂ふ信仰上の見神をば沈みて薰ゆる煙を見たるの感に比すべくば、予が實驗せ

る見神は、正さしく燃え騰れる火を見たるの感にも譬ふべき乎。若し曾て薰ゆる煙をのみ見たるものが、一朝炎々たる火光に接したらんには、如何の感かあるべき。予が見神の意識に逢著して、光耀無限の感に打たれ、覺えず驚喜の一念に心躍りたるも、必ずしも失態の事とは謂ふべからざらん乎。

但だし、人あり若し、爾が見たりてふ神は、唯だ爾が勝手に神と名をつけたるまでにて、其の實果たして神なるか否かは定めがたきにあらずやと言はん乎。然り、神とは予が附けし名なれど、名は以て實を累はすに足らず。神、佛、如來、アラ、エホヅ、其の他、名は如何やうにもあれ、唯だ其の指す所が、予の實驗内容を詮表するの符號たるを得ば足りぬべし。

然らば、予が實驗せる内容は何ぞ、曰はく、予自身の人格に即して若しくは之れを通して來格現前せる一。大靈的活物もしくは一。大靈的意志もしくは一。大靈的人格者是れ也。予が實驗せる對象とは、正さに如是の一物を謂ふ也。予の好むと好まざるとに拘らず、他の是とすると非とするとに拘らず、是れ予に取りての實驗の全事實也。名稱の如何は問ふ所にあらず、唯だ此の一個の事實は、竟に枉ぐべからず、飾るべからず、況して之れを拂拭し去るとをや。

八

或は曰はん、爾が神てふ名によりて證表せる心靈的活物てふものは、畢竟爾が要求もしは願望の造りいだしたる主觀影裡のものにはあらざる乎、爾の見神は、かの自家の主觀

的反響をば、直ちに神よりの聲を聴取し得たるが如くに想し、狂喜するリヴィグリスト一流と同策ならざる乎と。

この疑ひ一理なきにあらず、されど、予の見神にして、若し世の大かたのリヴィグリスト一流の主觀的反響と同じたぐひのものなりせば、或若干の時日を経過したる後には、豁然として其の主觀的迷妄に過ぎざりしとの知られて、再び寂莫たる疇昔の心狀に復り來たるべき筈也、さるを予の見神は、二星霜餘の回憶又は再現によりて、番だに影と瘠せ、迷と消えざるのみならず、却りて倍々其の事の確實を證示し來たれるさへあるに、更に予が實生活上に綿々として打消しがたき或種の影響を及ぼしつゝあるにあらずや。予の見神を以て、世の大かたのリヴィグルの一時現象予は眞個の

リヴイヴルを尊敬す)と見るものは、或は恐る、是れ餘りに理解と同情とを缺きたる觀察にはあらざる乎と。然らば、予は如何にして予が見神の主觀的迷妄ならざる客觀的確實を證し得べき乎といふに、予の實驗によれば、見神の客觀的確實は、現に神を見たりと感したる予が刹那の直覺的意識そのものの裡に求むるの外、又最有力の道なきが如し。(今一つ、予が實際生活に於ける影響の上より見たる見神の客觀性の證明につきては、後段に陳述すべし。)砂糖の甘味如何は、現に之れを嘗めて甘しと感ずるとを外にしては、證知し得らるまじきが如く、見神の確實も、現實の意識經驗そのものを離れては、到底知り得らるまじき也。所詮は冷暖自知也、自悟自照也。古人は天地の本體の實在てふとの證明

をば、かゝる本體の實在せざるを得ざる實在すとより外、思はれざる吾人の直覺的知識そのものの裡に置きたりき。予の見神に於ける、亦復た然り。予が神を見たり、直覺したりと感したる當の意識そのものの裡に、眞實に、又如實に、神の實在に觸れたりて、客觀性の證明はあるなり。吾れ神を見たりて、ふ意識の中に、眞實に、客觀的に、神を見たる、個の心證は、儼然として、内存する也。こゝには意識と實在と合して一たり。而して是くの如きは、到底如實に他に説き示すとの至難にして、獨り自ら點檢し、諦證するの外なき神不可言の一境にあらずや。

九

見神の効果幾許ぞ、予はみづから此の一間を提出して、而

かも自ら恥ぢ、且つ惑ふ。吾等曷すれど、見神の一義が吾等の實際生活に於ける功利的結果如何を商量するに前きだちて、先づ見神その事の人生無上の一光榮なるを觀ぜざる乎と。吾等人の子は、見神の實際の效力に想ひ到る前に、先づ見神その事に對する一種不可抗なる至深至切の要求を有するにあらずや、而してこの要求の満たさるゝ所に、吾等は無量の自己充足を感じ得るにあらずや。言ふと勿れ、見神の効果と。見神の第一義は見神その事にあつて存するにあらずや。かの冷然超然として見神の實際的效力如何を説くものの如きは、是れ未だ眞に、吾人が言ひがたき心魂の歎きを抱いて、天地の父に慄れ嚮ふ無限の要求を自覺せざるものといふべく、將た又是くの如きは、餘りに天地人生

の神祕的詩趣を會得せざるものといふべき也。誤れるかな、神を慕ふ至切の要求なくして、見神の意義及び價値を説かんとするものや。見神の要求の自覺あるものにして、見神の意義と價値と、方に纒かに説著すべし。あはれ、何人か竟に神慕はしき衷情の求めなからん、所詮彼等の多くは、遺傳と習慣との茅塞の一路を斫り闢かざるなり、鑿り穿たざるなり。之れを闢き、之れを穿ちて深さに至りて息まざるば、そこに自ら欺かざる一念の要求、滾々として涌泉の如くなるに逢著すべし。神を慕ふの一念は、自ら欺かざる丈夫兒の眞我也、本來の面目也。爾自ら欺くと勿れ、而して露堂々たる爾が面目を瞪目正視せよ。吾等富を欲する乎、名を欲する乎、戀を欲する乎、知識乎、快樂乎、はた位階權勢乎、而か

も此等の百欲望の充足と、我等が中心真我の要求との間に
 は、欲然たる大いなる空虚の淵の横はれるにあらずや（この
 空虚の自覺なきものは是れ自ら欺けるもの也）。あゝ何物
 か眞のこの大いなる空虚の淵を充たすべき。觀ずれば、人
 生一切の欲望は、竟に是れ神慕はして、ふ、一根本的要求の、改
 頭換面して百端に現はれたるもの、吾等人の子は、辿り辿り
 て神に到達するまでは終に自ら息む能はざる或ものを有
 するなり。人生一切の欲望の充足は、謂はゞ假裝の見神也、
 而かも假裝の見神は、竟に眞個の見神によりて打克たるべ
 き也。一切の人は皆衷情神を戀ふるの人也。

十

少なくとも予みづからは唯々神に惚れたり。何が故に

といふと勿れ、何の爲めにと問ふと勿れ、予は唯だ愚なる赤
 子の心に立還りて、ひとへに天父の慈顔を喘ぎ求め、惚れ慕
 へる也。勿論予の見神には、他の種々の動機も混在したり
 （枕頭の記参照）然れども明かにそれと意識せずして、而かも
 最も強烈に且つ常不斷の動機となれるものありきとせば、
 そは正さしくこの一個單純なる神慕はしてふ念ひに外な
 らざりし也。予は神を戀ひして神を獲たり。こゝに褫ふ
 べからざる一念の自己充足あり、法悦あり、復た何の外慕か
 あらんや。さはいへ、眞理の光は黝然として永く且つ遠し。
 見神の價値は、素と見神そのものにあれど、そこより發射し
 來たる一道の光明は、自利利他の兩門に達して、綿々として
 響くる期なかるべし。見神の一義は、唯だ見神そのものに

して終はらず、枯れず、更に豊富なる客觀的新生命を開發し來たりて、吾等が無窮向上の縁となる。少なくとも、見神は人をして眞個の宗教的新生活に踏み入らしむる確實なる一關門なり。かるが故に、古來宗教界の傑士と謂はるゝほどの人にして、此の一個の關門を踏過せざるはあらざりき。彼等は概ね皆何等かの形に於ける見神底の光耀的實驗を握り得たるもの也。機に勝劣の差あり、證に頓漸の別こそあれ、何人も是くの如き一種の光耀歡喜の實驗を握り得てこそ、始めて眞に自ら救はれたりて、ふ宗教的新自覺の門には入り得るなれ。「大凡三世十方の間に、見性せざるの佛祖なく、見性せざるの賢聖はなき事也」と、白隱豈吾れを詰かみや。かの禪家が悟道見性といひ、基督教に新生復活といひ、

眞宗に獲信慶喜などいふたぐひ、色彩に多少の差別こそあれ、亦皆要するに一種見神底の光耀事を斥せるにあらざるはなし。(嚴密にいへば、予が實驗せる見神は禪家一流の見性や、淨土眞宗の見佛や、乃至は通常謂ふ所の基督教の轉生などとも、其の内容の賦采を殊にせるものあるが如し。されど、今は其の概觀の上に立論して、以て世のかゝる宗教的光耀を何等の意味なき者の如くに輕視し去る人々の觀省に資せんと欲する也。)基督、釋迦、マホメット、ポロ、オーゴステン、ルーテル等の古へは言はず、近くはトルストイと言ひ、ブリスと言ひ、亦皆明かに見神の一實驗を握りて新生涯に入り、そこに感激ある一代の轉期を劃して、彼れが如き光榮ある事業に奮見しつゝあるにあらずや。白隱又曰はく、

一見法華の功德の廣大なる事、上下四維、等匹なし。人あり、一切諸經論を熟讀せんよりも、須らく眞の法華を一見すべし。無量の寶塔を修造せんよりも、須らく眞の法華を一見すべし。百千の佛を造立せんよりは、須らく眞の法華を一見すべし。三界の祕密を學得せんよりも、須らく眞の法華を一見すべし。彼の黃卷赤軸のみを把へて法華經なりと偏執せんよりは、須らく眞の法華を一見すべし。口に百千萬部の法華經を讀誦せんよりも、須らく眼に一回眞の法華を見るべし。移して以て見神の價值徳力を説盡すべし。然らば見神の實驗が、予の實生活上に及ぼしたる影響もしくは功德は何ぞ。

十一

記してこゝに到りて、予は赧然として筆を抛たざるを得ざるの思ひあり。予が見神の實驗を経てより、僅かに二星霜除、而かもその閒、一日として蹉跎悔恨の苦しみを重ねざるとなき凡愚、低下の一病客、豈他に向つて饒舌すべき何の經驗かあらんや、何の得力かあらんや。予は未だ予が實生活上に於ける見神の影響功德を説くべき位置に立たざる也。さあれ、予が見神の實驗その事は、抹しがたき事實にして、隨うて其が予の實生活上に何等かの影響効果を生ずべき、これはた隠れもなき事實なりとせば、こゝに多少にても之れを打明けて語り出づることが、やがて見神その事の客觀的確實を傍證するの一道ともならざる乎。讀者よ、予は

今此の見地の上よりして、敢て不遜の罪をも避けず、這間に於ける予が多少の實參底の事を簡叙して、以て一面見神の事實の客觀性を證明するの資となさんと欲するなり。

十二

予が從來の神は、謂はゞ、文字上、口頭上の神なりき。いつも卑きより仰ぎ、遠きより望むの憾みのみありて、親しく之れに心參したるの感はなく、隨うて神は所詮予に取りては一個の空名にして、何等の生命ある活交渉をも有せざりしなり。予は何ごゝろなく、唯だ踏襲し、唯だ雷同し、唯だ依傍して、主よ〜と呼びて、而かも會て省みて中心の眞の寂寞悲哀を自覺せざりし也。見神の實驗は、予と神との一切の隔ての籬まがきを除き去りぬ。予は神が予の全存在に織り込ま

れたるを感じ、予が全脈管を流動しつゝあるを感じ、今更の如くに「天の父」「如來の子」といふ如き一類の文字の、秋毫も詩的、脩辭的、浮泛語を以て目すべからずして、最確實の眞理を最確實に詮表したるものなることを曉得したり。否、此の類の文字を以てしても、尙ほ天人至深の活關係を盡くすには足らずと思へり。予は遽然として、予と神との間の眞實不離の關係を意識し始めたり、予は神との不^〇斷^〇の^〇共^〇在^〇を^〇感^〇じ^〇始^〇め^〇たり。神は予の一^〇呼^〇一^〇吸^〇の^〇う^〇ち^〇に^〇予^〇は^〇又^〇神^〇の^〇一^〇呼^〇一^〇吸^〇の^〇う^〇ち^〇に^〇參^〇差^〇と^〇し^〇て^〇無^〇窮^〇に^〇生^〇き^〇且^〇つ^〇交^〇は^〇り^〇つ^〇い^〇あ^〇る^〇こ^〇と^〇を^〇感^〇じ^〇始^〇め^〇たり。

次に、予は從來兎角に罪惡の自覺臚るげにて、少時多少の宗教的結縁を有するに至りしをも〜の動機よりして、

罪惡感そのものよりも寧ろ無常感をもて勝りしほどなりし也。(予は罪の自覺ありて信仰を得たるにあらずして、寧ろ見神し獲信して後、罪の眞自覺を得たる也。予はこの點に於いて世の多くの人と其の證入の徑路を異にするものあるが如し。)然るに見神の事ありてよりは、予は未だ曾て經驗せざる罪惡の自覺を惹起し來たり、是れまで殆んど無記的に看過し來たりたる道德上の過失缺陷も、今は沈痛にわが靈魂の柱を咬み來たりぬ。新たに得たる神は、予に取りて一個の淨玻璃鏡となりぬ。如何なる道德上の小黑點も、忽ちにして明煌々たる神鏡影裡の曇翳となりて、當面に予を壓し來たりて、予をして唯だ「濟まぬ」てふ一念に懺悔の聲を擧げざるを得ざらしめぬ。かくして予は一面沈痛な

る罪惡の自覺を得たると共に、而かも他面には神はかゝる罪惡深重の凡夫をも攝取して捨て給はずてふ恩寵の自覺に心躍る溫情無限の新たなる經驗をも味ひ得たるなり。この恩寵の自覺は、まみくくと神の慈顔を仰ぎて至心に信樂する者の皆齊しく經驗する所也。罪惡の自覺は予を地獄に墮せしむる陷穽とならずして、却りて予をして益と神に近づかしむる高擧機(エレゴートル)となりぬ。罪惡は苦痛なり、而かも吾等は罪惡そのものに因りて、益と神と和ぐ心證を得來たるにあらずや。げにや、氷多きに水多く、障り多きに徳多し。如何なる深刻なる罪障も、以て吾等が信仰の一念を以て獲得せる大愛者の恩寵を碍ぐるには足らざる也。あはれ不可思議なるは信仰の徳力なるかな。而して

如是信仰は見神の心證を経て始めて眞に吾が有とはなりけるなり。これを思うて感謝あり、而して感謝のある所又常に懺悔のある所なり。かくして、われいと微ちひよきものなれど、倍々神子報恩底の一念に勵みいそしむなり。

見神の實驗は、又予が道德的生活に新たなる元氣を吹き込み、新たなる生命を賦與する活力となりぬ。此の一眞理は、謂はゞ、抽象的なりし予が從來の道德的理想てふ畫龍に活きたる睛ひまを點じぬ。予はこの事ありて後、日常平凡の果敢なき事業にも、何となく、ありがたく、うれしく、働はたらき榮はげする深意義あるとを感じ來たりて、悠々として神と偕ともに働はたらく、不斷の光榮を意識せざるを得ずなりぬ。見神の眞理は予が道德的生活の最高の統一的原理となり、又一切の義務を潤

澤する衷心の法悦となりぬ。

予は勿論依然たる煩惱の子也、蹉跎の人也。されど一たび見たる心證の光は、消ゆるとなし。罪障迷誤の雲、如何にいぶせく立ち蔽へる折とても、尙ほ雲霧の下明かにして闇無きの一念に、自ら慰め、自ら疆うすることを得る也。あるは神と遠ざかれる孤寂の思ひ萌す折ふし、いつも當時の實驗を回憶しては、再び歡喜の人となるなり。かくして見神は偶然なる一時的の者ならずして、一種恆久なるわが心の糧とはなりぬ。時に斷續弛張はあれど、而かも靜かにして安らかなる喜びの流れは、微かに、底深く、わが枯槁の心生活を潤し温めて、綿々として存續す。信仰はわが趣味、情操の一分となりぬ。法悦即ちわが不斷の見神にあらずや。此

の法悦ありて、予は不斷に神と連なると共に、又不斷に人生の健闘に参加するの勇氣を得來たりつゝあるなり。わが法悦三昧は、取りも直さずわが稱名三昧也。

予は今これ以上の證果を詳記するの位置に立たず。あらず、これらの證果とても、今日の子が造詣し得たる所は、唯だ纔かにその一端のみ、一角のみ。その深き全意義に涵泳し、之れを自在のものとして、所謂渾一の相續心たらしめんには、尙ほ他日無限の精進に須すべき也。唯だ自ら揣らず記したるこれら多少の文字三昧が、見神の客觀性を傍證するの一助ともなりなば、予が願ひは則ち足れりといふべき也。

十三

神は如何にして見るとを得べき乎、見神の方法如何。予

は曾て之れに關して、幾たびか筆を取りて、又幾たびか筆を抛ちたり、何が故ぞ。見神の隠れたる方法は、所詮神の有し給ふ所にして、人の有する所にあらずば也。予にして、たとひこゝに出來得る限りの見神の方法を列舉し得たりとせんも、そは尙ほ予が意識的方法の一面のみ、以て隠れたる無意識的方法を盡くすには、足らざるなり。神は時として、風の如くに來たり、風の如くに去る。人その窈然たる神祕の路を窺ひ測ると能はず。見神は一面神祕なる恩寵なり、恩寵は人の世の論理を絶し、因果を斷ず。哲人聖者の力索すべからずして、而かも愚夫愚婦の能く參じ得る所のもの、實に見神の恩寵にあらずや。

已むとなくんば、吾等が意識的に經驗し得べき見神の方

法のうち、その最確實なりと思はるゝを擧げん乎。そは一
 言にして、盡くすべし、曰はく、渴仰思慕の清淨心、三昧心、是れ
 のみと。「叩けよさらば啓かれん」。吾等人の子が、天地の實
 在の奥龕を開き得るの道は、唯だ思慕の清淨心を以て叩き
 叩きて息まざるにあり。思慕の積誠の存する所、即ち感應
 あり、徹底あり。吾等が神を見得ざるは、畢竟未だ吾等が思
 慕の清淨心の足らざるが故にあらざる乎。これ必ずしも
 わが一家言にあらず、古聖の見る所、亦概ねこゝに揆を一に
 し來たる。基督は曰はく、心の清き者は福なり、その人は神
 を見るとを得べければ也と。『法華經』の「壽量品」には曰は
 く、衆見我滅度、廣供養舍利、咸皆懷戀慕、而生渴仰心、質直意柔
 輒、一心欲見佛、不自惜身命、時我及衆僧、俱出靈鷲山と。質直

にして意柔輒なる者、佛を見得べしと説けるは、正さしく基
 督の清心にして神を見るの意と相參せり。更に親鸞上人
 の『淨土和讃』には曰はく、子の母をおもふが如くにて、衆生
 佛を憶すれば、現前當來とをからず、如來を拜見うたがはず
 と、子の母を思ふが如きは、取りも直さず思慕の極、渴仰の
 頂而して又清淨心の至りならずや。天地の神は、唯だこの
 純一無雜なる清淨心、三昧心にのみ來格す。されば、吾等も
 し天地の父を慕ひ慕うて已むとなくんば、やがて、かく慕ふ
 心そのものが、吾が心よりも、深きものあるを感じ來たるべ
 し。「慕はしと思ふ心はわれならで親のこゝろの通ひくる
 なりてふ古歌、いみじうも詠まれつるかな。而して人一人
 びまみく」とかゝる感じを有し來たらんか、是れ既に見神

の一角に相参したるものと謂ふを得べし。

禪家が見性の方法を説くと百端なりといへども、詮じ來たれば、亦是れ凝心息慮、打成一片の清淨三昧地に入つて、直ちに天地の大活機に觸れんとするものにあらずや。思慕渴仰の清淨心、三昧心を外にして、復た見神の方法あるべくもあらざる也。

予をして今一個の見神方法を説かしめよ。曰はく、自己存在の神祕不可思議に驚くの感をして、超絶無限ならしむると、是れ也と。(世には幾んど全くかゝる神祕感を缺けるが如き人なきにあらず、是くの如き人に對しては、此の方法は沒交渉也。『自己に驚き驚きて己まざるものは、竟に豁然として自己に即して自己ならぬ天地の活物に徹見するの

大歡喜を證すべき也。而してこゝにも純一無妄の清淨三昧心が、其の必須條件たるべきは論なきのみ。〔病閒録〕中の「驚異と宗教」の一篇参照。

十四

或は聖書の文句を楯として、見神の不可能を説くものあり。さりながら、たとひ聖書の所説は如何やうにありとも、予が見神の心證は一個の客觀的事實なれば、之れを打消さんよしなし。事實は聖書を撼かし得べくして、聖書は以て事實を撼かすこと能はず。況して聖書には、心の清きものは神を見ることを得べして、ふ明瞭なる基督みづからの言葉さへあるをや、たとひ又基督の眞意は、彼れ自身以外には、何人も彼れみづからの人格を通してならでは、見神する

能はずといふにありきとせんも、基督の言説は、道德上、宗教上の意識の唯一絶対の權威として一毫も批議を加ふべからざるものなる乎。或は基督の意識そのものといふとも、尙ほ或る至高なる批判の庭に立つべきものにあらざる乎。これらの事はいづれにもせよ、予は唯だ飽くまでも彼の聖書を唯一のオーソリテ、權威として、吾人の一切の信仰上の實驗を律せんとするものあるを陋とす。聖書そのものが、もとく吾人の活ける信仰實驗の記録の集積ならずや。信仰は窠臼に陥ることを厭ふ。かの一にも二にも聖書を持ち出して、火の如き人心の靈動を律し、微妙なる信仰界の無邊の風色を批判せんとするが如きは、是れ既に一個死窠臼の信仰に墮したるもの、予の與みせざる所也。

見神の形には勿論種々あるべし。新プラトーンの見神あり、禪家の見性あり、淨土眞宗などに謂ふ見佛あり、或は教祖の人格を通しての見神、或は又道德上の理想を歩々向上的に實現する謂ふ所の自我完成その事に於ける見神、此等擧げ來たれば、皆それく特有の姿態あり、意義あるべく、強ちに一に執して他を排斥するにも及ばざるべし。且つ又此等種々なる見神の中には、互ひに相須ち相補ふべきものもあらん、例へばかの道德的理想の實現に神を見るといふが如きは、他の如何なる形の見神とも相兩立し、相完補すべきものたるは、何人も異論なき所なるべし。たゞかゝる意味の見神が、嚴密に見神と謂ひ得べきものなるか否かは、一疑問に屬すべし。

予は予の見神の實驗を敬すると共に、他の見神の實驗をも敬す。かの教祖例へば耶蘇基督の人格を通してすなる見神以外に、復た見神てふものあることなしと獨斷し去る一派の論者の如きは、深奥富贍なる靈界の風光を、餘りに狭く、淺く、且つ貧しくするものにあらざる耶。如何。

十五

要之、見神底の實驗が、吾人の宗教的信仰に於ける極致にあらざるは論なしとするも、其が個々人の宗教的生活史上に於ける一關門もしくは一轉機としての光輝ある位置を占むると、これはた否むべからざるに似たり。予が見神は事實也。刺ある鞭を蹴んと難し。予は幾たびか予が理性の脚を擧げて、予が見神の事實を一蹴し去らんと試みたり。

而して、そは竟に不可能なりき。過去然りき、現在然り、當來亦永しへに然るべき也。

(明治四十年四月)

讀列子

（列子の解脱哲學）

列子は關尹子、壺丘子、林、老商等を師とし、而してこの三子の學は主もに老子に基づいてゐるのであるから、列子が老子學の繼紹者たるとは論ずるまでもない。張湛が其の書大略、群有は至虚を以て宗と爲し、萬品は終滅を以て驗と爲し、神惠は凝寂を以て常に全く、想念は著物を以て自ら喪ひ、生覺は化夢と情を等しくし、巨細は一域に限らず、窮達は智力に假る無く、治身は肆任を貴び、性に順へば則ち之く所皆適し、水火踏むべく、懷に忘るれば、則ち幽として照らさざる無きを明かにす、此れ其の旨也、然れども所明往々佛經と相

參し、大歸老莊に同じく、屬辭引類特に莊子と相似たり、云々といへるもの、以て列子の書の大較を盡くすに足る。一言にして掩へば、列子の根本思想は老子の自然說、虚靜說を襲いだものに外ならぬ。然れども老子の自然說は全くの無爲自然說でなく、其の虚靜說は全くの虚無寂滅說ではない。其の本旨のある所を釋ぬれば、一種眞面目な理想又は主張を有してゐる。然るに列子の說に至りては、後にも詳論する如く、老子の自然說、虚無說を極端の所にまで持つて行つて、老子の說に存する裏面の隱微なる積極的、一面を沒了した觀がある。列子は老子の根本思想より出發して之れを極端の所まで持つて行つた爲めに、ちのづから老子を超越した位地に立つに至つたのである。謂はゞ列子は老子の

根本思想を道樂的、遊戯的に思ひ切つて發展せしめ、而して其の結果おのづから佛教一派の厭世的寂滅説や、莊子の取り止めのない無町畦の思想と近づくに至つたのである。列子は老子が其の思想を多く簡潔にして力ある格言めいた文辭に表現してゐるのと異なり、多くは之れを叙事的、寓言的に表現してゐる。以下精しく列子が如何なる點々に於いて、又如何様に老子の根本思想を襲いて更に之れを極端に押し進めたかを論述すべし。

列子は先づ其の「天瑞篇」に、天地の實體及び其れと萬物との關係を論じて曰く、生不生あり、化不化あり、生ぜざるものは能く生々し、化せざるものは能く化々す、生ずるものは生ぜざる能はず、化するものは化せざる能はず、常に生じ常に化

す、常に生じ常に化するものは時として生ぜざるなく、時として化せざるなし、陰陽爾り、四時爾り、生ぜざるものは疑獨、化せざるものは往復、其の際終はるべからず、疑獨其の道は窮むべからず、黃帝の書に曰はく、谷神不死是れを玄牝と謂ふと、玄牝の門是れを天地の根といふ、綿々として存するが若く、之れを用ひて勤めず、故に物を生ずるものは生ぜず、物を化するものは化せず、自から生、自から化、自ら形、自ら色、自ら智、自ら力、自ら消、自ら息、之れを生、化、形、色、智、力、消、息と謂ふは非也」と。かく列子が生々化々する現象と、自らは生々化化せずして而かも能く一切の生々化々の根本たる實體其ものとを區別し、且つ其の生々化々は何等の有心者の主宰する者あつて然らしむるのでなく、實體其のものに具はれ

る自然の妙用の然らしむる所に外ならずと説ける所は、老子の思想と毫しも異ならぬ。其の實體即ち彼れの所謂疑獨若しくは往復の無終無際を言へるは、老子が道を形容して「獨立して改めず、周行して殆からず」と謂へると符合する。列子以爲へらく萬有は常に流轉變化して息む時なく、彼に損するものは此に益ち、此に成るものは彼に虧けて、生々死死窮まりなけれど、實體そのものには何等の増減損益なく、不變にして冥一である。而して又かくの如く自ら不變、冥一、常恆の體を保持するものにあらざれば、以て生々變化する一切萬有の根據となるとは出来ぬと。列子は更に進んで天地開闢の模様、萬物生成の次第を詳論して曰はく、夫れ有形は無形に生ず、則ち天地安くより生ずる、故に曰はく、太

易あり、太初あり、太始あり、太素あり、太易は未だ見はれざる氣也、太初は氣の始也、太始は形の始也、太素は質の始也、氣、形、質具はりて而して未だ相離れず、故に渾淪と曰ふ、渾淪は萬物相渾淪して未だ相離れざるを言ふ也、之れを視れども見えず、之れを聴けども聞こえず、之れに循へども得ず、故に曰はく易也と、易は形埒なし、易變じて一となり、一變じて七となり、七變じて九と爲り、九變ずれば究也、乃ち復た變じて一となる、一は形變の始也、清輕なるもの上りて天となり、濁重なるもの下りて地となる、冲和の氣は人となる、故に天地精を含みて、萬物化生すと。こゝに列子の所謂太易又は渾淪は易の繫辭の太極、老子の道又は渾成と同じ物で、即ち前に疑獨又は往復と名づけたものと共に天地萬有の實體を斥

した言葉に外ならぬ。其の物たるや、冥一にして不變、視るべからず名づくべからず、何等の形質をも具へずして、而かも渾然として一切の形質を含んでゐる。此の渾淪即ちスピネサーの語を藉つていへば、同質の状態より萬殊の形質を具へた者、即ち異質の物を生じ出づる次第は太易より先づ氣の始めなる太初を生じ、太初より形の始めなる太始を生じ、太始より質剛柔弱等の性の始めなる太素を生じ、斯くして森然たる天地萬有を生ずるのである。列子が此く一實體と個々物との間に幾多の段階を措きて、其の発展の次第を説ける所は、易や、老子や、新プラトーン派などの分出的、論的思想とほゞ趣を同じうする。尙ほ注意すべきは、列子の指した實體は全く物質的のもので、老子の道の多少精神

的意義を帯んでゐる趣あると違ふ。まして新プラトーン派などの純乎靈智的、精神的屬性を有してゐる神とは全く類を異にしてゐる。此の點に於いて列子の指した實體は、むしろ彼の希臘初代の哲學者アナクシマンドロスの「ト、アパイロン」などに似てゐるかと思ふ。太易者未見氣也といふ彼れ自らの語に徴するも、其の物の渾然未剖の姿ながらに、尙ほ到底一種の物質的のものなることは否まれぬかと思ふ。

以上は列子の實體論、天地開闢論の一斑である。其の要旨を括つて言へば、一個の不生、不化、不變、冥一の物質的實體があつて、其れが何心なく自然に萬物を生々化々するといふと、及び其の生々化々はほゞ四つの段階を経て往復循環

休むとなしといふとにある。畢竟老子と略く同じ思想を取つて更に一層之れを詳述したもの、たゞ其の思索方法の老子のに比してやゝ論理的の點あるは、一段の進歩と言つてよい。而して彼れが爾餘一切の學說も亦老子のと同じく、右の如き一種の實體論的、開闢論的根據の上に建設せられてゐる。詳言すれば、道の實體は虚靜自然にして而かも能く一切の物を生々するといふ一根本思想が、列子の人生觀の中樞となつてゐるのである。彼れ以爲へらく、色、聲、香味等は自づから生ずるもの、生ぜらるゝもの、而して之れを生ずるものは、無聲、無色、無味、無臭のものでなければならぬ、それ唯だ無、故に能く萬變の宗主たりと。又曰はく、生之所生者死矣、而生々者未嘗終、形之所形者實矣、而形々者未嘗有、

聲之所聲者聞矣、而聲々者未嘗發、色之所色者彰矣、而色々者未嘗顯、味之所味者嘗矣、而味々者未嘗呈矣、皆無爲之職也、能陰能陽、能柔能剛、能短能長、能圓能方、能生能死、能暑能涼、能浮能沈、能宮能商、能出能沒、能玄能黃、能甘能苦、能羶能香、無智也、無能也、而無不知也、而無不能也。此等の言を讀めば、列子の根本思想は、唯だ其の陳べかたが明白詳密なだけで、毫しも老子のと異ならぬことが分かる。其の無爲之職といひ、無智也、無能也、而無不知也、而無不能也といへる如き、皆老子の無爲之有爲てふ思想に外ならぬ。或は至言去言、至爲無爲、黃帝篇といひ、或は爭魚者濡、逐獸者趨、非樂之也、故至言去言、至爲無爲、說符篇といひ、或は知而忘情、能而不爲、真知真能也、仲尼篇といひ、或は靜也、虛也、得其居矣、取也、與也、失其所矣、

事之破毀而後有舞仁義者弗能復也(天瑞篇)といひ、或は天下有常勝之道、有常不勝之道、常勝之道曰柔、常不勝之道曰彊、黃帝篇といへるとき、皆是れ件の無爲の、有爲てふ根本思想を色々に言ひ表はした言葉に外ならぬので、之れを老子の書中にまじへ入れても一寸辯別がつかぬ。但だし老列二家が、此く大體上同じく無爲の、有爲といふ根本思想に其の學の基礎を置きながら、尙ほこの點に關して二家の間に看過すべからざる一種の差別があるのを忘れてはならぬ。其れは何かとならば、二家同じく無爲の、有爲てふとを説きながら老子は寧ろ其の有爲の方に重きを置き(勿論列子との比較上よりいふ、鄒魯の學者に比すれば老子が無爲に重きを置きたるは言ふ迄もない)而して列子は寧ろ其の無爲

の方に重きを置いた點である。此の差異は一見した所では幾んど分からぬやうなれど、仔細に二家の學相を研究すれば、何人も看取せざるを得ざる一要點である。老子は無爲を説きながら常に無爲によりて持ち來たす有爲の方面に著眼し、列子は有爲を説きながら其の説の趨く所は、竟に全く無爲に歸してゐる。老子は其の無爲自然説の中に積極的理想を寓し、列子は全く消極的沒理想觀に流れた跡がある。老子には憂世慨時の精神多く、列子には厭世隱遁の思想が多い。随つて老子は多くの反言的真理パラドキシカル、トルズを説いて吾人の世に處する心得をさへ教へたが、列子は唯だ一意世を離脱して仙人的解脱を得んとを奨説してゐる。老子に取りては現社會は尙ほ眞面目なる關心の對境であつて其の矯

激の言も畢竟は謂ふ所の道によりて世を濟はんとした熱意の餘りから出たものと解せられるが、列子は現社會の救濟問題には餘り意を注がなかつた。彼れはむしろ此の世を夢幻の境と見て、一身の解脱(羽化登仙的)に唯一の目的を置いた趣がある。勿論老子の思想にも此くの如き夢幻觀、厭世觀はあるけれど、列子のほどに甚だしく無い。要するに列子は老子の無爲自然説を極端にまで推し上げて、竟に全くの消極論者、無頓著論者となつたものと言つてよい。列子は先づ知識論上、一種の懷疑論を抱いて居つた。彼れは莊子の「齊物論篇」に見えてゐるやうな一種の筆法を以て一切の物の差別を抹殺し去らうとした。其の意に以爲へらく、凡そ物の大小といひ、巨細といひ、長短といひ、遲速と

いふ、畢竟皆吾人が勝手に或標準を拵へ制限を附けて設け出だした人爲の差別で、物其れみづからに、客觀的に、かゝる辨別の存するのではない。若し壽の長きを言はんか、荆の南に冥木の名なるものあり、五百歳を以て春となし、五百歳を秋となす。然るに尙ほ是れよりも長壽のものがある、上古に大椿なる者あり、八千歳を以て春となし、八千歳を秋となす。之れを推していへば物の長壽には際限がない。若し又壽の短きを言はんか、朽壤の上に菌芝なるものあり、朝に生じ晦に死す。されど尙ほ是れよりも短きものがある。「春夏の月、蠓蚋(小飛蟲)の名なるものあり、雨に因つて生じ、陽を見て死す。壽の短きにも際限は無い。又大を言はんか、溟海なる者あり、天池也、魚有り、其の廣さ數千里、其の長さこ

れに稱ふ、其の名を鯤となす。されど尙ほ大いなる者がある。「鳥あり其の名を鵬となす、翼垂天の雲の如く、其の體これに稱ふ。されば物の大にも際限がないと言はねばならぬ。若し又小を言はんか、江浦の間塵(小)蟲を生ず、其の名を焦螟といふ、群飛して蚊睫に集まり相觸れず、栖宿去來すれども覺らず、形も見えねば聲も聞こえぬ微蟲である。まかも斯くの如き微蟲ですら、徐かに神を以て視れば、塊然之れを見ると嵩山の阿の如く、徐かに氣を以て聽けば、砰然之れを聞くと雷霆の聲の如し。されば小必ずしも小ならず、大必ずしも大ならず、短必ずしも短ならず、長必ずしも長ならず、之れを小大短長の別ありと見るは、畢竟吾人が勝手に物を限り、或不自然なる標準を拵へ出だして他と比較するか

らのと、かゝる勝手な制限や不自然な標準を取り除いていへば、小も亦無限の大となり、大も亦無限の小となり、巨細長短無限に相殺して蕩々無差別の境に入る。畢竟小大の辯は無用の辯に歸する。吾何以識其巨細、何以識其脩短、何以識其同異哉、此に至りては吾人は一切大小の辯を抛たねばならぬ、吾人の知識は到底物の大小長短の別を識るとは出来ぬと。列子は更に此くの如き一種の懷疑論を倫理道德の境に推し擴げて、是非善惡に關する一切の差別をも打消さうとしてゐる。列子の意に以爲へらく、吾人は到底物の是非善惡の別を知るとは出来ぬ世の紛々たる是非善惡の辯は、人と銘々に一家の見を以て作り出だした無益の言の葉草で、何等の客觀的根據があつての沙汰ではない。是

なるもの必ずしも是ならず非なるもの必ずしも非ならず、是非善惡の辯は畢竟吾人の迷妄に外ならずと。故に彼れ曰はく、心將迷者先識是非仲尼篇と。此くの如く是といひ非といふ、何れも皆心の迷ひに外ならねども、其の同じ迷ひが世に是非黑白の辯となつて實際相對立する所以は何故ぞと尋ぬるに、列子に従へば、これ畢竟迷の多いと少ないとの差によつて生ずるに外ならぬ。衆寡相傾けて是非の辯則ち成ると。「秦人逢氏子あり、少うして惠壯に及んで迷罔の疾あり、歌を聞いて以て哭となし、白を視て以て黒となし、香を饜けて以て朽となし、甘を嘗めて以て苦となし、非を行つて以て是となし、意の之く所、天地四方、水火寒暑、倒錯せざるものなし、楊子其の父に告げて曰はく、魯の君子術藝多し、

將さに能く已めんか、汝奚ぞ訪はざる、其の父魯に之き、陳を過ぎ、老聃に遇ふ、因つて其の子の證を告ぐ、老聃曰はく、汝庸ぞ汝の子の迷ひを知らんや、今天下の人皆是非に惑ひ、利害に昏く、同疾者多し、固より覺者あるなし、且つ一身の迷は一家を傾くるに足らず、一家の迷は一郷を傾くるに足らず、一郷の迷は一國を傾くるに足らず、一國の迷は天下を傾くるに足らず、天下盡く迷はば孰れか之れを傾けんや、向きに天下の人をして其の心盡く汝の子の如くならしめば、汝則ち反つて迷はん、哀樂聲色、臭味是非、孰れか能く之れを正さん、且つ吾が言未だ必ずしも迷ならずんば、あらず、而るを況んや魯の君子迷の郵最なる者をや、焉んぞ能く人の迷を解かんや、汝の糧を榮てて、遄かに歸るに若かざる也」と。この寓

意談に因りて見れば、列子は眞理の根據を多數決にありと解した者と云はねばならぬ。彼れはこゝにては是非善惡の別を以て衆寡相傾けて成るもの、即ち多いものがちと説き去つたのである。而して是れ取りも直さず一切の眞理には其れみづからに眞理たる所以の客觀的根據又は理由てふものは無い、よし有るとしても吾人の知識を以て知り定めるとは出來ぬといふ知識論上一種の懷疑説の見地を取れるものでは無い乎。而して最後に一步を進めて、此く世の一切是非の辯を迷ひなり誤りなりと言ふこの自分の言葉その者も亦或は迷ひであるかも知れぬ、まして自ら盛んに是非を稱し仁義の辯に執するか、の鄒魯の君子をやと言ふに至つては、是れ最も明瞭に、大膽に、懷疑説の論理的結

論を暴露したものと云はねばならぬ。絶對的懷疑説は自殺に終はらざるを得ぬ。一切を懷疑する其の懷疑みづからが亦依つて立つべき根據を失ひ、かくて究竟口を噤んで一切の判斷を禁むるに至るの外はない。列子は知識論上正さしく此くの如き自殺的懷疑論者の位地に立ち到つたもの、而して予輩はこの點に於いて列子が老子の根本思想を發展して痛快に其の當さに到るべき論理的結果を得たと同時に、又老子を超越して著るく彼れと異なつた面目を有するに至つたことを認めねばならぬ。右の寓意談に於ける老子の懷疑説は、畢竟列子が老子に假託し老子の口を藉つて吐いた列子自らの思想である。勿論老子にも多少知識の論に關する思想の無かつたではない。其の「道の道と

すべきは常の道にあらず、名の名とすべきは常の名にあらずと言つて、世俗に謂ふ所仁義是非の名目又知識の、到底道の眞實の相を得たるものにあらざるを言へる、是れ幾分か知識論上の懷疑説に觸れた思想と謂はねばならぬ。併し老子は、斯く世俗謂ふところの是非善惡の差別の根據を疑ひ、之れを人の作り拵へた不自然の者として一切之れを抹殺し去らうとしたと同時に、此等の差別を超越した境界に眞知識の對象を認め、何ぞや。道もしくは自然、即ち是れである。假し世の所謂一切の是非善惡に關する知識を全く根據なき迷であるとしても、唯だこの道のみは老子に取りて疑ふべからざる唯一且つ眞實なる知識であり、又善である。彼れが世の一切の知識を排したのは、つまり是の

一つの眞知識を立せんが爲めであつたといつてよい。老子は決して知識論上、絶對的懷疑論者ではない。むしろ一面最も眞面目に眞實の知識あるとを唱道したのである。列子と老子とは知識論上の思想、少なくともその結論の上に於いて、明らかに違ふ所があると謂はねばならぬ。

此くの如く知識論上、絶對的懷疑説を取れる列子の人生觀が、幾んど佛教思想の一面に見るやうな一種の厭世的傾向を帯べるは怪しむに足らぬ。老子にも厭世觀の影はあるけれど、列子のほどに甚だしくない(老子が吾所以有大患者爲吾有身、及吾無身吾有何患と言へるは明かに其の厭世思想を言ひ表はせるもの)。列子が厭世思想は其の死生觀に最も善く言ひ表はされてゐる。「天瑞篇」に曰はく、精神は

天の分、骨骸は地の分、天に属するは清くして散じ、地に属するは濁りて而して聚まる、精神形を離れて各々其の真に歸る、故に之れを鬼と謂ふ、鬼は歸也、其の真宅に歸ると。列子は人の死を以て精神が形骸を離れて其の真宅に歸るとと解したのである。又曰はく、人生まれてより終はりに至るまで、大化四有り、嬰孩也、少壯也、老耄也、死亡也、其の嬰孩に在りては氣専らに志一に、和の至りなり、物傷はず、徳加ふるなし。老子の含徳之厚比於赤子の語を思ひ出ださしむ。其の少壯に在りては、則ち血氣飄溢、欲慮充起、物の攻むる所、徳故に衰ふ、其の老耄に在りては、則ち欲慮柔かに、體將さに休せんとす、物先さんずる莫し、物と争はず、未だ嬰孩の全きに及ばずと雖も、少壯に方ぶれば、聞あり、其の死亡に在りては、則ち息に之き、其の極に反ると。

是れによりて見れば、列子は人の血氣最も盛んなる少壯期を最も悲觀して死に近き老耄期と死に伴しき嬰孩の無意識期とを樂觀し、而して死を以て所謂徳之徼歸する所即ち吾人の理想又は極致の状態にあるものと見たのである。この故に列子に従へば、死は決して惡むべく厭ふべくものではない。「死の生と一往一反、故に是れに死するもの安んぞ彼れに死せざるを知らんや、吾れ又安んぞ營々として生はを求むるの惑に非ざるを知らんや、亦又安んぞ吾が今の死の昔の生に愈らざるを知らんや」。列子が如何に生の厭ふべく而して死の慕ふべきかを説いて、殆んど死其のものを美化したともいふべき異彩ある一文あり。曰はく、子貢學に倦む、仲尼に告げて曰はく、願はくは息ふ所あらんと、仲

尼曰はく、生は息ふ所無しと、子貢曰はく、然らば則ち賜の息ふに所無き乎と、仲尼曰はく、有り、其の墳墓穴を望めば、畢如たり、幸如たり、墳如たり、鬲如たり、則ち息ふ所を知ると、子貢曰はく、大なるかな死や、君子は息ひ、小人は伏す、仲尼曰はく、賜汝之れを知れ、人胥生の樂を知りて未だ生の苦を知らず、老の憊を知りて未だ老の佚を知らず、死の惡を知りて未だ死の息を知らずと、又晏子の言を引いて曰はく、善いかな古の死有るや、仁者は息ひ、不仁者は伏す、死は徳の徼歸なり、古は死人を謂うて歸人と爲す、夫れ死人を言うて歸人と爲さば、則ち生人は行人たり、行いて而して歸るを知らざるは家を失ふものなり、一人家を失へば一世之れを非とす、天下家を失へば非を知る莫し、人郷土を去り、六親を離れ、家業を廢

し、四方に遊びて歸らざるもの有り、何人ぞや、世必ず之れを謂うて狂蕩の人と爲さん、又人形生を重んじ、巧能に矜り、名譽を脩め、世に誇張して已むとを知らざる者、亦何人ぞや、世必ず以て智謀の士と爲さん、此の二者胥失ふもの也、而して世は一に與みして一に與みせず、唯だ聖人與みする所を知り、去る所を知ると。こゝに出てゐる子貢、仲尼、晏子等の名は勿論皆列子の假り用ひた名に外ならぬ。而して此の一文中に現れてゐる列子の厭世思想の旺盛なるは、殆んど佛者の寂滅爲樂消極的一面の思想にさへ迫つてゐるではない乎。この世はまばしの夢の旅路で、吾人の落ちつく眞の故里は墳墓の彼方にある。死は歸である、覺醒である、佛者の所謂涅槃淨土である。「大いなるかな死や、君子息ひ小人

伏すの一語は、以て列子が死に對して一種歎美の情をさへ有してゐる趣を想はしむるでは無いか。此くの如き熱烈なる厭世思想は未だ老子に見ざる所。而して是れ亦列子が老子より出立しながら、老子を超越して異色ある學相を呈するに至つた一點にあらざる乎。

此くの如き一種の厭世思想を有してゐた列子が、社會國家の救濟といふ事よりも自分一人の安心もしくは解脱に重きを置いたのは亦自然の傾きとも言はうか。この個人的解脱の思想は既に老子にも見はれてゐる。老子も亦能く心を虚しうし腹を實たして生を攝め得るものは毒蟲も螫さず、狂獸も據らず、攫鳥も搏たず、又は甲兵も之れを傷け殺すこと能はざる底の一種の自在力を有するに至ると説

いてゐるが、列子に至りては則ちこの解脱思想をも例の極端に押し進めて、解脱を得たものは一種の神通力を得て、水火の中をも縦横に飛行し得て之れを妨ぐるものは無いと信じたのである。列子がかゝる神通力を得たものの一例を語りいでて曰はく、趙襄子徒十萬を率ゐて中山に狩りす、藉苻シヤ、シヤウ苻シヤ、シヤウ拂はざる草林を燔き、百里を扇赫す、一人有り、石壁中より出でて、煙燼に隨うて上下す、衆謂へらく鬼物と、火過ぎ徐行して出づ、經涉する所無き者の如し、襄子怪んで之れを留め、徐かに之れを察すれば、形色七竅の人也、氣息音聲の人也、問ふ奚れの道よりして石に處り、奚れの道よりして火に入ると、其の人曰はく、奚れの物にして石と謂ひ、奚れの物にして火と謂ふと、襄子曰はく、而なんぢが嚮きに出づる所のも

のは石也、而なぢが嚮なきに渉る所のものは火也、其の人曰はく、知らざる也、云々と。此くの如きは最早談誕に涉つた事であるが、列子は解脱の極、吾人は實に能くかゝる神變自在の境に到り得と信じたるものの如く、尙ほこれに類した數多の不思議な例話を實際に有り得べき又有つた事として説いてゐる。然らば吾人は如何にして此くの如き至人の神通力、自在力を得るとが出来るか。列子は之れを全く無心、自在の徳に歸して説いてゐる。列子曾て關尹(列子の師)に問うて曰はく、至人は潛行して空(空)せず、火を踏んで熱からず、萬物の上を行きて慄れず、請ひ問ふ、何を以て此に至ると、關尹曰はく、是れ純氣之守也、智巧果敢の列にあらず、(中略)其の性を一にし、其の氣を養ひ、其の徳を含み、以て萬物の造いたる

所に通ず、夫れ是くの若きものは其の天守全く、其の神卻閑無し、物奚くより入らん、夫れ醉者の車より墜つるや、疾むと雖も死せず、骨節人と同じくして、犯人と異なる、其の神全ければ也、乗も亦知らざる也、墜も亦知らざる也、死生驚懼、其の習に入らず、是の故に物に逆らひて懼れず、彼れ全きを酒に得て、而かも猶ほ是くの若し、而るを況んや全きを天に得るをや、聖人は天を藏む、故に物之れを能く傷くると莫き也、(黄帝篇と)。こゝに純氣之守といひ、天守全といひ、其神無卻といひ、全を天に得るといふは皆無心にして自然に順ふとを指した言葉に外ならぬ。列子は尙ほ詳かに吾人がかゝる無心の徳を守るとに因りて解脱を得るに至る道筋を説き、其の順序、段階を述べて曰はく、吾れの夫子(老商)に事かへ若

き人(伯高)を友とせしより三年の後、心敢て是非を念はず、口敢て利害を言はず、始めて夫子の一眇を得たるのみ、五年の後、心更に是非を念ひ、口更に利害を言ふ、夫子始めて一たび顔を解いて笑ふ、七年の後、心の念ふ所に従ひて更に是非なく、口の言ふ所に従うて更に利害なし、夫子始めて一たび吾れを引き席を並べて坐せしむ、九年の後、心の念ふ所を横にし、口の言ふ所を横にし、亦吾れの是非利害を知らず、亦彼れの是非利害を知らず、亦夫子の我が師たり若き人の我が友たるを知らず、内外進盡きぬ、而して後、眼は耳の如く、耳は鼻の如く、鼻は口の如く、同じからざる無き也、心凝り形釋け、骨肉都べて融け、形の倚る所、足の履む所を覺えず、風に隨ひて東西する、猶ほ木葉幹殻のごとし、竟に風の我れに乘れるか、

我れの風に乘れるかを知らず、云々と。其の彼我内外の分を忘れ、是非利害の差別を絶して一念凝寂の絶對境に入る趣を言へる所は、ちやうどかの西洋哲學史上に於ける新プラトーン一派の神秘哲學者等が、一切の差別待對の意識を絶して無我絶對の境に還没する恍惚の状態を説けると略し、其の内容を同じうしてゐる。列子の此等の言説は、之れを善解すれば、決して無稽の思想ではなく、むしろかの禪家やプロチーノス等のと、ほゞ同じ悟道に關する一種の神秘的實驗を言ひ表はしたものと云うてよい。只だ彼れがかゝる神秘的實驗即ち解脫の意識を有するものを精神的にのみ描かずして、之れを一面形體的に描いて、之れを水火の中をも自在に飛行する神仙鬼物の如くに言ひ做せる所

やがて其の迷信談誕に流れた所と謂はねばならぬ。要するに解脱の趣内容、方法、順序等を述ぶるの精しき點に於いて、列子が老子に數歩を進めたことは争はれぬが、而かもこの所又同時に二家の學相に著るき差別を生じた點である。老子亦解脱をいふ。されど彼れの理想とせし所は列子の理想とせし至人もしくは神人にはあらずして聖人にある。而して老子の謂ふ聖人は無爲自然の徳を體しながらも全く世間との交渉を離れた仙人ではない。老子が無爲を貴べるは因りて以て大いに爲すあらんがため、又其の常名常善を排したのは、因りて以て眞實の善即ち道てふ理想を實現せんために外ならぬ。彼れは聖人が好んで無爲の地に處り陰性の所を守るは、畢竟其のいふ「反轉」の理によりて、有

爲積極の効果を收め得んがためであると見、而して又この反轉の理に基づいて處世上幾多の利己的、自慮的訓言をさへ設け出だしたのである。彼れは一面眞面目な社會的理想家であつて、決して一切を冷眼に無頓著に抛ち去つたものではない。然るに列子に至りては自然といひ道といふ理想を社會的に實現せんとする努力そのもの意識そのものをも全く棄てて了つて、唯だ無念無想的に、灰身滅智的に、寂然として解脱することをのみ至人の面目としたのである。彼れの學説は餘りに個人的解脱に偏して居る。彼れは其の知識論に於いて、懷疑的に一切有無是非の辯を抛つた如くに、其の實踐上、道德上に於いても全くの無頓著論者 (Indifferentism) たる趣を有してゐる。されば曰はずや、意を得

るものは言なく、知を知くすものまた言なし、無言を用ひて言と爲すも、亦言、無知を知と爲すも、亦知、無言と不言と、無知と不知と、亦言、亦知、亦言はざる所なし、亦知らざる所なし、亦言ふ所なし、亦知る所なしと仲尼篇。無爲、無言、無知といふとも、若し少しでも意識あり目的ありての事ならば、そは最早無爲、無言、無知と言はれぬ。一切を忘ぜよ、否、一切を忘ぜよといふ其のともを忘ぜよと。此くの如くにして列子は行爲の境に於いても亦一種の絶對的懷疑論者となり了した。彼れが結論の趨く所は寂滅、消極的(てふことより外にはない。而してこれ又彼れが老子より出でて更に老子を超越した一點にあらざる乎。

列子はかくの如く各人銘々に悟りを開き解脱を得たも

ののみが相團結して形づくれる一種の理想國(むしろ空想國)の在ること若しくは在るべきことを述べて詳に其の狀態を描いてゐる。曰はく、華胥氏の國、弇洲の西、台州の北に在り、齊(中國)を斯ること幾千萬里なるを知らず、蓋し舟車足力の及ぶ所にあらず、神游するのみ、其の國師長なし、自然のみ、其の民嗜欲なし、自然のみ、生を樂しむを知らず、死を惡むを知らず、故に天殤なし、己れに親しむを知らず、物を疎んずるを知らず、故に愛憎なし、背逆を知らず、向順を知らず、故に利害なし、都べて愛惜する所なく、都べて畏忌する所なし、水に入りて溺れず、火に入りて熱せず、斫(シキ)撻(タツ)して傷痛なく、指摘して瘡癢なし、空に乗ると實を履むが如く、虚に寝ぬること牀に處るが如し、雲霧も其の視を眩(くら)げず、雷霆も其の聽を亂

さず、美惡も其の心を滑みたさず、山谷も其の歩を躓つかしめず、神行するのみ〔黃帝篇〕と。今一章列子が〔黃帝篇〕に於いて神人の郷きやうを描いた捨て難き文辭をこゝに引かしめよ。曰はく、
 『列姑射の山海河洲中に在り、山上神人有り、風を吸ひ露を飲みて、五穀を食はず、心は淵泉の如く、形は處女の如し、偎なや愛せず、愛せず、仙聖之れが臣たり、畏れず、怒らず、愿ねが慤之れが使たり、施さず、惠めぐまずして物自ら足り、聚あめず、斂しめずして已はだ懲こちなし、陰陽常に調ひ、日月常に明らか、四時常に若しひ、風雨常に均しく、字育常に時あり、年穀常に豊かに、而して土に札傷なく、人に天惡なく、物に疵厲なく、鬼に靈響なし』と。これらの文字を読めば、吾人はおのづから老子の理想社會を描いた一段を想起すると共に、此點に於ても列子が明かに老

子の理想を超越してゐるを知ることが出来る、老子は其の社會に於いて無爲純朴なる一種の自然人の状態を描き、列子は更に歩を進めて所謂神、仙郷を描き出だしたのである。
 列子の思想に於いて特に注意の價あるは、其の天道てんたう若しくは天命てんめいに對する思想である。老子は其の天道無親惟與善人といふ一語によりてもほゞ推せらるゝが如く、天道と人道との間に一種の道德上の感應作用おんごうさくようあることを信じて居たらしかつたが、列子は此の思想と全く反對の思想を抱いてゐる。(尤も老子の福德應報の思想は三代時代に於けるやうな通俗な意味のではなくして徳そのものに伴ふ一種の精神的應報を意味したるものかも知れぬ、而してこの意味の福德應報は列子の必ずしも否まなかつた所であら

う。列子は天人の間に道德上の感應作用(世俗謂ふ如き意味にての)ありといひ、吾人の智力徳力を以て天命を左右し若しくは之れに影響を及ぼすといふ(三代人の所謂惟れ徳天を動かすてふ)如き思想もしくは信仰を明瞭に排斥してゐる。「力命篇」の初に曰はく、「力命に謂うて曰はく、若の功我れに奚若ぞや、命曰はく、汝物に奚の功あつて朕れに比せんと欲する、力曰はく、壽夭窮達貴賤貧富、我が力の能くする所なり、命曰はく、彭祖の智は堯舜の上に出でず、而して壽八百、顔淵の才衆人の下に出でず、而して壽四十八、仲尼の徳諸侯の下に出でず、而して陳蔡に困しめらる、殷紂の行三仁の上に出でず、而して君位に居る、季札は呉に爵無く、田恆は齊國を専有す、夷齊は首陽に餓ゑ、季氏は展禽に富む、是くの如き

は汝力の能くする所ならんや、奈何ぞ彼れを壽して此れを夭し、聖を窮して逆を起し、賢を賤しんで愚を貴び、善を貧しくして惡を富まささんや、力曰はく、若し若の言の如くならば、我れ固に功無し、而して物此くの若くなるか、此れ則ち若の制する所なるか、命曰はく、既に之れを命と謂ふ、奈何んぞ之れを制する者有らんや、朕れ直なれば之れを推し、曲なれば之れに任す、自づから壽、自づから夭、自づから窮、自づから達、自づから貴、自づから賤、自づから富、自づから貧、朕れ豈能く之れを識らんや、朕れ豈能く之れを識らんや」と、此くの如く、列子は智徳と天命又は智徳と幸福との二者が少なくとも世俗謂ふ如き意味にて相合する者でないことを事實を引いて證し、此くの如きはすべて吾人の知力徳力を以て如何に

ともしがたき自然の天命なりと見たのである。彼れはこの點に於いて福德合一てふ三代このかたの支那民族の通有の思想に對して一種異色の見解を有したものと云つてよい。以爲へらく世には徳に厚くして命に薄く、命に厚くして徳に薄きものがある、然れどもこれ皆天にして人に非らず、故に曰はく死生はちのづから命也、貧窮はちのづから時也、夭折を怨むものは命を知らざるもの也、貧窮を怨むものは時を知らざるもの也、死に當りて懼れず、窮に在つて戚ひず、命を知り時に安んず云々と。畢竟列子が安心立命の地はこゝにある。彼れは壽夭窮達皆天命であるから之れに一喜一憂するは迷ひである、吾人は一切を天命と見てこゝに安んずる外はないと見たのである。然れども列子の

この天命主義が、管だに壽夭、窮達、富貴、貧賤などいふ自然上の事柄のみでなく、更に進んでは知力上、道徳上、精神上、其の他一切天人間の事柄を網羅するに至つては、是れまさしく一種の宿命説、必至説、定業説の見地を取れるものと謂はねばならぬ。彼れは一切吾人の自力でふものを許さない、自由でふものを認めない。鮑叔非能舉賢、不得不舉賢、小白非能用讐、不得不用力命篇、何事も皆天命でふ先天的必至の約束によりて、ちやんと定められてゐるから、吾人に之れを變更する力はない、何事もその自然の去來に打任せて行く外はない。自然若しくは天命に對する吾人の態度は絶對的服従あるのみ。畢竟彼れの天命主義は、謂はゞ一切諦め、主義である、一切無頓著主義である。而して是れ即て彼れが

ストア派、又孟荀などと一種面白き思想上の對峙をなす所である。ストアや孟荀諸子、また同じく倫理上一種の冷眼主義もしくは無頓著主義(Indifferentism)を唱へてゐる。而かも彼等の無頓著主義は、列子の一切無頓著主義とはちがふ。彼等は概ね天道と人道、又は自然界と道德界とを區別し、而して前者即ち天道又は自然界の領分内に屬する事例へば貴賤、貧富、壽夭、窮達等の如きものは、吾人の自由にすることの出來ぬもの(即ち孟子の所謂在外者)、ストア派の所謂外善)隨つて又其の有無得喪はいさゝかも吾人人間たるものの價值に關する所なきものと見、而して後者即ち人道又は道德界に屬する事、即ち孟子の所謂在內者、言ひ換ふれば仁義禮智の徳性、ストア派の所謂理性の働きのみを以て是れこ

そは吾人の自力もて意志もて自由に修得することの出來るもの、隨つて吾人人間としての唯一の價值の繋るものと見たのである。かく見て彼等はこの吾人人間としての本分を守るとに唯一の重きを措いて、一切の外物、外善を吾人に何等の交渉もない無記のもの(ストア派の所謂アディアホラ)と冷視し去つたのである。列子はさうでない。彼れは自然界と道德界との間にかくの如き嚴正なる區別を設けない。彼れは嘗だに貧富貴賤等の自然界に屬する事柄のみならず、吾人の知識德行そのものに、吾人の自力意志の關するものでなく、皆必至の天命のものづから然らしむる所であるから、一切に無心なれ、無爲なれ、無頓著なれといふ。列子にありては嘗だに自然上の事柄のみでなく、道德

上の事柄までも皆自然法に縛られてゐる者、即ちかくあるより外にある能はざる自然上の事實で、此くあるべしとか此くすべしとかいふ吾人の意志の加はるべき道德上の事實ではない。彼れは道德界に於いても所謂ミューッセン(必然)のみを認めてゾルレン(當爲)を認めなかつたのである。而してかゝるは畢竟彼れが學說全體の立脚地より來たる自然の結果として怪しむに足らぬ。彼れは人の生死、健不健等も何も養生するからせぬからといふとに關するものでなく、たゞ天命自然の作用であるから、一切其んな注意を抛つてしまへと言つてゐる力(命篇)。是れ恰も荀子が何事にも自力主義を重んじて天道の自然のなすがまゝに打任せるよりもむしろ吾人の智巧心力を用ひて天命其の

ものをも制して之れを利用するに如かずと言つた思想と兩極端の相違をなすものではない乎。荀子は鄒魯學派の努力主義、人爲主義を最も大膽に發展した學者、而して列子は荆楚學派の自然主義、無爲主義を最も極端に押し進めた學者、さればこの二學者がこゝに是くの如き趣味ある對峙もしくは衝突を呈し來たれるは自然の徑路であると言うてよい。之れを要するに列子は其の謂ふ天命を彼れ自ら窺然無際、天道自會、漠然無分、天道自運といへる如く、吾人の知識にては又吾人人間の位置、要求のみよりしては全くは理解することの出來ぬもの、而かも其は、一種の必然の法則として宿命的に一切を支配してゐると見たので、この見様は鄒魯學派の天命もしくは天道に對する一面の解釋、即ち天

命もしくは天道を吾人の道徳的要求と合する所あるもの、
 少なくとも吾人の道徳的理性もて或度合までは合理的に
 解釋することの出来るもの(天人感應、福德一致の思想の如
 き即ち是れ)と見た思想と著るく異なる所である。列子は
 其の知識論に於いて一種の懷疑論を取つた如くに、天命も
 しくは天道に對しても道徳上一種の不可知論的思想を有
 してゐたと思はれる。天命は吾人の道徳上の要求より見
 ては時に譯の分からぬ事があるけれど、而かも是れやがて
 天命の先天必至の約束であるから吾人はこれに心を動か
 されずして其の自然の成りゆきに打任せよといふ。是れ
 を列子の安心立命の根據となす。

列子はかく黄老の思想の繼紹者でありながら、又孔墨殊

に孔子を尊崇し、その「仲尼篇」の一篇に於いては、主もに孔子
 の言行を記してゐる。其の「桀紂は唯だ利を重んじて道を
 輕んず、是れを以て亡ぶ、略、人にして義なく、唯だ食ふのみな
 らば、是れ鶏狗なり、彊食靡角、勝つもの制を爲す、是れ禽獸な
 り、鶏狗禽獸と爲り、而して人の己れを尊ばんことを欲する
 も得べからざるなり、人己れを尊ばずんば、則ち危辱之れに
 及ばん(「說符篇」と説ける如き、又其の他折々仁義の語例へば
 「天瑞篇」に聖人之教非仁則義といへる如き)を口にせるより
 見れば、彼れが鄒魯仁義の思想を全く冷視しなかつたこと
 が分る。但だし彼れが孔子の言行を述ぶるや、忠實に孔子
 の眞意を傳へたといふよりも、寧ろ概ね孔子の思想を自分
 の思想に引き入れ、孔子の言行を藉りて、自家の根本思想を

述べたるに過ぎぬ趣がある。「仲尼篇」に曰はく、仲尼閑居す、子貢入りて侍す、而かも憂色有り、子貢敢て問はず、出でて顔回を告ぐ、顔回琴を援り而して歌ふ、孔子之れを聞き、果たして回を召し入らしめ、問うて曰はく、若は奚ぞ獨り樂しむ、回曰はく、夫子奚ぞ獨り憂ふる、孔子曰はく、先づ爾の志を言へ、曰はく、吾れ昔し之れを夫子に聞く、曰はく、天を樂しみ命を知る、故に憂ひずと、回の樂しむ所以也と、孔子愀然閒ありて曰はく、是の言有りや、汝の意失へり、此れ吾が昔日の言のみ、請ふ今の言を以て正しと爲さん、汝徒らに樂天知命の憂無きを知りて、未だ樂天知命の憂有るの大なるを知らざるなり、今若^{なんぢ}に其の實を告げん、一身を脩め、窮達^{きうたつ}に任せ、去來の我れに非るを知り、心慮に變亂亡きは、爾の所謂樂天知命の憂

無きなり、曩に吾れ詩書を脩め禮樂を正し、將に以て天下を治め來世に遺さんとす、但だ一身を脩め魯國を治むるのみにあらず、而して魯の君臣、日に其の序を失ひ、仁義益々衰へ、情性益々薄し、此の道一國と當年とに行はれず、其れ天下と來世とを如^{ごと}んせんや、吾れ始めて詩書禮樂の治亂に救ひ無きを知り、而して未だ之れを革むる所以の方を知らず、此れ樂天知命者の憂ふる所と。讀んでこゝまでは孔子其の人の眞情を揣摩し得て如何にもさうであつたらうと思はれるやうな温かな同情ある書きぶりであるが、さて次に一轉語を下だして、然りと雖も吾れ之れを得たり、夫れ樂しんで而して知るものは、古人の所謂樂知には非ざるなり、樂無く、知無き、是れ眞樂眞知、故に樂しまざる所無し、知らざる所

無し、愛ひざる所無し、爲さざる所無し、詩書禮樂何の棄つることか、之れ有らん、之れを革めて何か爲んと述ぶるに至つては、是れ最早孔子の言といふよりも、列子彼れ自身の言と見るべきが當然であらう。樂天知命といふ如き是れ尙ほ心上一分の執著であるから全くかゝる思想をも抛つてしまつて、樂來たればおのづから樂、憂來たればおのづから憂の應酬自在の境に游べといふ、是れ取りも直さず一切無爲一切天命、一切無頓著の列子の根本思想を言ひ表はしたものではない乎。此くの如きは斷じて孔子の眞面目では無

し。
列子は夢といふ現象に對して一種卓拔なる見解を有してゐる。列子以爲へらく、吾人は、通常夢と覺とを別かちて

一を妄、一を實と思つてゐるけれど、其の實二者の間に、かかる差別の存するものではない。さればこそ一覺一夢を風俗とする中國の民は、覺の爲す所のものを實となし、夢の見る所のものを妄と爲すけれど、之れに反して五旬に一覺するを風俗とする某國の民は、かへりて夢中に爲す所のものを實となし、覺の見る所のものを妄となすなれ。夢覺畢竟一理に歸する、いづれを眞とし、いづれを妄とせん。唯だ國國の風土氣候等の影響によりて、夢覺の時間に長短さまざまの風習を異にする所から自然かゝる差別をも生ずるのであると。彼れは更に面白き一話を語り出でて曰はく、周の尹氏大いに産を治む、其の下に趣役する者、晨昏を侵して息はず、老役夫有り、筋力竭きぬ、而かも之れをして彌々勤め

しむ、晝は即ち呻呼して事に即き、夜は即ち昏憊して熟寝す、精神荒散して夜々、夢に國君となり、人民の上に居り、一國の事を總べ、宮觀に遊燕し、意の欲する所を恣いまゝにす、其の樂しみ比なし、覺むれば則ち役に復す、人其の勲を慰諭するものあれば、役夫の曰はく、人生百年晝夜各々分かる(半ばす)、吾れ晝は僕虜となる、苦は則ち苦なり、夜は人君となる、其の樂比なし、何の怨みる所あらんと、尹氏、心、世事を營み、慮を家業に鍾め、心形ともに疲る、夜もまた昏憊して寝ね、夜々夢に人僕となる、趨走作役爲さざる無きなり、數罵杖撻至らざる無きなり、眠中唵嚙(かひい)ねごとをいふ、呻呼、且に徹して息む、尹氏之れを病ひ、以て其の友を訪ふ、友曰はく、若位(なんぢ)は身を榮するに足り、資財餘り有り、人に勝る遠し、夜僕たるを夢みるは苦

逸の復、數の常也、若覺夢之れを兼ねんと欲するも豈得べけんや、尹氏其の友の言を聞き、其の役夫の程を寛うし、己れが思慮の事を減ず、疾並びに少しく閉ゆと。この説を讀んで吾人は自づからかの佛の哲學者バスカルが語つた有名なる一話を想ひ出ださざるを得ない。バスカルも亦每晚王様になる夢を見る乞食と、每晚乞食になる夢を見る王様と、どちらが幸福の身の上であらうかといふ様な事を語つて居るが、是れ恰もこゝに引いた列子の話と相符合するではないか。いかにも吾人は通常夢の意識を極めて軽く視てゐるけれど、若し每晚同じ事を繰り返して夢みるとなれば、夢の吾人の意識生活に占むる位置はなか／＼重大となつて來て決して侮ることは出來ぬであらう。かく考ふれば、

列子やパスカルの言へる如く、每晚君王になる役者もしくは乞食と、每晚役者もしくは乞食になる君王と、いづれが果たして苦か樂か、幸か不幸かは、容易に斷じがたきものとありと謂はねばならぬ。

今一つ是れも列子の一切無差別の平等主義もしくは宿命主義の根本思想より來たれりと思はるゝ一卓見がある。『說符篇』に曰はく、齊の田氏庭に祖す、食客千人、中座に魚鴈を獻ずるものあり、田氏之れを視て乃ち歎じて曰はく、天の民に於ける厚し、五穀を殖し、魚鳥を生じて、以て之れが用となすと、衆客之れに和すること響の如し、鮑氏の子、年十二、進んで曰はく、君が言の如くならず、天地萬物我と並びに生類也、類に貴賤なし、徒だ小大智力を以て相制し、迭ひに相食ふ、相

爲めにするあつて之れを生ずるにあらず、人食ふべき者を取りて之れを食ふ、豈天、本より人の爲めに之れを生ぜんや、且つ蚊蚋膚を嗜み、虎狼肉を食ふ、天、本より蚊蚋の爲めに人を生じ、虎狼の爲めに肉を生ずるものにあらずと。是れ弱肉彊食、生存競争、優勝劣敗などいふ近世の生物進化論の思想と通ふ所もありて、兎も角も當時にありては一種の達見と稱してよい。この思想は殊に兎角人閒を本位とし、中心として天地萬物を觀るの傾ある儒教に對し、又天地萬物を以てすべて人閒の都合のよきやう其の要求に適ふ様に造られた者と見る基督教の一派や西洋哲學に於ける目的觀、意匠觀に對する一面の見解たるを失はぬ。

之れを總ぶるに、列子の哲學思想は其の懷疑論や、一切無

差別論や、虚静主義や、無頓著主義や、宿命主義や、絶対服従觀や、一種の厭世思想や、非社會的傾向や、存養論、解脫觀や、皆これ概ね老子の根本思想より出立して、更に之れを極處に押し進めたものとも見るべく、其の餘りに出世間的、個人的、消極的態度を以て勝つてゐる點は、到底倫理主義とするには堪へぬというてよい。彼れは又其の自ら體達せる解脫觀を以て一切衆生を濟度せんとする耶蘇や釋迦などのやうな熱意同情をも有して居らぬ。彼れは其の主義思想に於いても性行態度に於いても、飽くまでも個人的に偏してゐる。さはいへど、列子の學は、倫理說としてよりも、むしろ一種の神○秘○哲○學○又は悟○道○觀○として東洋思想史上に一異彩を放つてゐる。其の悟の空靈縹緲なる、其の解脫の方法論の

詳密なる、其の内觀存養の功夫の親切なる、其の言行の洒脱輕妙なる、吾人列子を讀むものをして、おのづから愉悅として現實の世界を離れて夢のやうな理想の天地に逍遙遊せしめる。吾人の列子に聽くべき所、學ぶべき所は尠くないと思ふ。

明治三十九年六月

讀墨子

(墨子の神意的功利説)

古來墨子といへば、楊墨とならび稱せらるゝ程で、直ちに異端外道のやうに思ひなされるゝ例なるが、墨子の學は果たして其の如き危険なる邪説である乎。少なくとも墨子の學は楊子の放縱極端なる利己的快樂説と倫理上の位置及び價値を等しうする底の者なる乎。孟子曰はく、能言距楊墨者聖人之徒と。又曰はく、楊墨之道不息、孔子之道不著と。孟子が斯やうにいたく墨子を黜けたのは、畢竟墨子の末流の中に狼藉なる横議をなす者が孟子時代に多かつたゆゑ、主に此等の徒に對して下だした彈訶の言葉ではなかつた

乎、それとも孟子にして、若し實に墨子其の人の説を楊子のと同様に危険視したとするならば、そは主として其の兼愛説の一點にあつたのではあるまい乎。さはれ、兼愛説何故に非なる。吾人の見る所を以てすれば、墨子の兼愛説は取りも直さず言葉を代へた王道論又仁政論に外ならぬ。彼れが屢々堯舜禹湯文武の先王時代の施政經綸を引き合ひに出して、是れ即ち吾が所謂兼愛交利の道に外ならずと主張したのは、必ずしも先王を誣ひた言ひ草とは思はれぬ。彼等先王が實際上の經綸策として天下に施設した王道即ち仁政を、やゝ組織だつた一個の學説として言ひ表はしたものの、取りも直さず墨子の兼愛説に外ならぬと言うてよい。而して王道といひ仁政といふ、是れ正さしく孔孟の同じく

取つて以て社會上政治上の理想となせしものにあらざる乎。若し又政治上の主義としての兼愛を離れて、専ら倫理上よりのみ見ん乎、兼愛は即ち博愛である、平等である、一視同仁に汎く衆生を愛するとである。則ち孔子の仁、汎愛てふ意味にての、と少なくともその形式的精神に於いて相合する。孔子も亦墨子と同じく、理想としては一視同仁に、親疎遠近の隔てなく、汎く萬人を愛する意味にての仁、即ち兼愛の見地を取つたのである。孟子曰はく、楊子は爲我に取る、一毛を抜いて天下を利するも爲さざる也、墨子は兼愛す、頂を摩して踵に放るも天下を利する之れを爲すと。孟子の意蓋し、楊子も墨子も共に一端の見に馳せ過ぎたもの、適宜中正を失うたものといふにあるのであらうが、さりとして

眞理は常に極端と極端との中間にのみ在りとはいはれぬ。眞理は時として極端の形を取つて現はれるとがある。且つ又如何に極端とは言へ、墨子の兼愛を楊子の爲我と等しなみに論じ去るは、斷じて穩正の見でない。楊子の爲我は、眼前一時の情を恣いまくにする放縱幼稚なる利己的快樂主義であるが、墨子の兼愛は、之れに反して、人道的博愛主義である。即ち墨子の所謂兼愛は、孔子の仁といひ、汎愛といふものと同じ高尚なる意義を含めるものと言ふも過言でない、畢竟孟子は、彼れみづからの倫理説の立脚地上、餘程差別的、精神に富める義てふものを重視した故、其の仁や愛を解するにも、おのづから差別的、實踐的となり、差等あるこそ愛の本來の性質なれとやうに解して、竟に愛の普遍的、平等

的、理、想、的、方、面、を、十、分、に、看、取、す、と、が、出、來、な、か、つ、た、の、で、あ、ら、う。彼れが墨子の兼愛の精神に對して、正當且つ十分なる理解と同情とを有しなかつたのは、詮なしと謂はねばならぬ。さりながら墨子の兼愛説に對する孟子の件の駁言が、若し愛の平等てふ事に對してよりも、寧ろ主として其の功利的方面即ち天下を利するてふ事に重きを置く事功主義結果主義を難する點にあつたとするならば、これやがて次ぎ／＼に論ずる如く、一面根據ある非難と評しなればならぬ。

墨子の兼愛説は、政治的に言へば王道論、仁政論で、倫理的に言へば博愛論、人道論とも見るべきものなるが、但だし、是れと共に又彼れの兼愛説が、今日の所謂功利説の一種なる

ことをも忘れてはならぬ、古への王道論は今の功利論と一面に於いて相通ずる。されば、事ごとに範を古聖先王の道に取つた墨子の兼愛説が、一種の功利論的著色を有するは、異しむに足らぬ、彼れの所謂愛は畢竟利に外ならぬ、天下の利を興こし害を除くといふことが、先王唯一の政治上の目的で、而して墨子の兼愛の目的も亦この一個の目的の外には無い。孫星衍が兼愛是盡力溝洫之義と言うたのは、即ち此の事を述べたのである。一言すれば、三代諸聖王の最も重きを措いた利用厚生てふ功利上の目的が、墨子の兼愛の唯一の内容である。民を富まし、衆くし、強くし、榮えしむる外に、兼愛の意義はない。而して此くの如く墨子の兼愛説が、主として物質的、實利的意義を有する點、是れ其の孔孟の

仁が一面人格の文雅教養といふ事に重きを置く思想脈と混ぜべからざる一線の差別を劃する所。文質彬々たる君子的理想といふ如きは、曾て墨子の道説し到らざりし所、彼れの思想は飽くまでも實用一邊、功利一邊に偏してゐる、彼れはこの實利といふ一中心思想よりして、一切の物の價値を見出ださんとしたものと言つてよい(後に説くが如し)。此の點に於いて、彼れの功利主義が、亦多少近世歐洲の功利主義に見るやうな兎角事功や事の結果に重きを置き過ぎる一分の弊處を分有してゐたのは否まれぬ。併しながら、彼れが三代諸聖王を理想として、覇術的利己的功利説や、利己的快樂説などの天下を風行せる當時に於いて、獨り堂々として一種の仁政的、王道的功利説即ち兼愛説を唱へ出し

たのは、宛も近世のデモン、ステュアート、ミルなどの人道的功利説と同じ高尚博大なる精神を以て相照らし合ふ者と謂はねばならぬ、彼れが政治的倫理主義としての一種の功利説は、支那思想史上に偉大なる光彩を放つてゐる。之れを以て直ちに楊子の利己的快樂説と一併に論じ、若しくはかの覇術的、功利的利己主義と比較するが如きは、墨子の思想精神を誣ふるの甚だしきものである。世の儒者の墨子を非難するもの、多くは其の枝葉の穿鑿に埋頭して、其の根本の精神及び思想に對する同情及び理解を缺いてゐる、随つて又其の非難なるものが、概ね其根本の的をはずれた觀あるは惜しい。

尙ほ墨子の思想史上の位置を明かにするには、彼れの學

説の淵源を明かにするにある。而して彼れの學説の淵源を明かにするに及びて、吾人は倍々彼れの學の異端として排せらるゝ程に孔孟儒と異ならざりしとを發見する。然らば墨子の學はいづこに淵源せる乎といふに、彼れの學は前陳の如く、明らかに堯舜三代の學に發してゐる。彼れ自ら反覆説明せる如く、彼れは事毎に其の規範標準を三代諸聖王の訓言事蹟に取つてゐる、其の兼愛、功利、觀といひ、神意標準論といひ、非樂論といひ、節葬論といふ、皆これ三代諸聖王の事功の跡を觀て、之れを一層理論的に、齊一的に開發闡明したものに外ならぬ。一言すれば、墨子の學は、三代聖王の學の註脚である。星衍、墨子學の淵源を論じて曰はく、墨子と孔子と異なるものは其の學夏禮に出づ、司馬遷は其守禦

を善くし節用を爲すとを稱す、班固は其の貴儉、兼愛、上賢、明鬼、非命、上同、此れ其の長ずる所なるを稱す、而して皆墨子學の出づる所を知らず、淮南王之れを知る、其の要略訓を作るや、云はく、墨子は儒者の業を學び孔子の術を受く、以爲へらく、其の禮煩擾にして説ならず、葬を厚らし財を靡して民を貧しうす、服すれば生を傷うて事を害せん、故に周道に背いて而して夏政を用ふと、其の識遷固に過ぐ、古人虚しく作らず、諸子の教或は夏に本づき或は殷に本づく故に韓非、書を著はして亦灰を棄つるの法を載す、墨子に節用あり、節用は禹の教也、孔子曰はく、禹は飲食を菲うし、衣服を惡しくし、宮室を卑うす、吾れ閒然すると無しと、又曰はく、禮は其の奢らんよりは寧ろ儉なれと、又曰はく、千乗の國を道くには用を

讀墨子(墨子の神意的功利説)

節すと、是れ孔子未だ嘗て之れを非とせず、又明鬼有るは是れ孝を鬼神に致すの義、兼愛は是れ力を溝洫に盡くすの義、孟子は稱す、墨子は頂を摩して踵に放るとも天下を利する之れを爲すと、而して莊子は稱す、禹親しく自ら橐耜を操つて、天下の川を襍め、腓に版なく、脛に毛無く、甚風に沐し、甚雨に櫛すと、列子は稱す、禹身體偏枯し、手足胼胝すと、呂不諱は稱す、禹は其の黔首を憂へ、顔色黎墨、竅藏通せず、歩相過ぎずと、皆書傳に、予子とせず、惟り土功を荒度す、三たび其の門を過ぎて而して入らず、天下に溺者有るを思ふ、猶ほ己れ之れを溺らすが如しと云ふ所と同じ、其の節葬も亦禹の法也、尸子に稱す、禹の葬法、陵に死する者は、陵に葬り、澤に死するものは、澤に葬る、桐棺三寸喪を利すると三月と、(略)然らば則ち

三月の喪、夏に是の制ありて、墨始めて之れに法りしなり、孔子は則ち曰はく、吾れは夏禮を説く、杞徵するに足らず、吾れは周禮を學ぶ、今之れを用ふ、吾れは周に従はんと、又曰はく、周は二代に監み、郁々乎として文なる哉、吾れは周に従はんと、周の禮は文を尙び、又貴賤法有り、其の事、周官儀禮、春秋傳に具す、則ち墨が書の節用、兼愛、節葬の旨と甚だ異なり、孔子は周に生まる、故に周の禮を尊びて、而して夏の制を用ひず、孟子亦周人にして、而して孔子を宗とす、故に墨子において之れを非とす、勢則ち然り、云々と、墨子の學が三代、中にも主として夏の制に本づいてゐるとは、この論畧と道ひ得てゐる。要之、墨子の學は其の淵源より見るも、孔子の學と甚だしく其の系脈を異にしたものではない。而して墨學が

此くの如く其の淵源に於いて、學相に於いて、又天下國家の爲めに計る經世的精神に於いて、孔學と畧々同じきものであつたればこそ、當時に於いては儒墨と並稱せられて一代を風靡したるなれ。呂氏春秋に曰はく、孔墨寧戚皆布衣の士なり、天下を慮り以爲へらく、先王の術に若くものなしと、故に日夜之れを學び、學者に便あるもの爲さざるなきなり、學者に便ならざる敢て爲すなきなり、蓋し聞く、孔子墨翟、晝日誦讀、業を習ひ、夜は親しく文王周公を見、旦にして問ふと。列子は曰はく、孔丘墨翟地なくして君たり、官なくして天下に長たり、丈夫女子頸を延べ踵を擧げて之れを安利することを願はざるなしと、墨子が當時に推重せられし狀以て想見するに足る。彼れが異端として排斥せらるゝに至

つたのは、孟子の排擊以後の事である。但し、こゝに一言すべきは、孔子の宗とした周は、三代文明の爛熟期で、禮樂文藝の道も備具してゐたから、隨つて孔學には、個人的、文雅、教養の思想があつた。この人格教養の思想は、孔學の重要な一面であつて、而して其の淵源の一分が周の禮文にありしとは疑ひない、然るに夏の時に在つては、未だ周代の如き禮文は具はつて居らぬ、當時は尙ほ文明の初期でもあり、前代未聞の洪水の災などもあつて、國家的生存の困難なりし時、社會の生存維持その事に主力を竭くさざるを得ざりし時、禹の如き帝王の身を以てして尙ほ土木治水の事に役々して、三年、家門に入らずと傳へられし時、一言すれば、社會的生存の基礎、秩序を確立するその事に忙しかつた時、即ち厚生

利用の質勝つて禮樂教養の文乏しかりし時であつた。是くの如き時代の制度を理想とした墨子の學が、兎角功利的、事功的、政治的となつて、文雅教養の優なる思想、君子的人格に重きを置く一面の思想を闕如せしは自然の數と言はねばならぬ。墨子の學には、孔子が游於藝と言うたやうな一味嫻雅なる士君子的教養の思想は些かも見はれて居らぬ。而してこの點こそ、孔墨二家の間に存する特に顯著なる一相違點なれ。

墨子倫理の中心思想は其の「法義第四」の一章に最もよく提示せられてゐる。曰はく、

天下の事に従ふものは以て法儀無かるべからず、法儀無くして其の事能く成るものは有ると無し、士の將相たるものに至るといへども皆法

有り、百工の事に従ふものに至るといへども皆法有り、百工方を爲すに矩を以てし、圓を爲すに規を以てし、直は繩を以てし、正は縣を以てす、功工不功工と無く、皆此の五者を以て法と爲す、功者は能く之れを中て不功者は中つる能はずと雖も、(放)仿依して事に従ふは猶ほ已むに逾れり、故に百工の事に従ふ皆法所度あり、今大なる者は天下を治め、其の次は大國を治めて而して法所度無し、此れ百工の辯に若かざる也、然らば則ち奚を以て治法と爲して可なる、當きに皆其の父母を法とすべきは奚(かん)若、天下の父母たるもの衆くして仁者寡し、若し皆其の父母を法とせば之れ不仁を法とする也、不仁を法とするを以て法と爲すべからず、當きに皆其の學を法とすべきは奚(かん)若、天下の學を爲す者衆くして仁者寡し、若し皆其の學を法とすれば是れ不仁を法とする也、不仁を法とするを以て法と爲すべからず、當きに皆其の君を法とすべきは奚(かん)若、天下の君たるもの衆くして仁者寡し、若し皆其の君を法とすれば是れ不仁を法とする也、不仁を以て法と爲すべからず、故に父母、學、君の三者以て治法と爲して可なるべき莫し、然らば即ち奚を以て治法と爲して可なる、故に曰はく、天を法とするに若くは莫しと、天の行、廣くして私無く、其の施

厚くしてして徳とせず其の明久にして衰へず故に聖王は之を法とす、既に天を以て法と爲す、動作有爲必ず天に渡る、天の欲する所は則ち之れを爲し、天の欲せざる所は則ち止む、然り而して天何をか欲し何をか惡む者ぞや、天は必ず人の相愛相利を欲して而して人の相惡相賊するを欲せざる也、奚を以て天の人の相愛相利を欲して人の相賊を欲せざるを知るや、其の兼れて之を愛し兼れて之れを利するを以て也、奚を以て天の兼れて之れを愛し兼れて之れを利するとを知るや、其の兼れて之れを有し兼れて之れを養ふを以てなり、今天下大小の國となく皆天の邑也、人長幼貴賤となく皆天の臣也、此れを以て羊を養ひ犬猪を擽ひ、濃く酒醴菜盛を爲して以て天に敬事せざるなし、此れ兼れて之れを食ふが爲めならずや、天苟も兼れて之れを有ら食はば夫れ奚の說ぞ以て人の相愛相利を欲せざらんや、故に曰はく、人を愛し人を利する者は天必ず之れに福し、人を惡み人を賊する者は天必ず之れに禍し、日に不辜を殺す者は不祥を得と、之れ何の說ぞ、人其の相殺すが爲めに天禍を興へんや、是れを以て天下の相利を欲して人の相惡相賊を欲せざる也、昔の聖王禹湯文武は天下の百姓を兼愛し率ゐて以て天を尊び鬼に事へ

其の人を利すると多し、故に天之れに福し立てて天子たらしむ、天下の諸侯皆之れに賓事せり、暴王桀紂幽厲は天下の百姓を兼惡し、率ゐて天を誦り鬼を侮る、其の人を賊すると多し、故に天之れに禍し遂に其の國家を失ひ身死して天下に僂たらしむ、後世子孫之れを毀ると今に至りて息まず、故に不善を爲して以て禍を得る者は桀紂幽厲是れ也、人を愛し人を利して以て福を得る者は禹湯文武是れ也、人を愛し人を利して以て福を得る者有り、人を惡み人を賊して禍を得る者も亦有り

と。蓋し墨子以爲へらく、何事をするにも凡べてそれと。一定の規矩法則てふもののある如く、天下を治むるにも亦或法則若しは標準てふものがなければならぬ、而して是くの如き標準は天を外にしては無い、天こそ吾人の法るべき唯一の規範なれ、標準なれ。何を以てか然かいふ、他なし、天の行ひは普く萬物を霑ほして其の間に一毫の私を挿まぬ

からである、天こそ惟り仁もしくは兼愛の至上徳を最も完全に具へた至上の標準なれ。天は人の相愛し相利するを欲して、相惡み相賊ふを欲せぬ、何を以て天が人を相愛相利するを欲して相惡相賊せるを欲せぬといふことを知るかとならば、天が人を兼愛兼利するからである、何を以て天が人を兼愛兼利するのを知るかとならば、天が人を兼ね有ち又兼ね食ふを以て之れを知る。かく天の欲する所兼愛交利にあるが故に、この天の欲する所に従うて兼愛交利の道を履むものは、天之れを賞し、然らざるものは天之れを罰する。堯舜禹湯文武は前者にして、桀紂幽厲は後者なりと。此の墨子の思想のうちに、注意すべき要點が四つある。第一は法といひ、規範といひ、若しくは絶対的標準といふ思想。第

二は、仁即ち兼愛といふ思想。第三は天即ち天意もしくは神命といふ思想、墨子の謂ふ天は耶蘇教のゴッド即ち神に似た人格的の者であつて、老莊などの謂ふ天即ち自然の觀念とは全く違ふ。第四は天の與ふる賞罰の制裁といふ思想。而して墨子は此の四個の思想を一つに結びて、神意的功利説ともいふべき一家の學説を構へ出だしたのである。約言すれば、兼愛は天命又神意なるが故に、吾人はこの天意神命を絶対的法則、もしくは標準として服従しなければならぬ。而してかく服従する者は天之れを賞し、服従せざるものは天之れを罰すといふ、是れ取りも直さず墨子倫理の中樞思想である。一言すれば、墨子の倫理説は、西洋近代に於けるタッカーや、ペーレーなどの學説と幾んど同じ色合を著け

た一種の神學的即ち神意的功利説 (Utilitarianism Theological) に外ならぬ、而してこの一點、やがて又其の三代諸聖王の學と相通ずる同脈の思想と謂うてよからう。予輩は曾て三代の學を論じて大體上神意的功利説のちもむきを帯びて居ると述べたところがあつたが、墨子の學は即ちこの三代思想に復古して、一層之れを學理的、組織的に詮表したものと見るべきものである。思ふに、墨子は唯だ政治上、又倫理上よりのみ兼愛の一義を掲げ出だすを以て足れりとせず、更にこれに天命といひ神意といふ超自然の權威制裁を加へ、兼愛は天命なるが故に、神意なるが故に、吾人は是非とも之れに従はざるべからずとやうに説き強めたのである。これ其の「法」といひ「法則」といひ「法儀」といひ「規矩」といひ「明法」と

いひ「經」といふが如き義務意識を表する言葉の、彼れの思想に層見せる所以である。畢竟ずるに墨子は兼愛を以て、一面天意神命の吾人に課する嚴肅なる義務、若しは法と見たのである。而して此く觀じて、彼れは兼愛てふものが始めて有効に萬人に迫る倫理上の權威を有する標準となるを得と思ふたのである。蓋し人皆兼愛の善事美事なるを知らざるにあらず、而かも其の之れを守り行ふ者の尠き所以は、畢竟彼等が其の天意神命なるを知らず、随つて又その賞罰の制裁の伴ひ來たるとを知らざるが故である。墨子の功利説は、かく天意神命を説き、賞罰の制裁を説くの點に於いて、一家の特色を有してゐる。

墨子は何故に、又如何なる動機よりして、兼愛の一義を絶

對の標準または法則と見るに至りし乎、他なし、天下を治むるは兼愛に如くものなしと見たからである、彼れの見地は常に天下國家の經綸てふとを離れなかつた。隨つて其の兼愛説は主もに政治的動機に基づいた提唱と言つてよい、而して此く墨子の兼愛説が主もに政治上の經綸策として説き出だされた點に於いて、宛も英の倫理學者ベンザムなどの功利的倫理説が、主もに政治家的、立法家的見地から説き出だされた法律的事物的なものであるのと趣を同じうする。然らば次ぎに墨子は如何にして兼愛が天下を治むる最良の經綸策なることを知れる乎、彼れは之れを天下治亂の實際の事跡に徴して之れを知つたのである、曰はく、聖人は天下を治むるを以て事と爲すもの也。亂の自つて起る所を察

せざるべからず、亂何に自つて起るを察すべき、相愛せざるより起る、臣子の君父に孝せざるは所謂亂也、子自ら愛して父を愛せず、故に父を虧いて自ら利す、弟自ら愛して兄を愛せず、故に兄を虧いて自ら利す、臣自ら愛して君を愛せず、故に君を虧いて自ら利す、弟自ら愛して兄を愛せず、故に兄を虧いて自ら利す、臣自ら愛して君を愛せず、故に君を虧いて自ら利す、父自ら愛して子に慈せず、此れ所謂亂也、父の子を慈せず、兄の弟を慈せず、君の臣を慈せず、此れまた天下の所謂亂なり、父自ら愛して子に慈せず、故に子に虧いて自ら利す、兄自ら愛して弟を愛せず、故に弟に虧いて自ら利す、君自ら愛して臣を愛せず、故に臣に虧いて自ら利す、是れ何ぞや、皆相愛せざるより起る、天下の盜賊を爲す者に至ると雖も亦然り、盜其の室を

愛して其の異室を愛せず、故に異室に竊んで以て其の室を
利す、賊其の身を愛して人を愛せず、故に人を賊して以て其
身を利す、此れ何ぞや皆相愛せざるより起る、大夫の家を
相亂だし、諸侯の國を相攻むる者に至ると雖も亦然り、大夫
各々家を愛して異家を愛せず、故に異家を亂だして家を利
す、諸侯各々其の國を愛して異國を愛せず、故に異國を攻め
て以て其の國を利す、天下の亂物具に此れのみ、此れ何に自
つて起るかと察するに皆相愛せざるより起る、若し天
下をして兼ねて人を相愛すると其の身を愛するが如くな
らしめば、悪んぞ不幸を施さん、猶ほ不慈の者あらんや、子弟
と臣とを視ると其の身の若くならば、悪んぞ不慈を施さん、
不幸有るとなし、猶ほ盜賊あらんや、故に人の室を視ると其

の室の若くならば、誰れか賊せん、盜賊有るとなし、猶ほ大夫
の家を相亂し、諸侯の國を攻むる者あらんや、人の家を視る
と其の家の若くならば、誰れか亂さん、人の國を視ると其の
國を視るが若くならば、誰れか攻めむ、故に大夫の家を相亂
だし、諸侯の國を相攻むるもの有るとなし、若し天下をして
相愛せしめば、國と國と相攻めず、家と家と相亂さず、盜賊有
るとなく、君臣父子皆能く孝慈、此くの若くならば、則ち天下
治まらん、故に聖人の天下を治むるを以て事と爲すもの悪
んぞ惡を禁じて愛を勧めざるを得ん、故に天下兼ねて相愛
すれば、則ち相治まり、相惡めば、則ち亂る、故に子墨子曰はく、
以て愛人を勧めざるべからざる也、(兼愛上第十四)と。因
りて觀れば、人の國を視ると其の國を視るが若くし、人の家

を視ると其の家を視るが若くし、人の身を視ると其の身を視るが若くする、是れ即ち兼愛交利の道で、この兼愛交利の一道を外にして天下を治むるの法は無い。かるが故に墨子曰はく、今天下君子、忠實欲天下之富而惡其貧、欲天下之治而惡其亂、當兼相愛交相利、此聖王之法、天下之治道也、不可不務爲也(兼愛中)と。

この兼愛の道に反して、自利を先きにし爲我に重きを置くもの、之れを別愛といふ。墨子兼愛と別愛との差異を説きて以爲へらく、人を惡み人を賊ふ一切の不善は別愛より生じ、人を愛し人を利する一切の善は兼愛より生ずる。「今吾れ兼の生ずる所を本原するに、天下の大利なるものあり、吾れ別の生ずる所を原本するに、天下の大害なるものあり、

是故に子墨子曰はく、別は非にして兼は是なり」と。更に兼士と別士との言行を描き別けて曰はく、別子の言に曰はく、吾れ豈能く吾が友の身の爲めにする事吾が身の爲めにするが如くせんや、吾が友の親の爲めにする事吾が親の爲めにするが如くせんやと、是の故に退いて其の友を睹るに、飢うるも即ち食はしめず、寒るも即ち衣せず、疾病に侍養せず、死喪に葬埋せず、別士の言此くの若く、行此くの若し、兼士の言は然らず、行亦然らず、曰はく、吾れ聞く天下に高士たるものは、必ず其の友の身の爲めにする事其の身の爲めにするが如くし、其の友の親の爲めにする事其の親の爲めにするが如くして然る後以て天下に高士たるべしと、是の故に退いて其の友を睹るに、飢うれば即ち之れに食はしめ、寒れば

ば則ち之れに衣せ、疾病には之れに侍養し、死喪には之れを
 葬埋す、兼士の言此くの若く、行此くの如しと(兼愛下)。是等
 の言説によりて見れば、墨子の兼愛は、孔子や基督の平等的
 博愛と光を争ふ高尚博大なる理想であることが分かる。而
 して墨子の見る所に従へば、是くの如き兼愛の理想は、決し
 て高遠行ひがたきものではない、かの古への三代諸聖王の
 如きは、現に皆之れを實行した活きたる模範である。彼等
 が永く後世に聖王と讃め傳へらるゝ所以は、畢竟この兼愛
 の理想を實行したからである。墨子自ら兼愛の一義を唱
 へて之れを實行せんとするは、畢竟此等諸聖王の偉大なる
 事蹟の炳として史乘に範を垂るゝものあればこそである。
 彼れは其の政治、倫理の理想、殊に兼愛の一道に於いては、全

く三代諸聖王の模倣者、踏襲者に外ならなかつたのである。
 然らば兼愛を行ふの方法如何。如何やうに行へば兼愛
 の道は實現し得らるゝ乎。墨子が兼愛の實踐法と見るべ
 きものに曰はく、人の國を視ること其の國を視るが如く、人
 の家を見ると其の家を見るが如く、人の身を見ると其の身
 を見るが如くすと。要するに自己及び自己に親しきもの
 の愛を本として、之れを推し擴めて他に及ぼし、自己と平等
 に他をも愛するといふ、是れ墨子が兼愛の實踐法である。
 而してこれやがて孔子の忠恕説乃至は基督の金則と全く
 符合する法則ではない乎。但だ此の點に於ける孔墨二家
 の差を指摘すれば、孔子は其の謂ふ愛の客觀的内容もしは
 結果よりも寧ろ主觀的動機としての忠恕の方に重きを措

いた趣きあるに反して、墨子は後に説くが如く、愛の主觀的動機の方面よりも、むしろ其の客觀的内容結果たる利の方に重きを措いてゐる。これは二家根本の學相より來たれる一種趣味ある對照である。

此くの如く、墨子の所謂兼愛の理想なるものは、孔子の仁、基督の愛を以てするも、復た加ふる所なき高尚博大なる人道的觀念であるが、而かもこは専ら其の形式的方面より評價した沙汰で、其の内容、即ち何をか兼愛といふ、如何にする、とが兼愛なるかと問ふに至りては、二者の閒には注意すべき差別がある。前にも陳べた如く、墨子の兼愛は明らかに功利的意義を著けてゐる。所謂兼愛交利の交利が、やがて兼愛の註脚とも見るべきものである。墨子口を開けば輒

ち曰はく、天下の利を興こし、天下の害を除くと。彼れに取りては、天下の利を興こし、天下の害を除くことを外にして兼愛はない。故に曰はずや、兼は聖王の道也、王公大人の安んずる所以也、萬民衣食の足る所以也と。又曰はずや、此れ聖王の道にして、萬民の大利也と。彼れは孝をさへも親を利するとなりと謂うてゐる。彼れの畢生の目的は、民を富まし、國を強くし、天下を治むるにある。其の眼光の注ぐ所は、土木といひ、刑政といひ、經濟といひ、節用といふ如き物質的方面にあつた。一言すれば、事功主義、是れ取りも直さず兼愛主義である。墨子が兼愛是盡力溝洫之義と謂うたのも、この物質的事功主義を言ひ現はした語と見てよい。而して兼愛の義をかく解すれば、徂徠が孔子の仁を、長人安民之

徳と見た一解は、むしろ正さしく墨子の兼愛説に適用すべき好註脚となり來たる。孔子の仁には、一面「長人安民」てふ功利的一義もあるが、尙ほ其れとは別なる心之徳、もしくは君子的人格の完成ともいふべき吾人の情意の修養に關する方面の重要義を含んでゐる。而して墨子の所謂兼愛には、此の方面の思想は殆んど含まれて居らぬ（少なくとも彼れの言説に顯はれた限りに於いては）。彼れの兼愛は、どこまでも徂徠の所謂長人安民の事功的、功利的意義を以て一貫してゐる。其の節用論や、節葬論や、非樂論や、亦皆この功利的兼愛てふ一精神より演繹し出だされた支流思想に外ならぬ。而して是くの如きは畢竟彼れが著眼の、専ら天下國家を治むる政治的方面にあり、而してこの政治的經綸策

として取つた模範が、専ら三代聖王、殊に質朴儉素、力行動勉を主眼とした禹王の治績にあつた自然の結果であらう。

兼愛は倫理上、政治上の至上道である、而して世に之れを守り行ふものの少なきは何が故ぞ。人或は兼愛の頗る行ひ難きを言ふ。されど墨子以爲へらく、是れ甚だ不通の言である、夫の食を少なくし、衣を悪くし、身を殺して名を爲すが如きは、此れ天下百姓の皆難しとする所なり、若し苟も君之れを説べば、則ち衆能く之れを爲す、況んや兼ねて相愛し交り相利するは此れと異なるをや、夫の人を愛する者は人亦従つて之れを愛し、人を利する者は人亦従つて之れを利し、人を惡むものは人亦隨つて之れを惡み、人を害するものは人亦隨つて之れを害す、此れ何の難きとか是れあらん。

他人の親を愛すれば他人も亦自分の親を愛する、兼愛の行爲には自然の報償がある。何人もかゝる自然の報償てふ利益の伴ひ來たる兼愛の道を履むとを難しとはすまい、而して尙ほ之れを行はざるものあるは、特に上以て政を爲さずして、士以て行を爲さざるが故也。言ひ換ふれば、君主が賞罰の權威を以て特に下民に莅まぬからである。苟も上之れを説ぶ者ありて、之を勸むるに賞譽を以てし、之を威すに、刑罰を以てせば、我れ以爲へらく、人の兼ねて相愛し交ふ相利するに就くに於けるや、之れを譬ふるに猶ほ火の上に就き、水の下に就くが如く、天下に防止すべからずと。何人も君主の與ふる賞罰に動かされざるはない。而して之れに心を動かさるゝや、如何なる難事をも敢てする、さればま

して比較的容易なる兼愛の道の如きをやと。因りて觀れば、墨子はベンザムの如くに人の萬行はいつも利己てふ一動機よりのみ發すと觀じた心理學上の利己説を抱持してゐたか否かは分明ならずとするも、兎も角も人の行爲には賞を欲し罰を嫌ふといふ一面の利己的動機あるとを認め、而してこの利己的動機に訴へ、若しくは之れを利用して以て、人をして兼愛の法則を實行せしめんとしたと、否むしる、君主もしくは政治家の側より著眼して、賞罰てふ制裁を設けて、暗に人の利己的動機に訴へ、以て人をして兼愛の行爲に出でしめんとしたと、かゝる一種の考へを彼れが有してゐたとは明らかである。而してこの思想は、ちやうどベンザムが其の立法論的著眼點よりして、個人の幸福と社會一

般の幸福とを調和せんがために、言ひ換ふれば、人をして社會一般の幸福を齎らす道徳律に服従せしめんが爲めに法律上の賞罰即ち謂ふ所の政治的制裁 (Political Sanction) を説き出だしたのと似てゐるでない乎。且つ墨子が兼愛に自然の報償あるを言へるの意も、ベンザムが社會の幸福を謀る行ひには因果自然の報い即ち謂ふ所の物理的制裁 (Physical Sanction) の伴至するを説ける意と、略々通はしめて見ることが出来る。さて是くの如く、君主の與ふる賞罰の制裁は、人をして兼愛の行爲に出でしむる權威ある動機なるが (殊に自然の因果的報償てふ制裁に比して) 尙ほこれよりも權威ある制裁は、天即ち一種の人格的上帝の下だす賞罰の制裁である。(而してこれ恰もベンザムの所謂宗教的制裁

Religious Sanction に當たるものと見てよい。) 天の賞罰ほど嚴肅にして至公至正なるはない。天罰は遁げ隠れるとが出来ぬ。故に苟も上天の實在を信じ、其の嚴正不假借なる賞罰の制裁を信ずる者は、翼々として天の欲する所に従うて兼愛の道を守り行はざるを得ぬ。墨子説いて曰はく、今天下の士君子、小を知つて大を知らず、何を以て之れを知る、其の家に處る者を以て之れを知る、家に居つて罪を家長に得るが若き、猶ほ鄰家の之れを避逃する所あり、然れども且つ親戚兄弟の相知識する所のもの共に相儆戒して皆曰はく、戒めざるべからず、慎まざるべからず、惡んぞ家に處つて罪を家長に得る有るを爲すべけんやと。獨り家に居る者然りと爲すに非ず、國に處ると雖も亦然り、國に處り罪を國

君に得る猶ほ隣國の之れを避逃する所有り、然れども且つ親戚兄弟の知識する所のもの共に相倣戒して皆曰はく、戒めざるべからず、慎まざるべからず、誰れか國に處りて罪を國君に得るあるを爲すべけんやと、此れ避逃する所ある者也、相倣戒すると猶ほ此くの如く其れ厚し、況んや之れを避逃する所無き者相倣戒すること豈愈々厚うして然る後可ならざらんや。且つ語言に之れ有り、妄にして罪を得なば將さに惡んぞ之れを避逃せん、曰はく之れを避逃する所無し、夫れ天は林谷幽閉人無しと爲すべからず、明らかに必ず之れを見る、然り而して天下の君子は天を忽がせにして以て相倣戒するを知らず、此れ我れ天下の士君子小を知つて大を知らざるを知る所以也、云々と天志上。罪を天に得る

ほど恐るべき事はない。天は林谷幽閉の無人の所にも常在して如何なる心の隈をも照鑑する。墨子は是く説きて人をして天命を奉じ天の冥見賞罰を畏れかしこみて兼愛の法則を實行せしめんとしたのである、而して是れやがてベンザムが宗教上の制裁を説いた意と畧々揆を同じうするものである。但だ異なる所は、ベンザムにありては、彼れ自らはかゝる超自然的制裁の實際あるまじき無根據のものなるを信じながらも、唯だ多くの人が實際かゝる制裁に動かされつゝあるてふ事實を看取して之れを指摘せしに過ぎざりしが、墨子にありては、彼れみづから真にかゝる超自然の實在を信じ、其の嚴正なる賞罰の應報をも信じて、假令其の信仰は一種の政治上、道德上の要求として立せ

られた観あるにもせよ、之れを至上の根據とし、動機として、兼愛の道を守らせようとしたのである。墨子に於いては、天即ち一種の人格的上帝の意志は、至上の道德的標準にして、又其の賞罰權は人をして道德を行はしむる最高の動機である。此の點に於いても、墨子は分明に三代倫理の祖述者、闡明者と謂はねばならぬ。

墨子に取りては、天意即ち人格的上帝の意志は一切道德の淵源で、また一切の正邪善惡を判断する所以の窮極標準である。其の言に曰はく、我が天志あるは、譬へば輪人の規あり匠人の矩あるが若し、輪匠其の規矩を執つて天下の方圓を度りて曰はく、中たる者は是也、中たらざるものは非也、今天下の士君子の書勝げて載すべからず、言語盡く計るべ

からず、上諸侯に説き下列士に説く、其の仁義に於けるや、則ち大に相遠き也、何を以て之れを知る、曰はく我れ天下の明德を得て以て之れを度ると天志上。又曰はく、子墨子の天の意あるは、上は將さに天下の王公大人の刑政を爲すを度らんとする也、下は將さに以て天下の萬民の文學を爲し言論を出だすを量らんとする也、其の行を觀るに天の意に順ふ之れを善意行と謂ふ、天の意に反する之れを不善意行と謂ふ、其の言談を觀るに、天の意に順ふ之れを善言談と謂ふ、天の意に反する之れを不善言談と謂ふ、其の刑政を觀るに、天の意に順ふ之れを善刑政と謂ふ、天の意に反する之れを不善刑政と謂ふ、故に此れを置いて以て法と爲し、之れを立てて以て儀と爲す、將さに以て天下の王公、大人、卿大夫の仁

と不仁とを度量せんとす、之れを譬ふるに猶ほ黑白を分か
つが如き也、是の故に墨子曰はく、今天下の王公大人士君子
中實に將さに道に遵ひ民を利し仁義の本を本察せんとせ
ば、天の意に順はざるべからざる也、天の意に順ふものは義
の正也と(天志中)。又曰はく、天之志者義之經也と(天志下)。
明法といひ、義之正といひ、義之經といふ、皆是れ天意を以て
道德上の是非善惡の窮極の規範、絶對の標準と見做した言
葉に外ならぬ、是くの如く墨子は天意を以て道德上の絶對
的標準と見たのであるが、而かもかく見た意味は、かの通常
倫理學上に謂ふ權力説の説くが如く天意又は君主の意志
は其の意志する事柄の何たるに關らず、唯だ其の天意なる
の故を以て絶對的に之れに服従すべき權威ありとやうに

見たのではない。彼れの所謂天意の意志する所、欲する所
は何かとならば、畢竟前に説ける兼愛の一義に外ならぬ。
兼愛を離れて天意はない。天意の天意たる所は兼愛にあ
ると謂はねばならぬ。故に曰はく、順天之意者兼也、反天之
意者別也、兼之爲道也、義正、別之爲道也、力正と(兼愛下)。つま
り墨子に従へば、天意やがて兼愛であつて、兼愛やがて義で
ある、而して義に順ふものは賞を得、之れに順はざるものは
罰を受ける。且つ又兼愛とは何ぞやと問へば、交利に外な
らぬが故に、義はやがて交利也とも謂うてよい。墨子みづ
から亦其の「經上篇」に於いて、義利也と言うて居る。されば
墨子は、一言を争うて以て相殺すは是れ義其の身より貴け
れば也といひ、又は萬事莫貴於義也などとも言うて一面義

てふものに至上の重きを措いてゐるに拘らず、其の謂ふ義なるものが、孟子などの謂ふ直覺的のものならぬは深く辯ずるまでもない。彼れの謂ふ義は、窮極の理由もしくは根據を有する有極論的の義である、詳言すれば彼れの謂ふ義は兼愛即ち交利、功利論者の一般幸福と比すべきもので、窮極の内容を有し、而してこの内容に規定せられ制約せらるべきもので、決して無條件的に其れみづからに遂行せらるべき直覺的自明の行爲則ではない。故に曰はずや、貴良實者可以利民也、而義可以利人、故曰義天下之良實也と。一言すれば、墨子の倫理説は兼愛交利てふ功利的一面に、天意の命令及び制裁てふ宗教的一面を加被したものの、予輩が曩にペーレーやタッカーなどの神意的功利説と似たりと言

へるもの、こゝに至りて益と動かすべからざるを見る。

墨子は所謂天意の實在及び制裁を説いたと共に、又鬼神の實在及び制裁をも説いてゐる。彼れは鬼神を類別して天鬼、人鬼、山水鬼の三つとなしてゐる、彼れは此くの如き無数の鬼神の實在を信じ、其の照々たる賞罰の存するを信じて疑はなかつたのである。其の言に曰はく、(前略)是れを以て天下亂る、此れ其の故何を以て然るか、即ち皆鬼神の有と無との別に疑惑し、鬼神の能く賢を賞して暴を罰するを分明にせざるを以て也、今若し天下の人をして鬼神の能く賢を賞して暴を罰するを信ぜしめば、すなはち天下豈亂れんや」と(明鬼下)。又曰はく、鬼神の聖人より明智なるや、猶ほ聰耳明目と聾瞽との如き也」と(耕柱)。かくて彼れは世の鬼

神の有無に疑ひを懐ける者に對して、諄々として古來の事實を援いて其の實在を論證してゐるが、而かも其の論證は到底迷信的傳説の上に立てる無根據の論證たるを免れぬ。されど彼れが鬼神實在論の根據は、寧ろ主として三代聖王の事蹟にある。以爲へらく、古聖王の天下を治むるや、必ず鬼神の祭祀に重きを置いてゐる、随つて先王の書には鬼神の語が毎篇累出してゐる、これ則ち鬼神實在の明證ではない乎。今無鬼の説を執るものは聖王の道に反するもの、而して聖王の道に反するものは以て君子の道となすに足らずと。墨子はこの點に於いても、亦唯だ一意三代聖王の踏襲者、模倣者であつた。

墨子の如き人道的兼愛の理想を抱けるものが、一種の非戰論を爲せるは奇しむに足らぬ。彼れは眞に道の爲めに己むを得ずして師を興こす王者の義戰なるものを外にしては、殆んど今日の所謂非戰論者の口吻態度を以て世の戰爭の非義有害を滔々と論じてゐる。彼れが堂々と一種の非戰主義を宣した光彩あり威嚴ある文章は、畢竟吞噬兼併是れ事とする當時の春秋列國の慘憺たる狀勢に憤激した餘りに發したものである。彼れをして若し今日の世界列國の國際關係を見せしむれば、何とか評する。

墨子は又何事にも節儉主義を取つて節○葬○論○を唱へ、非樂論を主張してゐる。而して是れ畢竟彼れの根本思想たる功利主義より流れ出でた自然の産物に外ならぬ。墨子の兼愛は、前陳の如くつまり交利である、彼れの眼中には窮極

實利實益の外には何物もない。彼れは文明に伴ふ華美を排し、贅澤を斥け、ひとへに國富民資の充實を計つた。彼れは周末社會の文明奢侈の弊を痛撃して、三代殊に禹王時代の質朴力行の風を復古せしめんとした。是れ彼れが大膽に當代の奢侈淫靡の風潮に反抗して、一種の節葬論や非音樂論を唱へ出だした所以である。要するに、彼れは功利といひ實益といふもの以外に、一切の物を評價する尺度標準を有たなかつたのである。

墨子は又其の實利論の精神に基きて、いたく天命説を攻撃してゐる。蓋し天命の存在を信ずる者は、一にも天命、二にも天命と、何事も天命任せにして、おのづから放慢自墮落に流るゝが常で、而して是くの如きは墨子の勤儉力行主義

といたく反する者、其の治道を害する之れより甚だしきはなしと見たのは當然である。彼れ則ち有命説の非理を辯じて以爲へく、吾人が命の有と亡とを知る所以の者は、衆人耳目の情を以て有と亡とを知る、之れを聞くと有り之れを見ると有れば之れを有りと謂ひ、之れを聞くと莫く之れを見ると莫ければ之れを亡しと謂ふ、然らば胡ぞ嘗て之れを百姓の情に考へざる、古へより以て今に及ぶまで生民以來の者、亦嘗て命の物を見、命の聲を聞きたる者ありや、未だ曾て有らざる也。若し百姓を以て愚不肖耳目の情因つて法と爲すに足らずと爲さば、然らば則ち何ぞ嘗て之れを諸侯の傳言流語に考へざる、古より今に及ぶまで生民以來の者、亦嘗て命の聲を聞き、命の體を見たるものありや、則ち未だ嘗