

159
6

159-H56ウ



1200500726953

八道自然

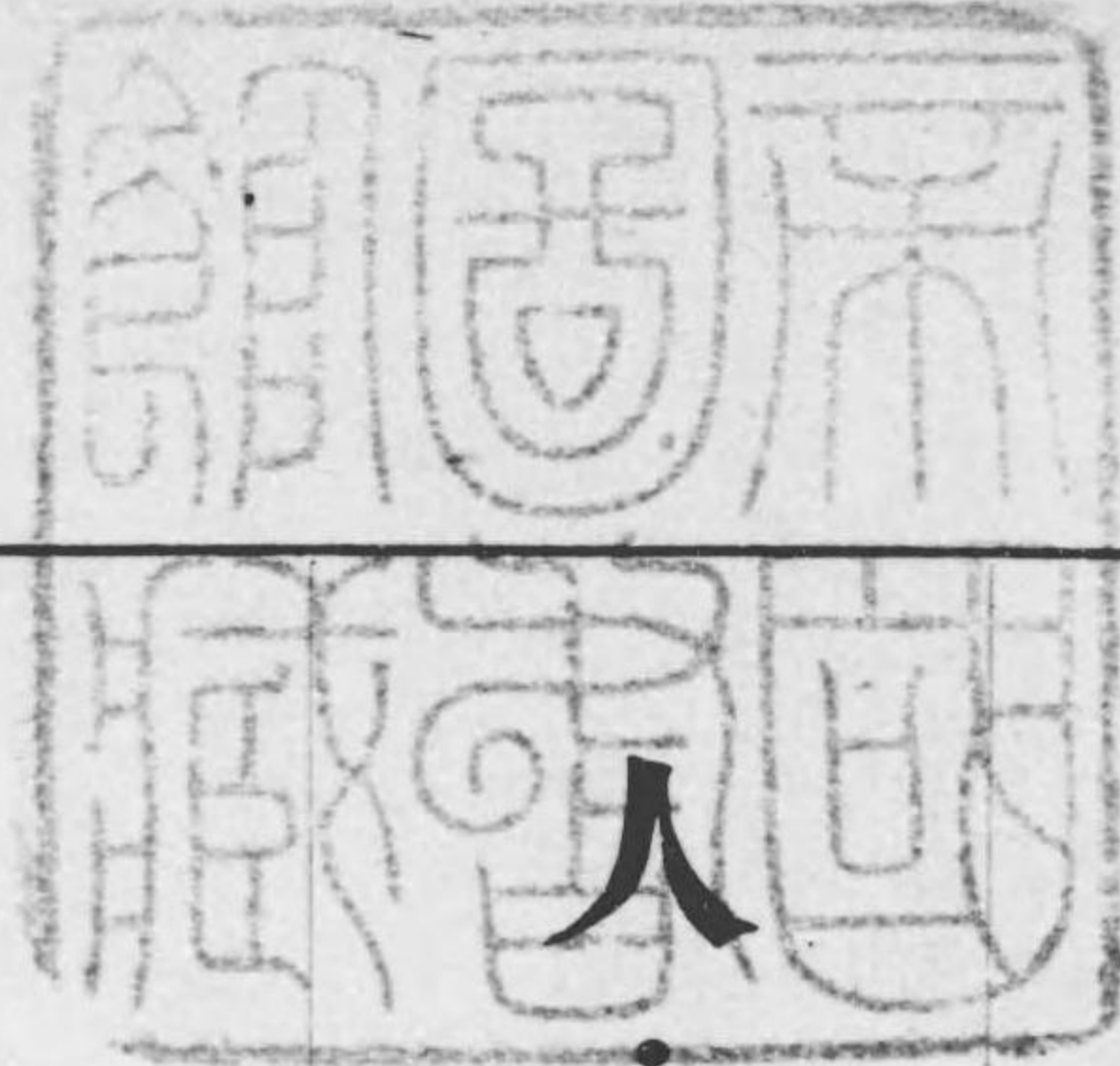
樋口功著



始



159
456



樋口 功 著

人
道・自然

東洋のこころ

湯川弘文社刊



自序

文章報國が高く叫ばれる。親しい書屋ほんやが来て予にも何か思想的なものを書けといふ。何ぞ書いて國恩の萬一に報いねば濟まぬと豫かねてから念じてはゐるもの、果して世の爲になるやうな事が書けるかどうか、第一自分などの書いたものを人が讀むかどうか。予は元來思想といふ語からしてあまり好まず、また思想らしいものを多分には持合はせぬ。しかし、予も多少の書物は讀み、また物を考へる癖も全く無いわけでもないので、平素思つてゐることも、聊かはあるにはある。

數年前嘗ての教へ子達の會に招かれた際、予に、毎月、日を定めて何か修養談か趣味談かのやうな話をする會を催してもらひたいと申出る者もあつた。實は、話を聴きたいよりも、予に話をさせて、予の無聊な懷こころを慰めてやらうとの好意から出たのかも知れない。予には修養談などは柄にも合はぬし、不得手でもあり、

また興味を動かすやうなおもしろい話は特にむづかしいので、ついそのまま立消えにしてしまった。その事を憶出し、話の代りに何か小冊子を書いてこの折角の申出に酬いたいと思ひ、一昨年頃少し書きかけて見たこともあつた。が、他事に障へられたり、中止してゐるうちに興味が去つてしまつたりで、それも物にならずに過ぎた。この度書屋からの懇意があつたのを機に、それを纏めて見ることに決め、數ヶ月間好きな山登り野歩きを止め、暇々に書きつづけたのがこの一書である。それで、さうした青年達に坐談でもする心持で始終した。自然、繰言めいた冗話も多くなつた。

書中に陳べてあることは、いづれも大抵嘗て物に書いたり講話をしり、人々に語り慣れたりした事で、最近の思想傾向にことさら調子を合はせる爲に言ひはじめた事などは殆ど無い。もつとも敷衍したり詳説したりはしてゐるが、急に思ひついて言出した考は先づ一つも無い筈。例へば道や武士道に關する私見なども、

二三十年來再三再四物に書いたり青年達に語りふるしたことを幾らか纏めたに過ぎない。特に自然の靈力や神祕に關する事などは、教壇に立つやうになつて以來機に觸れて説いて來たので、教へ子達のある者は既に聽飽きてゐるであらう。超人格觀は青年時代から持越しの陳説で、何遍か物にも書いた。

このやうな事はどうでも可いわけであるが、知人などで、予が門ちがひの事を今更思出したやうに言立てると訝かしく思ふ者もあるかも知れないので、一言しておく次第である。

予は小學校卒業後は漢學塾に通つたり大學で支那學を修めたりした因縁から、漢籍に親しむことが最も多かつた。俳諧や和歌に關する物を書いたりもしたので、國文學にも淺からぬ因縁があるが、是は趣味からつい深入したわけである。西洋の一部分はその土だけは親しく踏んだが、書物は教科書以外はあまり讀んでゐぬ。随つて本書に引く事もおのづから讀んだものに比例するやうなことになるのも已

むを得ぬ。

予は學者にも思想家にも文士にも詩人にも嘗てなりたいと希つたこともなく、今もそれらには心を惹かれぬ。ただ芭蕉翁のやうな古人の後世の末弟子として一風人の生涯を送り得ればとだけが、予の殆ど唯一の願ひである。

讀んだり考へたり言つたり書いたりしたあとに、何時も思はせられるのは、

無知に反れ

との魂のささやきである。わざわざ反らぬでも、自分等のはかない知識などは何も知らぬと殆ど異ひはなく、却つてなまじひ少しばかり書^{ほん}などかじると、愚痴に一層念が入るだけのこと。多年物を教へる職業に在つたので、その愚痴がとかく教訓め、た言ひぐさになるだけに、罪は更に深いかも知れない。

昭和壬午仲秋

目次

前篇

一人と自然	五
二自然と靈力	三
三神と人	六
四神格と人格	一五

後篇

一道	一八
二神道	二七
三武士道	三三

目次

目次

四 詩歌道……………二六

附篇

一 中心力……………二九

二 苦樂……………二九

三 生滅……………三〇

四 縱橫觀……………三五

五 無……………三五

六 律動美……………三五

東洋の
人・道・自然

前

篇

一人と自然

久方の、天路は遠し、實直に、家に歸りて、業を爲まきに。〔萬葉集五、山上憶良〕

天生三丞民、有レ物有レ則。民之乘レ彙、好レ是懿德。〔詩經大雅丞民〕

吞、大塊の氣を受くる、何ぞ斯の人の獨り靈なる。神智を稟けて以て照を藏し、三五（三綱五常）を乗りて名を垂る。或は擊壤して以て自ら歡び、或は大に蒼生を濟ふ。〔陶潛、感三士不遇一賦〕



人間といふ語

「人」を近頃は「人間」といふ。「人間」は「人の世」即ち「世間」「この世の中」といふ意味であつたのが、何時しか「人」の意に使はれるやうになつた。それはよいとして、古書に出てゐる人間（大楠公の七生までも人間に

生れて、また、人間五十年、の類、いづれも人生の意であるは言ふまでもない)までをすべて人の意に取る者もあるので、混雑して困る。「ひと」といふ簡單明瞭な語があるのに、わざわざ「人間」といふ紛らはしい語を使ふにも及ぶまい。この書ではすべて「人」と呼ぶことにする。

大自然といへば「人」もその中に含まれる。それらのことはなほ後にも陳べようと思ふが、取敢へず、人は「人」と呼ぶに對し、人以外の大自然を「自然」と呼ぶこととする。先づ人の方から考へてゆかう。

東洋流では人は萬物の靈(尙書泰誓)であるとする。詩人陶潛(淵明)の所謂「咨、大塊(宇宙)の氣を受くる、何ぞ斯の人の獨り靈なる」(感士不遇賦)で、「天、萬物を生じ、人は貴たるを、吾、人たるを得しは、是れ一樂なり」(列子、榮啓期の語)などいふ。陶潛も「茫茫たる大塊、悠悠たる高曼(天)、是れ萬物を生じ、余人爲るを得たり」(自祭文)といつてゐる。

萬物の靈
長

「禮記」には「人は天地の徳、陰陽の交、鬼神の會、五行(水火木金土で、佛教の地水火風の四大に當る)の秀氣なり」(禮運)また「人は天地の心(心臓)なり」(同)とある。「説文」に、人の字(立姿の象形文字)を説明して、「天地の性最も貴きものなり」といひ、段氏の注に「按ずるに、禽獸草木皆天地の生ずる所なるも、天地の心たるを得ず、惟人のみ天地の心たり。故に天地の生(生じたもの)此を極貴となす」といつてゐる。「天地の心」とは天地の魂といふ程の意であらう。まことに意味のある見方で、人知の及ぶ限りに於いては、人ほど最尊最貴なものはない。或は人に對する自然界を人以上に靈異なものとするやうな考へ方も無いではないが、それらには一種の幻想が加味されてゐるものとしか思はれぬ。それらについては、後でだんだん愚見を陳べよう。

ヒトの義

吾が國語のヒトは靈物の義(一に靈止または靈所の義)といはれ、ヒは、

火、日、彦、姫などのヒで靈貴を表はす古語（後の自然の條參看）、トは事、祝詞などのトで、物または事を示す語としてよく解ける。すれば、萬物の靈との見方ともおのづから相通ふわけである。人の尊稱にミコト（尊、命）といふは、後世の「おこと」（汝）に似てゐるが、神神も尊い方にも人臣でもひとしくミコトと呼んだことも一考中に加へてよからうか。

人界

佛教でも、「遇ひ難き人身を受け」（佛足石歌にも萬葉集の長歌にもこの意の語がある）などいひ、人界を十界の中位に配し、向上の理想世界中の下部に置いてあるのは、佛果に進むも悪趣に墮ちるも心一つで選び得る自由な地位を認められたことになるのであらう。

まことに、吾吾が知り得る世界では、人ほど靈妙な力を具へたものはない。「神」といふも人を離れて別に存在する超越物である筈もなく、畢竟は人の良心人の精魂を最高理想の形に於いて客観化したものに外ならぬ。

（後に詳しく説くつもり）。西洋流の全智全能の神といつたものでも、人を外にして存在するわけもなく、手短かにいへば、信仰による主観的所産物といふに歸するであらう。

人から出て人に反る

「人から出て人に反る」これが子どもに與へられた最初の、而して最後の最も正しい最も確かな訓言であらう。「人を相手にせず、天を相手にせよ」〔西郷南洲翁遺訓〕とはまことに意味深い語であるが、所詮人の「人性」にたよらずに「神性」（後にいふ）にたよれとの意かと思はれる。人は「人」でありながら、その「人」を軽く視ることがこの世を陰鬱ならしめる因を成すやうである。

吾吾が知らうとする對象中には、人以上に奇靈しいものはない。この大宇宙間には、人以上に奇靈しいものも存在してゐるかも知れぬが、それは吾吾の認識の圏外であるから、全くわからぬ。わからぬのは無いと同じこ

とである。

世人は動もすると、わからぬと無いとを別な事のやうに考へ、「わからぬからとて無いとはいへぬ」と無造作に言立てるのであるが、實は、わからぬでもあるかも知れない、或はあり得ると考へることが、收拾め難い混亂に吾吾を誘ふものらしい。それらについてもなほ後でだんだん愚見を陳べる。

人を知る

されば、「知る」ことの中で人を知るが最もむづかしいのであらう。「論語」に「樊遲（孔子の弟子）仁を問ふ。子曰く、人を愛すと。知を問ふ。曰く、人を知ると」「顔淵」とあるが、儒教は一種の人本教でまた常識教であるだけに、其處が最も徹底してゐたわけである。儒教でなくても、愛の最高は人を愛するに在り、知の至極は人を知るに在るは説くまでもなからう。宗教家ならば神を愛し神を知るに在ると言はうが、人を愛し知ること

がおのづから神を愛し知ることにもなるやうである。老子が「人を知る者は智、自ら知る者は明」といつてゐるのは、他人を知るよりも自己を知る方が智の上なるものだとの意であるが、いづれにしても、「人」を知らねばならぬをいつたのであらう。

文化を生み、思想を生み、天才を生み、藝術を生み、文學を生み、哲學を生むのも、みな人であり、人以外の何ものでもない。世人が動もすれば自然を貴んで人爲を卑しむのは、所謂酪酥や醍醐の厚味に飽きて、冷水を喜ぶ心持からと見て可いのではないか。

佛性も人のもの

禪家の公案に、「狗子に佛性ありや」との間に、超州が「無し」（ムト音讀する例）と答へたのがあつて、よく知られてゐる。是らを文字に拘つて解くのは、言ふまでもなく禪意に反するわけであるが、今之を假りてしばらく文字通りに解いて見る。「佛性」といふのはもとより「人」の菩提心

に本づいての語であつて、人にしてはじめて達し得る「佛」の境涯を對象としての主觀（人心）からいつたのである。「人」が無ければ従つて「佛」も無いことは言ふまでもない。言換へれば人があつてこそその佛である。されば、人以外に「佛」も「佛性」もあらう筈はない。如是畜生、發菩提心とか、草木國土、悉皆成佛とかは、佛の大慈悲心（即ち人の仁愛心を最高理想化したもの）を動植物や無生物にまで擴充めた佛家の所謂回向心による立前に外ならぬであらう。佛教で衆生といふとすべての生物を指すことにもなるが、嚴密にはやはり人を本位に置かねばなるまい。人以外の物の佛性の有無などは、本來問題にはならぬ筈。禪家は禪家一流の差別や有無を絶した悟り方があるわけであるが、それらは素人にはわからぬから、禪家に任せておく。ここではしばらく借用した迄である。

人は天に代る

「天工人其れ之に代る」〔尙書皋陶謨〕とか「天の聰明は我が民によりて聰

明なり。天の明威は我が民によりて明威なり」〔同〕「天に口無し、人を以て言はしむ」〔古諺〕といふ意の語は、古來無數にある。天は「天道は幽かにして且遠し」〔陶潛〕で、固より物を言はぬので、みだりに人の揣摩を容さぬ。自然は自然のありのままの法則を飽迄公平無私に儼守し、人の好悪や愛憎によつて絶対に動かされることはない。それゆゑ、人の世の出來事は、動もすれば之を天に歸したり自然に負はせたり或は「神」に被らせたりもするが、結局は人がそれに對する責のすべてを引受ける外ないであらう。これを誤る爲に、責任のまことの所在が曖昧となり、とかくこの世を薄暗い陰に押遣つてしまひ易い。この世を明るくする爲には、人は飽迄人たるを忘れず、人の事は最後まで人が始末せねばならぬとの確信に徹底するに在るであらう。この確信の搖ぐことから、あらぬ迷想に陥り、迷想が妄想を生み、妄想が識らず知らず暗い影を擴げ、その爲に何時まで經つて

神は人の
心に在る
とすれば

も高朗清明を缺く多くの隈隅が世に貽されるのでないかと思はれる。
神も畢竟は人が生んだもので人の心の裏に在るものとすれば、「神の爲業」でも其の責任はすべて人が取るべきであらう。人の取るべき責任を神に押し付けたりみだりに頼んだり怨んだりすることが、先づ何よりもこの世を陰暗いものにするやうである。

自然に比
べて人は
更に美し

自然は美しいが、人は更に美しい。自然は靈妙であるが、人は一層靈妙である。市人や知識人は概ね不斷人の中に在つて自然に遠ざかりがちなので、人の清らかさよりも濁つた處が目につき易く、自然には醜い處を措いて美しさにのみ心を惹かれ易いのである。試みに、人氣の無い山中などにしばらく木の葉の色や小鳥の聲ばかりを相手に過ごして見るがよい。三日も経たぬうちに忽ち飽きてしまひ、人の顔色や話し聲が戀しくてたまらなくなるであらう。(後出の本居翁の言參看) 吾吾が自然に對すると限りなく心

の慰むのは、自然には人の世の煩累さがなく、安らかなこだはりのない心持でのんびりと之に對へるからである。すなはち杜詩の所謂「江山待つ有るが如く、花柳更に私無し」〔後遊〕で、その美は美として遊離した氣分で心おきなく味へるからである。

世世の物知り人、又今の世に學問する人なども、皆、棲所は、里遠く静かなる山林を住みよく好ましくするさまにのみいふなるを、吾は如何なるにか、更にさは覺えず、ただ人繁く賑はしき所の好ましくて、さる世離れたる所などは、寂しくて、心もしをるやうにぞ覺ゆる。さるは稀稀にもものして、一夜旅疲したるなどこそは、めづらかなるかたにかしくも覺ゆれ、さる所に常に住ままほしくは更に覺えずなむ。人の心はさまざまなれば、人疎く静かならむ所を住みよく覺えむもさることにて、まことにさ思はむ人も世には多かりぬべけれど、又例のつくり事の漢ぶりの人眞似に、さ言ひなして、なべての世の心と異なるさまにもてなす類も中には有りぬべくや。かく疑はるるも、己が俗情のならひにこそ。(本居宣長、玉がつま十三。原文の假名敷所を漢字に改めた)

藝術の價

例へば人の手に成つた畫は、如何に巧みでも自然の美に及ばぬと誰でも

よく言ふが、それらも見方によるのである。自然物を摸した畫を自然物の形や色に比べて、前者が後者程に自然の持味の現れぬのは當然である。自然物と藝術品とで、前者が常に優れてゐるならば、人は何故に庭前の一幹の竹に満足できずに、數百金數千金を擲つて一幅の畫竹を需めるのか。殆ど無價で得られる生きた鶏を朝から晩まで見て楽しんでゐられる人でも、某の描いた一羽の鶏に萬金を惜まぬのは、どうした氣持によるのか。得にくい物を欲しがらる、人に誇りたい、といふ氣持もあるであらうが、一體、一羽の畫雞にどうしてそのやうに評價が高められるのか。言ふまでもなく藝術の力によるのである。その藝術は人のもので、雞のもでも自然のものでもない。若し自然を寫したからこそ價值があるのだといふならば、畫の代りに一羽の生きた雞を餌つて眺めてゐれば事足る筈ではないか。

詩歌は人の臭

吾吾が自然を眺めて之を歌にし詩にするのは、その事自體が、自然その

ものを愛するよりも、「人」化された自然を更に愛する意をおのづから示してゐるわけである。若し人臭い自然よりも素純なままの自然が好いといふならば、歌や詩にするのは自然を膏くするだけのことであるから、それらは止めにして、自然を眺めてゐればよい筈である。詩歌を鑑賞するよりも、自由に目にし耳にし得る自然を感受してゐる方が満足されるわけである。それだけでは満足できずに、詩歌を弄び、詩歌に弄ばれたりするのは、つまり人の臭を離れられぬ人の人らしさを露してゐるに外ならぬ。

自然

人と自然とは、多少入組んだ處もあつて、それらに就いてはなほ後でいふとして、世間で常に言はれる自然、即ち前にも一言した大自然から人を除いたものを所謂「自然」として取扱ふことにする。

天地萬物

孔子の語に「天何をか言はんや、四時行はれ百物生ず」〔論語陽貨〕とあ

る四時や百物の行はれ生ずる體が即ち自然である。「老子」に「無名は天地の始、有名は萬物の母」とある天地萬物も、「莊子」に「天地の理、萬物の情」「秋水」などいつてゐるのも、大塊だの混沌だの呼んで、「日夜前に相代りて其の萌す所を知る莫し」「齊物論等」と説いてゐるものも、自然の包容や作用を指してゐるに外ならぬ。何處から來て何處へ往くのか、人にはわからぬが、人に對してはまことに眞率で素直で、ただありのままの相を人に示してゐるのが自然である。自然は人に比べると正直過ぎるくらい正直で、時には冷淡過ぎると思はれる程公平無私である。「自然は一見己の法則を破るが如き装を爲すことあるも、實は首尾一貫して矛盾する所なし。自然はその法則を守り、且これを超越せるが如し。自然は、甲の動物を装ひ、地上にその位置を得て生息するに足るべき支度を授けながら、而も同時に乙の動物を装ひ、先の動物を亡すに足るべき支度を授く」「エマ

自然は公平無私

ソン自然論、戸川氏譯」といはれるのが自然の性格である。

自然はありのままの義

自然（『老子』をはじめ、その派の書に最も多く見えてゐる）といふ語の意は「おのづから然り」即ち「ありのまま」「そのまま」で、他からの力に動かされたり、何物かに左右されたりすることなく、ひとりでにさうある状態をいつたのである。例へば陶潜の詩の「久しく樊籬（東縛）の裏に在りしが、復自然に返るを得たり」「歸園田居」杜詩の「我生れて性放誕、雅に自然に逃れんと欲す」「寄題江外草堂」王維の「願はくは無爲の化を奉じ、心を齋して自然を學ばん」「奉和聖製」李白の「三杯大道に通じ、一斗自然に合す」「月下獨酌」などの自然は、その意である。「古今集」眞字序に「各歌謠に發するは云云、自然の理なり」とあるも同じい。そのおのづかな状態を代表するものは無心の雲や水や草や木や鳥や魚であるとして、それらをこめてもいふ。杜詩の「自然に逃れん」も山川草澤の意をも兼ね

造物主の有無

てゐるのであらう。

この自然を、例の「造化」の主のやうなものがあつて、生んだり育てたり牽いたり操つたりしてゐるのかも知れぬが、是も人には絶えてわからぬので、無いと同じい。あつたにした所で、人には見せぬやうに隠されてゐるのだから、それを強ひて知らうとするのは、人の無理といふものである。吾吾にはただ「かく在る」ありさまが見えるだけである。「隠すものは見たがる」といふ俗諺があるが、いくら見たがつても見える筈のないものでも、見ようとする、それが畢竟「世は短くして意のみ常に多く」(陶潜) 飽くを知らぬ人の欲望なのであらう。莊子も「吾が生や涯ありて、知や涯なし」(養生主)といつてゐるが、生に涯がなくても、それは無限の知を永遠に追ふにしか役立たぬであらう。

事わ
索は
然ら
強ひ
ぬ

東洋流では、自然は即ち自然で、おのづから然るもの即ちひとりてに存

在するものとする。それ以上を穿鑿しようとしぬ。穿鑿したとてわかる筈がないとするからである。創造の神といったやうなものがあつて、それを製作したとは考へない。佛教でも佛が三世を生んだの彌陀が世界を造つたのとは言はぬ。ただ在るを在るがままに素直に受入れる。受入れた上でいろいろとその「在り」工合を考へるのが佛教哲學であらう。漢土でも、特に儒教では、その「在り」工合さへあまり立入つては問題にせぬ。老莊系では多少の理窟をつけてゐるが、それらも在り工合以上には殆ど出てゐない。莊子が「六合(宇宙)の外、聖人存して論ぜず。六合の内、聖人論じて議せず」(齊物論)といつてゐるのは、その意でもあらうか。

何故立入つて考へないのか。其處まで考へ及ばなかつたのであらうか。さうも思はれない。孔子などいふ人は、何から何まで氣のついた人と思はれ、自らも「下學して上達す」(論語憲問)といつてゐるくらゐで、隨分遠

性と天道
とは聞く
べからず

い事でも深い處までも考へ及んだことであらう。が、考へたとてさして得る所があるわけでもなく、言つた所で殆ど益のないことであるとして、あまり考へも言ひもしなかつたのであらう。「論語」に「季路（孔子の門人子路）鬼神に事ふるを問ふ。子曰く、未だ人に事ふる能はず、焉んぞ鬼に事へん。曰く敢へて死を問ふ。曰く、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」〔先進〕などあつて、その眞意が窺はれるやうである。孔子からは「性と天道と言ふは得て聞くべからず」〔公治長〕ともある。

さてこの在るがままの自然を在るがままに受入れずに、或る人人はいろいろと私の感情、意思、さては知性のやうなものまでもわざわざ附加へて自然を観たり解いたりしようとする。それが吾吾をさまざま疑懼迷亂うたがひおそれまよひみだれに誘ふ因もとともなる。自然に「私」は無いのにあるやうに誣しひる。自然には人のやうな喜怒哀樂は無いの、あるやうに托たかげる。而して、それが恰も

詩人の一資格でもあるかのやうに世人を眩惑げんかくする。實は、自然に人らしい感情などを移入うつしれずとも、自然は自然として素直に受入れ、尊敬し親愛し得られるのである。陶潜の所謂「大鈞（造化、自然）私力無し。萬理自おのづから森著」〔神釋〕で、自然には自然の面目がある。「禮記」に「三無私」を擧げて「天に私覆無し、地に私載無し（以上莊子にも）。日月に私照無し」〔孔子閒居〕といつてゐるのは、まことに公明な見方と謂はねばならぬ。第一、吾吾が安心して自然に信賴してゐられるのは、「私」や氣まぐれや、機嫌の好し悪しなどが無いからである。

人は先づ人を知らねばならぬ。人を知つたら、人は自然に對してどんな態度を取らねばならぬかは、おのづから明かになるであらう。人を自然の一部分と見、（さう見るのは必ずしも誤りとはいへぬのであるが）人と自然とを雜糅まじしてしまふ爲に、人も自然も結局え體の知れぬ不得要領なものになつ

人と自然
とを混ぜ
はかへし
てはならぬ

て了ふものと思はれる。

一 進化説など肯定してもしないでも、無生物、植物、動物、人と順次に大自然界中に一列を成してゐる状態は、誰の目にもよく見える。この一列から、人だけを引離し、人以外の物を自然として人と相對せしめるのは、ちよつと考へると無理なやうであるが、實は無理でも何でもなく、さうせざるを得ないやうである。

人は精米
のやうな
もの

譬へば、稻、粃、玄米、精米（白米）は同身一體の系列に在るが、同身一體だからとて、人の食料としての精米を稻や粃と混ぜては食ふにたへぬ。精米は、人を養ふに足る食料として、碾られ搗かれてはじめてできあがつたものである。されば、稻は精米（近頃は玄米飯も食ふから、それも入れてよいわけであるが）となつて始めて人に對する意義が充實したわけである。稻や粃は精米たる過程乃至手段として意義を成すが、人の食料としては獨

立した意義がない。他に意義があるにしても、その眞の意義は人にはわからぬのである。然るに今、その精米を、粃などと混ぜ合はせてしまふと、人の食料にもなり兼ね、さりとて鳥の餌にしたら、食ひ慣れぬ白米に忽ち秘結か心臓麻痺でも起こし、果は殞れてしまふであらう。これは單だ譬へて見たまでで、意を盡くさぬが、人を強ひて自然の中に持込まうとする、そのやうな結果になる虞が多分にあるやうである。

人の自然

人には人自らの生活、願望、意思、目的等があつて、之を自然や禽獸に相談して見た所で、多少の參考にならぬこともないが、所詮は人が自ら選び自ら定め自ら力め自ら安んずる外はあるまい。大きくいへば、人には人の自然があるといへるわけであるが、既に人の自然といふからには「人に即せずには考へられぬやうである。この「人の自然」を人に對する所謂自然界の自然と捏合せ混淆らぬやうにせねばなるまい。

希臘哲學の一派に「自然に順つて生活せよ」と説くのがあつたやうだがその「自然」も人の自然でなくては意義を成すまい。極端な人本主義に反抗して起ち、自然主義で歐州の思想界に爽涼な清風を吹きわたらせたいはれるルソーの説など、深くは知らぬから、更めてその方の人から聴くことにしよう。漢士の老莊派の思想は儒教の人本主義に對して自然主義と謂へるわけであるが、もとより西洋風の自然主義とは大きな異ひがある。それらには後に言及ぶこともあらう。我が邦では、明治の末年近い頃に佛國邊からの影響か何かで自然主義といふのが一時文藝界を風靡した。世間では、本能の衝動のまま克己や制慾を加へずに振舞ふのが自然主義であるやうに極端に解し、また半獸主義などいふ説も出たが「人の自然」といふことであれば、禽獸主義でも草木主義でもなく、やはり「人」主義に落着く外あるまい。名譽心、廉恥心、その他の道德的本能もはたらき、理想も

空想も描き、或は俗世間を氣にしたり人前を憚つたりするのも「人」である。それらを陋として笑ふやうな人に却つて人の評判に左右される者の多いのがこの世の實情らしい。

良寛法師の歌に、

かくばかり憂き世と知らば奥山の草にも木にもならましものを

草にも木にもならましものを

といふがあり、予はその眞蹟を愛藏してゐるが、この心持は誰にもよくわかる。世の中はあまりにうるさく、あまりにむづかしく、特に世事に疎い者にとつては、一日も心苦身勞の斷え間がない。まことに火宅のやうな憂き世ではあるが、これが生れ落ちるから人に負はされた不可避の運命なのである。今更本草になりたいとて、泥に足を突つ込み、雨風にさらされて佇然と立つてゐたら、打つても死なぬ頑丈な不死身でも、三日と持つまい。この身の憂さがあつてこそ、人と生れたかひもあるのだと、諦める外

ない。どんな人でも、三十年五十年の半生一生中には、一度や二度や三度は、生きてゐたくない、死んでしまひたいと思ふほどの惱みに襲はれることもあらう。そのやうな惱みに遭はぬ人は先づ餘程幸運な方であらう。それでも死ぬぬ。また死んでもならぬ。必ずしも死を恐れるのでも生を愛するわけでもない。人にはこの悩みと闘ふ大きな力も賦へられてある。弱者は泣き泣きも齒を喰ひしばつてちつとその悩みを忪へる。强者は進んでその悩みに猛然とぶつつかつて行く。死ぬべき時には、弱者はおとなしくその暗い影に従ひ、强者は昂然としてその黒い姿を迎へる。いづれにしても運命は一つである。

人と自然との異同については、前にほぼ愚見を明らかにしたが、なほ言ひ足したいこともあるので、ここで數言を重ねておく。

人をこめ
た自然

大自然といへば言ふまでもなく人も入るが、その場合の自然は、人に對する自然とはおのづから異つた意味にならう。而して、觀念的にはその意味の自然も成立つであらうが、實際には成立ちにくいやうにも思はれる。といふのは、考へたり感じたりする自己(即ち人)を自然の一部分とする、同時に自然といふ概念が雲散霧消したる外ないやうだからである。何となれば、自然は客觀的實在(認識の客觀的内容などいつてもよからう)として吾等の意識に上つてゐるものであるのに、その意識、主觀的な認識の主體までを之に加へるとなると、客觀的實在は有耶無耶な靄か霞のやうになつて崩壊してしまふであらう。佛法の所謂「空」説は、この有耶無耶な状態から觀じたものであるらしく、それはまたそれで、一步立入つた觀點からするので、後の「無」を語る條で言及ぶこともあらう。ここでは飽迄人は人、自然は自然としての立場から考へてゆく。

自然は既に一言したやうに、まことに正直で、依怙も、最負もない。公明そのもので、觀方によつては冷酷でさへある。であればこそ心をゆるして信用されるのである。人には第一感情がある。感情があるから愛着したり嫌悪したり、感激したり反抗したりする。

自由意思

「自由意思」の問題は、是もむづかしく考へると随分喧ましいことになつて、とても子どもの手にはおへぬ。が、假に自由意思を肯定するとして、人にはこの自由意思もある。太陽が毎朝東の方から上る時間は一分一秒も差はぬ。吾等は其の時時の心持や都合次第で、起きるのが早くなつたり遅くなつたりする。それは雞でも狗でも似たもので、哲學者かの誰やは、馬に若し自由意思が無ければ、二つの飼秣桶を當てがつたらどちらにも口をつけず何時まで眺めてゐる外あるまいと言つたといふ。おもしろい理窟だが、さうしたら、草に自由意思が無かつたら、どの芽から先に出

せばよいかわからずに芽を出さずにある外ない、といふことにもなりさうである。人の自由意思も、つき詰めれば草が芽を出すのと同じいはたらきかも知れぬが、あまりに微妙で、なかなか思量の及ぶ所ではなく、人にとつては一種の靈能と見る外ない。

自然には
愛憎や感
傷はない

自然には人のやうな愛憎や感傷はない。自然が人のまごころや祈念に感激して雨を降らせたり風を吹かせたりするやうにも言はれたが、それらはいり得ぬことであるばかりでなく、實はあつてはならないのである。若しそんなことが聊かでもあつたら、自然の意味を全く失つてしまひ、人は安心してそれに信賴することはできぬことになる。

人は愛するものには親しみ、憎むものは斥ける。感激によつて自ら殺しも、自ら死地に飛込みもする。一方にはまた不老長生の工夫も凝らす。それらをまで自然のはたらきと見ては、その「自然」は吾吾の前に横はつて

る自然とは全く異つた意味になつてしまふ。吾吾はその自由意思の發現あらはれと行動せうないとに對して無論すべての責めに任せねばならぬであらう。

人の責任

一時、「何がさうさせたか」などいつて、各自の行爲は恰も不可抗力の自然がさせたので行爲者自身は殆ど何の責任もないやうに言立てることが流行つた。が、かうした風潮は人人の責任感を弱めるだけで、人心の弛緩ちくわん頽廢たいはいを來す外に、太したとりえはあるまい。同情された本人は、自分を責めないで罪を他人や社會に着せるに傾くからである。人人が各おの自身の行爲せういに對して自ら責任が有てなくなつたら、此の世は壞敗くわいはいじりつ自滅する外ないであらう。

人對自然

自然は何處までも自然である。之を觀察したり研究したり調節てうせつしたり利用したりするのは人である。人はそれらに對しても全責任を負はねばなるまい。すべての人は不斷調節や利用を平氣でつづけてゐながら、一朝大風

害や大震災にでも遭ふと、自然の威力に度を失ふのか自然の恩澤めぐみを忘れてしまふのか、「ああ偉大ゑいたいなるかな自然の力」などと今更めいた事を呻うめき出し、人の力の乏しく果敢はかないことをぶつぶつ並べ立てるが、實は殆ど意味を成さぬ愚痴ぐちに過ぎまい。風害や震災ぐらゐは、人の力で立派に防げるのである。それを防ぐやうに努めぬのは、實は吾吾の怠慢たいまんによるといつてもよい。風や地震に倒れぬやうな家を造るぐらゐは、吾吾素人しらすとが考へてもさしてむづかしい事とも思はれぬ。風や地震が家を倒すのも自然の力であるが、倒れぬやうに家を建てるのも自然の力に頼るのである。耐風耐震耐火の家を建てるやうなことを、恰も自然に叛逆はんぎやくでもするものやうに説く者もあるが、それならば、傳染病に消毒するなどは、無數の生物を殺すのだから、甚だしい罪惡とでも言はねばなるまい。大風や大震や大火は、恰も、もつとしつかりした家を造らぬと非常の際には危険あぶないぞと、自然が親

切に吾吾に教へてゐるやうなものではあるまいか。第一、日本は火山の上に建てられてゐる國だといふことを吾吾は動もすると忘れてしまつてゐる。もつとも、人が心力を傾け最善を盡くしても、殆ど及ばずに、災害を受けることもあるにはあるが、それらとて、絶対不可抗といへる場合は極めて稀であらう。三日か五日も大雨がつづくやと直ぐに押流されるやうな橋を架けて置いて、それが流されると「ああ偉大なるかな自然の力」では、自然から見限られても已むを得まい。

自然の恩恵を深く思ふ者は、單に好奇心や娯樂用の爲に自然や科學を虐使濫用するを慎むであらう。もとより虐使濫用は人の所爲で、自然や科學の罪であらう筈もない。虐使濫用されたからとて、科學を誣ふやうな態度に出るのは、實は自然を正しく眞直に受入れる柔順しい心持にも反するであらう。自然は、科學や文化の發達によつて自分を適當に利用して行

自然は眞
直に受入
られぬば
な

けと示してゐるやうにしか見えぬからである。さうでなくては、人が舟を造つたり飛行機を使つたりするのを、自然は極力拒まねばならぬ筈であらう。「物」を卑しむ通弊についても予は十餘前に嘗て再三物に書いた。

人事と自
然

漢土では、人事と自然とが相關り相應するもののやうにも古くは考へられた。例へば星と人事との密接な關係を考へるのが天文學の殆ど大部分であつた。大旱とか洪水とか、日蝕とか蝗害とかを人界の罪惡と不可分のやうにも考へて戒めたりした。是等の實は迷想到過ぎぬことは、古人もそれとはなしに誨へてもゐる。戒めとしては必ずしも悪くはないやうなもの、一方には濟ひ難い弊害をも伴ふ。例へば、罪惡を重ねてゐるやうに見られてゐる國に豊作がつづいたりすると、之を眺める人の善惡に對する確信がおのづから搖ぎ易い。或はまた、善徳さへ慎んでゐればおのづから豊作が來る筈と、農事そのものを疎かにし易いことも考へられる。人事の

善悪と自然の變異とは、もとより關はりなどはあり得ぬことでもあり、そこが大自然の不可思議な所以でもあるが、それはともかくも、あるやうに信ずる弊害は、無いと信ずるに比べてはるかに大きいであらう。

自然の素朴

素朴な自然に對しては、人も飽迄素朴であらねばならぬ。吾吾はどうかすると自然に故意と人らしい意味や理窟をつけて自然を歪曲おしよげ、それが自然を深く理解した態度でもあるかのやうに誤り易い。特に詩人がる人にそれが多いやうである。

亂神を斥けた詩人杜甫

唐の詩人杜甫は詩聖と稱せられる大詩人で、吾が人麻呂が日本精神に徹底してゐたやうに、儒教精神に始終した人である。其の君を思ひ國を憂へた忠愛の至情は、今なほその詩を讀む者に惻惻そくそくと迫るものがある。予がその詩に最も爽快を感ずる一つは、『論語』の所謂怪力亂神を斥けた處に在

る。難字が多く使はれてあるので、一一原詩を引くことは差控へ、其の一

二を紹介して見る。

杜甫の對自然觀

杜甫の成都(四川省)時代の詩に「石笋行」「石犀行」(行は歌とほぼ同じ)の二首がある。前者は成都郊外の河上にあつて俗に「海眼」と呼ばれてゐる二つの岩を詠んだもの。この石が動く大洪水が起ると信ぜられてゐたのである。杜甫はいふ、「恐らくは是れ昔時の卿相(大名)の墓にて、石を立て表と爲せるが今仍ほ存れるならん。惜しい哉俗態蒙蔽(眞實を蔽ひ亂すこと)を好むこと、亦小臣の貴人に媚ぶるがごとし」と。奇物でもあると、鄙人が奇怪な傳説など言ひふらして世間を迷はせる卑しい根性(是も一種の物に阿る心)は、小人が貴人に媚びるやうだといふので、石を貴人に比へたのである。(一説に、俗世間が石などに迷はせられる意で石を小人に比へたやうに取つてゐるが、従ひ難い)又いふ、「政化錯迕して大體(要處)を

俗態蒙蔽を好む

比へたやうに取つてゐるが、従ひ難い)又いふ、「政化錯迕して大體(要處)を

失ふも、坐して（傍觀して）傾危を看つつ厚恩を受く」と。是は石を藉りて朝廷の阿媚の佞臣を痛斥したのであるが、何か變つた物や事があると、それに愚かしい大袈裟な流言蜚語の種を附加へて世間に播き散らす輩も是と似たものであらう。而して國家や社會に害毒を流し、或は正しい人を傷けたりしても、自分では知らぬ顔で眺めてゐる類であらう。「こんな人を迷はすやうな怪物は、壯士を得て人目にかからぬ處へ擲げ棄ててしまひたい」と。純情な人の目に怪事が映つたら、誰でもかう言はずにはゐられぬであらう。

今一首の「石笋」は是も成都附近にある犀（牛に似た猛獸）の形した石を詠んだもの。この石は昔蜀（四川省）の太守が洪水を鎮める爲に置いたものだとか、或は某太守が牛と化して水中に入つて蛟（水害をなす）を退治した名残だとか言傳へられてゐるものである。然るに今年は霖雨で大害を被つ

先王法を
作るは皆
正道

た村もあるので、其の石も一向に靈力を示さぬ。そんなものを信じたり崇んだりしてゐるよりも堤防を完全に築くがよい。「先王法を作るは皆正道なり、詭怪何ぞ人謀に參るを得ん」こんな石は經世濟民と何の關はる所があらうぞ、早く缺け損じてさつさと流れて去んでしまふがよい。「但だ見る元氣常に調和すれば、自ら洪濤の彫瘵（害毒）を恣にするを免る」こんな怪石も何處か邪魔にならぬ處へ押しやつてしまひたいと。まことにその通りにちがひない。

夔州時代の詩に「火」と題したのがある。是は、この邊の俗習として、大旱があると、山を焼いて龍を驚かし、龍があわててあばれると雨が降るといふので、青山が赤山となるほど焼立て騒ぐさまを詠んだもの。異つた焦土戰術である。山を片端からどんどん焼立てるのだから（猛炎が全山を焦爛がす物すごさを形容した一節は杜甫一流に力強く表現されてある）、さすがの龍

もそこらに居たたまらず、何處か遠くへ逃出して、とても雨どころの沙汰ではあるまい。第一火の害だけでも大變なもの。

神物を輕侮する薄俗

何はともあれ、神物（漢土で龍を神物としたは人のよく知る通り）を小馬鹿にしあばれさせて雨を降らせようなどは、不心得にも程がある。祈るならば祈る道がある筈。（それは精誠をいたす外にはあり得ない）上役人は何故こんな事させて平氣でゐるのか、まことに畏ろしくも氣づかはしくもある。と。（以上）龍を怒らせて雨を降らせようなどは、龍の靈力を逆用しようといふので、まことに意地の悪いはなしであるが、世間には是に類した神明を利用するやうなやり方も少なくあるまい。龍が若し自然物ならば人のやうに喜怒哀樂はせぬ筈で、また俗間で信ぜられるやうな「神」ならば、頼まれぬでも人の難儀を餘所に看過してゐる筈もあるまい。

「人事を盡くして天命を俟つ」といふ。その俟たれる天命は、人が頼まう

七夕の談

と頼むまいと、そんな事には一厘一毛も左右されるものではあり得まい。

序でに杜甫の「牽牛織女」の一節を録しておく。たなばたといへば常の詩人ならば傳説のままをおもしろをかしく詠む所であらうが、杜甫のは聊か異つてゐる。先づ、「牽牛河（銀河）西に出で、織女其の東に處り（是は逆になつてゐるやうである）、萬古永く相望むと（以上傳説を述べてある）。七夕に誰か同ふを見ん。神光竟に候ひ難く、此の事終に蒙朧（不明）たり。颯然として精靈の合ふに、何ぞ必ずしも秋にのみ遂逢（氣の相通すること）せん」と喝破してゐる。七夕に二星が會ふなどいふのは蒙昧な俗説に過ぎず、大自然の精氣の離合はみだりな揣摩はゆるさぬといふのである。それから民間の乞巧奠の習を述べ、それにつけての婦女の心得に及び、「嗟汝未だ嫁せざるの女よ、心を乗ること鬱として忡忡（深く憂へるさま）たれ。身を防いで動くこと律の如くし、力を機杼の中に盡くせ。舅姑に事ふる

恩夫婦の
恭より始
まる

こと無しと雖も、敢へて織作（はたおり裁縫など）の功に味からんや（味からされ）」と諭し、さて「明明たる君臣の契も、咫尺にして或は未だ容れられじ（わづかにも禮法にたがふことあれば或は君に容れられぬ）。義、禮法を棄つる無かれ、恩、夫婦の恭より始まる。小大、佳期あり、之を戒むる至公に在り」と誨へてゐる。是等も眞摯な斯の人の天性からおのづから迸り出たので、七夕の傳説を男女の苟合のやうにでも誤り易い民俗を憂へた衷情からであらう。お伽話の類も好いが、荒唐無稽な怪談じみた譚でも、そのまま艶艶しく説立てて世を惑はす外に何の益もない迷妄を流布するばかりが詩人の能事でない例を、斯の人などは最もよく示してゐたやうである。

蜀魂を拜す

「杜鵑」に「我見て（杜鵑を）常に再拜し、是の古帝の魂（蜀帝の魂との傳説がある）を重んず。子を百鳥（他の諸鳥）の巢に生むも、百鳥敢へて嘯らず、仍爲に其の子を餒ひ、至尊に奉ずるが若きあり。鴻雁及び羔羊（鴻雁は飛

ぶに長幼の序列を亂さず、羔羊は子が母の乳を飲む時には必ず跪くといはれる）、太古の前より禮有り。行飛（雁）と乳跪（羊）と、序を知り（雁）又恩を知る（羊）。聖賢の古法則、付與して後世に傳ふ。君看よ禽鳥の情、猶杜鵑に事ふるを解す。今は忽くも暮春の間（杜鵑の來る候）なるも、我病みて年を経るに値ひ、身は病みて奔する（杜鵑を）能はず、涙下ること迸泉の如し」と。この詩は「鳳凰臺」に、母を喪つた鳳の雛に自分の心血を剖いて飲ませてやりたいといった意と同じく、至尊の帝王に對する無二の歸向心が杜甫の肺肝に深く喰ひ入つてゐた至情のあらはれであらう。「詠懷」の長篇に「葵藿の太陽に傾くは、物の性固より奪ふこと莫し（心がおのづから至尊に歸向するのは臣下としての必然性である）」とあるもその至心である。「獨り至尊をして社稷を憂へしむ、諸君何を以て昇平に答ふるぞ」「炎風（南方）朔雪（北方）天王の地、只忠良の聖朝を翊ぐるに在り」（諸將）の精意は、

杜詩の隨處に磅礴みなぎつてゐる。所謂「光景に流連（自然の風物に耽り楽しむ）」するばかりが無上の詩材でないことを思ひたい爲に言及んで見た。

東洋人は
果して人
よりも自
然を多く
愛したか

ここに一言しておきたいのは、東洋人は古來自然を愛し親しんだが、西洋人は之に對し、人為じんかを喜んで自然に逆さからつたといふ風な見方についてである。かやうな見方には、餘程の斟酌しんしゃくを加へぬと、さまざまな差誤ちやまりに人を誘ひ易いことは、これも自分は既に再三物に書いたこともある。

日本の例

最もよく引かれるのは日本の例である。先づ色を表はす語に、桃色、櫻色、藤色、牡丹色、鶯色、鶉ひつ色、鶉と色、鶉と色（桃花鳥。駒のツキ毛のツキも同語）色、鶯色、その他、鼠色、空色、水色、朽葉色くちはの類が挙げられ、古語の色は大部分は自然物で示されてゐる。食物には、萩の餅、牡丹餅、落雁らくがん、洲濱すはま、鶉うらら焼、鶉餅、卵の花（豆腐のから）淡雪あはゆき（ふはふは豆腐）など、いづれも日

本的ななつかしい稱なづどもである。赤飯に南天の葉を置いたり、鮎すしに日蔭蔓ひかげをあしらつたりは目に清鮮の氣を喜ばせ、茅卷ちまき（粽）笹飴ささあめ、柏餅かしはもち、櫻餅は、それぞれ包まれた葉のかんばしい香を賞あでさせる。月見團子、花見團子、雪見の湯豆腐の類は自然美の觀賞に伴ふ素樸味すわくが愛され、盆の枝豆や晦日みそか蕎麥そばなども季節の感を深くせしめる。なほ例を挙げれば限りもないが、とにかく、吾が國の國俗に自然味特に植物性を最も喜ぶ風のあつたことは、躊躇ためらはずにいへるやうである。（漢字の紅紫葉は糸で表はしてある）。

しかし、その自然味が、果して自然を自然として愛し賞あでる情感のみから出たものかどうか。染色の類でも、例へば礦物質とか化學的染料とかの研究が不十分であつた爲に、植物の葉をそのまま布帛ふおんに摺り取るとか、茜あかねや紫草じらさきや藍あゐの原始的染料を用ゐるとかいふ風であつたと合はせ、色の稱なづも、常に見慣れ、又色を最も適切に代表してもゐる手近な植物の花や鳥の

自然を愛
したか滴
易か喜ん
だか

毛色から無造作に取つたものとも見られよう。食物などもこの例から推せるやうでもある。漢土大陸のやうに、殆ど世界のすべての方面からさまざまな食品が集まる國では、それらを参考に、同じ材料でもできるだけ工夫と手数を加へて旨く食へるやうに試みる。吾が國ではそれらの便宜にも至つて乏しかつた。それに一つは氣の短いせりもあつて、あまり繁雜な手数や多くの時間をかけることをうるさがつた。自然を愛する心も無かつたとはいへぬが、手取り早く簡單にできるものを喜ぶ情が大きに之を手傳はなかつたか。

自然物を詠んだ和歌が多いやうに言ふ者もある。が、何處の國でも詩歌の材料を人事のみから取つて自然物を除外してゐる處などは無いであらうし、また月とか花とか山とか川とかが最も手近な詩歌の材料となるは、どこでも異りはあるまい。和歌で、數を一一調べて見たわけではないが、自

和歌は自然よりも
人情を詠
んだもの
が多い

然物そのものを詠んだものは寧ろ少ない方で、戀歌が最も多く目につき、和歌の中堅は戀歌乃至準戀歌の類であつたを想はしめる。とにかく自然よりも人事の歌の方がはるかに優位を占めてゐたことは、人の口によくのぼる秀歌として傳へられるものは、大部分抒情的な歌であるを顧みても知られる。

漢土の例

漢土でも、例へば「詩經」中の詩は大部分人事であり、自然物は大抵抒情の副物（譬喩とか興を起すとかに使はれた）として使はれてゐる。副物でも優れた敘景や寫生句の類は自然を詠んだものとして扱つてよいが、もともと自然を寫すのが主旨でなくて情を抒べる爲に借りたに過ぎぬのだから、寫景の妙を盡くした句などさう多くあらう筈はない。「楚辭」や漢代の詩歌でも抒情的なものが大部分を占めてゐる。例の「賦」といふものもあつたが、是らは多くは美辭麗句を積み堆ねたに過ぎぬ。漢土人は短い句で

風雲山河の姿態を巧みに捉へて活寫するに妙を得てゐるが、それらは晝道の發達などとも相伴うて、大凡は六朝末から唐あたりより以後にだんだん盛に試みられるやうになつたのであらう。それにしても、やはり純客觀的な敘景よりも、主觀的に觀念化（近頃は觀念化は詩歌の邪道といふが常識になつてゐるが、それもやり方によるのである。なほ根本的にいへば、敘景でも寫生でも人の主觀に映つたものを現すのであるから、多なり少なり觀念に導かれぬはない）されたものに名句が多い。大漠孤煙直、黄河落日圓（王維）の類は先づ前者の方で、吳楚東南坼、乾坤日夜浮（杜甫、登岳陽樓）などは後者であらう。漢士で一流の詩人と謂はれる人は大抵自然の詩人であるよりも人の詩人である方に傾いてゐる。もつとも王維などは自然詩人と謂へばいへるかも知れぬが、それらさへ適切とも思はれぬ。

西行や芭蕉をよく自然詩人といふ。西行や芭蕉は他の人人よりも自然を

西行や芭蕉は自然詩人と
いふは自然詩人と
いふは自然詩人と
いふは自然詩人と
いふは自然詩人と

多く詠んではゐる。けれどもそれだけで自然詩人だといふのは、大ざつばに過ぎて人を謬り易い。西行も芭蕉も行脚を多くした人であるから、おのづから敘景のものも少なくはない。が、二人の全集を繙いたら、共に主觀的な所謂觀念句が寧ろ大部分を占めてゐるに驚かされるであらう。西行が花に深い愛着を有つた處などから、強ひて自然詩人だと謂へばいへぬこともないが、是等は自然そのものを熱愛したといふよりも、「花」といふ主觀的に情緒化された傳統的象徴物に特殊な感興を傾けたと見る方が幾いであらう。芭蕉に至つては、「人」の詩人と謂ふべきで、斷じて自然詩人と呼ぶべきでない。それは芭蕉自身、敘景の句はみだりに多く詠むべきでないとしてゐるばかりでなく、發句連句を通じて人事や人情や所謂觀想や感慨の句が七八分或はそれ以上占めてゐるのを見てもわかる。自然物を詠んだものが少少あつたからとて、直に自然詩人と呼ぶのは、あまりに無造作

に過ぎるであらう。我が國の山水畫の類でも、描寫法がとかく傳統的で、自然を深く觀察して得た直感を忠實に表現したものは少ないと専門家もいつてゐる。「傳統」は言ふまでもなく、「人」の遺した型で、觀念的傾向を多分に含んでゐるものである。

以上は、東洋人は特に自然に親しむことが深かつたと見るのは、一面を見ただけで、他の一面から見ると寧ろその反對に、自然よりも人（人生）に深い關心を有つたことを指摘したい爲にやや繁く言つたのである。この事は、「人は萬物の靈」との根本思想とも不可分の關係に在るものと思はれる。自然は息ふ場所、慰める場所で、肉體的にも精神的にも動く場所はたらく場所はやはり多く人の世に在るからである。詩歌は息ひたい慰めたい情が多分に加はるので、自然と密接な交渉を有つのであるが、それでも「人」がおのづから主要部を成すのは已むを得ぬであらう。

自然は息
ふ場所、
人生は動
く場所

印度の自
然觀

印度の自然に對する思想内容の詳しいことは知らぬ。ただ佛書の類に表はれたところでは、觀念化された自然以外には殆ど何も窺はれぬ。「阿彌陀經」に彌陀の淨土のありさまが莊嚴な文字で描かれてあるが、大乘の經文に出てゐる自然描寫的語句は概ねこの類である。「觀念」は言ふまでもなく人のもので、山のものでも海のものでもない。タゴールなどの思想には自然の意味が深く浸潤んでゐたやうであるが、是等も精しいところは知らぬ。ただ愛の詩人で、東西思想の調和者であるとされる點や、その詩などの處處に西洋風な神祕觀らしい文句なども見える處から推すと、基督教の世界觀などにも大いに影響されてゐるのでもあらうか。とにかく自然詩人とは謂へぬやうではある。

吾が邦では一時寫生風の文章俳句短歌の類が全盛を極め、陳腐卑俗な舊風の人事趣味を驅逐し、清新鮮美な自然趣味に一世の風尙が導かれたやう

であるが、詩の本色からいへば、自然とか人事とか、客観とか主観とかに偏つたり囚はれたりすることなく、渾然一味の處に眞趣を求めたのがもつとも尋常な行き方かと思はれる。ともあれ、吾が邦の文學に現れた自然は、廣さからも深さからも、人事に比べて特に言立てる程の豊富さは無かつたやうである。

老莊流の
自然主義

老莊流の自然主義については既に言及したがなほ數言附加しておく。東洋では老莊の流がこの方面を代表したものと見られ、また漢士の實生活の反面を思想化したものと謂へるからである。

「老子」に「繩を結んで（文字ある前に文字に代へたもの）之を用ひ、其の食に甘んじ、其の服を美しとし、其の居に安んじ、其の俗を楽しみ、隣國相望み、雞犬の聲相聞ゆるも、民老い死するに至るまで相往來せず」とある

是が此の派の理想境として、よく引かれる文句である。かやうな原始的状態は、世の智巧や煩縲に苦しむ情から、誰にも之を望む心が動く。儒教は文化主義で、禮樂や文物の燦然しい世を理想とし、孔子が「夏の時（曆）を行ひ、殷の輅（天子の乗車）に乗り、周の冕（禮冠）を服け、樂は則韶舞（舜の舞樂）し、鄭聲（淫曲）を放け、佞人を遠ざく」「論語衛靈公」といつてゐるやうなむづかしさであるから、老莊派の自然主義と合ふ筈もない。

さて冷靜に考へると、老莊流の無爲自化の状態は、人類が一たん死に絶えて再び原始時代が生れて來ねば決して現れる可能性はない。例へば現時の戦争に、現代の武器を悉く棄てさせ、再び槍や刀の一騎打に反らせようとしても不可能なやうなものである。それどころか、最近では、わづか一年か二年前の状態に戻さうとしてさへ、實際には到底できぬまでに進んでゐる。大人を今更子供の方へ若返らせようとしてもできないと同じであ

元始時代
は再現
得ぬ

素樸状態
がへ
のあこ
がれ

る。
が、またあまりに社會組織が複雑になり過ぎると、法の爲の法、形式の爲の形式と、屋の上に屋ができ、末節に末節が加はつて、いよいよ面倒に堪へられなくなつて来る。よく、役人を多く置くと、役人を働かす爲にしなければよい爲事が工夫されるといふが、それが世の中の實情である。例へば學校などでも、子弟の教育とは全く關りのない、あつても極めて薄い爲事に随分力瘤が入られる。卒業式や記念式が仰仰しく行はれて、生徒は勉學の時間などは全く顧みられずに御祭騒ぎに使はれる。中には、この方が生徒の薫育よりも大切に扱はれる處も幾らもある。學校でさへそれであるから、一般の官廳などは想ひやられる。想はれるだけでなく、實際に始終見せられる。社會も國家も似た處がある。何とかしてもつと簡單にあつさりに行かぬものかと思ふ。さう思ふ心が即ち原始的素樸へのあこが

文化は一
種の還元
作用

れに外ならぬ。

人知が進み、事物が次第に煩雜になつて行くのはおのづからな勢ひで、是は何とも致方がない。文化といふは、このおのづからな勢ひをよく鹽梅し整理し、無駄や空隙の無いやうによく調節して、人知の進みに順應してゆくはたらきのやうにも見える。この調節は即ち原始状態への一種の還元作用でもある。人といふものは妙なもので、一方に複雑化を喜ぶと共に他方では簡易化を欲する。複雑化を喜ぶのは知能の發達に伴ふおのづからな要求で、簡易化を欲するのは生れたままの素樸状態へ還りたい固から有つた本能によるものと思はれる。この本能を極度に強調したのが老莊流の自然主義と見てよからう。

熱を冷や
す效能

それゆゑ、この流の自然主義には、一方の人知のおのづからな發達を軽く視過ぎた無理がある。けれども、人の還元的本能を顧みずに文化的な華

美にのみとかく熱中するに傾く禮樂主義に水を灌いでその熱を冷し、脚下を顧みさせる效能はたしかにあつたやうに思はれる。儒教主義の詩人達でも、原始的自然状態への憧憬は皆有つてゐるので、多なり少なりその氣分を見せてゐない詩人は先づ絶無と謂つて可い。それが固有の本能と見られる所以でもある。

漢土と無
爲自化

特に漢土のやうな土地柄では、それが強くはたらく。漢土の歴史を覽ると、土地が廣いのと、人民がおとなしいのとで、それを好い事にして野心家が所謂風雲に乗じて事を起すので、戦亂や紛争の斷えることがない。隅から隅まで血腥い事の絶えて無かつた時などは殆ど一年もなかつたであらう。たまたま平和らしい平和が三年か五年も續くと、その後には埋合はせに大亂が起るといふ有様である。而してそれらの野心家は必ず何かの形で人民を苦しめる。戦争ならば勿論のこと、平和な事業でも先立つものは資

財や勞力である。それを聚める爲に苛斂誅求が行はれる。爲事をされれば重い税が伴ふし、その折角の爲事もまた間も無く他の野心家に潰されてしまふのであるから、重い負擔に堪へる張合が一向に無い。だから、爲事をされるのを厭ふのが習性になつてしまふ。漢土では昔から、最良の仁政は何も爲ぬことで、人民任せに放任したまま酒でも飲んで詩でも爲つてゐるのが理想的な良政治家とされた。老子が「民の治め難きは其の上の爲するを以てなり」といつてゐるのがそれである。もつとも人民を害し妨げるものは取去けてやらねばならぬ。あたかも、害虫や小人數の手におへぬ風水の害を除いてやれば、草木は自分の力で順調に育つてゆくやうに、漢土人は永い間の訓練で粘り強く自力で伸びてゆけるのである。その實情には老莊の哲學がまことによく適る。人民でも、知識を得たり書物を讀んだりすれば、おのづからより高い文化を慕ふやうにもなる。それゆゑ人民はな

るべく無知のままである方が好いとする。

知識人の
要求の矛
盾

けれども一面には、知識を求めたり見聞を進めたりするのもおのづからな要求であるから、その間に矛盾が起る。昔から漢土の讀書人や知識人は大抵この矛盾に苦しめられ通して來たやうに見える。而して今でもそれが未解決のままに残されてある。西洋文化に接觸れるやうになつてから、この矛盾は一層烈しくなつたやうである。かうして、千古變らぬ自耕自食の原始的農民と新しい文化を吸収した知識人との距離はますます遠ざかつてゆくであらう。何處の國でも多少は此の傾向は免れぬであらうが、漢土はその最も甚だしい國の一であらう。

吾が國ではその傾向はさして強くもなく、また一君萬民の善美を極めた國體が思想的背馳をおのづから調節融和してゆくので、矛盾に苦しむといふ程の葛藤もない。ただ吾吾の内部の問題としてこの二傾向をどう處理し

たらよいか、考へて見るだけのものはあらう。

事實、予などは、文化への奉仕と、原始的自然への還元との欲求が、いづつからみ合ひこんぐらかつて、自分はどちらを一體眞に希つてゐるのであらうかと、自ら疑ふ程のことも折折あつた。しかし靜かに落ついて考へると、老莊流の自然主義は人情に反する處が多く、やはり儒教風の人道主義が吾吾の精神内容を力強く支配してゐることは疑ひない。但しこれは假に漢土思想を目安にしていふことで、予などは儒教主義者でも孔孟主義者でもなく、思想的にはいろいろな分子が混雜して頭の中に煮込のやうにこつた返してゐる。ただ予どもの實生活の上からは、老莊風よりも儒教風の方が真相に近いといふまでである。

自然を愛
する心

けれども一方に、素樸枯淡な是非や得失を離れた自然の心へ還りたいとの念も斷えず強く予どもを惹きつけてゐる。つくろはぬそのままの自然に

觸れたい。野に出たい。山へ行きたい。流れる水の音、囀る小鳥の聲を聴きたい。第一、日光を浴びながら風に吹かれながら、ただ歩きたい。土の香、草木の臭ひを腸に滲み入るまで嗅ぎたい。予ばかりでなく、人は誰でもさうであらう。しかしそれだけが決して吾吾の生活の全部でも終局の満足でもなく、日暮の野山のさびしさに堪へないで、人の世のほのかに明るい窓の燈火におのづから慕ひ寄せられつつ家に戻つて來るのである。

嵐雪におくる

芭蕉

さびしさを、問うてくれぬか、桐一葉

杜甫は儒教精神に徹底した人で、儒教は一種の文化主義であるが、この人の詩にも原始状態への憧憬を見せた珍らしいのが多少はある。その一首を左に掲げて見る。

寫懷(二首のうちの一)

附仰俱蕭

夜深くして南軒(南のひさし)に坐す。明月我が膝を照らす。驚風河漢(あまのがは)を翻し、梁棟に日既に出づ。羣生(もろもろの生物)各一宿し、飛動すること儔匹(そのなまなま)に自る。吾も亦其の兒を驅り、營營たる(あくせくはたらく)も私實(自分のくらし)の爲なり。天寒くして行旅も稀に、歳の暮るるは日月疾し。榮名(榮達功名)忽ら人に中り、世の亂るること蟻蝨(しらみ)の如し。古者三皇(太古の神話的三帝王)の前は、腹に満てば(食へさへすれば)志願畢れり。胡爲れぞ結繩(文字の無い前の人との契約などのしるし。ここでは規則すくめといふ程の意)有りて、此の膠と漆(物事の澁滞して圓滑を缺くをいふ)とに陥れるや。禍の首は燧人氏(はじめて火食を教へた帝王)、厲の階(弊害のなかだち)は董狐(是非善惡を直筆した史家)の筆ぞ。君看よや燈燭張りて(あかりを明くして)、轉飛蛾をして密ならしむるを(賞罰や是非を明らかにするほど罪人や不逞漢の殖え

る類をいふ。神（心）を放つ八極（宇宙）の外、俛（俯）仰すれば俱蕭瑟（空寂のさま）たり。終然（所詮は）眞如に契はば、金仙（佛）の術に匪ざるを得んや。

是だ非だ、正だ邪だと、まことに繁瑣に堪へぬこの世だ。何もかも忘れ、一切から解放され、無爲空寂の自然に還りたい、との氣持である。他の一首に「生に勞するは乾坤共じく、何處か風俗を異にせん。冉冉（氣せはしいさま）として自ら趨り競ひ、行き行けば羈束せらる。貴無くば賤も悲しからじ、富無くば貧も亦足らん」「達士は弦の直きが如く、小人は鈎の曲れるに似たり。曲直は吾知らず、暄を負うて樵牧（きこりや牧夫）を候はん」などあるもこの意境である。仙術に關はる詩も稀にあつて、「中年に滄洲を期す」「幽人」などともいつてゐるが、大抵其の流の人に示したもののか、また前述の靜寂を慕ふ情をたまたま發露したものに過ぎぬ。

二 自然と靈力

天地長とこしほに没せず、山川改まる時無し。草木常理を得、霜露之を榮悴す。人を最も靈智なりと謂ふ、獨り復た茲に如かざらんや。「陶潜、形贈影」

大鈞私力無く、萬理よろこ自ら森著。人三才の中爲るは、豈我（精神）を以てにあらずや。「同、神釋」

順序としてなほ「人」について細説したい所であるが、自然についてやや立入つて語りはじめたので、序でに今少しその方の考へを進めて見よう。

超自然力とほは 自然は人の思ひも寄らぬ不思議な事象を見せることもあるといふので、それを「超自然力」など呼ぶ。實はこれほど意味を成さぬ語は無ささうで

ある。人の思慮が及ぼうと及ぶまいと、自然界の出来事は一として自然の作用でないものは無い筈。それらのすべてを總括して自然と呼んでゐるのであるから、自然の外に超自然などいふ物も力も實はあり得ないわけである。人にわかる部分だけを自然と呼び、わからぬ陰影を超自然と呼ぶのは、譬へば或る人を前面から見て「人」と呼び、見えぬ背面の方を「超人」と呼ぶやうなもので、語それ自體に既に不合理があらう。且その陰影も實は人の心の陰影なので、自然には暗い陰影などはあり得ないのである。

自然の靈
力と神

原始人の神は大抵自然の靈力をそのまま神としたものである。是等についての立入つた民俗學的研究は、それぞれの専門家に任せるとして、ここでは吾が邦での例だけ一言しておく。本居宣長は吾が太古の神を説明して迦微（神）と申す名義未だ思ひ得ず。さて凡て迦微とは、古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐す御靈をも申

し、又人はさらにも云はず、鳥獸木草のたぐひ、海山など、其餘何にまれ尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云ふなり。

〔古事記傳三〕

同じ條の割注に、

すぐれたるとは、尊きこと、善きこと、功しきことなどの優れたるの
み。を。云。ふ。に。非。ず。、。悪。し。き。も。の。奇。し。き。も。の。な。ど。も。、。よ。に。す。ぐ。れ。て。可。畏。き。を。
ば。神。と。云。ふ。な。り。云。云。神。代。の。神。た。ら。も。、。多。く。は。其。代。の。人。に。し。て、。其。の。人。
は。皆。神。な。り。し。故。に、。神。代。と。は。云。ふ。な。り。又。人。な。ら。ぬ。物。に。は、。雷。は。常。に。も
鳴。る。神、。神。鳴。り。な。ど。云。へ。ば、。さ。ら。に。も。い。は。ず、。龍。樹。靈。狐。な。ど。の。た。ぐ。ひ。も
す。ぐ。れ。て。あ。や。し。き。物。に。て、。可。畏。け。れ。ば。神。な。り。

といつてゐる。これは太古人の素樸な心に映つた神を解いたので、古記に見える神は正しくこの通りである。が、宣長や古神道を尙ぶ人人は、古意

を重んずる所から、是等の神を直ちに吾が信ずる神とも一つに括り合はせようとした。その爲に、無理や疑難がおのづから生ずるのも已むを得まい。神代では人がそのまま神であるといふ古記の解釋としてはそれでも宜いが、それをそのまま現代の人々に信ぜしめるといふことは少しく困難であらう。

古記の解釋と信仰

原始的靈異

吾が古典にチだのヒ(又はヒ、ミ)だののついた名の物は甚だ多いが、これらのチやヒは靈妙とか尊貴とかの意を示してゐると思はれるのが多い。イカツチ(怒之靈、雷)ミヅチ(水之靈、龍)ヌヅチ(野之靈、野槌)ヲロチ(大蛇)ヒ(火)クシビ(奇靈)マガツビ(禍神)やヤマツミ(山祇)ワタツミ(海神)(ワタは渡ではなく、海または大水を意味し、ワタルが却つてそれから出たかと思はれる節もある)の類である。チはモチ(持)の義かとも解かれてゐるが、如何かと思はれ、血(チ)乳(チ)なども同原の奇靈を意味する語でもあらうか。ヒと相通ふミもモチの反切音になるので、チと同語とも考へられてゐるが、是も前出の火(ヒ)日(ヒ)などと同原の神聖を意味する語かと思はれる。ヒト(人)ヒメ(姫、尊女)ヒコ(彦、尊男)のヒも是かといはれ、産靈(ムスビ)のヒは言ふまでもない。ヒモロギ(神籬)ヒジリ(聖)ヒイヅ(秀)などのヒも或は是か。是等のヒはホ(火、穗、帆、頬、錠)また匂ふ

(丹秀ふか) 焰(火之秀か)などの副合語のホとの融通や異同についても考へる餘地もあらう。

雷、龍、大蛇など

さて是等のうち、雷、龍、大蛇などは畏ろしい物として忌み憚るは、古代人としてはさもあるべきである。漢土(しな)の龍も蛇を神靈化したもので、蛇はその長い形が無氣味であり、猛毒を有つたものもあるので、畏れられるももつともである。(へび、へみのど、ミは延虫(はくし)などのムシの約ミか。蚯蚓(ぢみ)が地虫の約チミと思はれるにも合はせて。しかしへび、へみのど、ミはヲロチの子と同意となるをも一考)。蛇の類が今も和漢ともに靈藥と信ぜられるのは、この神靈視と關はりはあるまいか。狼は大神で、雷は神鳴(漢字の電と神とも同語系)であるが、蛇や狼や雷を今の世に神靈視せしめるは不可能であらう。木靈(こだま)(反響)や狐ももとよりであるが、古代人がコダマを何か靈の作用と信ずるも、あるべきことである。因みに、拍手(かして)を神聖視したのも、靈の反應と

關はりがあるかも知れない。狐(漢土でも靈力が信ぜられた)は面つき目つきが黠智(わろじゑ)でもありさうに見える處から怖れられたものか。今でもどうかすると化(ば)けるとか人を魅(ま)すとか信ずる者もあるやうだが、狐がばかすのではなくて、人がばかされるのであるは、多言するまでもあるまい。人の亡靈(なきたま)が鳥になつたり、草が物を言つたりする類も、古代では何國でも信ぜられたやうであるが、是等も辨ずるまでもあるまい。古傳説にある事を、今はさうした事は無いでも昔はあつたのだとも説くが、あつたのではなくて信じただのである(信じたといふは、主觀的にあつたと同じ意にもなる)。

怪一異

次の鬼神の條その他でもいふが、人や生物や、甚だしいのは石ころや木の片(きれ)の類でも、其の靈が奇異(ふしぎ)なわざをすることもあるやうにどうかすると言傳へられる。中でも人の亡靈(いまだう)(生靈も信ぜられたこともあつた)は今でも來たとか現れたとか、目のあたり睹(み)でもしたやうに言ひふらす者もある。後

にもいふやうに、實は眞には誰もそのやうな事は信じてゐぬのであるが、恰も金神こんじんだの鬼門きもんだのを信ぜぬ人でも、方角が悪いなど言はれると、禍禍まがまがしい氣持に何となく惹ひかれるやうに、遺傳か習性かで、何だかそれがあり得る事のやうにも感ぜられるものらしい。さうした事も稀にはある方が、夏の芝居に幽靈物が喜ばれたやうに、熱あつくるしい世中に涼味すずしみを添へておもしろいかも知れぬが、幻想げんさうをはたらかせて自ら「創作」せぬ限りは、見たいと思つても絶えて見られないのである。小説家や作劇家が、場面に神祕的興味を添へる爲に、ファウスト風のほの暗い結構しきみや、ハムレットで亡靈をちらつかせる類を取込むこともあつて、平たく明るい趣向に飽きた目には所謂怪奇グロテスクにそそられる處もあらうが、現實感を受する人には蛇足に過ぎぬかも知れぬ。ホレシオの哲學を疑ふ方が、大きに詩人らしく聞えようが、まことはこの世は、魔女の藥鍋まじよのくすりなべの中よりも、下女の雜炊鍋さよすひなべの中に却つ

魔女の藥鍋より下女の雜炊

て永遠に解けぬ不可思議な力がはたらいてゐるのである。

右に擧げた宣長翁の説中の「悪しきもの奇あやしきものなども云云」は、古人が自然を畏敬した思想ではあるが、神を至正至純なものとする通念とは一致し難いことを特に一言しておく。是は後の人と神との關係を考へる條に詳しく愚見を陳べよう。

世間ではこの魔女の藥鍋のやうな荒誕よじぎさを神祕と呼び、この神祕さに幻想を遊ばすのが藝術家の一資格でもあるやうにも言はれてゐるが、予わたしのやうな俗物ぞくぶつはそのやうな神祕さには殆ど何の興味も感ぜぬ。そのやうな神祕が若し假に行はれるとしたら、却つて自然への信賴や愛着を妨げられる。そんな無氣味な神祕で自然が吾吾を眩くらませたり惑はせたりせねばこそ、吾は素直な心で自然に親しみ懐かしみ、安心して自然の懷ふところに抱かれることもできるのである。

漢土の古代には「鬼神」といふものが信ぜられた。これは自然の靈力といふよりも人の亡靈といふ方が近いが、一言しておく。漢土の「神」といふは、吾が國とは聊か異ひ、宣長なども、

漢國にて神とは、物をさして云ふのみならず、其事其徳などをさして神とは云へるにて、道の外に神と云ふ物あるに非ず。然るを、皇國にて迦微之道といへば、神の始めたまひ行ひたまふ道と云ふことにこそあれ、其道のさまを迦微と云ふことはなし。〔古事記傳三〕

と云つてゐるやうに、漢土では「神」は多く神靈さとか神怪さとかの形容語として用ゐる、「陰陽測られざる之を神といふ」〔易繫辭〕「子、怪、力、亂、神を語らず」〔論語述而〕などの神もこの義である。神を名詞とし、靈威を具へた存在物としては、「神は方なし」〔易繫辭詩〕「神の弔る、爾に多福を貽る」〔詩小雅天保〕の類がそれであるべく、この用例も少なくはない。が

もとより西洋風の神とは同じでない。全智全能の神などいふのは、寧ろ「天」が之に近い。それらはなほ後にもいふ。

死靈と祭

鬼は亡き人の靈魂をいふ。

子曰く、氣とは神の盛なるなり。魄とは鬼の盛なるなり。鬼と神とを合するは教の至りなり。衆生は必ず死し、死すれば必ず土に歸す。此れ之を鬼と謂ふ。骨肉は下に斃れ、陰して野土となり、其の氣上に發揚して昭明焄蒿（香り蒸して）悽愴（ものすごいもの）となる。此れ百物の精なり。神の著なるものなり。〔禮記祭義〕

とあるが鬼神に對する通念であつた。「鬼は歸なり」とも解かれ、「列子」に「精神形を離れ、各其の眞に歸る。故に之を鬼と謂ふ。鬼は歸なり。其の眞宅に歸るなり」〔天瑞〕などある。それで、鬼神とは死者の死靈が本義かと思はれるが、また目に見えぬ靈異な存在物をも総べて呼んでゐる

た。死者の靈魂についてはなほ後で別にいほう。孔子が「鬼神を敬して之を遠ざく」〔論語雍也〕といったのは、深い意があるらしいが、とにかく狎れ親しみ褻し翫ぶべきでないを示してゐる。「中庸」に「鬼神の徳たる、其れ盛なるかな。之を視れども見えず、之を聽けども聞えず。物に體して遺すべからず（有形物として捉へ得ぬ）。天下の人をして、齊明盛服（潔齋淨服）して祭祀を承け（奉仕し）、洋洋乎（盛なる貌）として其の上に在すが如く、其の左右に在すが如くならしむ」とあるは、之に對する信仰を最も穩健懇切に示したものであらう。而して之につづけて、「誠の揜ふべからざる此の如きかな」と結んでゐるのに注意しておく。この語は、鬼神も人のまごころによつて感得されるとの意に外ならぬ。孔子の「神を祭るには神在すがごとくす」〔論語八佾〕も、この意からは味深い語である。

鬼神の存在については、例へばかの理智の尊嚴さを極度に高調してある

鬼神の存否

「周易繫辨傳」の類でも、「精氣物と爲り、遊魂變を爲す。是の故に鬼神の情狀を知る」などいひ、何か奇異な存在物が宇宙間に浮動うてゐるやうに信ずるのが、上代の漢士人には先づ常識であつた。是等については、なほ後にだんだん立入つても陳べよう。が、とにかく古代にすらその存在に疑念を挾んだ者も多かつたと見え、「墨子」には「明鬼」（もと三篇あつたが、一篇だけ現存）の題下にわざわざその實に在ることをさまざま古例など引いて辨じてある。折角ではあるが、信憑の價値に乏しい傳説を擧げたのみで、それらは怪談としても迫眞力の薄いものばかりである。

この鬼神については、荀子が最も明快痛切に説破してゐる。其の意は、天變地異の類は怪しむが可いが畏れるは非で、畏るべきは人祲（妖）である。人祲とは不義亂行の類をいふ。「萬物の怪は書に説かず。無用の辯（辨）不急の察は棄てて治めず。夫の君臣の義、父子の親、夫婦の別のごと

畏るべきは人祲

きは、則ち日に切磋して舍かざるなり」また、雩すれば雨が降るとされるが、雩せぬでも降る時には降る。卜筮して大事を決めるのも、政事を文（型を整へてうるはしくする）爲で、「以て文と爲すは則ち吉なるも、以て神となすは則ち凶なり」「天論」といつてゐる。儒教は前にも一言したやうに一種のヒエマニズムで、また常識教であるが、荀子は之を更に常識的に最も徹底させてゐる一人である。前出の孔子の亂や神を語らぬも、鬼神を遠ざくも、此の意でないかと思はれる。老子でさへ「道を以て天下に莅まば、其の鬼も神ならじ」と教へてゐる。

祖 靈

祖先の魂や、徳澤功勞の高かつた人人の靈を祀つて之を崇ぶのは、孝悌忠信のうるはしい真心から發してゐるのが常であらうから、東洋の一美風として、之に對して彼是言を挿むべきでない。是等は「良心の影」であるまことの神に準ずべきである。ただ孔子も「其の鬼（こゝは主として祖先の

靈）に非ずして之を祭るは諂ふなり」「論語爲政」といつてゐるやうに、吾が祭るべき靈でないものを祭つて福を求めなどするのは、阿附の心に似て鄙しいのみならず、不義であるとも謂はれる。

誠敬をいたす

すべて鬼神の類に祈り仕へるのは、誠敬をいたす意であるのが本義で、是は吾が良心を喚び覺ます意にも真心を責める情にもなるが、何か求める所があつて祈るのは、水に臨んで熱さを希ふやうなもので、空しい努力であるのみならず、心を荒ませ情を濁らすこと、恰も水に臨めばいよいよ冷えを加へるやうなものであらう。よく何かに引かれる「のどかさや（一に涼しさや）願ひなき身の神詣で」とかあるやうに、願ひ求める所があるといふのが既に至清至純であるべき神のところに合ふべくもないのである。宮本武藏の語として傳へられるものの中に「神佛を尊み、神佛を頼まず」とあるが、さうであるべきは言ふまでもない。

「禮記」には祭祀の義を説いて云ふ、

夫れ祭は、物外より至る者に非ざるなり。中より出で、心に生ずるなり。心忱（注に、親を感念する貌とある）して之を奉ずるに禮を以てす。賢者の祭るや、必ず其の福を受く。世の所謂福に非ざるなり。福とは備なり。備とは百順の名なり。順はざる所無き者之を備と謂ふ。内、己を盡くして、外、道に順ふを言ふなり。忠臣は以て其の君に事へ、孝子は以て其の親に事ふ、其の本は一なり。上は則ち鬼神に順ひ、外は則ち君長に順ひ、内は則ち以て親に孝なる、此の如き之を備と謂ふ。唯賢者は能く備なり。能く備にして然る後能く祭る。是の故に賢者の祭るや、其の誠信と其の忠敬とを致し、之を奉ずるに物を以てし、之を道くに禮を以てし、之を安んずるに樂を以てし、之を參するに時を以てし、明かに之を薦むるのみ。其の爲にするを求めず。〔祭統〕

と。さすがに人道主義を奉ずる儒教を代表した意見だけあつて、言ふことが醇正を失はぬので、長いが引いて見た。

死者の靈魂（死靈、亡魂）を崇敬する思想は、祖先崇拜とも不可分な關係があり、是等についても特殊な専門家の研究もある。とにかく、祖先を崇敬するは自然の人情であるが、之を神として祀るのは、祖先崇拜と死靈崇拜とが合體したものかと思はれる。特に孝道を重んじた漢土のやうな國では、親や祖先に對する愛敬からも、之を神とし祀るのは、至情の發露としてまことに當然である。

良寛法師

唐國の、賢き人の、親づかひ、見れば昔の、思ほゆらくに

この神祀を、棄老の俗なども合はせ、その祟りを怖れたからだと言くのは、容易く肯かれぬ。どんな癡猛な野蠻人でも、親子の愛情は自然にあ

るもので、畏怖おそれの情のみから解かうとするのは、如何にも不自然である。親や祖たに崇たられるのが怖ろしさに祀つたと見るのは、少なくとも日本や漢土では、原始時代にしても適切ではあるまい。怖れる情はあつたにしても、一面には強い愛情の發動を認めなければ、孝心や孝道の起原おこりなども説明がつきにくいであらう。

「老子」に「子孫祭祀を以てして輟やまず」との名言がある。解く者はいふ「子孫此の道を傳ふるに祭祀を以てすれば、則ち輟やまず」と。祭祀こそは、祖先と子孫をつなぐ最も美しい且力強い維つなであらう。孟子は「生を養ふ者（生きてゐる親に事へる）は、以て大事に當つる（大事視する）に足らず。惟ただ死を送るは、以て大事に當つべし」「離婁下」といつてゐるが、生きて親によく事へるよりも、亡くなつた親によく事へるといふのが人情として更にむづかしいわけであらう。所謂去る者は日に疎とほしで、亡くなつた

祭祀は祖
先と子孫
とをつな
ぐ

者に對しては忽ゆるがせになり易い。誠心以て死に事へるといふのが東洋流では孝道のまことの大事の一である。忠臣義士の靈を祀るのも、前述の意と同じく、吾吾の心と是等の神神の魂とを維つなぎ合はせる最高の行事である。

神祀と報
恩謝徳

和漢ともに、祖先や英雄を神とし祀る外に、山嶽河海や土地草木の自然物の類、その他竈かまどとか、井いどとかの生活必需品とか旅行や病難などを守護する神が祀られてゐる。是等の中には原始時代の淳朴じゆんぼくな報恩謝徳の純情のおのづから露あらはれたものも多く、それらは良心の影である神に準したがうべきであらう。但し良心の神とは全く同じでないことも言ふまでもあるまい。

天地の、神ことわりし理無くばこそ、我が思ふ君に、逢はず死にせめ。「萬葉集四」後にもだんだんいふやうに、實は、神は人人の良心の影であるから、その人の道徳的情操の程度等に随つて千差萬別の體相すがたに分れる。例へば、供物を獻ささげて一個人の利得の爲に吾が祈る願うけいが受納うけいれられると考へられる神

神のさま
ごさま

は、さながら商人に類した神で、俗間にはさう信ぜられてゐる神も多いやうである。何ぞ欲する筋があつて、それがかなへば何何を奉納するなど祈られる神は、所謂顔役のやうな神で、この類も多いであらう。一體、頼まれば多少の無理な事もかなへてやるが、頼まれねば、相手にせぬのみならず、反感をさへ有つ所謂善にも強く悪にも強いといふやうなものは、人としてもあまり高い品とは謂へないであらうに、況や神をや。吾が一個の利益の爲に自然の妙用をしばらく中止乃至變更してもらひたいといふ類の祈願は、まことに無理無體で、聽入れやうがないわけであるが、往往にしてその無理をさへ吾も人も強請まうとする。自然の妙用などいふと大袈裟に聞えようが、例へば雨や風や花や實について祈る類はすべてそれに外ならぬ。咲いた一輪の莖をもとの蕾にして呉れと祈るのも、今朝だけは太陽を西から上らせて欲しいと願ふのも、自然への無法な強要であるに異ひの

祈願と無理難題

あらう筈はない。凡そ是等の類も、神を吾に似せて描き、或は神が吾に似て映る爲で、人に随つて神の心も高くも低くもなるのである。低いからとて一概に之を否認するわけにも行かず、否認したら、さうした人人には神が無いことになるかも知れぬ。が、神である以上は、高ければ高い程吾が魂を託けるに足る神聖な威力がいよいよ加はる筈である。

苦しみの神だのみ

「苦しい時の神だのみ」といふ俗諺がある。まことに人は苦難に直面する時、神を呼び神に祈る心になる。「苦しい時にばかりたのまぬやうな眞直な心を養はせて下さい」とは吾も人もなかなか祈りにくいものである。孔子は重病に罹つた際、門人が神祇に禱らうと申出ると、「丘（孔子の名）の禱るや久し（自分は平素禱つてゐるから、今改めて禱るには及ばぬ）」（論語述而）といつたとあるが、さうありたいにしても、達人でなくては容易く其の境地には入り難いであらう。逆臣足利尊氏は、人としてすぐれた偉い處もあ

逆臣尊氏

つたといふので、その型の大きさを稱揚げる人も多く、弟直義も共に「大般若經」を書寫させたとか佛寺を建立したとかで、宗教心の篤かつたことなど美美しく説立てる者もある。が、罪滅ぼしの爲に佛事につとめるは已むを得ぬ人情としても、武士的情感にはかなり遠い處のあつた人ではなかつたか。その清水觀音に納めた願文（眞物かどうか知らぬが）といふものは、「この世は夢の如くに候。尊氏に道心たばせ給ひ候ひて、後世たすけさせおはしまし候べく候云云。今生の果報に代へて、後世たすけさせ給ひ候べく候」などあるが、恰も罪人が憐みを乞ふやうな文句は、甚だしい無氣味さをさへ覺えしめる。此の願文ばかりではなく、尊氏には何處かさうした陰が付きまとうてゐたやうに感ぜられる。是は佛で、神ではないが、頼む心には變りはない。天下を取る程の梟雄が、自分の積んだ業に對しては黙つてその責を負へさうなものであるが、さうは行かぬものと見える。

神性への歸順（後にいふ）は畢竟己を捨て我を擲げ出した素朴純眞な心に還らねば得られぬであらう。自分を助けて呉れとか、極樂へ往生させてもらひたいとか、所詮「己」を離れ得ぬ吾吾鄙夫の情と、神性への躍入とは、やはりかなりな隔たりがあるのであらうか。

前述の所謂鬼神の類には、良心の影の投影されたもの（後にいふ）ももとより含んでゐるわけであるが、概しては宣長の所謂「何にまれ尋常ならずすぐれたる徳のありて可畏き物」の類で、人と自然との間に浮遊うて介在り、常には目に見えず五感には觸れぬ存在物をいふのである。神の姿を目のあたり拜んだとか、聖靈が天降つて何か告げたとか、佛が身代りになつて人を救うたとか、その他之に類する傳説が示す奇異な存在物は悉く此の中に入れてよからう。佛教の例の三身説中の報身佛とか、化身佛とかの中

人と自然
との間の
介在物

自然へ信
頼の障礙
物

の法身ほうしんと人身にんしんとの中間に假定された諸佛しよぶつや鬼龍おにりゆうの類も之に似、基督教
でいふ三位さんみ中の聖靈せいりやう即ち天使てんしといったやうなものも之に近いであらう。是
等の介在物かざいものには、理論に長けた宗教哲學者もさすがに持てあますらしいが
宗教では假に之を認めておく方が信仰を維つなぐ上に或は最も有效いゆうかうなのであら
う。それは、無形無象むけいむしやうの理體りたゐの法身佛ほうしんぶつや、常人では手の届かぬ高い處にあ
る超在てうざいの唯一神ゆゐいつしんでは、常情ではあまりに取つきにくく、たよりにないからで
ある。但し是等は、方便物假設物ほうべんぶつかせつぶつとして存在を容ゆるさるべきで、若し強ひて
之を實まことに在るものと説くと、忽ち收拾しゆじふめ難い破綻はだんに陥おちるであらう。吾吾と
しては、かうした中間の存在物は、理解もしにくく、またその必要も感ぜ
ぬのみならず、それらには却つて吾吾の自然への信頼と愛着とを妨げられ
るのである。

本來吾吾は、自然法や自然力に對して絶對の信頼を置くことによつて、

安心して落ついてゐられるので、「天何をか言はんや、四時行はれ百物生
ず」〔論語陽貨〕との絶讚ぜつさんの辭ことばも、この信頼の心から呻うめき出されるのである。
若し自然が中間の鬼物まものの「奇蹟きせき」の類によつて何時でも勝手に動かされる
としたらどうであらう。吾吾は一日も一刻も心の平靜を保つてゐられぬ筈
である。考へ易い例でいへば、たとへば東へ向けて射つた砲彈が鬼物の作
用で時には南へも飛ぶことがあるとしたらどうであらう。極端な例だと言
ふかも知れぬが、微かすかな物の例でもつまり同じことなのである。眞東まひがしへ向
けて射つた砲彈は眞東へしか飛ばぬは、一片ひとひらの埃ほこりでも空氣の抵抗てじかひが無けれ
ば眞直まっすぐに下へ落ちると何の異ひもない。神の子が現れようと、生佛いきぶつが出よ
うと、息いきもかけず、手も觸ふれずに、咒文じゆもんなどの力だけで此の埃を一厘一毛
でも外れさすことはできぬ。それが吾吾の自然への信頼である。人の子に
は人が生れるのも、麥たねの種播たねまげば麥が生えるのも、理ことわりは同じい。吾が國に

播かぬ種
は生えぬ

八八

は「播かぬ種は生えぬ」といふ千古不磨の眞理を道破した俚諺がある。若し鬼物の祟りで、麥を播いても豆が生えることもあるとしたらどうであらう。農夫は安心して種を下したり實を埋けたりしてゐられぬわけではない。米を炊けば飯になり、味噌を煮れば汁になるのに不動の信念が置かれればこそ、吾吾は其の日其の日を不安無く生活して行けるのである。却つて、米を炊けば飯にしかならず、味噌にも醤油にもならぬ處にありがたい偉大な自然の妙力がはたらいてゐることを吾吾は思はねばならぬ。感謝するならば、其の確乎不動の威力にこそ廣大無邊な天地の鴻恩を感謝せねばならぬ筈ではないか。

不思議と

「不思議」は悪人の種ゑた芋が石になることではなく、却つて悪人が種ゑようが善人が種ゑようが、吾吾凡人が播かうと聖人が播かうと、芋種は芋にしかならぬ處に在る。昔噺にあるやうに、「若し自分のやうな罪の深い

者が物を蓄へたら、ヒョツと蛙か蛇にでも變るまいか」と案じたら、人は確信を以て一物をも後の爲に蓄へて置けぬ筈ではないか。荀子が「天行常あり。堯（古の聖帝）の爲に存せず、桀（古の虐王）の爲に亡びず」（天論）と喝破してゐるのは、まことに萬古不易の確言とすべきである。

凡そ是等の奇怪事は、さして深く考へるまでもなく、絶対にあり得ず、又あつてはならぬので、誰でも無意識のうちにそれを信じ切つてゐればこそ、迷はず惶てず、落ついてゐるのである。然るに、それらの奇蹟がどうかすると偶と發することもあるやうに思ひ易いのは、多分少時から聞き慣らされて、何時しか習性になつてしまつてゐるからでもあらうか。或はまた遺傳などもあつて、さうした奇蹟を信じ易い心理的傾向に附纏はれてゐるからでもあらうか。とにかく、自身でも明らかに矛盾してゐるのであるが、それに氣がつかぬか、或は氣がついてもついそれなりに有耶無耶に附

習性と迷

してしまふのでもあらうか。

知識人と
怪信

怪事を信じたがる習癖は、ひとり教養の低い者ばかりにあるのでなく、知識程度の高い人にもよく見られる。或は讀書人から却つて念の入つた怪しげな説の出ることもある。奇蹟の類は、自然と人との中間に何か奇異な介在物があるを肯定せねば成立たぬものである。前にもいふやうに、實は誰もそれを信ぜねばこそ、自然に深い信頼を託けて平和な心持で其の日其日を送つてゐるのである。所謂知識人ならば、例へば精神活動には物質活動が必ず伴ふものと誰でも言ひもし信じもしてゐる。今甲が精神だけをはたらかせて乙へ米を届けようと思つても、物質の媒介無しには半粒の米も送れぬことは、それらの人で先づ一人も疑ふ者はあるまい。然るに、精神と精神との交通とか、それに類した怪事になると、とかく信じたがる者も随分無いではない。精神ばかりか物質の媒介無しには絶対に通じ得ぬこ

精神と物
質

と、半粒の米も一耗も動かぬと理は全く同じい大自然の鐵則である。若し甲の神靈だけのはたらきで乙の神靈に何か及ぼすことができるとしたら、兇器を用ゐずに人を殺傷すること（昔の咒詛はこの迷信を悪用したもの）も、武器なしに敵を撃滅することもできるわけである。そのやうな事が稀にでも實にできるとしたら、此の世は百鬼夜行の暗黒裏に支離滅裂に歸するより外あるまい。自然が一刹那にも一微塵にもその鐵則を嚴守して變へねばこそ、宇宙は混亂壊滅に陥らず、人生も秩序が正しく保たれて行くのである。まことの奇蹟は人の都合などで勝手に朝變暮改せぬ自然の大法にこそなければならぬ。

まことの
奇蹟

之を疑つたり、一時の變更を僥倖つたりするのは、識らず知らず大自然の尊嚴を冒し瀆すことにもなるであらう。この大自然を、そのまま「神」の内容とも「佛」の様相とも宗教家の類は大抵説くのであるが、自然こそ

れ程人にとつてあてにならぬ氣まぐれなものだと観るのは、折角神佛が欺かぬ形で示して呉れたものを、欺かれた形に故意と押拵げて取るに當りはせぬか。それらはともかくとして、吾吾が自然への心からな親しみと深い愛着とを感じるのは、それがありのまままで正直で律義だからである。信賴無しには眞の愛慕の情は湧き得まいと思ふのであるが、如何なものであらうか。かの謠曲「羽衣」の「天に偽りなきものを」は、この意味であつてこそはじめて吾吾を眞に納得せしめるのである。そのあまりな正直さをこそ予はまことの神祕不思議と謂ふのである。奇異もまやかしも無い正法にこそ驚異すべきだといふのである。

心と物と

或る科學者で禪道に造詣が深いと謂はれた人が、禪に達すると水に入つても身體が沈まぬやうになるとの談をされるのを聞いたことがある。泳ぎを知らねば水に沈むやうに賦へられてある人の身を沈まぬやうにするに

は、並大抵な修行では先づ及ばぬであらう。幾十年樹下石上の命がけの修行をして、一つの浮袋を身に着ける程の安全がやうやう得られるよりも、舟に乗る時には空氣枕でも準備して置く方がもつと簡便で確かでもありさうなもの。精神をあまりに重く視て、物質を軽く視過ぎるのは、往往かうした舛錯もあるかも知れない。痙攣で痛む時などには、氣海丹田の工夫よりも一本の注射で濟むこともある。

前表(前兆)

常に無き事あれば怪事と云うて、何事の前表など云ひ扱ふは愚なる事なり。日月重出、彗星(彗星)旗雲、光物、六月の雪、師走の雷などは、五十年百年間に有る事也。陰陽運行にて出現する也。日の東より出、西に入るも、常に無き事ならば怪事と云ふべし。是れに替る(異なる)事なし又天變有之時、世上に示す惡事出来る事は、旗雲を見ては何事ぞ有るべしと人人我と心に怪事を生じ、惡事を待つ故に、其心より惡事出来るな

り。〔葉隠〕

前知

例へば人の壽命など、生佛であらうと神易しんえきであらうと、豫めわからぬ所（これを天命といふ）がありがたいので、一一わかつたらこの世は宛まがら修羅しゆらか地獄の相すがたを現あらわすであらう。或る高名の易者えきしやに、お前は何年何月に死ぬと言はれて本當に死んだ者もあるといふが、それは前記の「悪事を待つ」て我が心で自殺するのである。また暢氣のんきな男があつて、お前は何時いつ死ぬと言はれ、どうせ死ぬなら慾も得とくも要いらぬと有る財産でしたいままの我儘わがままをし、人にも施し、言はれた年月もつい忘れる程であつたが、さていよいよその日が來ても一向死なぬ。易者に尋ねたら、人に徳を施した報いで壽命が延びたのだと答へたといふ。前知の類は先づこのやうなもの。善知識が自分の死期を言ひ當てた話を、若し實まこととすれば、やはり「我と心に待つ」からに外ならぬ。「抱朴子」などにもいつてゐる通り、豫め知り得ぬ

所に眞のありがたさがあるのに、強ひて知らうとするなどは、却つてまことの善知識のしわざとは思はれぬ。もつとも、病勢や衰弱の程度から大凡の死期を推し得ることはあり得よう。「揚子法言」などにも、心が物に潛ひそめば前知し得るやうなことを言つてゐるが、それらは事によるのである。天候の不順から不作ふさくを推したり、經濟界の不況から恐慌きやうくわうを測はかつたりする類は、豫言がある程度まで中るに何の奇異ふしぎもない。中江兆民が胃癌がんで醫者から一年半の命と言渡されたのはこの類である。孫子はいふ、「明君賢將の動いて人に勝ち、功を成すこと衆に出づる者は、先づ知ればなり。先づ知る者は、鬼神くわんじんに取るべからず、事に象かたどるべからず、度こころに驗あやまむべからず。必ず人に取りて敵の情を知る者なり」と。人にとるとは人を使つて敵情を知悉するをいふ。是等でも、人の力以外をあてにしてはならぬを教へてゐるのである。雲氣や天文に察したなどは、多く敗者の氣やすめに過ぎぬ。

道 誠は天の

「中庸」に「誠（なる）は天の道なり」（孟子にも見えてゐる）といふ語があつて、よく知られてゐる。この「誠」は解きやうで深くも浅くもなるが、是も、日月の運行、四時の循環など自然に偽瞞トリックの無いことに着眼の基もと本を置いたものでなければなるまい。それを更に押進めて、人の「まごころ」と同義に深めると、之を誠にするは（孟子には、「誠を思ふは」）人の道なり」といふことになるのである。が、人の「まごころ」と天の誠とをそのまま同じやうに見るのは、人から天を推したので、その間に所謂飛躍がある。「天」（神祕體）については後に別に陳べるが、予は、天道の誠は即ち偽りのない自然の正直さをいふと解きたい。前に引いた「天にいつはりなきものを」の類も、人の「まごころ」を天にうつしたので、人意と天意とを同じやうに見ての語である。自然には偽瞞トリックがなく、正直で、公明で愛情や好惡に支配されぬ、其處に吾吾は絶対の信頼を置き得ることに予は所

謂「天の誠」を感じたい。何故に、どうして自然はさうなのであるかは、予には全くわからぬ。わからぬからそれを不可思議體と呼び、まごころの神祕を其處に歸するのである。

文化の發
祥者

ギリシヤ神話のプロミーシエースは地の神と海の人魚との子で、天から火を奪つて人類に頒ち、人類進歩の源泉となつた。上帝怒つて地上に惡と禍とを播き、またプロミーシエースをある峻嶺に繋いで荒鷲に肝臟を啄ましめた。詩人エスキ羅斯は人類文化の發祥者として之を頌した。この話の裏には、「人」の深い意味がつつまれてあるやうである。

三神と人

九八

神道とは心を守る道なり。(中略)これを守るの要は、唯己の心の神を祭るに過ぎたるはなし。是を内清淨と云ひ、又は外清淨といふ。(吉田兼俱、神道大意)
佛と衆生と二つ無く、神と人と二つ無く候。此の心の如くなるを神とも佛とも申し候。神道、歌道、儒道とて道多く候へども、皆この一心の明かなる所を申し候。(澤庵神妙錄)

神の二様

「神」といふ語は世間では二様に使はれてゐるやうである。(善とも惡とも全くわからぬといふ古神道家の神は予のいふ「天」に當るものゆゑ、別に見ねばならぬ)一は、人では到底達し得ぬ超人的靈力を具へたものを神とし、一は、人の靈力が最高の理想的状態を示した場合に之を神と呼ぶのである。

この二様を子細に考へると、前者は根據の曖昧な空想を多分に混へたも

のであると知られる。それは、「神」といふ觀念それ自體は、人が、かくありたい、かくあるべきだとの最良至善の心境を具體化して描いたものであるのに、それを超人的に見るのは、互に矛盾して相容れないからである。もつとも、原始的自然崇拜に本づく神(今も南洋住民などの間に有力である)は、これを更に素樸にしたものである。

神人合一

「神人合一」といふ語は、世間に常用されてゐる。この語は、人も神の境地に達し得ることを最も明白に示してゐる。神が若し超人的な特殊の存在物で、人の手の到底届かぬ高い處に在るものならば、この語は成立つべくもない。また神を善とも惡ともわからぬものとしては、尙更この語は全く意味をなさぬことにならう。

なほまた、近頃でも誰の口にもよく登る「神のやうな心」とか、「神のままのはたらき」とかいふ語も、神を不可知不可測な存在物としては成

九九

立つ筈はない。神の心といふものが吾々にはつきりと映ればこそこの語も意味を成すのである。

神は心の裏に在る

神の心がどうして吾吾にはつきり映るのであるか。もとより、神が吾吾の彼方に在つて吾等にその心を見せて呉れるわけでも教へて呉れるわけでもない。神は畢竟吾吾の心の裏に在るからに外ならぬ。

これぐらゐな事は、誰も感じ誰も知り、誰も考へてゐるであらう。實は、これだけをはつきり自ら覺り、確と心に捉んでゐさへすれば、何も問題はない筈である。然るに、誰も知り切つてゐながら、何時しかそれを有耶無耶に附し去り、支離滅裂に攪き亂してしまふので、識らず知らず吾吾を昏迷の裏に彷徨はしめる。

神とは

所謂「神」とは、大凡にいへば、人の上に在つて人の歸依崇敬の對象となる實力と權威とを具へ、人と斷えず且直接に交渉を有ち、人を支配する

が人に左右されぬもの、などいふべきであらうか。あまりむづかしい定義といつたやうなことには、予は不得手である。

神は良心の影

さて、神は吾が魂の至上命令の發動力を客觀化したものに外ならぬであらう。或は、神は吾が良心の最高の姿を完全なる理想の形に於いて投影したものである、などいつてもよからう。最も單純に一言でいへば、神は良心の影であらう。良心といふ語は、極めて軽い意にも言はれるが、ここでは無論重い意味に従ふので、今他に適切な語を思ひ浮べぬから、しばらくこの語を藉りておく。すなはち、純主觀的所産であらう。が、純主觀的所産であるといふは、吾が意に任せて縦に造つたもの、といふ意味ではない。強ひて造らずとも、また造らうとせずとも、おのづからできあがるのである。

神の客觀性

そもそも魂の底から湧きあがるやうな重大な信念は、無理に造作しよう

としても決してできるものでなく、いはば魂の求めるままに従ふ外はない。それが即ち主観的所産でありながら強い客観性を有つ所以である。「至上命令」とは、それが不可避の威力を以て吾吾に迫るからで、吾がわづかならから微力を以てしてはそれを如何ともし難い。それゆゑ、客観性に加へて高い絶対性をも有つ。であるから、恰も自己以外に自己を離れて存在してゐるやうに想はれるので、吾吾の意識の上では、客観的に實在してゐる物に對すると殆ど同じ意味を有つのであらう。自己を超えて儼存してゐるもののごとく感受されるのは、その爲に外ならぬやうに思はれる。

予がこれを力説するわけは、ただ理窟がさうだからといふだけでない。良心とは殆ど没交渉な神を立てるのは、人人にさまざまな疑惑を與へ、或は自ら力めずに神に依頼する心を生ぜしめ、なほ甚だしいのは、人としてもあまり感服のできぬやうな卑しい神をさへ信ぜしめ、弊害が多くて得る

神の絶対性

良心と神との不可分

所少なく、果ては神せせり神弄りにさへ墮し易いことが氣づかはれるからである。吾が良心の最高の姿と神の至高の姿とを断えず不可分の關係に置くことは、神を認識する最も正しい方法であるのみならず、かくすることによつてこそ、神を冒し瀆したり翫り翫んだりせぬことができるであらう。

天地に在ては神と云ひ、萬物にあつては靈といひ、人にあつては心と云ふ、心は則ち神明の舍、混沌の宮なり。〔下部兼直、神道由來記〕

心は神明の舍みあらかといへば、もとより人人の心中に神はやどりましますまでも、くらましたる心は、舍の戸を閉ぢたるがごとく、又鏡にさびうき、塵積りたるに同じ。急ぎ神明の舍の戸をひらき、鏡のさび塵を去るべし。〔度會延佳、陽復記〕（なほ、本章の初頭に掲げた吉田兼俱の語なども参看）神が人の影であるとの意味は、古來殆ど言ひ古されてゐる程に繰返し説か

れてゐる。西哲の語の「宗教とは人が其の本性を神化せしめての之に對する交渉である」「宗教とは我を客觀的に抽象したものである」「神は吾が内部を取出して之を普遍性に結晶せしめたものである」「神は吾が姿の生き寫しである」など、みなこの意に外ならぬ。是等は西洋流の所謂全智全能の超在神についていつたのであらうが、全智全能の神でさへ、人は人の姿で描く外はない。希臘人の語に、「神が若し人の姿を藉りて人の世に降るものとすれば、恐らくはプラトーンの姿を取るであらう」とあつたといふが、まことの神は、理想に近い人の形を以て想ひ浮べる以上にはどうにもならぬであらう。況やすべての人は悉く神であつたといふ例へば吾が神代の神神が、人以外の姿で描かれよう筈もない。もとより吾が國でも神體は人の姿で表はされて（神鏡神木神牌神幣の類を神體としたものは無論別として）ゐる。

人の神性

假に良心の最高の姿を「神性」と呼んでおく。神性に復歸乃至躍入する時、人は神の姿を示す。神の姿を示す時、人はそのまま神である。

人間誰

近頃よく「人間誰」といふ語が流行り、その意は、偉人だの英傑だのいつても、畢竟は人であるから、ただの人らしい處を有つてゐる、といふに在るらしい（人間はもと世間といふ意であつたことは最初に一言した）。いかにもその通りで、人が人以外の何物でもあり得よう筈がない。それはその通りにちがひないが、聖人でも佛陀でも畢竟人であり、「神」も「佛」も人の心から生れ出たものであるを忘れてはなるまい。人の裏には神性があり佛性があればこそ神も佛も成立つのである。「堯舜も人と同じきのみ」「孟子」で、人も神たり佛たり得るといふのは、人が全く變質して人以外の「まもの」か「化け物」になつてしまふといふ意味ではあり得ない。人の裏に在る神性なり佛性なりが、佛家の語を假りていへば、機縁が熟しておのづか

ら輝き出るといふに過ぎまい。

神 人

乃木將軍は「人にはあらで神にぞありける」とまで讃へられた偉靈である。が、「人にはあらで」といはれたとて、眉間から白光を放つことでも、風を餐つて生きてゐることでもあるまい。やはり口で飯を食ひ呼吸もしたにちがひない。人以外の何物でもないのであるが、其の神性が、常人から見ると、あまりに多くはたらいてゐたといふに外ならぬ。

神は人の心の裏に在る。人を離れて神はあり得ぬ。人とは別に神を求め神を描くのは、吾が魂の影を假に客観化して之を彼方に据ゑるに外ならぬ。それゆゑ、人は悉く神たり得る。なほ本質的にいへば、人は悉く神である。特に吾が神國に在つては、それを如實に言ふことができるのである。予にはさうしか考へられぬ。

しかし、人そのままが直ちに神ではなく、人の裏の神性のはたらき

人は悉く
神たり得
る

から之を神と呼ぶのである。人の性を「人性」と「神性」とに分つて見るのは、理論的にはいろいろ難點もあらう。が、良心の最高發動の力を「神性」と呼ぶので、「神」が良心の最高の姿を映したものである以上は、その主観的な意識状態を神性と呼ぶに何の疑惑もないであらう。また事實の上からも、さしてむづかしく考へねばならぬ程のことでもない。卑近にいへば、例へば、犬や猫でも有つてゐる飲食に對するほしいままな欲求などには、毫も森嚴の感を伴はず、一死國に殉ずる精誠には、高度な神聖の感を伴ふが、この神聖の感は、畢竟神性の發動に伴ふ感であらう。この「感」が、人を自然から分つ重要な特性の一であるやうに見える。

例へば祀られてある乃木將軍の神靈を吾吾が拜むのは、人としての將軍の「人格」を拜むのでなく、その神格を吾吾の神性に反照せしめて拜むのであらう。すなはち、神である將軍に吾吾の裏の神性が感應するのであら

神 格

う。神が人の精誠せいせいに感應かんおうするとは、之を客觀的に言換へたに外ならぬであらう。それゆゑ、拜まれる神も、拜む人も、神性に於いて相應し歸一するのである。「神人一致」とはこの心境をいふに外ならぬやうに思はれる。

人格

さてここまで考へると、「人格」といふ概念ではどうしても包み切れず推し切れぬものがあるやうに思はれて來るであらう。「人格」といふ概念の中には、多なり少なり「私」即ち「私慾」の要素が含まれる。例へば、格別な修養も所謂自覺も有たぬ一田夫一野人が、人柱として無我夢中一氣に死に躍り入るとする。この場合、その心が、そのはたらきが、公おほやけに殉じ萬人を救ひ、乃至國難に命を捧げる者であれば、吾吾は何の遲疑ちぎも無く之を神として仰ぐ。個人としては、全人格の完成とか全徳の美果びくわとかいふ意味とは、考へ方に大きな異ひがあらうが、それらは殆ど問題にしない。

「自覺」を缺く行爲は道德的には無意義とされ、随つて人格的には無價値

所謂偶像化

なわけであるが、例の「武士道は死狂しにぐるひなり」〔葉隠れ〕などの心境も、それにははまり兼ねるであらう。氣狂きかひに人格は甚だふさはないやうである。

偉人や傑士を所謂偶像化ぐうざうくわ（日本流にいへば神化）するのをよく笑ふ人があつた。予は、少なくとも日本流では、それを輕輕しく笑つてはならないと信ずる。今またまた目に當つたもの一つを引いて見る。

英雄は偶像になり易い。最初木彫きぼりか練物ねりものであつた偶像も、胡粉こふんを塗り、緑青ろくせうで色づけ、最後には金銀の箔はくで飾るので、其正體しんたいは何ものであるか見定めづかぬものとなる。古來の英雄は多かれ少かれ、講談師のやうな文士のために粧飾けいしせらるるか、催眠術さいみんじゆつにかかつたやうな傳説家の語り種かたぐとなつて誇張こちやうせらるるかして、其真相しんじやう本色ほんしきが分らぬものが多い。〔竹越與三郎氏讀畫樓隨筆〕

是らは常識論としてまことにもつともなはなしであるが、實は是ぐらゐな事は低級ていきふな文士や話家はなしかでも考へてゐよう。却つて低級なものほど偉人へいじんを凡化くわする傾きもある。例へば大衆小説家の書いた徳川光圀や西郷隆盛を見る

と、人物が大抵小さくかたまつてゐる。吾が國では過去の英雄や人傑は、神化することによつて吾が良心と歸一せしめてはじめて満足する習性のあつたことを忘れてはなるまい。同じ隨筆に、クロムウエルが其の描かせた我が肖像に頬の墨子を省いたのを叱つたことを特筆してゐる。墨子があつても之を見まいとするのが偉人に對する常人の情であるが、日本ではそれが徹底するまでに醇化されてゐるやうに見える。近頃はその墨子を特に目立たせて描くことによつて痛快を味ひたがるやうな浮薄な氣風も流れてゐる。人から「人」性を洗ひ去つて「神」性を際立たせ、之を仰ぎ崇ぶことに良心と神との歸一を求めようとする「偶像」が、そのまま人であり得よう筈はないではあるまいか。

人はみな神たり得る、なほ深めていへば、人はみな神である、といふことは、神國の思想からおのづから導き出されるわけであるが、なほ聊か

贅言を附加へておかう。

吾が國の
神神

西洋では人は飽迄人で、神たることも神の子たることもできぬ。神ははるかに高い處に在る全智全能者であるから、さう考へるより外ない。吾が國では、現神はもとより申し奉るまでもなく、功臣英雄偉人傑士、また戦歿した英靈、いづれも祀られればそのまま神である。漢士でも、忠臣義士の類で所謂廟食(血食ともいひ、神として祀られること)してゐる者も少ないが、是は例の「鬼神」を畏敬ふ思想と密接な關係があり、且その人の生前の徳(人格)を追慕するといふ考へが主となつてゐる。吾が國でも、もとより漢士思想の影響も著く、その考へも大に加はつてはゐるが、聊か異ふ。其の遺業や遺徳を景仰ふといふ念も無いではないが、その人の全徳(全人格)よりも、一つの行動でも功績でも、それに神神しい處があれば、それをそのまま神として祀る。神として祀れば、その人が嘗て「人」

であつたことを忘れてしまふ。例へば、假にその人がいろいろ缺點や短所を有ち、或は非難をさへ受けたことがあつたにしても、それらはすべて神性神格のうちに解消させてしまふ。言を換へていへば、その人の神性を祀るので、人格を祀るのではない。それゆゑ神神しい一面さへありありとあらはせば、人は誰でも神になり得る。之を祀るところは、例へば孝道を重んずる漢士では、祀る親は必ず其の徳をあらはして不徳を思はず、全人として之を拜み、佛教で信徒が死ねば必ず之を「ほとけ」として供養するとも相通ずる所もあらう。それが人としての純情である。之を更に高化醇化したのが吾が國の神を祀るところであらう。

人として其の人を論評するのまでを彼是言はうといふのではない。神に祀られたところで彼も要するに「人間」であるといふやうな見方には、この純情が失はれ易いことを特に注意しておきたいのである。

萬人悉く
神性を具
へる

人のあらはし得る神性は、例へば佛教で人は皆佛性を具へてゐるといふやうに、萬人悉く之を具へてゐるわけである。人はみな神たり得るとも、人はみな神であるともいへる意は、其處に在らう。ただそれが、よにうるはしく輝き出ぬことの多いのは、前にも一言したやうに、佛家の語を假りていへば、機縁が熟せぬ爲に外ならぬ。この神性への動向を予は嘗て「神性への歸順」と呼び、歸順であつて「獲得」であるまいと物に書いた。

獲得といふ語は近頃はよく使はれ、佛教でも往用ゐられて所謂信心を得るやうな場合に言はれるが、神性へは、純眞無垢の姿に還つて入るのであるから、獲得といふ心持では眞の境には達しにくいやうに思はれる。

嘗て某將軍は、戦線に活躍する勇士達の事を話される際、「教會などで神を拜むよりも、この吾が勇士達の神神しい姿を拜むがよい」と言はれたさうである。教會での神を蔑視するわけではあるまじく、眼のあたりあ

教會で神
を拜むよ
りも人の
神の姿を
拜め

りありと拜まれる神は、實はこれらの外には無い筈だからであらう。

神が魂の客觀化であり良心の影である意をなほ今少しく補説して見よう。

神は正しいもの

神は正しいものとする。「正直の頭に神宿る」「鬼神に横道なし」「神は非禮を受けず」などの常語はみなその意を示すに外ならぬ。前にも一言したやうに、正しくない邪神の類も認められてはゐるが、是は神を絶対至善のものとする考へと矛盾するので、常體の「神」とは兩立し難いものである。何となれば、絶対至善のものであれば、之に對する惡神などいふものがあらう筈がないからである。之を逆にいへば、神には惡があり得ぬとの考へから立てられた至善神至高神であるから、その考への中には惡の介在かいざいを容さぬのである。而してその善い正しいといふことは、人の魂の最高の

正しいもの
から神であ

要求であり、良心の必至の願望であつて、他から強ひられたものでも押しつけられたものでもないのだから、吾が憧憬こがね吾が理想の「善い」「正しい」を客觀化して假に之に「神格」(人格といふと誤解を生じ易い)を與へたもの以外の何物でもあり得ないであらう。それゆゑ、神は正しいものといふよりも、正しいから神であるといふ方が更に適切なわけであらう。

神は正しいものとするのが常の考へなのであるから、一一例證を引くまでもなく、その意を示した語は殆ど無數にある。例の偽作として知られてゐる「三社託宣」にも、雖食鐵丸、不受心汚人之物。以下、雖蒙重服深厚、可趣慈悲之室まで、悉くこの意を明示してゐる。神の怒りに觸れると罰が中るといふは、神にも邪惡よこしまな一面があるといふのではなく、眞心まごころに背けば良心の苛責かしかくを受けねばならぬ意を神の方へ置き代へたので、良心の影におのづから附添うた影、或は影の影である。神が賞を下すとの考へ

も之に準じて知るべきであらう。賞も罰も、實は神が下すのでなくて、吾自ら下すのであらう。善い事をして喜びを感じ、悪い事をして苦しみを味へば、その事が即ち賞であり罰であつて、その外に賞も罰もあらう筈がない。佛家が佛も鬼も極樂も地獄も吾が心で吾が造つたものだといふのも其の意に外ならぬ。ただ吾吾下根のものには、善い事をして喜ぶことは至つて稀で、悪い事をして苦しむことがあまりに多いので、罰に責められる心の惱みから、神を畏れ神にすがる念におのづから誘はれるのである。是等の惱みを救ふてだては其の道の宗教家が斷えず考へてゐる。予はただあるべき理をあるべきままに言つて見るに止めておく。

神と天

なほ「まことの神祕」の條にやや縷く言はうと思ふが、この「神」の至善を直ちに「天」(至上の唯一神に當る)と結びつけて、天をも絶對至善のものとし、「道の大原は天より出づ」といふ處まで考へを及ぼすのが、古來

の思想家の常態であつた。またさう考へてゆくのが順序としておのづからでもあり、當然でもあつた。予は強ひて之を疑ふわけでもなく、その考に反對するわけでもない。が、予には「天」はもつと不可知不可測のものとして映る。「天」といつても、予にはこの大自然の外に「天」といふやうな超在物があらうとは思はれぬ。若しあるとすれば、それは予の所謂「神」を更に宇宙的に擴充め延長ばしたものに外ならぬであらう。古來常言される「神」と呼ぶ中には之をも含めてゐることも多い。眞の「神」をそれであるとする考へもある。また之を「神」と呼んでも毫も差支ない。けれども予の所謂「神」とこの意の「神」とはかなり異つた所もあるので、之を同一視乃至混同すると、どちらも茫漠したものになつて、いろいろな疑難がそこから起る。それは、その意の「神」(天)を良心の影とするには、あまりに大きくあまりに神祕不可思議な存在だからである。

萬物悉く
神たり得
るとの考へ

人はみな神たり得るとの考へから更に一步を進めて、すべての物は悉く神たり得るといふ處まで推して行き易い。ある西洋人の日本神道説にも「神道によれば、凡ての存在は神靈に外ならぬ」とあるごとく、佛教の所謂草木國土悉皆成佛といふ風に考へぬと、徹底せぬ感もするのである。けれども是は聊か飛躍し過ぎた考へ方であらう。何となれば、神が人の良心の影であるならば、人から出て人に反るべきで、人以外に之を及ぼすには、また別に他の觀點からせねばならぬからである。人の同情（仁恕の心）は、人だけに止まらず、畜類をはじめ草木土石にまでも及んでゐる。それゆゑ、それらをも吾吾と同じ神性、佛教でいへば佛性を認めてやりたいのがおのづからな人情である。けれども畜類や草木に人と同様な良心を認めるには、さまざまな困難もあらう。犬や馬、例へば軍用犬や軍馬のはたらしきなどを想ふと、すべての生物にはやはり人と一連な神性のつながりがある

動物の神性

るものとしか思はれぬ。動物の相互扶助などは、學者で否定するものもあるが、例へば盲目の鶯を他の鶯が餌を含んで来て養つてゐるのを目のあたり観たといふ人もある。第一、動物の母の子に對する愛情や飼主に忠實な本性などは、人と本質的な差別はつかぬやうである。それゆゑ一切の物に神性を認めるのを直ちに誤りとも謂ひ難い。けれども、自ら死地をさへ選んで之に趨くやうな高い所謂良知良能とはもとより同一視すべきではあるまい。あまりに本體論に即し過ぎて考へるのは、人の良心の地位を動物の所謂本能の程度にまで低めてしまふ惧れもある。しばらく差別觀の上に立つて、神性を人に限つて見るのが穩かであらうか。もとより、一切の物に對する人の博く大きな愛情を神性のあらはれと見るのを、否定すべき理由はないであらう。

人の立場

既に人から出て人に反るものとすれば、吾吾は何處までも人の立場を徹

底させねばなるまい。人の魂人の良心以外に神を置去りにしたり、手の届かぬ棚の奥に押しつけてその存在を曖昧模糊あいまいもこに附すべきではあるまい。ある時には良心の影とし、ある時は神祕的な存在として、吾が負ふべき責任を神に押遣おしやつたり、氣まぐれな冥加みょうがを強しひたりしてはならぬわけであらう。良心の影である以上は、人は自ら省かへりみれば神の意も其の姿もありありと感得される筈であらう。これを不可知不可測の「天」と混同するから、とかく不得要領なものにもなつてしまひ易い。漢土しなの古語に「天工、人其れ之に代る」(前引)などあるは、別に意圖のある語と思はれるが、とにかく人界の事に關する關り、飽迄人がその全責任を負ひ、人が之を處理してゆかねばならぬので、天に其の責任を委讓わじやうするやうなことがあつてはならぬのであらう。「天道人を殺さず」といふのも、實は天が殺さぬのではなく、人が殺さぬので、人の同情心仁愛心が相互的に乃至社會的にはたらく

ので、それがおのづから人を生かす結果にもなるのである。自然法に任せて置けば、病弱者や老廢者ろうはいは早く滅ほろぼしてしまはうとする場合でも、人の情は一日も長く生き延びさせようと看病や養護につとめる。そこに「人」の人たる美しさがある。「論語」に、或る人が、吾が郷さとに正直者があつて、父が羊を攘かすんだら子がその證人になつたといふと、孔子の曰ふ、「我が黨の正直者は異ふ。父は子の爲に隠し、子は父の爲に隠す。正直はその中にある」と。自然物にはそのやうな斟酌しんしゃくはなく、ひとり人に見られる高度な情感である。所謂「物のあはれ」も禽や獸の有つものでなく、人のみ具はつたものである。

題 知 ら ず

小 野 小 町

あはれてふ、ことこそうたて、世の中を、思ひ離れぬ、ほだしなりけれ。〔古今集十八〕

或る洋學者が坐談の際に嘗て「男は神様にも野獸にもなれるが、女は人以外のものにはなれぬ」といはれた。これは誰かの言つた語に本づいて言はれたのかも知れぬが、まことにおもしろい語である。佛教で悪人女人と並べていつたり、孔子が女子と小人は養ひ難いと嘆じたのも、所謂神様になれない女の本性があるからであらう。歴史を見ると、家を破つたり國を亂したりに與つた女性は數へ切れぬ程に多く、女傑と稱せられる優れた女性でも、私情の爲に公明を缺いたり殘忍を敢てしたりした者が少なくな

い。女性にとつては、嫌ひな事は即ち悪い事、好きな事は即ち善い事であり易い。これがそもそも事を傷る本なのであらう。

さてこの各の缺點を、人として大きく見たら、一長一短が互に補ひあつて、それで恰も良く調節されてゆくのかも知れぬ。随分むづかしい問題で予などにはよくわからぬ。善い悪いのと言つて見た所で、今更天性が

かにどうなるものでもなからう。

男性と女性では生理的にも心理的にもいろいろ異つた處がある。それを同じやうにしようとしたり扱つたりするのは、無理でもあり、不可能でもあらう。女に男の心がどうしてものみ込めぬ場合があるかと思ふと、男にも女の心がさつぱり讀めぬことも多い。どちらも互の了解が足らぬ爲かとも思はれるが、天性の全く異つた他性を十分に理解することは、なかなか容易なことではなく、或は嚴密な意味では不可能なのかも知れない。が、お互の言ふ所をどちらもよく聽き、相信じ相依ることによつてこの距離はある程度までは除かれるであらう。それでもなほ殘される疎隔は、性別を超越したなほ一段上のあるものを互に立て、その力の中に互に解け合ひ消し合ふ外なからう。その「あるもの」とは、一家ならば、祖先、一國ならば主權、約めていへばやはり「神」であらう。宗教家ならば神佛がそれに

高いもの
の下に融
和する

當らう。幸に吾が國は、法律上の主權であらせられるのみでなく、道德の本源でもあらせられる皇室を戴いてゐるので、これを生神と崇め、國家的道德力の中に男女も老幼も一家も智愚も悉く融け込み得るのである。

佛家の心即佛の説は、わざわざ擧げるまでもないが、二三記しておく。よく引かれる「華嚴經」の「三界は唯だ一心、心の外に、別の法無し。心と佛と衆生と、此の三つは差別無し」はよく知られてゐる。「是の心作佛す。是の心是れ佛なり。諸佛の正偏知海は、心想より生ず」〔觀經十六章〕「祖師曰く、即心即佛と。心を離れて佛を求むれば、地を掘つて天を求むるがが如しと云へり」〔大應語錄〕「唯一心即ち是れ佛なり。心の外に別に佛ありと思ふ事は外道なり。佛を以て佛を禮する事なかれ」「眞佛に逢ひ奉らんと欲せば見性すべし」〔大燈法語〕なほ絶對他力義の淨土教でさへ「阿彌陀とは心の異名なり」ともいひ、「唯心の彌陀己心の淨土」などいふ立

前もある。佛教は大體に唯心説であるから、ここに歸着するはあたりまへながら、唯心説でなくても、純善無惡な神佛といふものの本質は、心を離れては考へやうがないであらう。

失題

釋良寬

佛は是れ自心の作、道も亦有爲に非ず。爾に報ぐ能く信受して、外頭に傍うて之く勿れ。轉を北にして出でて越〔南方で今の浙江省邊〕に向ふも、早晚到着の時あらんや。〔詩集〕

まことの神祕を陳べる前に、今一度前言を繰返しておく。

神と人との條で陳べた神、即ち良心の影である善を標徴した神と、宇宙を不可思議な靈體と見てそれを呼ぶ場合の神とは、はつきり區別して考へねばならぬ。前者は人にとつて至純至善の神であり、後者は人の良心や善

まことの
神祕

悪観だけでは律し切れぬ不可知不可測の神秘體である。これを漫然と混同してゐる爲に、どちらも不得要領な朦朧したものになつて了ふ。予はこの兩者の混雜を避ける爲に後者を天と呼んでゐるは前にも一言した。

なほまた、言ふまでもないことながら、自然が一時その正直律義な相を變へて人を眩ませでもするやうに見ての神秘と、ここで言はうとする神秘とも、はつきり區別せねばなるまい。前者の意味のやうな神秘は予には絶對に認められないことも既に陳べた。

さてそのやうな大自然がどうして吾等の前に存在するのか。大自然それ自體何の意味を有つてゐるのか。何處から來て何處へ去くのか。それが吾吾にとつては解け得ぬ神秘だといふのである。

世間では通常有り得ないやうな事を空想幻想に描いて之を神秘とも不思議とも呼んでゐる。而してそれが恰も自然の深味を加へでもするかのやう

に言ふ。實は、これは自然を誣ひ自然を瀆すものであるは、是も前に既に陳べた。予は、この吾吾を毫も疑はせたり惑はせたりせず、あるがままの相で吾等の前にありありと横つてゐるその「在る」「存在する」を先づ一大不可思議だといふのである。

予にとつては、この「在る」といふ事實がそもそも最大の神秘である。

吾吾が現に目で見てゐる世界、森羅萬象、即ち大自然界、これは考へやうでは、客觀的實在とも、所謂唯心の所造とも、認識の内容とも、假とも空とも、さまざまに考へられる。が、そのいづれにしても「在る」「有る」ではないといふ事實だけは疑ふことはできない。譬へば夢にしても幻にしても、泡のやうなもの霧のやうなもの、としても、「在る」は絶對に動かし得ぬ。妄執や迷想の所産にしても「在る」には變りはない。この「在る」といふ事實が先づ解け難い一大神秘である。而して更に、それが何の

意味を有つてゐるかに思ひ及ぶ時、吾吾はただ惘然として己を失ふ外はないのである。

實は、この世が在り、自分が在り、父母が在り、朋友が在り、親類があり、近隣が在り、生きて動いて語つて親しんでゐる、それはありありとした事實で疑はうとしても疑ひ得ぬ。が、この事實がどうして「在る」のであらうか。これが予の童幼時代から（十歳前後の頃からであつたやうに覺える）の頭に去來し、今もこれに對する不可思議な感じに折折襲はれて茫然となる。予は時時何も——無論時間も空間も——無い状態を想像して見たが、それは吾吾の意識の上にはどうしても成立たない。如何に疑はうとしても疑ひ得ないのが「在る」といふ事實である。かやうな事實がどうして「在る」かが予にとつて大不可思議だといふのである。一切の「有る」は一念の所生だと佛説などでも教へるが、その「一念」の「在る」ことがそも

そも不可思議で、その一念は「自我」の妄想だとすれば、その自我の「在る」ことがやはり不可思議である。このやうな事にまで思ひ到るのは、病的だとして人は笑ふかも知れぬが、五十年來持越して來た不可思議感であるので、予は頭を垂れてその前に俯伏すよりしかたがないのである。

人は小宇宙

一個の人は小宇宙であるといふ。まことにその通りと思はれる。それゆゑ、自分を知れば、やがて大宇宙も知られるといふももつとも聞える。自分を知るといふことも至つて難かしいが、知らうとしては却つてわからぬ。知らうとも究めようとも思はずに、ただそのままの打任せた心がやがて大宇宙の心と同じ調べを奏でる（所謂「さとり」とはこの合奏状態を呼ぶやうでもあるが、「さとり」などは吾吾には必要はなさうである）。考莊派などの考へ方もそれに近いやうである。それが悟脱であり見性であるらしく禪家や其の流でも教へる。その「知」が却つて眞知を妨げるので、知を斷ち見を滅

せよなどともいふ。一體に「知」だけで物を知らうとするのは東洋流の眞諦ではない。西洋の或る哲學者も「何故」と問うてはならぬとも教へてゐる。人に在つてはこの「知」が一ばん厄介ものであるらしい。さて其處まで行つても、あとにはやはり謎は謎としてのこる。永久に謎と平行線を行くのだからである。もつともこの「謎」は主として知の對象としてわからぬ意味であるから、それを解消するには知を斷つ外はないといふことになる。けれども知がある以上は、わからずに苦しむ情はやはり永久に脱け切れまい。恐らくは、人の力ではそこまで考へる以上は何とも致し方がないのであるまいか。

永遠の平行線

そこで、吾吾はその平行線の一部を截取つてその平行の工合を味ふに止めておく外はあるまい。この平行線の工合を味ふのが哲學で、平行線の不可測に驚嘆して膝を折るのが宗教であらう。人人が通例「神」と呼ぶのは

この不可測の神祕を指すもののやうである。吾吾もまた膝を折る外はないのであるが、膝を折つたとその平行線が合ふ筈もないのであるから、黙つてそれを見送つてゐる人のあるのも亦致し方あるまい。さういふ人が實は悟つた人なので、わからぬやうにできてゐる處に却つて妙味があるのかも知れず、それが眞にありがたい處なのかも知れないが、とにかく予にはわからぬといふ外にしかたがない。

天地不仁

老子は「天地は仁ならず、萬物を以て芻狗となす。聖人は仁ならず、百姓（人民）を以て芻狗となす」といつてゐる。解く者はいふ、「地は獸の爲に芻（糶）を生ぜざれど、獸は芻を食ふ。人の爲に狗（漢土では食用とした）を生ぜざれど、人は狗を食ふ。萬物に爲す無くして、萬物各其の用ふる所に適ひ、則ち瞻らざるなし」と。獸の爲に芻を生ぜぬとしても、それを食つて生きてゐる獸と共に芻の地上に蔓る不思議さにも驚かずにもられぬ。

謎解謎難い

人も物を食つて生きてゐる。その食が、同じ地上の人でありながら、或は餘り、或は足らず、或は乏しく、或は缺く、といふのも解け難い謎である。儒家は天地の徳を仁と讃へ、道家（老子派）は天地の心を不仁と評する。不仁とは必ずしも無慈悲だといふのではなく、仁だの義だの人の立てた道では當筈らぬといふのである。老莊派の書に無だの無極だのの意の語がよく見えるが、その中には不可思議の意と思はれるのも間間ある。その日の糧を與へられるのを辱いと感謝するのと、「大塊（宇宙）我を載するに形を以てし、我を勞むるに生を以てし、我を佚ますに老を以てし、我を息はすに死を以てす」（莊子太宗師）で、「生を以て附ける贅、縣れる疣となし、死を以て決れし疣潰れし癰となし」（同）この世に生れさせてもらつて何だか有がた迷惑なとするのでは、「食」に對しても心持が全く異なるわけである。佛教では生老病死を四苦としてゐる。どちらが正しい態度なのか、

吾吾には所詮わからぬ。吾吾はただその神祕の前に悦然として跪く外はないのである。

天道は是か非かとは昔からよく囁かれる語であるが、人や人の世を目安にして天道を測つても、吾吾の小知では到底測り切れないからである。本居宣長翁曰ふ、

天のしわざは正しき物にして、ひがごととはなき物（是は良心の影を推擴げた天道で、實は不可測の天命と同視してはならないのである）と聞えたるに、世の中には理にたがひたる事の多きはいかに。その理にたがひたることあれども、ただ天の命なればせんかたなしとのみおもひて、天のひがごとするをばとがめざるはいとをかし。天もひがごとするならば、かの聖人に命じて、君を亡して天下をとらせたるも、天のひがごとといふべし。（玉がつま十四）

その「ひがごと（邪曲な事）」も、悉く神のしわざで、人には絶えてわからぬと宣長翁などは教へる。「直毘靈」等の書はこの意を縷説したものである。が、「ひがごと」も人から見るのはなしであることがとかく忘れられがち

である。且、天の命ではなく神の業であるとしても、結局は稱を代へるだけで、同じことになるであらう。天命が人の力では測られぬとするは、漢土でも常の考へ方であるのは、後にも一言しよう。

この大自然を、別に外に居て之を支へたり操つたりしてゐる所謂「神」があるとするのが有神説で、無いとするのが無神説になるわけであるが、予から見ると、前述のごとく實はあまり異ひはない。いづれにしても、人には全くわからぬことだからである。予にわからぬばかりでなく、恐らくは誰にもわかるまい。そのわからぬ神祕な相に恭しく跪く心をそのまま彼方に映して之を人格化（神格化）し、最も高い處に在す「神」とする念ひには、予たちもそのまま同感し得る。之を「神」と呼んでも一向に差支ないわけであるが、前にいつたやうに、良心の影である「神」と混雜させぬ爲に、假に予は之を「天」と呼んでおく次第である。

有神説、
無神説、

天、天命

大自然の不可思議力、吾吾の思量を絶した靈妙體、この神祕的存在を人格的に見るか理體風に見るかによつて、「神」と呼んだり、「理」と呼んだり「眞如」と呼んだりされるのであるが、予から謂はせれば、是らも結局同じことになるので、ただ之を頭に描く場合に、心持に多少の異ひがあるといふまでである。人格的に見ると、生きた人のやうな、感情なども具へたもののやうに描き易く、理體風に見ると所謂無爲自化の冷やかな體に描かれるに傾くわけである。孔子の「罪を天に獲れば禱る所なし」（論語八佾）は前者に近く、「天何をか言はんや、四時行はれ百物生ず」（同陽貨）などは後者に近いであらう。が、理體風といつても必ずしも凝然つた死灰のやうな純理體と見るわけではなく、人格的といつても必ずしも人のやうな喜怒哀樂の情を附して考へるわけでもないのであるから、押詰めれば畢竟同じやうなものにならう。或る宗教哲學者の著書には、人格を具へた人の歸依

神體、理
體は本質
的は本質
がはぬ

する神であるから、人格的に考へるのが當然であるとの意が周到に述べられてある。吾が本居翁の説は前に引いたが、善とも悪ともわからぬから神のしわざだといふのも、眞如の妙體だといふのも、ただ名目に幾分の心持が加はるだけで、本質的には異はなさうである。宋儒が天または天命を理體と見るのを、不可知不可測な神祕體であるから「理」と同一視するのは可けないと反對する者（伊藤仁齋等の如き）もある。が、これらも押詰めれば似たものになるので、宋儒の天即理の理も萬物發生の妙力や常知では測られぬ深遠な妙理をも含ませてある。ただ頭に描く場合に人格的に描くか純理的に描くかの異ひはあるが、人格的といつてもつまりは神格化されるわけであり、神格を高度に描けば眞如の法體に近いものにならう。もとより人に似た像で描くのは、神を象徴化したに過ぎないので、實はその眞の姿などは想像するだに全く不可能なのである。

天と聖人

「天」は不可知不可測の神祕體である。漢土では聖人ならば「天」と徳を合し、天を知りも測りもしてゐるやうにも教へる。例へば、易繫辭の類はそれを力説してある。但しこれは、聖人即王者、王者即受命者（天命を直接に體得してゐる者）との意圖が本になつてゐるやうで、同書に「聖人の大寶を位といふ」とあるがその片鱗を示してゐる。漢土では口を開けば「先王」の至徳を説くが、治化の上から、前述の考へを徹底せしめて置く必要があつたわけである。

さて聖人でも生佛でも人である以上は「天」と同一視すべきでなく、「天」は不可思議體で、人は何處までも人でなければなるまい。「天命」といへば尙更である。天を人道と同原としての天道と同視し、「天有典を敘す。我が五典を勅し、五惇せよ」（尙書皐陶謨）「天烝民を生じ、物有れば則あり」（詩經烝民）といった風な立前もあり、孔子の「吾誰をか欺かん

天を欺かんか」〔論語子罕〕「天の未だ斯文を喪はざる云云」〔同〕の類は之に近く、「天子を喪ふ」〔同先進〕「天を怨みず、人を尤めず」〔同憲問〕の類の天は不可測の天命に近いであらう。つまり、天は善を愛し惡を憎むとの考へを徹底させれば前者となり、天の意は人としてはみだりに測られぬ測るべきでもないとするのが後者で、漢土でいふ天はこの二つの考へが混合してゐたわけである。前者は大抵特に教訓的の意圖を以て言はれた場合が多く、自然に發せられた情からは後者が多いやうである。「昊天均しからず。(天は不公平である)」〔詩經〕「昊天平らかならず」〔同〕「天を視るに夢夢たり(天意を察してもはつきりせぬ)」〔同〕「上帝板板(天帝は無理をなさる)」「同」などはいづれも天が必ずしも善人に幸せぬを訴へたので、「明明たる上天」「昊天忒はず」〔同〕などは「天は見通し」の意に近い。僞らぬ情をそのまま發露した「詩經」などにあらはれた「天」はもとより前者が多く、

後者は大抵特に意があつての語であるから至つて少ない。測り知られぬのが天の實の相だからであらう。詩人が「天命我と違ふ」「天命信に疑ふべし」(曹植)などいつたのは、その僞らぬ情からであらうか。

豫言者

世には豫言者とか、それに類するさまざまな奇怪な者も傳説の上で出現してゐるが、常理を超えた事は、どんな者にもわかりもせず、また行はれもせぬ處に却つて奇特も神異もあるもので、所謂正法に不思議の無い處にこそ眞の不思議さが包まれてゐるものかと思はれる。それらは前の自然と靈力の條でも絮言した通りであらう。

不可思議の諸相

「生命の不可思議」などもよく言はれるが、不可思議は生命ばかりでない。無生物でも死物でも、石塊でも土砂でも、空氣でも眞空さへも、在るがままに在り、見るがままに見え、離れ、合ひ、聚まり、散り、力となり物となり、渾然として萬化の妙相を織り成してゐる。その一の相として不可思

議ならぬはない。

命は物そ
は自身そ
はたらき

「列子」の力命篇に力（人に天壽や貧富を與へる力）と命（所謂天命即ち運命）との問答を設け、善人に禍を下したり悪人に福を與へたりするのも、畢竟は力よりも命のわざであるとしてゐる。而して、その命も「既に之を命と謂ふ、奈何ぞ之を制する者あらんや」で、天も壽も貧も富もおのづからさうなるのであるから、他からどうすることもできぬもので、命でも「われ豈能く之を識らんや」といつてゐる。解する者はいふ、「然る所以を知らずして然る者は命なり。豈以て制すべけんや」と。命はそのもの自體に具はつてゐるので、他（例へば超在神でも鬼神の類でも）から之を左右することはできぬといふのである。善惡是非は人から見ての善惡是非なのであるから、それと命とが相關はらうと關はるまいと、もともとそれらは問題外なのであらう。

善はそれ
自らで心
に足る

のであらう。

さて人の善は善そのもので既に自ら心に足る善であるから、その上に善い運命を望まうとするのは、實は二重の報いを得ようとするに當るであらう。されば、運命の不可思議は、人知で測られぬ方が却つて眞の善惡を人に自覺せしめるに切當なわけでもあらう。人事を盡くして天命を俟つとは、人事を盡くすそのことに満足せよとの意として受入れべきで、運命は天に任せて置けばよく、またそれよりしかたがないわけである。さて終局はやはり「人から出て人に反る」といふことになるのであらう。

大覺者

佛教では佛陀は大覺者であるから何もかも悟つてゐることになつてゐる。其の知は凡人では到底測られぬことになつてゐるから、その悟りの内容も従つてわからぬといふのである。他人にわからぬ悟りをどうしてそれ程すぐれた悟りであると知り得るのであるか、其處らがどうもはつきりせぬが、

其の邊の事は専門家に任せておく。大覺者ならばすべてを知り抜いてゐると言ふのは、自分の知らぬ事を他が知つてゐるとわかることになつて、説き方それ自體に矛盾があるやうにも思はれるのであるが、門外漢には何ともいへぬ。吾吾には、縦（時間的）に無始無終、横（空間的）に無限であるとしてか「存在」は意識に上らぬが、それを考へるだけでも、忽ち彈き返され、智見を超越し思量を斷滅せしめる外はない。この「無限」も、吾吾の意識を一旦「無」（附篇にいふ）に還元し、無限小の時間即ち刹那に織込んだ形にして、理論的に按配すれば、理窟だけでは一先づ解決されさうにも思はれるが、やはりあとに有と無との不可思議な關係が問題として残る。それで「有無を離れよ」といふことになるのであらうが、有無を離れよとは結局知に頼るな何も考へるなといふことになるのであらうか。

最初の佛

「徒然草」（二百四十四段）におもしろいはなしが記されてある。作者兼好

が八つの年に父に問うて、「佛とはどんなものか」といふ。父云ふ、「佛には人がなつたものだ」と。又問ふ、「人はどうして佛になつたのか」と。父云ふ、「佛の教へによつてなつたものだ」と。又問ふ、「その教へた佛は何が教へたのか」と。父云ふ、「それもまたそれより前の佛が教へたのだ」と。又問ふ、「それを教へはじめた最初の佛はどんな佛か」と。父は、「空からでも降つたか、地からでも湧いたか」と云つて笑つてしまつた。問ひつめられて返答に困つたのである。これは一場の笑話のやうだが、よく筋が通つてゐる。法身佛といふやうなものを人以外や人以上に置くと、何萬劫の前に持つて行つても追つかず、佛の出なかつた前はどうであつたかといふことにならう。物と共に佛が在つたとすると、いよいよ理が合ひ兼ねる。結局人から出て人に反らねばならぬことになり、佛は人のなつたもの、その法は佛即ち人の考へ出したもの、悟も佛即ち人の心に諦めたもの、

といふ外には解けやうがないであらう。所謂無佛以前光風霽月で、佛が在らうとあるまいと、自然は自然で、佛は人の證悟の分内といふことになる外無ささうである。但し是は佛敎の事であるから、立入つてはいへぬ。

最靈の人

さてこの不可思議體の中に、最靈といはれる「人」が含まれてゐることに更に考へ戻らねばなるまい。予どもの認識圏内では、この大自然、日月星辰、山嶽河海、禽獸草木、の外に別に靈體のものが居て之を切まはしてゐるやうには見えぬ。して見ると、人こそこの宇宙の主宰者たる地位に置かれてあるのかも知れない。其處まで考へてよいのかどうか、予にはわからぬが、「人は天地の心」といふのは、そんな風に考へての語ではあるまいか。主宰者であるとしても、自然の大法は物それ自身の理法に順つて自爲自化してゐるのであるから、人は勝手に之を動かすことはできぬ。其の中で最も自由に動いてゐるのはやはり人であるとしか思はれぬ。この「人」

と、それ自身の大法によつて自爲自化してゐる大不可思議體との關係は、考へれば考へるほど神祕の裏に其の影を没してしまふ。人の靈能を天まで延ばして天理に歸一せしめる考へ方もよく理解される。之を天命測られずとして之を畏こむ心持もよくわかる。之を神として仰ぎ拜む情も誰も有つてゐる。予どもは之を否定したり疑を挿んだりする理由は寸毫も見出し得ないのである。孔子が「天命を畏る」〔論語季氏〕といつたのもこの心持であらう。吾が古學者達が一切を神のしわざに歸したのもこの情からであらう。ただ人の裏の神とこの不可思議體とは、はつきり區別せぬと、さまざまな混亂の爲に、どちらもわかつたやうなわからぬやうなものにしてしまふであらう。

所謂全智全能の神について一言しておく。實は是等の事は宗教學者の領

域内の事としてみだりに喩を容れるべきでないが、吾吾の信念の構成と萬更無關係なわけでもないので、ただ一應言及んでおくまでである。

一神説

多神説も汎神説も理論の上では矛盾や破綻を含んでゐるので、一神説が最も道理にかなつてゐるやうにいはれてゐる。それにはもつともな處もあるやうであるが、實は一神説にもやはり無理があるやうに思はれる。先づ、其の神が宇宙を創造したものとすると、造る神と造られる材料とが無ければなるまい。その材料も神が生み出したことになるのであらうが、さうとして、無から有を生ずることは人智では到底考へられぬこと（神の業は人智の外であるといふならば、一神説が理に近いなどいふこともおのづから消滅することにならう）であるから、その材料の原もやはり始めから有つたものと考へる外あるまい。それは何者が生んだのであるか。第一、その神はどうして突如として無の世界に出現したのであるか。是等をだんだん考へてゆくと、

結局何にもわからぬことになつてしまはう。

創造の神といふは、語それ自體に既に矛盾があるのではないか。それは、創造の主體（つくるもの）たる神と、客體（つくられるもの）たる物とが別別に考へられるからである。別別とすると二元説になつて理解しにくい。之を一元に歸せしめるには、萬象自體を神に内在する内容といふ風に見ねばなるまい。さうとすると、萬物の上に超在する神としての立前と相容れぬことにならう。

自生自存
の物自體

吾吾の順當に理解する方法として、物それ自體に自生自存の力を認め、物の中に妙用を内在せしめるのが最も簡便なやうである。老莊派の自爲自化説や、大乘佛教の例の眞如縁起説の類は先づこの考へ方に近いのであらう。けれども、それらとて、ただ考へを運ぶに最も都合が好いといふまで、それを唯一の理法としてこだはると、必ず難點に出會ふ。例へば同じ

罪業の起原

眞如の妙法力の中から、佛と衆生、覺者と不覺者、定業と非業、菩提心と罪障心といふやうなものが分れ生じて來る因縁は、如何に巧妙に説かれても、最後には、恰も網膜中の盲點のやうに解け難い根本無明といつたやうな一抹のこされるのである。この黒一抹は、眞如を眞如たらしめる方便的存在のやうにも見られようが、宗教哲學者も嘆息するやうに、方便物としてはあまりに重苦し過ぎ執拗過ぎ惡ど過ぎる。第一、この世から罪惡を滅ぼして清らかな状態に戻さねばならぬ努力がどうして必要なかわからぬであらう。結局不可思議力に歸する外あるまいが、之を所謂萬能の神の業としてはいよいよ解け得ぬことになり、純愛の神との信仰とも兩立し得ぬことにもなつて、纏まりがつくまい。是に於いて予どもは更に「人」に反り、人は永遠に罪惡と闘つてゆくやうに運命づけられ、闘ふことそれ自體に向上の途が開かれてあり、闘が無くなれば内部からひとりでに腐爛

更人に
反らねば
なるまい

れて自滅するやうにできてゐるもの、との考へに引戻されて來るのである。

全體吾吾の意識には、宇宙は無始無終としてしか映らぬ。創造者を假定すれば、その始めを考へねばならぬから、無始無終の觀念とは牴觸するところにもならう。されば無始無終の觀念もまた創造神の與へたものとする外あるまい。とすると、神は自らの存在を否定するやうな觀念を人に與へたことにもなるやうである。反噬心、憎惡心、怨恨心、復讐心といふやうなものは、神の與へたまうたものとしてはあまりに毒毒しい。人の力では是等も何とも解きやうのない不可思議であらう。之を神の御業としても、良心の影である神の概念には到底攝まり切れぬであらう。かうして吾吾は人は「人としての最善」に始終するより外ないとの信念に立止まらされる。罪惡も、川の流れの兩岸の水際が逆流するやうなものと思へば、一應の解決はつくかも知れない。

さて是等の解け難い不可思議さに惘然として己を失ふ^{ぼんやり}恟怍した念を直に^{おもひ}彼方に映して之を「神」と呼ぶ心持は前述のごとく誰にもよくわかるであらう。その意味から超在神を強ちに否定するわけにもゆくまい。ただ、全智全能の超在一神説が最も合理的だといふ考へは、必ずしも^{おたやか}妥當ではないやうに思はれるといふまでである。

さていろいろ考へて考へぬいた果は、やはり人から出て人に反つて來る外ないのでなからうか。さうして、その「人」の「個」の完成である人格の實現を踏越えて、「全」への融入である神性への歸一に最後の安住地を求めねばなるまいといふのが、本章及び次章の趣旨である。

四 神格と人格

現身は、數無き身なり、山川の、さやけき見つつ、道を尋ねな。^{〔萬葉集廿、大伴家持〕}
渡る日の、陰にきほひて、尋ねてな、清きその道、又も遇はむ爲。^{〔同上〕}

「人格」については前にも既に再三言及したが、ここで愚見の要點を一括して陳べておく。

超人格性

予は是までしばしば日本藝術や日本精神の超人格性を説いて來た。人格を軽く視ようとか無造作に取扱はうとかいふのではなく、人格の觀念だけではどうしても蔽^{おほ}ひ切れず包^{つつ}み切れぬものがあると思はれるからである。これを將來の思想上の問題にまで及ぼすのは如何かとも思はれるが、予の

假に見通した所を試みにいへば、吾が國では人格の觀念に徹底することは極めて困難であり、また必ずしもこの觀念に依らなくても、藝術的にも道徳的にも立場を立派に築きあげ得るものと信ずるのである。

人格、自我、個性
は一聯

人格は、個性、自我と一聯の觀念を成し、自我の安定、個性の確立、人格の完成は、一系中に屬した不可分の關係に在ると見てよからう。而してこの觀點は、西洋の個人思想が入つて來てから、だんだん展ひらげられ整へられて行つたもので、それまでの吾が國には、形跡はあつたにしても、極めて稀薄であつた。それは先づ何よりも、「人格」に當る適切な用語が無かつたことから證せられよう。「人が善い、悪い」などの「人」は人格に當るが、内容が甚だしく軽い。「人柄」(伊勢物語などに見ゆ)略して「柄」といふ語がかなり古くからあつて、近頃は繁く使はれるやうにもなつたが、これも「人格」といふ程の重ましい意味は有たない。古來、人に對して最

人格に當る用語

えらい

もよく使はれたのは「えらい」及びそれに當る語であらうが、是は人格には關かかりが薄い。日本は君子の國(この語は續紀慶雲六年の條の唐人の言として見えてゐる)であるといふよりも英雄の國であるといふ方が適切だと予どもが言ひ來つたのは、「君子」は人格觀念を基調としたものだからである。

武士道と
人格觀念

日露戦役の頃、網島梁川が嘗て武士道には人格觀念が缺けてゐる處が短所であると論じたのを讀んだことがある。また同じ頃に、在朝の名士で禪道を以て聞えた某子爵が、武士道とは吾が有つてゐるもの一切、人格をさへも義に捧げるのが眞髓であるとの意味を説かれた。前者は人格觀念を缺くのを短所とし、後者は人格の解消(としばらくいつておく)を長所と見たのであるが、肯綮こんけいに中つてゐる所は相同じいといへるであらう。武士道が吾が國民道徳を最も切實に代表してゐるものであると思はれるは、下の武士道の條で陳べよう。武士道は中世の武士の勃興に伴うて發生したもので

あるから、國民道德とはおのづから別なものだと論ずるのは、恰も神道は神代の道德で他の時代に通らぬと説くと似て、言ふに足らぬやうである。

さてこの人格觀念に乏しかった所は、短所とも見られるのであるが、この短所があつたればこそ、また比類のない長所も發揮し得たのである。西洋人は主我的で日本人は沒我的であるとは、よく言はれることである（この事も予は青年時代に物に書いて論じたことがある）が、我を忘れる興奮性感性は、縝密い自覺、沈着いた思慮を缺き易い缺點はあるが、何よりも先づ義勇心の熾烈さがこの性から来る。最近高調される「滅私奉公」も沒我性が多ければ多い程豊かに發揮し得る。沒我は自己を忘れるのであるから、自我の充實に最高意義を置く人格觀念には、容れられにくいのである。

吾が國の例へば藝術品にしても、人格や個性の影の至つて稀薄なものが多し。作者の個性や人格には全く觸れ得ぬものに却つて名作が見られる。

短所がや
がて長所

吾が國の
代表藝術
性の沒人格

また觸れ得ぬでも之に味ふに何の支障も無いのである。例へば天平時代の彫刻は、この方面でも最醇熟期を代表するものとされ、又それに違ひないが、作者の人格や作品の個性を捉まうとして如何につとめても、それは無駄に終る外なからう。この時代で傑作として傳へられる寫實味の克つた作例の類も稀にあるが、それらも作者の個性に重點を置いて見てよいのかどうか。なほ又、圓滿を表現する佛像の類に傑作が集中してゐるのは「人格的」なものよりも「神格的」なものに長所があつたことをおのづから示してゐる。人と神格との關係と、この沒人格的な所とを合はせて考へたら、おのづから首肯されるものがあらう。人格は「人」の練り磨かれた形態であるが、神格は「人」を理想的圓滿の裏に融かし込んだ形態である。

文學的作品を見ても、古文學中の小説では最高頂に立つ「源氏物語」から、清淑貞潔と謂はれた紫式部の「人格」の香ひを掬取らうとしてもむづ

文學の沒
人格性

かしいであらう。なほ又この物語全體にも、出て来る人物にも、人格的個性らしいものは至つて稀薄である。西鶴には武家物町人物好色物があり、俳諧もあるが、西鶴の「人格」の影らしいものは何處からも容易くは捉へ得まい。近松に至つては尙更である。芭蕉は人格のかをりの世にも高い人であつたが、それさへ、人格とは縁遠い連句の方に却つてその偉才が遺憾なく揮はれてある。和歌や歌謠の類では作者不明のものに優れたのが多い。萬葉第一の歌人といはれる人麻呂なども、經歷もはつきりせず、人格的にも茫漠してゐて、どんな人であつたらうかと其の風手を描いて見ても、とかく輪郭がぼやけてしまふ。その爲に其の歌の味が薄められるかといふと、さうでなく、やはり萬葉中の第一人者であるを認めずにみられぬ。「枕草紙」や「徒然草」は作者の人格も個性もはつきりしてゐるが、それは隨筆であり感想録であるので「自己」を直接に語つてゐるからである。一體に、

女性を概して我の強いものであるから、女性のものにはその人と爲りの露骨にあらはれたのが多いが、それらが必ずしも優れてゐるわけでもない。俳人では近頃は一茶がしきりに嚮されたが、これは一は「個性」を重く視る西洋風の思想の影響もあつたであらう。その一茶にすら「人格」といふ語は何となくはまりが好くない。風來山人のやうな文士は吾が國では變り種といつてよからう。總じて、吾が國の藝術家や文學者には、優れたものほど人格的には影の薄いのが多く、大抵は、木隠れて鳴く子規といつた感じである。

漢士の例

漢士の代表的文豪である屈原や以後の文人詩人などは、大抵その人格も先づはつきりと描くことができる。漢士人は吾が國人に比べて總じて個性の強い處があつた。弱い個性にしつかりした人格はむづかしい。それゆゑ「君子」の思想も立派に成立ちも發展もし得たのであらう。よく知己を干

載ざいに求めるなどいふが、知己の欲しい念もこの思想から多く来る。吾が國では總じて個性の随分弱く脆もろい處があつた。従つて知己を待つなどいふ情も至つて薄かつたやうである。

能役者

能樂を観るとよく感ずることであるが、能役者で理智に富み自覺も強く、人物もしつかりしてゐるらしい者ほどとかく其の藝に醇味が乏しい。藝と身とが一枚になつて、其の「人」が我が扮はんした舞臺の人の中に融け込んでしまひ、「人」の影が全く消え去つた刹那に吾吾は至境に惹ひき入れられる。「人格」らしいものがちらつくと、陶酔たうすいの三昧境さんまいきやうが妨さまたげられる。だから能役者は茫漠ぼんやうとした餘所目よそめには小兒か馬鹿か低能かのやうに不得要領に見えるのが好い。予わたくしだけがさう感ずるのかも知れぬが、とにかく、歌舞伎などもさうのやうである。現代の名人と謂はれる某なども、明敏さがなほ折には目につく。詩歌の類もさうらしい。是は藝術の方面からいふのであるが、

藝術でなくても、眞まことの至境はすべて人格などを脱け去り立越えた忘我の境に在るのではないか。「葉隠」に「藝能に上手といはるる人は馬鹿風ばかふうの者なり。是れは唯一篇(偏)に食着する故なり」とあるは、武技についていつたのであらうが、「賢明」の上になほ一境の在るを想はしめる。

自他混同

人麻呂や西行は代表的歌人として其の時代を飾る名家であるが、其の遺作中には他人の歌らしいのが多く混まぎり、自他の區別のはつきりせぬのが少なくない。是等も吾が國の人人が「個人」や「個性」を重視しなかつた一のあらはれであらう。連句が没個性没人格に特色のあつたことは、更さらめて言ふまでもない。

襲名

俳優や浮世繪師その他の藝人には襲名といふことがある。初代某二代某の類で、是等も没個性没人格のあらはれと見るべきであらう。個性や人格を重視するならば、古人の名を貰ふなどは逆効果をしかあらはさぬからで

代表的人物

ある。「家の藝」といふはその一家の傳統中に個性を没入する意となり、「家」には個性よりも普遍性に重點が置かれてあるは言ふまでもあるまい。また例へば代表的人物を顧みてもさうである。乃木將軍や東郷元帥は、人よりは神に近いと謂はれてゐた。すなはち、人格的に完璧として鍊りあげられ、神格化されたといった感じが強い。漢士の「君子」は紳士とやや似て、人格的に陶冶された人を意味し、儒教で修養した人にはこの型に近い者も少なくなかつたが、それらを外にして、歴史上の偉人傑士を見渡すと、琢きあげられた羅漢像よりも、粗造りの菩薩像に近い者が多かつた。信長、秀吉、家康はもとより、大西郷、勝、大久保、伊藤、大隈、桂、西園寺などまで、何となく「人格」といふ辭の箱の悪いのが多く、明治の政局で最も長くも多くも働いた伊藤公などはその最も著しい例であらう。一言でいへば君子型よりも英雄型に近いのである。

大隈侯の葬儀の際、投げられた賽銭が何俵とかあつたといふが、是らは戲事のやうで、實は必ずしもさうとはいへぬ。投げられた侯にも、投げた民衆にも、何處か「神性」に觸れた所があつたからだと予は見る。前の偶像化の條にも一言したその心持がおのづからあらはれたものに違ひない。「英雄頭をめぐらせば是れ神仙」などいはれるが、西郷、勝、大隈、西園寺などは、この氣を多分に具へてゐたらしい。吾吾が吾が國の代表的人物として愛敬する人人でも、西洋流の人はその人格を云云することもある。つまり人格的には多少の物足らなさがあるにしても、吾吾が之を神として尊崇する念は毫も妨げられないのである。

例の「葉隠」に「武士道は死狂ひなり」とある。「死狂ひ」とはまことに辛辣を極めた好語で、いはば「自我」や「自覺」を超越した心境である。予はこの書を未だ見なかつたつと以前に嘗て、武士の戰場に於ける生死

武士道は死狂ひ

の瀬戸際に、自我も實現もあつたものでなく、「えい」と突つ込む一太刀に一切が解決されるので、其處は自覺や人格を超越した境であると物に書いたこともあるが、是等の語を得てまことに深い感に打たれた。予などのいふのはただ理窟でさう考へただけのことで、この書中の語は血の滴るやうな體驗から迸り出てるのである。なほ武士道の條で重ねて陳べよう。「大高慢にて我は日本無双の勇士と思はねば武勇を顯す事は成りがたし」なども、人格主義などではとても蔽ひ切れさうもない。

人の神化

茶人が利休の像をかけたなり、俳人が芭蕉の像を拜んだりするのは、神として祀るわけではなく、單だその道の大宗師大先達として仰ぐのであるが、それさへ神に對すると殆ど同じ心持になる。すなはち、その人格を尊敬するといふよりも、神格化して歸依するといふが幾い。第一、利休といふやうな人は、所謂人格者として尊敬されるやうな性格や徳容がはつきり傳は

らぬ。却つて人としてはどうであつたかと思はれる節さへある。是もいはば茶道の先覺者として、斯道の權化即ち神様の心持で信じ崇ぶのである。寺小屋で菅公の像を掲げたり、商家でえびす（事代主命といふ）講をしたり農家が角大師（元三大師といふ）を田の疇に立てたりする類まで、いづれも同じ心持であらう。つまり人格の背景を伴はずに、或は人格などは解消してしまつて、遺つた「道」だけを仰ぐので、その像は人格としてでなくて「神格」としてである。左甚五郎といふ神技者に近い工匠が言傳へられてゐる（『萬葉集』に飛彈人の打つ墨繩のなどあり、左はヒダの轉訛でもないかと思はれるが、不詳）が、生地も時代も所傳がとかくまちまちで果して實に在つた人かどうかをさへ疑はしめる程である。是らは、工匠の技を神化して之に甚五郎といふ名を與へたともいふべきであらう。また更に甚だしきは、不逞無頼の兇徒をさへ神として祀つたものもある。それらの所謂濫神淫祠の

類も到る處に在つて、是等は風教上からは忌むべき存在ではあるが、之を祀る心の一面にはやはり神格化によつて歸向心即ち吾が内部の神性を満足せしめたい心理作用がはたらいてゐるものと思はれる。

釋迦など
に人格は
不適切

或る教授書に「釋迦の人格」また「唐の帝王の人格」など頻りに言はれてある。先づ釋迦に就いて推量ると、釋迦は信に高明を極めた大人格者であつたらうとは想像されるが、個人としてどんな人であつたかは、傳記など讀んでもとかくはつきりせぬ。それは全く神化されてしまつてゐるからで、どれだけが真でどれだけが假であるか判別に苦しむ。個人としてその個性がはつきり浮ばぬと、人格といふ纏まつた概念は殆ど成立たぬ。第一教義でも、どれだけが釋迦の實説であつたのか随分わかりにくい。釋迦の人格とはどんな處へ着眼していふのか知らぬが、凡夫を超越した佛陀

としての釋迦の概念の中から人としての釋迦を抽出することは容易くできさうには思へぬ。大乘佛教の過去因緣經の類に説かれた釋迦までを釋迦の概念中に加へたら、宇宙間の「すべて」と殆ど同じ意味になつて「人格」などは如何に描き出さうとしても不可能であらう。第一、人天を超越した大覺者と、一個の人としての「人格」とは兩立しさうにも思はれぬ。予は是等の超人格觀を東洋流の立前として眞實に受入れる者であるが、同時に「人格」といふ語の甚だしく切當を缺くを思はずにはゐられぬ。帝王は例へば漢土でも天子として天と同じ觀念で描かれてゐたのであるから、「人格」といふ觀念を以て之に對するのは是も適切でない。「君子」といふ語が帝王に當筈まらぬは言ふまでもない。況や生神様として立てられる國に於いてをや。「大帝」などもとかく翻譯的にひびく。

我が國では、人としての修養のしかたも、物事の扱ひ方、處世法、應對

超人格性
と象徴性

法なども、極度に烹熟化され、藝術的にいへば象徴化されてゐることは、人人のよく知る通りである。これを「制約的」と呼んでゐる人もある。是等も超人格超個性の觀念が基調を成してゐるものと思はれる。煮詰められるとか象徴的であるとかいふことは、その個々の持味をできるだけ洗除して共通性普遍性をできる限り生かさうとする努力に外ならぬ。洗煉の極、烹熟の極は、その物の持味が漸次渾融して「くせ」が消されてしまふ（支那料理のある物のやうに）。象徴は個人的のものでは意味を成さぬ。即ち、制約も畢竟は「個」を解消して「全」に復活しようとするはたらしに外ならぬであらう。なほ「技と道」の條にも一言するつもり。

なほ聊か餘談に互るやうであるが一言。例へば夫婦の間で、どちらかが相手の人格に疑を挟み乃至尊敬の念を失つた場合などはどう判断してよいのであるか。進んでは、上司と下司、指揮官と隷下、その他さまざまな例

義に從ふ
從ふ人格に
從ふ

が考へられ、なほ高く及ぼせば國家的な大きな問題にも展げられる。若し人格に推服せねば上の命令なり指揮なりに從はぬでもしかたがないといふことになつては、少なくとも吾が國などでは、無事に治まるべくもあるまい。日本流ならば「義」が之を解決し、人格の如何よりも義不義によつて去就が定められる。或る知名の文士が他人の妻と昔の所謂相對死をしたことがあつて、當時いろいろ説をなす者もあつた。是等を取立てていふのは如何かと思はれるが、とにかくこの人は「人格者」であつたともいはれた。人格者であらうと自覺者であらうと、吾が國の立前からは不義は絶対に許されないのである。是等のはかない例から「人格」を輕輕しく取扱はうといふのではなく、日本流ならば「義」に性根が据ゑられてあつて、其處に、萬鈞の重力が置かれてあるに深く思ひを致したい爲である。義に殉ずる一念に對しては、人格はおのづから第二義以下に切下げねばならぬのではな

歩を邯鄲
に學ぶ

いか。

昔の譬喩談に、歩を邯鄲に學ぶといふのがある。邯鄲（昔の趙の都今河北省に屬す）の人は歩が巧いといふので、燕（今の北京地方）の少年が之を慕ふ。燕の人として轉げまはつてゐるわけではなく、立派に立つて歩いて何も事缺かぬのに、他の外見の美しさに心が動き、邯鄲に行つて之を學ぶ。「未だ國能（その國の特長）を得ず、又其の故行（吾が固有の能事）を失ふ。直だ匍匐うて歸らんのみ」（莊子秋水）とある。是はただ世の中にはこのやうな事もあるを考へて見たい爲に引いたに過ぎぬ。

人格の價
値

人格とは人の個性が道徳的によく烹熟れ統一された状態をいふ、と見て可からう。道徳的責任の主體として人格は重大な意味を有つてゐる。孔子の語に、「人能く道を弘む。道人を弘むる（人に弘まる意）に非ず」（論語衛

靈公）とあるも、道徳は人格が中心力となつて始めて意義ある發展をなし得るをいつたものと思はれる。「君子」といふも、陶冶完備した個人の人格を表はした語で、所謂世道人心を維いでゆくには、さうした善美な人格が中堅にならねばならぬ。低劣な個人の集まりで立派な國家が形づくられることは到底考へられない。「人」が後世に傳はるのも人格の香氣（徳）が最も力強く之を助ける。或はまた、例へば宗教家や哲學者が規模のすぐれた宗教や哲學を胸に描く場合には、必ず其の祖師や其の賢哲の人格が背景となつて浮び、その宗教なり哲學なりが生きても來るのであらう。予はその意義を十二分に認める。

それほど貴いものではあるが、また更に一步退いて考へて見る。陶冶練成された人格が圓滿にできあがるには、やはりそれだけの境遇が具備らねばならぬやうである。物質的にいへば、衣食に豊かでないまでも、せめて

人格と境
遇

は足る程の境遇に置かれねばならぬ。貧乏に追はれたりその日その日の生活にあくせくしてゐては、非凡な人を除いては、徳性の涵養などはなかなか至難で、所謂「恒産無ければ恒心無し」(孟子)といふのが、一般人ではもとより、「士」にも先づ常態であらう。時には不義理をしたり禮儀を缺いたりもせねばならぬやうな境遇に置かれれば、「貧すれば鈍する」の俗諺の通り、自己を陶冶してゆく餘裕など容易に得られまい。漢士の俚諺にも「福至れば心霊に、禍來れば心味し」といふがある。孟子流に「人を教ふる者は人に養はる」で澄ましてゐられれば、自我達の實現だのと考へたり練つたりもしてゐられるが、朝から晩まで眞黒になつて働き、楽しみは食ふと寝るとの外にないといふやうな人を假に想ひ浮べて見よう。所謂「ただ死を救うて瞻らざるを恐る。奚んぞ禮義を治むるに暇あらんや」(孟子梁惠王上)で、小遣でも貯めて花見か芝居見物か、出來れば一度は本山詣で

か伊勢参りでも、といふ境遇で、人格や徳性は先づ想ひも寄るまい。而してこの世は、特に吾が國では、之に近い境遇の人が大部分を占めてゐるのである。これは境遇の方からいふのである。

養
人格と修

それに、人格の完成といふことを一向に無造作に考へてゐるものもあるやうだが、例へば落ぶれて餓死に迫つても公明を缺く金品には絶対に手は觸れず、不義の金品でも自由にし得る地位に置かれても、厘毛も私せぬ、といふ處までは、さうさう易易と達せられるものでもあるまい。それすら相當な高い地位階級に置かれてのはなしである。

漢士の昔の所謂君子(治者階級)や、殖民地の奉仕で膨れあがつた某國のやうな國でないと、それが第一むづかしい。君子道も紳士道も、弊衣や麥飯腹の人からはあまり聞かず、又それらの人には何となく不似合である。「君子は道を憂へて貧を憂へず」(論語衛靈公)といふのも、「學べば祿

人格は弊
衣にふさ

(食扶持) 其の中に在り」(同)としてこそ憂へないので、その貧も富貴でな
 いただけのこと、吾吾の所謂貧が其の日の生活を脅す程度であるとは雲泥の
 異ひがあつた筈。貧乏の標本によく引かれる原憲(孔子の門人)も或は顔回
 などでさへも、他の例から推して、食ふにも困る程のことはなかつたであ
 らう。回や「しばしば空し」を米櫃の事としても、漢士流の形容に過ぎな
 かつたかも知れぬ。

「耕すも餒其の中に在り」(同)とは食を謀る爲に耕してもどうかすると
 餓ゑるのが小人(下民)の道で、君子は道さへ思うてゐれば食ふ心配は要ら
 ぬといふのである。

さて是等のやうやう食つて生きてゐる程度の境遇の者が、「神性」には
 縁遠いかといふと断じてさうでない。例へば、戦場の將士の苦勞を想うて
 「ああ勿體ない」と二杯の汁を一杯に減らし、縦し一錢でも獻金しようと

神性は貧
 富にかか
 はらぬ

思ふ。その心はやがてそのまま神の心に通ふので、その心をつき詰めれば
 それが即ち神なのである。而して、そのやうな素直な感激性は、割合に餘
 裕と餘暇とに恵まれた所謂知識人などよりも、汗と脂とに浸つてゐるその
 日暮しの人に却つて多い。彼等には「自覺」の「反省」のといふむづかし
 い手續は不得手である。人格的に陶冶訓練されてゐぬから、おのづから動
 搖性も多いわけであらうが、動搖性は知識人や有閑人にも多く、或は後者
 が却つて動搖し易いと思はれる節もある。一體に小理屈など並べる人にし
 つかりした信念に乏しい者が多いとも言はれる。

多くの人の上に立つて大きな爲事をしたり、國際人として他民族と密接
 な交渉を有つとかの場合には、人格的に陶冶を重ねた人の方がはるかに優
 るにはちがひない。が、それらも特に訓練されれば必ず適性を鍊へ得ること
 と思はれる。或は、洗煉された圓轉滑脱な知識人よりも、頑固で一向き

な直心ひたごころの人の方が、長い間には却つて眞の底力そこぢからが認められて信用を固められるといふ長所もあらう。はかない知識に便り過ぎる自我の強いひとりよがりの物識りよりも、初心しんしんで正直で單純な方がつきあひ易いといふ處もあらう。知識人などいつても、學位を有つてゐる専門家でさへ何も知らぬ素人うとと太した異ひのないのも少なくないとも謂はれてゐる。

人格完成
の程度

なほまた、その人自身の方からいへば、人格の完成とか自我の實現とかは、大抵知見ちけんも積み、修養をも重ねてわづかに達し得るのであるが、それすら果してどの程度まで近づき得るであらうか。人としての完成は、結局「全智全能の神」まで行かぬと眞の満足ができぬのではないか。若しさうであるとする、是には無限の時が要るであらう。即ち永遠に達し得ぬであらう。

「山海經」や「列子」に、夸父こふが日の影を追ひかけて渴かきに耐へず、大河

の水を飲み盡くしても足らずに、遂ゆゑに行倒れる寓意談ぐいだんがあるが、人格の完成を目ざして遮しや二無に二進しんむと、果てはそんなことにもなりはすまいか。或は「全能の神」の前に跪ひざまづいて妥協たけあか宥恕いうじよかを請ふやうなことになりはせぬか。人格の價値を疑ふのでも所謂安價に見るのでもなく、あまりにそれに絶對性を置き過ぎる危ふさを氣づかふのである。もつとも是は餘あまけいな心配で、人格主義者にはまたそれだけの立派な立前があるわけ。だが予には、人格主義は何となく佛教でいへば小乗教か權大乘教ごんだいじやうか或は漸教ぜんの類に見え、第一氣短かな日本人には、一氣に即身成佛へ躍入する頓教とんの方が相應ふさはしくも思はれるのである。吾が國は「大乘相應の地」だといはれたことも回顧したい。且選ばれた人に限る要もあるまい。但し是等も、考へやう理窟のつけやうでまたさまざまに言へもするので、ただ附加へて言及んで見たま
でである。

漸と頓

我に一張の琴あり、梧に非ず亦桐に非ず、五音誰か能く該ねん、六律調同じからず。(中畧)聲天帝の聽に徹し、天帝大に驚き異しみ、聲の從る所を知らんと欲す。(中畧)彌往けば則ち彌遐く、西に在るごとく倏ち東よりす。神亦之が爲に疲れ、心亦之が爲に窮まる。逡巡しつ々相顧みて云ふ、歸らんか吾が舊邦と。(詩集)

君子の黨

宋の名臣言行録の類を讀むと、世にうるはしい人格者達がかうもよく揃つたものと、其の時代の善美さが蘭菊の芳苑のやうに眼の前に浮ぶ、司馬光(溫公)、茫仲淹、歐陽修等は學徳といひ志操といひ、いづれも一代の師表たるに足る人人である。さてそれらがだんだん寄ると何時しか朋黨が結ばれ、君子黨だの小人黨だのと互に斥けあひ、缺點ある者は識らず知らず厭ひ擠し、結果から見て、後世からは眉をひそめしめるやうな弊害を貽し

た。王安石は人格者としては大きな缺點も有ら、所謂徳の薄い人であつたらしいが、一面強い信念の人であつた。その人も塵芥のやうに葬り去られ、殆ど憤死せしめられたのは、徳望の不足から自ら招いたのでもあるが、何か其の間に満たされないものあつたやうな不安さを感じしめる。この軋轢が原で、各黨が互に闘ぎ合ひ、永い間無意義な争ひがつづけられ、大切な國政を荒廢せしめたその責任は、所謂君子黨にも全く無かつたとは謂へまい。一方に高い徳があると、一方に不徳のみじめな凋落がある。

匹夫の分

孔子は聖中の至聖と謂はれ、人格的には人として到り得る極處に達した人であらう。その傳記中に魯君に従つて齊君と外交的會合をする條がある。齊の方で魯を威すつもりで、先づ物物しく武裝した多數の壯士を餘興に託けて其の場に行進せしめた。孔子は齊方の主腦者達を一喝してそれを引込ませた。そのあとに、今度は道化役者や一寸法師の類を繰出して、魯を茶

化すやうな所作しよさを演ぜしめた。孔子は「匹夫ひつぷの分際で諸侯を翻弄するやうな奴ばらは死刑に處すべきだ」と齊方せいがたに迫つた。齊もすつかり恐縮して、それらの者達を刑殺してしまつた。(以上)是は孔子の外交的手腕の非凡さを示して其の經歷を飾つた一話として嘆稱して措かれぬ段である。實は誰を刑殺したのかはつきりせぬが、「史記」の文意では、その演者達が處刑されたやうに取れる。いづれそれら役者の類などは人としては取扱はれぬ連中であるから、薯いもか蘿蔔だいこんでも切るやうに斬棄てられたのであらう。人格を認められてゐる者とぬ者とは、同じ人であつても是程の幸不幸運不運があるわけである。一の辜つみ無きを殺さぬ仁義主義の儒者の大宗で聖人と謂はれた人でも、それらに對しての情には異りはなかつたであらう。是しきの話を大袈裟に取上げて云云しようといふのではなく、「匹夫」といふ考へに注意したのである。人格主義の反面にはおのづから嚴きびしい排他性

滅多性が伴ひ易いのではないか。「大の虫小の虫」との考へ方もあり、「人」とされぬ人が、人よりも「物」に近かつた例は幾らでもある。孔子が管仲を評した語に「豈匹夫匹婦の諒きやうとを爲すや自ら溝瀆くわうとくに經くわいれて之を知るもの莫きが若くならんや」(論語憲問)とあるは、天下を濟ふ人と自身をさへ濟ひ得ぬ人との比で、もつともであるが、是等さへ他に考へ方もあらう。

道、徳、

是等につけて、ふと憶ひ出したので記しておく。予の同郷の先輩で陸軍教授であつた或る漢學者が、嘗て門人達の囑たのみで日本倫理を説いた一書を著かした。その説にいふ、日本倫理は「道」を本とし、漢土は「徳」を本とし、西洋は「信(信用)」を本としてゐると。その當時は評家達に笑殺されるに終つたやうであるが、なかなかおもしろい處へ眼を著けたもので、たしかに急所に中つてゐるところがあるやうに思はれる。「道」といふのは予のいふ「義」に近い處がある。予も「義」とは呼んでゐるが、漢土流

の仁義の義とも紛らはしく、必ずしも適切ではない。他によく當る語が見出せぬので、この語を假に用ゐてゐるのである。「徳」は即ち人格で、西洋流の人格とは多少異ふにしても、人格の内容を東洋流に最もよく示すのはこの語であらう。もつとも此の人の説は、老子の「道を失うて後徳云云」といつた思想に本づき、儒教よりも老莊流に傾いてゐたやうである。が、道を本義とし、徳を第二義に置き、信をその次に立てる考へ方は、彼我の國民性に切當な處がたしかにあるであらう。

自覺の程
度

近頃はよく個人の人格を尊重するとか、個個に自尊自重の人格觀念を養はしめるとか説かれる。人格觀念には確とした自覺を必須とするが、その自覺がどの程度まで深まつたら堂堂たる一人格者たるに任へるとするか。例へば凡人の自覺と賢哲乃至達者の自覺とは、常人と聖人ほどの差ひがあるのではないか。それにまた、人格の達成には永い間の修養陶冶を要する。

無造作な早細工で圓熟した人格ができあがる筈もなく、さう無造作に考へられる程の人格ならば先づ知れたものでもあらう。また知識程度の高い人でも、東洋流に無爲自化の境涯を喜んで曠達無我に始終する者も少なくないであらう。つまり自覺や人格を累はしがる者、無關心な者、そんな事に心を配る餘裕のない者が、何時まで経つても寧ろ大多數を占めるのではないからうか。さてそのやうな人人でも、神性への歸順には一人も洩れぬことができるであらう。老子が「聖人に常心無し。百姓（萬民）の心を以て心となす」といつてゐる通り、政治の衝に當る者は、少數の所謂自覺を強調する識者よりも、多數の就き易い處に目を着けねばならぬのではないか。東洋の民の心を心となすとの要領は、水の流れに順つて之を導く意で、民本主義などとはもとより雲泥の違ひがある筈である。

民を愚にするとは

「民を愚にす」といふ語がある。是も老子が「古の善く道を爲むる者は、

以て民を明かにするに非ず、將に以て之を愚にせんとするなり。民の治め難きは、其の智多きを以てなり。故に智を以て國を治むるは國をこれ賊ふのみ、云云」といつてゐるなどが本であるか。民を愚にするなどは聞いただけでも反感を起される語で、特に近代の民主主義的思想からは、許すべからざる邪説であらう。しかし老子は例のいつも逆説的に物を言つてゐるので、これをその意のままに取るのは、聽き方が善くないのである。人民があまり小ざかしくなり過ぎると、所謂「慧智出でて大偽出づ」で、事毎に小理窟を言ひ立てたり、よくわかりもせぬ事に漫りに喙を容れたり、小智に囚へられて不用意に反抗したり、とかく批判的にばかりなつて敦厚淳朴の風が薄れてしまふことを例の皮肉に激言したものと見るべきである。愚にするとは、素直で實直であるべきをいつたのであらう。まことに、少しばかり物の端を咬つて、小理窟を言ひ立てるのは、弊多くて益が少なく、

世の中をうるさくするばかりである。それも民主主義の立前の國なら致し方もあるまいが、それはそれで長い間さういふ風に訓練されてゐるので、長所もあるわけであるとして、東洋人がそれをそのまま真似るのは、得る所少なく、失ふ所が多いであらう。

個性

個性について一言する。個性は文化の上からも藝術の上からも、人格以上重要な意義を有つてゐる。創造や発見は個性を主體として生れる。貧弱低劣な個性からは高い文化も優れた藝術も醸し出されぬ。優れた文化の性格は秀でた個性の概念と同じ節調の上には在る。高い個性の現出は更に進んだ文化への發展を可能ならしめる殆ど唯一の原動力であらう。天才を多く出す國ほど高い文化を有ち、高い文化を有つ國ほど多くの天才を産む所からも、此の事は先づ疑ふ餘地がない。

それにちがひないが、更に一步退いて考へて見る。一體「個」と「全」との関係は、環わに沿そうて繞めぐるやうなもので、幾ら考へても首尾本末の限界が立たない。蒙昧な未開國から高度な天才は決して産れぬ。釋迦や孔子を産むにも其の國がそれだけの高い文化程度に達してゐねばならぬ。その方の意義に主點を置けば「全」があつての「個」で「全」の方が重くなる。且また「個性」といふものはわざと造らうとしても造れるものでもない。強ひて造つた個性などに深い意義のあらう筈はない。素質と環境とが渾然合體してはじめて高い眞實の個性ができるので、造られたものでなくておのづから成つたものでなければならぬ。個性を高調し過ぎると、この意味が忘却され易い。從來個性個性と、個性の著しいものほど意義が高いやうに言いひなふし、個性の強弱が藝術の價値の最要な目安でもあるやうに言ふのに予が反對して來たのはその爲である。個性といふことも實は西洋を眞似た

ので、それまでは漢土では其の人の「本色」などと多少其の意味の事は言はれたが、吾が國ではあまり説かれなかつた。説かれなくても人麻呂でも西行でも近松でも芭蕉でも時に應じておのづから産れる。藝術の品評に幾らか個性に及ぶは、物によつて須要なこともあり、差支もないが、個性の高調などは、藝術の發展進歩に聊かの益も齎もたらさぬのではないか。近年東洋のものを鑑賞する者までが、しきりに個性を云云したのは、一は流行を趁おふ念からでもあらう。最近はまだあまり之を強調しなくなつた所を想ふと、昨是今非に隨れる「思想」の一時性が察せらるやうでもある。少なくとも予などは、名作に對する時は、その物と吾とが渾然一體となり、作者の人格も作物の個性も全然忘れてその感興に包まれる刹那に眞趣を感じる。人格や個性が目先にちらつくと興趣が却つて妨げられる。人格や個性はおのづから其の背景に潛んでゐるにしても、其の作物に妙味を感じる場合には、それ

らは念頭を去つてしまふ。作る人も恐らくは自分らしい處を見せようなどとは考へないであらう。我を忘れただ感興に驅られて成なきた物に、おのづから其の作者らしい特色が露あらはれるといふ事もあり得るが、露れなくても一向にその物の價値に影響はないので、却つてそれらが目立たないほど品位が優れて見える。自分の経験からいふと、例へば連句中の芭蕉の句は、大部分は芭蕉らしい香ひが際立つて感ぜられる。是を個性と呼べば呼べぬこともないが、實は、門人輩と巧拙の程度があまりに甚だしい爲に芭蕉自身の句が特に目立つのである。其の證には、芭蕉が一句一句深く手を入れて直したであらうと思はれる卷では、芭蕉自身の句と他の人のとの異ひが一向に目立たぬ。また、門人中で其の人の句らしい特色が目立つものも間間あるが、それらには却つて好句は少ない。是らで推しても、個性の強弱や顯否けんひは作の優劣を決するものでなく、結局はやはり巧拙が物を言ふとしか思はれぬ。

後 篇

一道

何事も、昔を聞くは、情ありて、故あるさまに、しのばるるかな。〔山家集〕

いそのかみ、古のふる道、しかすがに、み草のみして、行く人なしに。〔良寛歌集〕

磊落星月高く、蒼茫雲霧浮ぶ。大なる哉乾坤の内、吾が道長へに悠悠。〔杜甫、發秦州〕

道的
は東洋

「道」が最も東洋的であり、特に日本的であるとの愚見は、だんだん述べてゆくに随つて了解してもらへるであらう。東洋的とか日本的とかいふことは、考へやうではいろいろあるわけであるが、予には、かなり以前からこの「道」が最も東洋精神を示すものとして、頭の裏なかに去來してゐた。その一端は既に発表したこともある。今ここに一括して、それについての愚