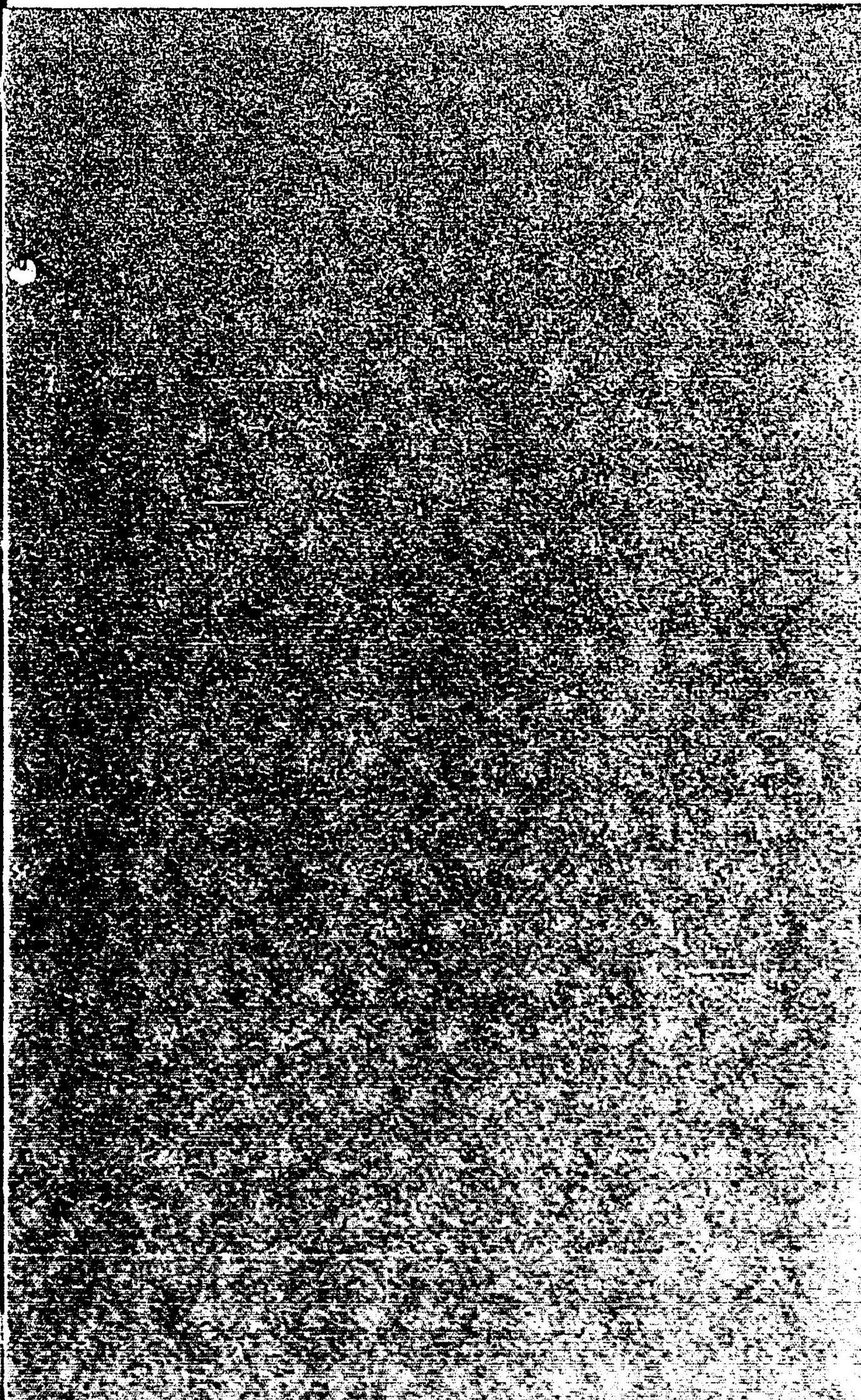


40-730



宗教と哲學

明治
39 9 10
向來



小序

余輩が筆を文壇に採つてより茲に十有餘年、其間或は學術に或は時事に、或は宗教に或は哲學に、其講論する所幾十篇なるを知らず、然りといへども余が篋底曾て手稿を存せず、印刷する所亦往々故紙堆裡に棄てられ、随つて之を論じて随つて之を失ひ、後日以て之を徵すべきなし、余竊かに以て憾となせり、頃者高島圓君來つて余が稿を蒐集し、之を出版せんことを勧めらる、余乃ち之を諾し、舊稿の中十有數篇を採り、以て此編を成せり、庶幾くは以て後日の徵となすに足らん乎、何ぞ敢て

之を後昆に示すと云はんや、而も讀者が之によつて多
少の裨補を得るあらば、余が幸また何ぞ焉に過ぎん、

明治三十九年八月

松本文三郎識

宗教と哲學

目次

一 釋尊の説法	一頁
二 佛教と道德	一六
三 道德と宗教	四九
四 研究と信仰	六六
五 青年の煩悶	八三
六 自覺とは何ぞや	九九
七 内界經驗の價値	一二三
八 閻魔王の話	一三六
九 梵語聲字の密義に就きて	一四四

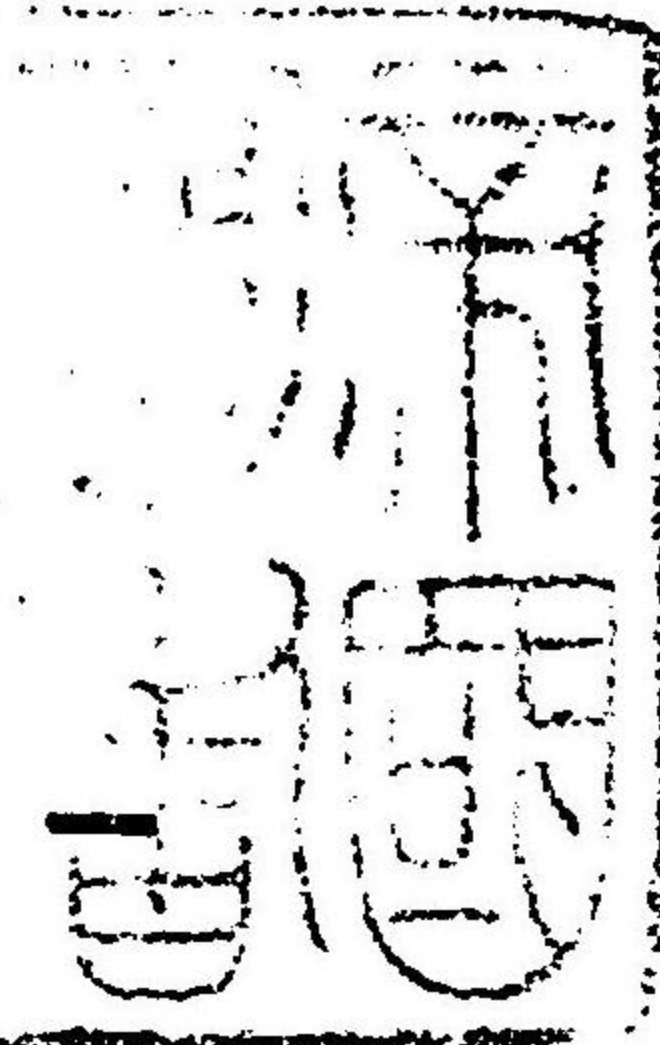
十程子と佛教と……………一五

十一老莊學の極致を論ず……………一六

目次畢

宗教と哲學

文學博士 松本文三郎著



釋尊の説法

釋尊當時何等の法をか説き玉へる。

我邦從來の圓頓子自から稱して佛弟子といふ、而して彼等は新舊の説を混同し、實
 主の別を顛倒し、釋尊當時果して何等の法を説き玉へりしかを知らざるなり。佛説
 固より多岐に分るといへども、而も其の眞髓果して那邊に存すとせんや、彼等また
 秋毫之を辨せざるなり。

或は以爲らく無常、無我、涅槃の説は、是れ佛説の外道と獨り異なれるところ、釋尊
 説法の眞髓洵に此にありと、或は以爲らく苦集滅道四聖諦の説は、是れ釋尊一代説
 法の骨子なりと、焉くんぞ知らん、是れ皆釋尊以前若しくは釋尊と同時、既に印度學

釋尊の説法

者の唱道せしところ、又佛教の一世に弘通せし所以にあらざるなり。若し宇宙の眞法實に此に盡きたりとせば、釋尊又何を苦みてか親から修行し、新宗教を翻揚し玉ふを須ゐんや。

リクヴェグ十卷第二百二十九の詩は、リク全篇を通じて、最も哲學的趣味を有せるの作たり、曰く

(一) 未だ初めよりして有と無とあらざりしなり、空と天と亦之を蔽ふなかりき。動くものは是れ何ぞ、又何處にか、之を御するものは抑も何物ぞ、緑水深淵、又何處にか、之を求むべき。

(二) 未だ初めよりして死と不死とあらざりしなり、日と夜と亦別つなし、唯一ありて餘物又存することなし、其の呼吸するや風なく、自動による。

(三) 初めは唯暗々を蔽ひ、宇宙限界なく、一に是れ水たり、曠原唯空の繞ぐるところ、熱力(タパス)によりて彼獨り生ず。

(四) 此に欲(カーマ)ありて生ず、是れ思惟の原種たり、聖者は之を心に思惟し、以て有無の連鎖を求む。

(五) 有無の連鎖は錯綜して相交はる。果して下ありとせんや、果して上ありとせんや、唯種子を與ふる所以のものあり、唯力あり、自生のもの(スヴァアドハ)は下にありて、之を持する所以のものは上にありて存す。

(六) 此創造は何處よりして生じ、何處より來れるか、誰れか眞に之を知るものぞ、誰れか之を告ぐるものぞ、諸神は果して創造の後に成れるか、何れよりして生ぜしか、誰れか之を知るものぞ。

(七) 此創造は何れよりして生ぜしか、彼創造せられたるか、將た創造せられざりしか、上天にありて此世界を御するもの、唯能く之を知る、抑も彼亦之を知らざるか。

と、彼詩人は疑問の上に疑問を重ね、將さに之を解釋せんとするが如くにして、遂に又一大疑問を以て之を蔽ひ去らんとせり。而も以爲らく、初め唯暗黒ありて世界を纏ふ、是れ其の發力によりて開發し、此に欲を生ず、之を心芽となすと。乃ち知るべし、思惟と物體とは一念慾心の千變萬化し生成したる状態のみ、佛教に所謂暗黒界王魔羅なる名稱の一義は、即ち是れ欲、佛教四諦の一は苦にして、二は是れ集、是れ亦僞

若しくは慾念に外ならず既に人生の苦は欲に起因するとせば、カタハ・ウバニシヤツドは又其の結果を推論して以爲らく、汝一念心の欲を滅せば、汝苦痛を免れ、常住安樂を得可しと、是れ豈に佛教に所謂滅諦にあらずや、然りといへども常住安樂は、心思惟の一念、欲火に焦されざるに至りて始めて之を得べきのみ。若し其れ未だ此地に達せずんば、所謂樂境とは唯是れ心寂滅に過ぎず。プリハードアランヤカ井びにチャーンドギヤ・ウバニシヤツドの一部は、以て諸仙の説を集め成すと見るも亦可、而して其中思想の極めて之れに近似するものあり。チャラトカルの子アルタブハーガの曰く、ヤーヂユニヤヴアルキヤよ、人死せば、其の語は火に、其の呼吸は風に、其の視は日に、其の心は月に、其の聽は四方に、其の體は地に、其の我は、精氣に、其の體毛は草に、其の頭髮は木に、血と精液とは水に歸し去る、彼今將た何處にか存すべきと。ヤーヂユニヤヴアルキヤの曰く、アルタブハーガ、爾が手を與へよ、我等のみ之れを商議すべくして、餘人は以て之に與からしむべからざるなりと、乃ち相共に去りて商論し、曰く善業を行するものは、是れ聖、罪業を成せるものは、是れ惡と、アルタブハーガ聽き終りて心怡び、默然無語と、乃ち知るべし、吾が體を成す所以

のものは、其一たび死するや、四散して宇宙の本元に歸す、唯業のみありて獨り存し、以て善惡の報を受くと、吾人が更らに之を分析して以て其の結論を求むれば、即ち

- (一) 人心は本と身體を離れ存すべきにあらず、
- (二) 輪廻の生を受くる所以のものは、唯其の業の如何にあり、
- (三) 轉生し來りて後、其の聖たると惡たるとは、唯其の前業の性如何を顧みるのみ、

と是れなり、中に就き第三の結論は、當時印度に於ける一切宗教哲學の共通に有するところ、而も第一と第二とは、是れ異教にして、衆人の視て驚くところ、抑も是れヤーヂユニヤヴアルキヤをして稠人の處を去りて、獨り自から語らしめたる所以のものなり、然りといへども當時既に其の思想の一部學者の間に唱道せられたりしを知るに足る、而して釋尊は亦實に之を取りて以て己れが藥籠中のものとなし玉へりしなり、而して彼の諸行無常諸法無我の説は、亦明かに之を認むるを得若し其れ涅槃究竟の處を求むるに至りては、印度古來の學說皆其の軌を一にするところ、但其の以て涅槃の境となす所、彼此學說の異なるによりて、多少の變易あるのみ、而

してリス・デビヅ一派の學者が最も佛教に特有なりとなせる業説亦明かに此に具す。

釋尊は又從來印度に行はれたりし一般學説に似ず、神を説かずして以て法を説き玉へり、而も神を論せずして以て倫理の法を説く、亦婆羅門文學に於て絶無なりとなさず、例之ば彼の印度に於て最も有名なる舒事詩、マハーブハラタに於けるサインチ、アーヌシャーサニカ諸篇の如き即ち是れなり、加之、マハーブハラタ中に於ける詩は、時として全然佛教書中に顯はれ來れり、明かに知りぬ、當時印度人心の歸向せしところ、自から其の軌を一にするものあり、而して佛教は唯其の方面を取りて、著しく之を發達せしめたるに過ぎざるを。

然りといへども余輩は豈に四聖諦の説を以て、佛教に於ける不必要なる部分を形成すとなさんや、又必らずしも之を以て當時一般に行はれたるの説といはず、是故に釋尊が成道の後、アララ、カラーマ等五比丘に入聖道四聖諦を説き玉ひて後、此四聖諦は洵に是れ先人の未だ曾て言はざるところ、我實に之を見、之を知り、之を解し、之を悟り、之を明かにせしむるものなりと曰ひ玉ひき、而も釋尊の學、何んぞ

上の説を知り玉はざるの理あらんや、余輩は唯此に其の思想の由來するところを明かにし、其の忽然として釋尊に發見せられたりしものにあらざるは、彰々として蔽ふべからざるの事實たるを辯ずるのみ。

特に四諦中の第四道諦に於ては、釋尊の説自から他と異なるものあり、所謂道とは正見、正思、正語、正命、精進、正念、正定と是れなり、闍那教亦正智、正觀、正行の三を以て人に誨ゆといへども、而も未だ釋尊の丁寧周到なるに似ず、其の他當時の所謂外道なるもの亦皆然り。

釋尊の説き玉へりし涅槃とは、ベターンタに稱する個人精神を以て宇宙精神に冥合せしむるの謂にあらず、又闍那教の如く、再生三生して始めて達し得るの類にあらず、彼唯苦を滅して以て至樂の境に入るにあるのみ、涅槃は是れ佛説究竟至極の處、人或は曰ふ佛説涅槃の義は、大小兩乘に於て各相異なるなりと、若し其の所謂異なるれりといふを以て、單に其の説明の方法に於てのみならず、其の本質に於て差別ありとの義なりとせば、是れ何れか既に佛説にあらざるなり、余輩の見るところを以てすれば、原始佛教に於ける涅槃の意義は、後世佛教に於けると秋毫異なるあり。

らざるなり。若し異なれりといはば、是れ其の之を解するもの。若しくは解せらるゝもの、未だ盡くさざるところあるか、或は其の枝葉の説を以て本質の論と混同するに過ぎざるなり。

但聖道涅槃の論は、所謂外道亦稍之に類するの説あり、釋尊之を修正し玉へりといふ亦可。十二因縁の説に至りては、佛教徒の最も重きを置くべきところ、何となれば是れ實に佛親からの發見し玉へるものなればなり。釋尊が成道の後、更らに反覆思惟せられたりし所以のものは、亦唯此十二因縁の説にわらずや。マハーヴァツガには曰く、佛陀は尼連禪那の河岸、苦行林の地、菩提樹下に於て大覺を成し玉ひし後、尙ほ解脱の妙相を楽しみ、趺坐して此に留まり玉ひしと七日、第七日の終夜初更、定に入りて十二因縁を觀し玉ふこと、順逆無盡以爲ひ玉はく、無明より行生じ、行より識生じ、識より名色生じ、名色より六入生じ、六入より觸生じ、觸より受生じ、受より愛生じ、愛より取生じ、取より有生じ、有より生生じ、生より老死悲哀痛苦愁傷生ず、是れ一切痛苦の根たり。今無明を斷じて愛欲絶し、行此に滅す、行滅して識此に亡し、識滅して名色此に亡し、名色滅して六入此に亡し、六入滅して觸此に亡し、觸滅して受此

に亡し、受滅して愛此に亡し、愛滅して取此に亡し、取滅して有此に亡し、有滅して生此に亡し、生滅して老死悲哀痛苦愁傷亦此に亡す、此れ即ち一切痛苦を斷絶する所以の法なり。佛陀妙法を觀して宣へ玉はく、今篤學禪定婆羅門をして此真相を聽かしめば、彼必らず事相と其の因縁とを辯じ、一切の疑惑をして勦絶せしむべしと、佛陀は二更更らに之を觀し、三更亦復之を觀し玉へりと、苦を脱して涅槃の樂境に入る所以の途、洵に此に盡きたり、釋尊が成道の後、尙ほ斯く丁寧周密なりし所以のもの、亦之を以てなり、佛弟子たるもの何んぞ以て容易の觀を爲すべけんや。

然りといへども、釋尊説法の當時人心に偉大の感化を與へたりし所以のものは、其の哲學的議論にあらずして、反りて倫理的の方面にあり、彼の純潔無雜なる道諦の福音は、實に釋尊の自から宣説教訓し玉へりしところにして、其の功業の赫灼たるを致せし所以のもの亦實に此にあり、而して其の無神的方面に於て缺くるところは、釋尊人格の完全圓滿なると、不可思議力とは、之を補ふて餘ありしなり。若し釋尊にして此圓滿の人格を有し玉はざりせば、其の實單純なる倫理的教訓に止まり、斯の如き著大の感化を與へ得たりしや否、未だ容易に之を判すべからざるなり。

抑も釋尊は其の在世の時既に無數の信者を得玉ひ、子は其の父母を棄て、夫は其の妻と離れ、戸毎の壯丁老若争ひて佛門に歸入せしものは、洵に是れ一代の奇觀、古今の史上比類稀なるの事に屬す、釋尊人格の圓滿高尚なると、其の道德思想の純粹無雜なるとは、是れ其の二大原因を成せしものたるや固より彰々として疑を容れざるどころたりといへども、而も單に此二因を以て、古今絶無にして僅有なる顯象を説明し畢れりとなすは、吾人の未だ容易に首肯する能はざるところとす、余輩は之を當時の狀勢に考へ、此に尙ほ雜多原因の伏在するものあるを認む、試みに今其の主たるもの三四を取りて之を論せん。

抑も從來婆羅門の尙へりしところの言語は梵語なり、ヴェダの語は梵天の作に係り、神聖侵すべからずとなし、婆羅門と少數學者とにわらざれば以て之を誦するを得ず、而も言語は時に従ひて變遷するを免れず、ヴェダ時代に於ける言語は、今や衆人の解するところとならず、婆羅門僧はヴェダを反誦するも、人其の何の謂たるを辨せず、註釋は愈出で、言語は愈變ず、是れ婆羅門教の俗信を離る、所以、釋尊は乃ち其の當時世人の常用せる言語によりて以て平易的切に其の教を説き玉ふ、佛

弟子亦復然り、當時の民、上は王侯より下、奴隸の屬に至る迄、苟くも耳あるものは之を聽きて解せず、といふことなし、是れ抑も佛教の隆盛を致せる一因にあらずんばあらず。

釋尊は常に當時の俗語を以て其の法を説き玉へりしのみならず、其の説法の方法、亦實に特得の妙處ありて、容易に他人の企て及ぶところにあらず、釋尊は實に自から之を創じめ玉ひ、而して佛弟子亦忠實に之を口寫す、夫れ釋尊の常に説き玉へりしところは、高遠の理論にあらず、教科書に説けるが如きの道德説にあらず、或は之を自身の經驗に顧み、或は之を譬喩に寓し、或は人生常に生ずるの談話を取り來りて、巧に宗教的思想を點綴し、平易にして解し易く、之を聽きて更らに倦むことを知らず、而して知らず識らずの間、自から法に誘入せらる、是れ當時の婆羅門の、或は幽遠なる思辨に耽淪或溺し、或は煩瑣なる儀式に頭出頭入すると同日の論にあらず、是れ亦佛教弘通に與かりて大に力あるものなり。

次に復婆羅門の理想とするところは、利己的傾向を有せり、彼等は唯一身を救ふに忙はしくして、他の如何は秋毫も顧みるところにあらざりき、佛教は先づ己れを

成佛せしめ、更らに轉じて他を救濟せんとす。釋尊の行蹟既に之を證して餘りあり。加之、佛弟子の法を釋尊に受くるや、彼自から秘して以て之を胸中に藏せず、苟くも來りて世尊頃日何學の言句があると問ふものあらば、彼淳々として之に説くに其の所聞を以てし、其の己れの能く之を解せると否とを顧みるに違わらざりしなり。婆羅門亦他の愛すべきを説く、而も彼世人の中に於て大に恐れて以て之を排斥するものあり、彼王種すらも尙ほ且つ容易に其智に與からしむるを欲せず、何んぞ况んや其の他の賤種をや、是れ亦佛教の大に世に行はれたりし所以の一なり。

之と密接に相關聯するものを平等の主義となす。釋尊は古來學者の思惟したりしが如く、種姓の別を撤回せんと欲し玉へりしものにあらざるは固より論なし、來りて問ふものあらば、其の婆羅門たると、スードラたるとを論せず、之に誨ふるに法を以てし、其の兩端を叩きて之を竭くす。釋尊の排し玉へりしところは、唯惡業を犯して之を更むることを知らざるにあり、婆羅門の卑しみて以て狗子と伍せしむるもの、釋尊は容れて以て兄弟となし玉へり、是れが衆人の喜びて以て佛門に歸入せし所以の一にあらざとせんや。

且つや佛教に於ける僧制は、亦實に言ふべからざるの長所を有せり。所謂僧とは學校にわらず、佛弟子は一定の規定により、學課を學習し、其の師に事ふるものにあらざりしなり。彼等の目的とするところは、人世の美を實現し、一定の誓言によりて以て完全の生を送らんとするにあり。是故に釋尊は親から之を監視し、玉へるの勞なく、僧自から之を爲す。佛教の擴布せると同時に、僧は各所に散在せりといへども、彼等井然として亂るゝところなく、統一を求めずして統一自から成る。是れ亦婆羅門教育制度の煩瑣にして自由を得ざると同日の論にわらず、而して佛教弘通の一原因を成せり。

余輩は必らずしも今人をして一に古に拘泥せしむべしとなさず。蓋し時勢の必需に應じて以て其の形を變ずるは、是れ所謂宗教の進化なるもの。進化なくんば宗教亦竟に自滅を免れざればなり。而も今の所謂佛弟子たるもの果して能く此意を體するありや、是れ余輩の大に問はんと欲するところなり。

釋尊の人格の如きは、固より萬世に亘りて得難しとなすところ。何を以てか、又今日の凡僧に望まん。然りとはいへども、釋尊の行蹟は彰々として目前に横はり、彼等の

以て好模範となすべきところにあらずや。唯彼等自から之を視ることを欲せず、又之に倣はんことを求めず、豈に痛嘆の至りにあらずや。彼等が朝夕讀むところ、是れ將た何等の經ぞ、聽者解せず、之を讀むもの亦自から何の義たるを知らざるなり。而して是れ以て聖經の品位を保つ所以となす、嗚呼是れ何等の痴事ぞ。釋尊の梵語を棄て、特に其の俗語を取り玉へりしを知らずや、是れ實に釋尊を賊するものなり。彼等の佛典を解する、亦唯詞章の間に拘泥して、直に能く其の眞髓を領取することを辨せず、又其の法を説く多くは是れ頑冥固陋、聽くに堪へず、今の所謂高僧なるものは比々として皆然り。今日の僧侶能く中學卒業以上の青年子弟をして、心洵に佛門に歸入せしむるを得るもの、果して幾人かある、余竊かに舉國の僧侶を盡くして、竟に隻手の指を屈するに足らざるを恐る。斯の如くにして今日の佛弟子と稱す、余其の何の義たるを解する能はざるなり。

今の僧侶口徒らに平等を唱へ、慈悲を説くといへども、而も權門に阿諛し、財貨を貪ぼり、俗位を尙び、己を欺き人を瞞す、權勢の爭奪に忙はしくして、苟くも己れを利するものあらば敢て人を陥るを厭はず、唯僅かに譯經の字句を解するを知るも、胸

中の所信に至りては、空々然として一物採るべきなし、是れ豈に佛教に所謂眞外道の族にあらずや。斯の如くにして佛教の弘通を求む、余竟に其の不可能の事たるを斷言するに憚らず。否、余輩は寧ろ此の如き族の一日も早く社會に其の迹を絶せんことを欲するのみ。

今の所謂宿老なるものは敢て論ずるを要せず、而も苟くも青年佛教家を以て自から任じ、後來大に爲すあらんとするものは、冀くば上釋尊の説法と行蹟とに鑑み、下は深く古今に於ける佛教成敗の迹を察し、以て現時并びに將來に於ける一大方針を決せよ。今日の佛教は唯舊來の惰力によりて以て僅かに喘々焉として其の餘生を維持するのみ、今にして一大刷新を斷行するにあらざれば、佛教亦久しからずして我邦に其の迹を絶するに至るや、彰々として明かなり。

刷新の道如何、余輩は此に其の大綱四條を擧げて以て之に答へんと欲す、日新の法によりて以て青年佛徒を教育すること、是れ其の一なり、寺院僧制の革新を企つること、是れ其の二なり、肉食妻帯を許し、父子相傳を廢し、僧侶を淘汰すること、是れ其の三なり、佛教文學を振興し、一切の慈善設備を起す、是れ其の四なり、若し夫れ細

論に至りては更らに異日を俟ちて卑見を陳せん。

二、佛教と道徳

世上一般の人は或は宗教と云ひ、或は道徳と云ひ、常識で總て明かに知らるゝ如くに考へて居るけれども、若し科學的に其性質を研究し、或は相互の關係を論ずるに於ては、なかゝ困難な問題となり、容易に解釋の出來兼ねるものがあるのである。彼の有名なるライデンの宗教學者チーレー氏すらも、既に其宗教學に於て先づ宗教とは神の崇拜であると定義し、そうして更に宗教を色々分類し、其中に倫理的宗教といふものを設けて、佛教や、婆羅門教や、猶太教と相並んで道教並に孔子の教までも算へて居る。道教は元來老子、列子、莊子などに始まつたものであつて、其時分は勿論純粹の哲學の研究に止まり、從て其倫理を説くにも哲學的倫理であつたのであります。併ながら後になつては哲學的研究が墮落して、宗教の形を採るやうになつたのであるから、道教をも宗教の中に算へるのは必しも不當ではないが、孔子の教を宗教の中に入るゝに至つては、チヨット不思議な感じが起るのである。

倫理の宗教
孔子の教
宗教の形

孔子は論語の中にも「不語怪力亂神」と云ふてある。又「未能事人焉能事鬼」とも云ひ、又「未知生焉知死」とも云つて、神や未來の世や、一切神變不可思議なことは之を談せなかつたのである。して見ると孔子の教を以て宗教の中へ入るゝのは、初めの宗教を解釋して神の崇拜であると云ふのと、全く撞着すると云はなければならぬ。チーレー氏の如きすら既に斯の如き明瞭な掩ふべからざる撞着した事を云ふて居るのである。况や世間普通の人に至つては口では容易に宗教を説いて居るが、其議論は大抵皆誤つて居るのである。多くは宗教の本質とするに足らざるものを取つて其本質となして居る。勿論其等の説の中には、一面の眞理を有つて居らぬではないが、併ながら兎に角、それを以て宗教に於ける眞正の性質を發揮したものは云はれないのである。

一體西洋の學者は宗教と云へば耶蘇教を以て唯一のものとして考へ、常に模範を耶蘇教に採つて居るのであるから、從て其見解が大變に誤つて來るのは必らずしも不思議な事ではない。例之へば宗教とは來世の信仰であると、こゝにいふやうに説く論者がある。此説を唱ふるものは中々少くない。成程宗教の中には來世の信仰を説く

いて居るものも随分多いことは事實であるけれども、總ての宗教が皆來世の信仰を有するといふ譯ではない、印度古代のツエダ教の如きは何處までも現世主義であつて、來世の存在といふことは少しも認めて居らないのである、或は又云ふには宗教とは超越的即ち人間以上の、人間と全く其類を異にする神の信仰であると、斯ういふ風と言ふ者もある、是は寧ろ普通の解釋である、これも一面事實であつて、世の中の宗教の中には人間以上の神とか、佛とかいふやうな者を信仰するのが多い、併ながら總ての宗教が左様であるとは云はれない、人間を信仰し、或は崇拜して居るのもある、無論其信仰の對象となるものは普通以上の或る力、或は働きを持つて居るものには相違ないけれども、兎に角人間とはマルで超越し、其類を異にするのであるとは云へない、例へば祖先崇拜の如きも其一例である、それだから其解釋も宗教の本質を現はしたものであるとは云へないやうに思はれる。

それから又或は宗教的意識は罪を自覺するに始まると云ふ學者もある、耶蘇教の如きは人間が皆自分に罪ありと觀じて、ソコで始めて宗教心を發起すると云ふのであるが、是も總ての宗教に通じた議論ではないのである、例へば自然の現象を

崇拜する宗教の如きに至つては、決して自分に罪があるとか、或は自分が悪いものであるとかいふ様な考は少しも有つて居ない、唯だ現世の利益を得るとか、快樂を得るとか、幸福安全を祈るとかいふ位に止まるのである、だから是も宗教の缺くべからざる性質ではない、或は又云ふには宗教は絶対無限の者に對し、是に歸依するにある、即ち自分の力をばマルで棄て、しまつて神とか佛とかいふ者に自分をば絶対的に服従させるに於て宗教は成立つと云ふのである、是も世の中の或る一種の宗教に於ては行はれて居る性質であるが、總てに於ては、所謂他力教と名くる者に於ては、此性質が十分に備はつて居るが、併ながら世の中には又自力教と名けられて居る者もある、而して此にはマルで此性質を缺いて居る、若し之を以て宗教の定義であるといふならば、所謂自力教と名けられた者が悉く宗教の範圍から逐出されなければならぬことゝなるのである、而して不思議にも世の學者の間には自分の與へた不完全なる定義によつて、世人が一般に宗教と見做して居る自力教などをば、現に宗教の範圍から追ひ出さんと勉むるものがあるのである、是れは實に顛倒した議論で、例へば盲者が色を見ることの出来ないことの爲めに、色の

感覺は人間にあるべからざるものであるといふと同じである、要するに此等の考は、總て宗教全體に通じて研究することを勉めず、唯だ一つ或は幾つかの宗教のみを觀察して、サウして輕卒に結論をしたのであるから、斯の如き誤つた議論が出て來たのであらうと思はれる、其等の誤りを避けるには所謂比較宗教の研究に由らなければならぬ、總ての宗教を比較して、サウしてそれに普通なる性質をば發揮しなければならぬ、宗教の見解が既に誤つて居れば、宗教と道徳との關係の明かならぬのも當然の結果である、此問題に對しては佛教の研究などは餘程大なる助けを與ふる所のものであつて、佛教を十分に研究すれば、是までの宗教に對する見解の誤りは、大抵之を破ることが出来るのである、其故に此處では先づ佛教と道徳との關係を少々御話しやうと思ふ、けれども佛教と云つても昔から今に至るまで數千年の間の變遷は非常なものであつて、諸種の宗派が分れ、從て其解釋も色々違つて居る點が少くない、だから悉く之を研究するといふことは容易でないのみならず、此には更らに其の必要を感じないのである、よつて茲には唯だ原始佛教のみに就て御話をしやうと思ふ。

原始佛教の教説は古來佛教の總ての宗派の悉く遵守する所であつて、此原始佛教を研究すれば、廣漠たる佛教の本質が、最も能く明かに知らるゝのみならず、私は宗教と道徳との關係に就ても著しき光りを與ふることが出来る、と信するのである、それで先づ此處には原始佛教の要點だけを極く概略御話して、ソレから一般の宗教と道徳との關係に及び、管見を述べ、世の學者の高評を乞ひたいと思ふのである。

原始佛教の要點を御話するには、先づ第一に佛教の由て起る世界觀を御話しなければならぬ、佛教では此吾々の生活して居る世界を觀じて、非常な苦痛の世の中であると見なし、之を佛教では苦諦くじつといふのである、苦諦といふのは吾々が此世の中に生れて來てから、或は病氣に罹るとか、或は老耄するとか、終には死ななければならぬとか、此生病老死といふことが悉く人間の苦の種となる、其外自分の忌み嫌つて居る所の者に逢ひ、又愛する所の者に別るゝといふことも苦しみであれば、自分の求むる所の者が得られないのも亦苦みである、一切人間の行ひ、世界の萬物は始終變化して須臾も止まらぬ所の者であつて、我の意思如何に由て之を左右する

ことの出来ないものであるから、總て此等の事柄は悉く人類の苦みを惹起す所以の基となる。それで釋迦は曾て斯ういふ事を云つて居る。我は實に非常な富を持つて、非常な榮華を極めて居つたけれども時に私かに考ふるには、無智の民は縱令老苦に襲はれ、自からはソレを脱することが出来ないにも關はらず、人の老いたるを見るにドウもそれを憚ばれない、それを嫌ひ且憎む、サウして其嫌ひ憎むといふ力が必竟何時かは復自分に還り來たるといふことを知らぬ、我も何時か年を取つて其苦みに襲はれるは必然で、ドウしてもソレを脱することが出来ぬ、それで他の人の老いたるのを見ては之を憚ばず、之を嫌ひ之を憎むといふことはドウしても我の爲し能はざる所である。此老いるといふことが、人間總ての者に何時かは環り來るものであるといふ事を考へて見ると、少壯氣鋭の働きも忽ち挫けてしまふ、此の世の中の無智の民は、縱令自分では病の苦み、死の苦みに襲はれ、それを脱することが到底出来ないにも關はらず、人の病み、人の死するのを見ると、ソレを憚ばず、之を嫌ひ之を憎む、それで自分が何時でも此生病老死といふ事を考へて見ると、自分の一世の勇氣も頓に挫折してしまつた、それが爲に自分は道を求め、諸方に彷徨して、サ

ウして色々の苦行を積んで來たのであると、斯ういふ話を釋迦が曾てしたことがある。是は即ち明かに此世の中は苦痛に充ちて居るといふ事を言現はしたものである。此世界を以て苦しい世の中であるとする世界觀は、佛以前にもあつたことであつて、釋迦自からの發明した説であるといふことは出来ない、けれども兎に角佛教は此厭世觀を以て始まつたものである。併ながらそれであるから佛教は厭世教である、と斷言するのは早計の議論といはなければならぬ、佛教は厭世觀に始まる、といふことは眞であるが、何處までも厭世教となつて終るものではないのである。是は世人の多く誤解するところであるから、大に注意を要する點であつて、佛教の所謂至極の所に至つては既に厭世の境涯を脱却して居るのであります。此事は尙ほ後に論ずる考である、人間は元來皆不満足を感じて居る、さうして其不満足であるといふ事は苦痛である、けれども此不満足之苦痛があるが爲に、總ての人間が或は學術の研究に従事するやうにもなれば、或は道徳の進歩を來たすといふこともなるのである、人間が皆自分の居る地位に安んじて、少しもソレに對して不満足を感じることがなかつたならば、學術の開發も出来なければ、道徳の進歩も到底之

を望むことが出来ない譯である、而して人間は唯茫然として死するより外はない、人間が何時でも不満足を感じて居るものならば、快樂も満足もないことはないが、長く續かないのであるから、概して此世の中は苦痛であるといつても必らずしも不當ではあるまい、而して不満足を感じ、或は苦痛を感じるといふ事からして始まつた教が厭世教であると云ふならば、學術の研究家も、或は道徳家も皆亦厭世家である、と云はなければならぬとである、けれども是は決して正當な議論ではない、佛教もソレと同じやうに世の中は不満足なものである、世の中は苦痛なものであるといふ事を觀じて、成立つて來たのである、だから厭世觀からして始まつたといふことは云へるけれども、何處までもソレで終つたものではないから、厭世教と名づけることは出来ないのである、先づ世の中は苦しい者であると觀じた以上は、其苦みの由て來る原因を明かにせんと務めなければならぬ、之を佛教では所謂集諦といふのである、さうして此世の中の苦痛の由て起る原因をば、畢竟人間の欲に歸したのである、人間は欲があるが爲に總て此世の中が苦痛と變ずるのである、或は快樂を欲する、或は生を欲する、或は現世を愛する、此三通りの欲がある爲に一切の惡

といふものが出來ると斯う云ふて居るのである、無論人欲其者を以て惡と看做したのである、併ながら欲といふものがあるが爲に一切の惡が生ずると斯う云ふのであります、釋迦は或時に欲の弊害を述べて斯ういふ風に云ふて居る、世の中の人は皆其技術に従て自ら生存をしようとする、或は田を耕し、或は書物を讀み、或は學術を研究するとか、或は字を書くとか、或は經を讀むとか、或は軍人になるとか、或は王に事へるとか、サウいふ色々な業務を務める、さうして暑い時をも厭はず、之に耐へ忍び、或は飢渴し、疲勞困憊し、或は蚊に螫されるといふやうな苦痛をも耐へ忍んでやつて居る、若しそれが爲に、自分の求むる所の錢財が得られない時は、非常な心配をし、ソレが爲に、まるで馬鹿のやうになつてしまふこともある、若又錢財を得ればソレを吝んでナカク、容易に出さうとしない、其得たる所の財は王に奪はれはしないか、盜賊に取られはしないか、火に焼かれはしないか、或は腐つたり失くなつたりはしないかといふやうな事を頻りに考へて居る、若し王に奪はれるとか、賊に取られるとか、火に焼かれるとか、腐るとか失ふとかいふことになる、忽ちに憂を生じて泣き悲んで來る、是即ち現在の世の中に於て慾が本となつて、苦痛を

生ずるのである、又慾が本となつて居るから、或時には母と其小供とが互に相争ふ、親子兄弟姉妹親族共に相争ふといふことが起る、親は子が悪いと云ひ、子は親が悪いと云ひ、親子兄弟親族皆互に他の者を悪い悪いと斯う云つて争をするのみならず世の中に於ては王と王とが互に相争ひ、民と民とが互に相争ひ、國と國とが互に相争ふ、さうして色々な弓矢や、武器を以て互に害を加ふるとか、或は石を抛つとか、或は杖で笞ち、終にソレが爲に病み傷つき死ぬといふことも出来、色々な苦痛を冒して居る、是皆慾の爲である、或は刀を執り、或は弓を提げて外の國を奪はうと務め、或は外の村に入るとか、或は城を奪ふとかいふやうな事も出来、それが爲には色々な罪を犯し、色々な苦みを受ける、例へば王に目付けられると、或は手を切られるとか、足を切られるとか、耳を切られるとか、鼻を削られるとか、或は鬘を抜かれるとか、髪を抜かれるとか、又は半合に入れられるとか、火に焼かれるとかいふやうな、様々の苦痛を生ずるのである、其他心口意一切の悪業は悉く此慾といふ事が土臺になつて起つて來るといふ事を説いてある、之によつて見ても總て世の中の苦痛は、人慾が本であるといふことが明かである、然らば其人慾なるものは何から起る

かと、モウ一步進んで其根本を調べて見ると無明から起る、所謂無明といふのは即ち無智にして世の眞理を認むることが出来ないものである、世間の階級品類は詰り空華の如きもので、自然其物は平等であつて貴賤好醜の別はない、貴いと思ふ者も貴くなく、賤しいと思ふ者も賤しくなく、美なりと考へた者も必しも美でなく、醜なりと考へた者も必しも醜ではない、唯だ人間がそれに迷ふて自分で美いと考へ、自分で貴いと考へ、そしてそれを求め戀ふて此に慾といふものが起つて來るのである、老子が獲難きの貨を貴ばすと云た様に、河岸の石塊も茶人の手に入れば大變に貴いものとなり、金銀も寶玉も河原の石同様に澤山あれば價值もなく、なり、誰も欲しいと思ふものはないであらう、物は一つであるが人によりて大變に價打が出来たり、又無くなつたりする、宇宙は幻の如きものである、其道理に達せないから、それで唯だ自分の執着を起して之を欲しいとか、之を得なければならぬとか考へる、又之を得ればドウかして失はないやうにと務める、それだから世の中の一切の平等に對して、無智の爲に執着を起して茲に慾念が起る、佛教の所謂十二因縁といふものは、即ち此慾の起り、苦みの起り、世界の起りを説明したものであつて、一切の世界、

一切の苦痛といふものは悉く人慾を土臺として生じ、サウして其人慾は無明から起つて來るといふ事を説いたのであります。

此十二因縁といふ説は、佛教の起る以前に於ても、既に稍々是に類似した考はあつた。婆羅門教の中のマハーブハラターといふ詩篇の中にも、亦數論の中にも是に似たる説がある。併ながら全く同じではないのであります。此の苦の原因をば無明に歸し無明から一切顯象が十二段となつて起るといふ事は、兎に角釋迦が始めて發見した。佛教に取つては大なる眞理であるのであつて、釋迦が成道の後幾週間となく此十二因縁をば順逆無盡に考へて居つたといふことに依て之を見ても如何に此十二因縁といふ事が佛教に於て大切であつたかといふ事が分るのである。それで兎に角佛教では無智からして人慾が起り、人慾からして苦痛が生ずると斯う説いたのである。斯の如く既に苦痛の由て起る所の原因を明かにし來れば、畢竟無智から起るのであるから、彼の苦痛を絶するの法は唯だ人間の智慧を開いて、眞理を諦觀し、サウして業に由て之を養へ往けばソレで宜いのである。そうすれば一切の苦痛も無くなり、世の中の嫌らはしい厭ふべき事も滅して仕舞ふ。之を佛教では

滅諦と名くる。さうして其之を滅するに付てはドウいふ道に依つたら宜いかといふに、これは所謂道諦によるので、道諦には八つあつて、之を入正道と名ける即ち正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定の八つを云ふのであります。

此中の正見といふのは、即ち見は見解の義であつて、偏見に陥らず正しき見解を保つといふことである。それから第二の正思といふのは所謂正しい思慮觀察であつて正しき説をば思慮し觀察するといふことである。だからして第一と第二は即ち吾々の知の働きに屬するのであります。第三の正語は詰り偽りを言はない、正直に語る、裏表がないといふことである。第四の正行といふのは身口意の三つの働きに於て、正しく行ふといふことである。正命といふのは詰り正しき生活を維持して往くことである。此第三から第五に至る三つの者は、詰り人間の總ての行爲に屬するのであります。それから第六の精進といふのは絶間なく進んで往くといふこと、所謂今日の勇氣を振つて進むといふことであり、論語の中に「見義不爲無勇也」とある。此勇氣と同じものであります。此勇氣といふ徳は古今東西皆徳の中の非常な大切なものと考へたものであつて、希臘に於ても勇氣は四犬徳の一つであり、支

那に於ても亦中庸には知仁勇三者天下之達徳也と云ふて、勇氣を非常に貴んで居る。佛教に於てもそれと同じ意味に於て、精進といふ事が非常な大切な事になつて居る。それから正念といふのは詰り佛法を觀念して、須臾も忘れずといふことである。後になると念を佛法、僧、戒、施、天、休息、安般、身、死と區別して之を十念と云ふ。其中で佛は即ち覺者、法は即ち佛の説いた教、僧は佛弟子の集である。戒も佛教の戒である。施は施をすること、天は即ち上天の事を云ふのである。休息と云ふのは極めて靜かな處に獨り居つて、道を修行する事を云ふ。それから安般と云ふのはアパーナとブラーナ即ち出入の息を數へることでありまして、即ち數息觀と云ふものでありまして、自分の心を落付け散亂せしめない爲に、其出入の息に注意して之を數へるのである。さうすると精神が其處に集中してしまつて、其の雜念が心の中に浮んで來ないといふ一の觀念である。身と云ふのは人身の誠に汚らはしものであるといふ事を觀するので、さうすると世の中が少しも願はしくなく、欲すべきものが無くなるといふことになる。それから死といふのは人の死様のいやらしいものであるといふ事を觀するのである。是も皆世間のものに對する愛欲の執着を取る爲の觀察の

仕方である。之を十念と云ふて數へて居りますが、佛の初めの説教の中に於ては、勿論僧といふことも戒といふことも無いのであつて、此處では唯だ佛と法と此二つのものを念じて、須臾も怠まない事と解釋して差支ない。是も必しも佛教にのみある事ではないのであつて、他の宗教に於てもソレと同じやうな事があるのみならず孔子の教に於ても例へば、造次必於是、顛沛必於是と云ふのが即ち絶間なく其道を思ふて、決して忘れないといふことである。又子路が未だ自分が十分に行ふ事が出來ない時には、唯道を聞くあることを恐るゝ、といつたのも、矢張此念の工夫と見ることが出来る。それで是れは必しも佛教に特殊な事ではないのである。それから一番終りの定といふのは、是は世の中の道を修行するに於ても心が亂れ、色々な方面へ散亂しては、到底其目的を達することが出來ない、それだから佛教でも心を亂れしめないやうにするのであつて、詰り定と念とは修行の工夫に過ぎないのであります。但此中で命といふことに付いては、チヨット不思議な感じがする。道徳或は宗教修行の道に於て、正しく生活するといふことは、必しも必要の條件ではなささうに考へられるが、佛教の中に於ては命といふ事をば大變に大切のものゝ如く考

へて、さうして其正命の反對の生活を邪命と云つてある、其事はブラフマチャラ
 或は漢譯梵網經といふ經文の中に詳しく書いてある、其一つ二つを言ふて見ます
 ると、無論人に嘘をいふとか、酒を飲むとか、肉を食ふといふやうな事は皆邪命であ
 るが、其外身體には香華を付けない、歌を聴き舞を見てはならない、或は高い床に据
 り、或は時にあらずして食ひ、或は金銀を取り、或は妻妾奴僕などを使ふといふやう
 なことも皆いけない、其他象馬牛羊犬だの、其他の獸類を蓄へてはならない、或は田
 畑を持つて居つて五穀を作るといふやうな事もしない、或は不正の手段で以て人
 の物を欺き取るといふやうな事は勿論、人から施しを受けてソレを蓄積すること
 も、或は衣服飲食の爲に費すのも、或は自分がソレを資本として生業を營むといふ
 やうな事も、或は之を以て利殖の途を計るといふのも皆亦邪命である、或は色々な
 飾りのある敷物とか毛氈とか、サウいふやうな物を用ゐないとか、或は人の爲に御
 咒をするとか、夢の解釋をするとか、卜筮の書物を読み聞かすとか、或は天文の事――
 何時地震があるとか、彗星が出るとか、或は月蝕があるとか、日蝕があるとか、さう
 いふ事を説聞かせるとか、其他さだ種々な事が書いてあるが、要するにサウいふ事

をすれば皆邪命になるのである、是で見ると今の僧侶の生活は十の九分九厘迄は
 邪命であるといつても善からう、扱コウいふ生活の仕方は修行に於て何等關係の
 無いやうにも思はれるけれども、此等の事が面白くなつて、段々と長じて來ると、甚
 だ修道の妨げになるから、世の中の俗務に遠ざかることが、修行に於て大切な條件
 と看做されたのである、僧侶の團體生活が出来たのも、コレと同じ精神からであり
 ます、此事は佛教ばかりでなく、耶蘇教に於ても同じことで、舊教では僧侶の團體を
 造つて、世の中から離れて生活をして居る、併ながら是も宗教ばかりでない、昔から
 の學者に於てもソレと似かよつた生活をした者が間々ある、希臘時代に於ては例
 へば所謂ピタゴラスの如きは、所謂ピタゴラス團體を造つた、此人はクロトーンと
 いふ所に於て、一種の團體生活の組織を開いたのであつて、其團體生活の目的とす
 るところは、矢張外物の爲に其心を亂さないで、専心に學問の修行をし、人物を養成
 するといふが爲である、其故に其團體に這入つて居る人は總て沈黙を守り、靜思默
 察を爲すので、佛教の坐禪をするといふやうな工合である、そのみならず此團體
 に屬する者は、總て白い衣を着て、水を飲み、麩麵と蜜とを食ふて生きて居る、酒は素

より飲むことが出来ない、飲むものは水だけで、肉食もいけない、總て蔬食である、蔬食の中でも蠶豆は食はないといふ規則である、ピタゴラスの説を學び其感化を受けんと欲する者は五年の年限の間、此の團體の中に生活するといふことになつて居つたのであります。

此肉食を禁ずるいふことは印度には今でも行はれて居る事である併し印度ばかりでなく、西洋にも随分行はれて居る、非肉食主義(或は蔬食主義)といふことが、近頃に至つて益々西洋で盛んである、西洋のやうな肉食の最も盛んなる所に於て、斯ういふ肉食を非とする團體が起るといふのは不思議な事である、これにも色々な學派が別れて居つて、現時均しく非肉食主義といつても一樣ではないが、或派では動物を食はないのみならず、動物の生じたものは總て之を廢してしまふといふ嚴格なものがある、此派では例へば牛乳、鶏卵或は牛乳から製する乾酪のやうなものも、一切食ふことが出来ぬのである、又或派に依りまするとソレよりも尙一層嚴格であつて、一切調理した食物は食はないといふのもある、蔬食の中でも調理したものは食へないのである、それで唯だ木の實であるとか、或は草の根であるとか、サ

ウいふものばかりを食はなければならぬといふ事になるのである、又最も甚しいのは地面の下に生存して居る所のもは、悉く之を廢するといふ主義もある、是に由ると草の根も食ふことが出来ない、唯空中で日光に曝らされて出来て居る所のもの、即ち菜實とか或は葉や莖の如きものばかりを食ふので、其他のものは一切食ふことが出来ない、けれども又さう嚴格でなく、稍寛大な規則のものもある、例へば鶏卵は食つても差支ない、肉でも魚肉は食ふて差支ないといふ主義を採つて居る者もある、其他種々あるが兎に角動物の肉類と酒類とは之を飲食せないと云ふのが、一般に通ずる所の主義であります、西洋の如き肉食人の真中で何の爲に斯ういふ非肉食論が出来たかと云ふと、其理由は又色々ある、第一には衛生上に大變宜いといふことである、動物は傳染病に罹り易い、人間がそれを知らずに食ふと、人間に動物の悪疾が傳染する、又動物は一體不潔なものを食ふて居るのであるから、其不潔なものを食ふて生活して居るものを人間が食ふといふのは、衛生上決して宜いことではないと云ふのも一つの理由である、それから又經濟上の理由もある、此經濟上の理由は二つに分れるが、個人經濟の方から云ふと、肉類は値が高く蔬食は

値が廉い、ソレ故蔬食をすれば經濟上大變宜いといふのが一つの理由、それから、今一つは社會經濟の方から云つても蔬食の方が宜い、何故かと云へば動物はサウ早く繁殖する事が出来ぬが、植物は僅かに勞働で以て澤山繁殖する事が出来る、それで蔬食をすれば勞力が僅かで、割合澤山のもので得られるといふことになるから、モウ一つ他の理由は社會改良の上から見たのである、世界には段々と人口が増殖して来る、肉食をしなければ生活が出来ないといふことになる、動物はサウ早く殖えないものだから、段々値が高くなる、サウして貧民が多くなる、終には其貧しい者は最早や生活する事が出来ないで餓死しなければならぬといふ事になる、是は甚だ慘酷な話である、是に反して蔬食をすることになれば容易に食物は得られるし、値段も廉く、僅かの錢で生活することが出来、貧民が少くなる、又餓死するといふやうな慘酷な事を生じない、それだから社會改良の上からも蔬食は宜いと、斯う云ふのであります、けれども其主なる理由は道徳上の事であつて、社會が未だ進まない間に於ては、如何様な慘酷な事をも敢てするけれども、段々と進んで来ると、生物を殺すといふやうな事は、實に慘酷で苦痛に堪へないこととなる、それだから生

物を殺さないで成るだけ生物を食料に供せないやうにするが宜いといふ主義であります、斯ういふ主義は英吉利、佛蘭西、獨逸、澳太利、和蘭等の各國に於て、到る處に行はれ、獨乙の伯林などに於ても随分さういふ會があつて料理屋も蔬食ばかりの料理屋が出来て居る、此でば一切の酒やビヤは飲まぬ、唯白ビヤといふラムチの如きものだけは飲んで差支ない、又其處に往く所の人間を見ると、極くの下等社會のものは居無い、又極くの上流社會のものも居無い、併しながら中流の者が随分澤山行くのである、殊に驚くべきは大學の書生などが大勢其處に往つて居る、殊に伯林大學の近傍に二軒もサウいふ料理屋のある所を以て見ても、其等の説が、存外斯ういふ社會に行はれて居るといふことが想像されるのである、それでは皆矢張佛教に謂ふ所の、正命といふ事と同じやうな理由で以て来て居るので、此正命といふ事は矢張道徳上に於ても、大なる影響を持つて居るものであるといふ事を知ることが出来るのである。

それで此八種の道に由つて所謂苦痛の原因を滅してしまふことが出来る、即ち、苦痛の原因を無くするは、知を開き世界の真相を看破するにあるので、之を看破さ

へすれば此世の中は少しも哀惜すべきものでないといふ事が分るのである、そこで所謂佛教の解脱といふことが出来るのであります、是事は釋迦が成道の後に第一番に説法した其中に既に明かに此趣意を述べてある其説法には斯ういふ事があつた、出家は二端を避けなければならぬ、二端とは何であるかと云へば、自分の情を恣にし愛慾に耽るといふことが一つである、是は誠に野卑賤劣なる事であつて、決して道に益する所の無いものである、それからして一は徒らに苦行を事とするといふことがある、是も苦しいばかりで又何等の利益といふものは無い、此情を恣にするのと苦行に従事するといふ、此二端を避けて茲に中道がある、此中道は誠に智見を啓き、智慧を興へ、無上覺涅槃に入らしむるものである、何が中道であるかと云へば、所謂前に述べた八正道が即ちそれである、是が佛の觀じたる所の正しい道であつて、ソウして暴見を啓き、智慧を興へ、無上覺涅槃に入らしむる所以のものである、それから又四聖諦の事を説いて曰ふには、先づ苦聖諦といふのは、生は苦である、老は苦である、病は苦である、死は苦である、憎む所の者を見るは苦である、愛する所の者に離れるのも苦である、欲する所を得ないのも苦である、是は要するに五慾

に執着して生活するによるのである、之れを苦聖諦と名ける、次に集聖諦といふのは、即ち人慾の事である、是は生を引き快樂、愛慾を伴ふて來るものである、人慾には三つある、即ち快樂を欲し、生を欲し、現世を愛するといふ事である、次に滅聖諦といふのは人慾の源を滅するのである、終りに道聖諦といふのは前に述べた所の八つの正道であると、さう言つて更らに又四聖諦の徳を述べて云ふには、此四聖諦は前人の未だ曾て言はない所で自分が始めて之を觀、之を知り、之を解し、之を覺り、之を明かにしたものである、自分も未だ此四聖諦を純粹圓滿に知り觀ることが出来なかつた時には、此人間世界、婆羅門界、其他一切の者の間に於て、決して無上最勝覺を得たといふことが出来なかつた、けれども一度此四聖諦を明かにしてからは、大なる正見を啓き、天地の間には能く我に及ぶ者の無い事を知ることが出来るやうになつたと説いてある、是に由て見ると此四聖諦は佛教に取りて非常な大切な真理、第一の根本義であるといふ事が認められるのであります。

四聖諦が佛教の骨髄であるといふ事は、幾らでも經文の中からして之を證明することが出来るが、佛の最高の弟子に舍利弗といふ者が居ります、此舍利弗は澤山

な釋迦の弟子の中でも智慧第一と云はれた人であつたが、此人が矢張四聖諦を説いて斯ういふ事を云ふて居る、若し此世の中に無量の善い法があるならば、其總ての法は皆此四聖諦の中に含まれて、此中に這入つてしまふのである、四聖諦は一切の法に於て最第一のものである、何故かと云ふと一切の衆善法をば攝受することが出来からである、譬へて云へば諸々の動物の足跡の中では、象の足跡が第一である、何故かと云ふと象の足跡は最も廣く大なるものであるから、丁度それと同じやうに無量の善法、一切の法は皆四聖諦の中に含まれて此中に這入つて來る、四聖諦は一切の法に於て第一のものであると、斯う四聖諦の徳を讃嘆してある、舍利弗は佛の第一の弟子であるから、決して佛教の眞理を誤まるやうなことは無い筈である、是によつて觀ても四聖諦は佛教の中で最も大切な最も根本な教説であるといふ事が分るのであります。

尙是と同じ教理は佛教の到る處に現はれて居りまするが、一々之を證明する暇が無いから先づ是だけにして措きます、之を要するに佛教の第一の教義は無明即ち無知を以て迷誤、世界の根本となし、それから慾が生じ、ソレから一切の惡事惡行

が起るといふのである、それだからソレを救濟する道として、無我無常といふ道理に由て其無明の根源を滅してしまふのである、是が即ち正しい智慧であつて、前に述べた所の正見、正智に當るのである、それを助くるに定念を以てし、語、行、命、此三つのもに由て之を養ひ、之を習ふやうに務めしむるのである、それで佛教の教といふものが成立つて居るのであつて、其の他に佛教の根本義は更らに無いと云つても差支ない、後になると段々むづかしい理屈が這入つて來るけれども、それは唯だ之を説明し證明するのであつて、此根本の主義に至つては如何なる派に於ても悉く皆従はなければならず、又従つて居るのである、して見ると之を純粹の道徳説とも見らるゝことが出来る、私が斯くいふと世の所謂自稱大乘學徒なるものは、或はかういふかも知れぬ、四聖諦の如きは佛教の入門に過ぎないので、吾徒には更らに深遠なる教理があると、かう力むかも知れぬ、深遠なる教理の後世に發展した事は私も十分之を認める、併し其教理は只此根本義を解釋説明するに止まるので、解釋の如何によつて根本義の變更する筈は秋毫もないのである、それ故に此八正道といふ道徳法と其修行の手段が所謂佛教の解脱法であるので、是が涅槃に入る所以の

道である、此解脱とか涅槃とかいふ事は、抑も佛教の最終の目的であつて、是が世の中の苦痛を免るゝ無上唯一の道である、さうして其最終の目的は、此八正道なる道徳の修行に由て出来るに外ならぬ。

さうして見ると佛教と云ふ宗教と道徳とは、殆ど相同じい事になつてしまふので、佛教からして道徳説を取除いたならば、佛教自身は無くなりはないかと思はれる、正見、正思の如き知的作用は、孔子の善惡の何たるかを知るが爲め先づ學問の要を説いたと同じく正語、正業、正命は行爲の法であるから、道徳の規範と一たることは勿論言を俟たぬ、又正精進も正念、正定も修行の方法手段で宗教に特有のことでないとして見れば、佛教と道徳とはドウしても之を分つことが出来ないやうに見える、世の中の人が時としては道徳は世間的のものであつて、佛教は出世間的のものである、佛教は涅槃とか解脱とかいふ事を目的とするから、出世間的のものであると斯う云ふ人もあります、併ながら涅槃といふことは決して虚無爲といふ事では無いのである、其事は經文の中に於て幾らでも證明することが出来るのであるが、茲に唯だ一つだけ御話して置く、或時に坊主が釋迦に問ふて云ふには、無智無

聞の凡夫は苦樂といふ事もあれば不苦不樂といふ事もある、多聞の聖弟子も矢張苦樂といふ事もあれば不苦不樂といふ事もある、さうすると凡夫と聖人とは、何の差別があらうかと聞いたことがある、是は即ち聖人といふ者も矢張物を見物に感じては苦痛を感じる事もあれば、快樂を感じる事もある、又苦痛快樂何れでもない無關係な事もある、其點に於ては聖人も凡夫も皆同じであるとするれば、一體凡夫と聖人とはドンな區別があるかと斯う問ふたのである、其時に佛是に答へて云ふには、無智の凡夫は色々の感覺知覺を受ける、さうしてソレが爲に色々の苦痛を生じ、乃至ソレが爲に生命を奪はれるやうなことになるれば、憂へ悲み、泣き叫んで心狂亂を生ずる、さうなつて來ると所謂身體の感覺の外に精神に於て復び苦樂の情を生じ、之から更らに他の情を惹き起す、無智な者は所謂世の中の道理を知らずして、唯だ五慾に迷ふて居るのであるから、何か愛する所のものが出來ると、ソレを貪り取らうとする、又若し得なければ怒を生ずる、さうして其喜びとか怒の爲に自分が支配さるゝといふことになる、聖人は縦令身に於ては苦みを受け、命を奪はるゝに至つても、それが爲に哭き悲しみ、心狂亂を生ずるといふことはない、ソレ故に身體に

は感覺を感ずるが、心には喜怒哀樂等の爲め執着の念を起さない、詰り慾樂に染まないのである、だからしてソレを貪るといふ事も無ければ、又憤るといふ事も無い、多聞の聖人といふ者も知覺を受けないので無ければ、其知覺といふ事の爲に苦も樂も二つ共に捨て居るのである、それに順ふといふ事も無ければ、亦逆ふといふ事も無いのである、世の中の正しい道理、正しい智慧を啓いて居る者であるから、此一切の感覺、知覺の爲に迷はざるゝとか、或はソレが爲に執着を起すといふ事は少しも無い、所謂來るものは拒まず、去るものは追はざるのであると斯う云ふてゐる、それに由て見ると所謂解脱涅槃の境遇といふものは、吾人々間が無爲にして少しも世間に活動せない、死物同様なものでは無いのであつて、人間の感覺もあれば、人間の快樂苦痛も感ずべき時には、各々それを感じて居るが、唯だそれに順はず逆らはずといふ境遇に居るのである、だから如何なる時に於ても情に纏はされず、行住坐臥自由自在を得、而して如何なるものも其知を暗ますことが出来ないのである、併しコウいふ境遇は又必らずしも佛教にのみ特有なるものとも見へない、孔子が會て斯ういふ事を云つて居る「吾十有五志于學、三十而立、四十而不惑、五十而知

天命、六十而耳順、七十而從心所欲、不踰矩」と、此心の欲する所に從つて矩を踰へずと云ふのは、清朝學者は或は心に從ひて句を切り、欲する所矩を踰えずと讀むものもあるが大意は同じである、自分の意志と道徳法とが合體したる所であつて、カントの所謂無道徳の世の中に生活する人と云つて差支ないのである、斯ういふ人に於ては決して道徳上の善といふ事も惡といふ事も無い、總て行ふ所是れ道であるので、此状態が所謂佛教の解脱涅槃の境遇に入つたものと、殆ど異らぬ所のものであると思はれる。

道徳も畢竟は人間をば總ての點に於て、完全せしめんとする所のものであつて、其完全の境遇は結極茲に到らなければならぬ譯である、佛教の所謂涅槃といふ事も、佛教に依らなければ到底得られない所のものでも無いのであつて、他の道徳説に於ても是に達することが必しも出来ないことはなからうと思はれる。

是に由て見ると、所謂單に出世間的といふ語を以て宗教の特色とすることは、少くとも原始佛教に於ては左程明かな特徴とも見へない、其宗教法は世間的であつて、他の道徳と共通し得る所のものである。

又佛敎に於ては神の思想は少しもない、佛といふものは、覺つたものといふ意味である、其覺つたといふ事は唯だ自分の心の状態であつて、我が眞理を覺ればソレが即ち佛であるから、超越的の人間以上の者の、人間の達することの出來ぬものではない、又罪といふ思想の無いことも明かである、世の中は唯だ苦痛なものであるといふ事を觀じて、其苦痛を消す爲に智慧を啓いて、苦の源たる無明を滅するに過ぎないのである、其故に罪の思想は秋毫も此に這入つて居らぬ、又來世といふ事、思想も無い、來世の信仰といふ事は無論佛敎に於ても後世に顯はれて來たが、併ながら原始佛敎には來世の考は明かに言ひ顯はされて居無い、縱し又多少漠然とあるとしても、ソレは決して佛敎の本質では無く、有無更らに關せない事柄である、所謂佛敎に於ては十二無記の説といふ事があつて、必要無き事に對しては佛が答へなかつた、之を無記の説といふので、例へば世間は常で有るとか常で無いとか、如來は後に死ぬものであるとか、死なないものであるとか、或は世間は限り有るとか限り無いとか、或は命と身體とは同じいとか、違つて居るとか、サウいふやうな事柄に付ては一切佛は答へなかつたので、其箇條が總べて十二あるから、十二無記の説と

いふのである、其中で如來が後に死ぬものであるとか、死なないものであるとか、命と身體とは同じいとか、同じくないとかいふ事は一切言はないといふ處を以て見れば、詰り來世といふやうな事は言ふに及ばぬと考へたものらしい、何の爲に斯ういふ事に付ては總て答へなかつたかと云ふと、經文には斯う書いてある、佛が僧に問ふて曰ふには、若し人あつて汝に問ふに、火は前に燃えて居つたが、今は消えてしまつた、前にはあつて今滅したのは、果して何處へ往つたのであらうか、東の方へ去つたのであるか、西の方へ去つたのであるか、或は南の方、北の方へ去つたのであらうかと、斯う汝に問ふ者があつたならば、汝はドウ答へるか、斯う云つた、其時弟子がサウいふ問を發した者があれば、斯う答へる、前には火が燃えて居つたが、今は薪草が無くなつてしまつたから、ソレで火が滅したので、東へ往つたのでもなければ、西、南、北へ往つたのでも無いと斯う答へると云つた、所が佛が云ふのは、誠にサウである、此吾々の一切の色受想行識が既に斷じ、既に知られ其根本を斷じて又少しも生ずるといふやうな事が出來ないやうになれば、未來世に於て永く復起きない、甚深廣大無量無數永く滅するのである、夫れ故に斯の様な疑問は倒見で憂悲苦惱

を生ずるのみであると、斯う説いてある所を見ると、詰り來世が有るとか無いとかいふやうな事を談ずるのは全然誤つた考である如くに思はれる、勿論一方には前生の因縁を説いてある處も甚だ多いことは疑いない事實である、けれども是れは唯人を教誨する爲めに俗説を假り來つて説いたに過ぎないものと見ることも出来る、兎も角も教理の上からは佛教の本質を形造つて居るものとは斷言出来ないのである、して見ると原始佛教が果して宗教であるとすれば、而して世人は皆斯く考ふるは躊躇しないであらう、宗教と道德との關係は甚だ密接して來て、殆んど其差別を立てることが出来ない様である、それで佛の説いて居る所は一方から云へば悉く道德であつて、其道德の分子を取つてしまへば、佛教は根底からマルで無くなつてしまふやうな考がするのである、茲に於て疑問は更に轉じて所謂道德と宗教の關係に及ばなければならぬ、それでは更らに章を更めて一般に道德と宗教との關係に就き卑見を述べやうと思ふ。

三、道德と宗教

宗教といふものは詰り個人々々の宗教心が成熟し、形を成して現はれ出た所のものであると思ふ、それだからして宗教心を解釋すれば、宗教其者の性質も自から明かになるのである、今宗教心を極く大體に解釋すれば、或る物或は或状態を得んと欲する欲求であると云ふことが出来るでありませう、其如何なる物、如何なる状態といふ事は、姑く茲には論じませぬ、唯だ何か或物を欲するか、或る状態を得たいといふ欲求なのである、して見ると欲求一般の性質は固より又宗教心に於ても含まれて居るべきである、而して欲求には一般に必らず自分の現在の状態と、將來實現さるべき状態、或は物との二つの知的作用が含まれて居るに相違ない、さうしてソレを動かす所のものは感情であつて、總ての欲求には感情が其動的原因となることも明らかである、それ故に宗教に於ても無論感情が無ければ知的作用ばかりからは到底説明が出来ないのである、けれども感情ばかりからも解釋は出来ない、既に是れだけの點より見ても是までの種々の學者が説いた解釋の不完全であ

る事が分るのである、是までの學者は多く宗教をば單に感情のみから説明せんと企てたのである、例へば古代にあつてはイビクルスの如き、又近代に依てはヒュームの如きは、共に恐怖の情から宗教が起ると説いた、或は又シュライエルマツヘルムの如きは、無限の者の力に對して自分が純粹に又完全に受け方となつて、さうして其者に絶對的に歸依するといふ事に於て宗教が成立つて居るといひ、或は又ブライデレルの如き學者は、宗教は人間の服従と自由との感情の衝突から起るといひ、其外敬虔の情から起るといふものもあれば、或は愛或は慈悲といふやうな方面から宗教を説かんとするものもある、要するに此等の説は諸種の點に於て互ひに相異なるが、畢竟感情のみから宗教を解釋したものであることは明かである、併ながら感情のみから宗教を説明せんとするのは、確かに一の誤謬である、宗教も前にいつた通り一の欲求である以上は感情が無ければならぬ、併し又感情と相離るべからざる關係に於て知力の作用が働かなければならぬのである、それだからして此等の議論は皆一面の眞理——即ち感情が伴はずしては宗教心は起らないといふ眞理を言ひ顯はしては居るが、併ながら宗教全體の性質をば明らかにしたるものとは

云はれない、是と相反して知的の方面のみからして宗教を説かんとするものもないではない、けれども單純なる知的欲求が直ちに宗教心を養成するとか、或は宗教心を惹起すといふことにはならぬ、例へば哲學で以て世界の眞理はドウであるとか、絶對とは如何なるものであるとかいふ事の研究が出来ても、直ちにそれからして宗教心が起りはしない、又それが直ちに宗教と見做されても居ない、して見ると宗教と哲學とは其間に自ら違つた事があつたに相違ない、コントの如きは即ち之を混同して居る、コントの云ふには宗教の基礎と云ふものは自分の全生活を放抛してしまつて、全く服従の念を惹起すやうな、非常に自分よりも優つて居る、自分以外の力の實在を認むるにあると斯う云ふて居る、さうして其非常に優つた自分以外の知力の研究に由て得たる結果に過ぎない、然るにそれが直ちに人間の宗教心を惹起す如くに論じて居る、それから又宗教は宇宙に於ての外界秩序に關する總ての吾々の思想の調和したる綜合であると云ふて居る、是は明かに知力研究の結果が直ちに宗教心を惹起すとか、或は宗教心を成立せしむるといふ考である、けれど

も是は初めの感情のみから宗教を説くのと同じやうに矢張一方に偏した議論と云はなければならぬのである。吾々の宗教心といふものも智情意の三つのものが相合して生じ来るものであるから、所謂宗教は人性より起つて来る欲求であるといふ事は其點に於ては正しいのである。併ながら人性から起つて来るといつても、又或學者の想像するが如く、宗教心を生ずるのは、何か意識下に隠れて居る特別の地位があるといふ譯ではない、或は又特別の機關があるといふ譯でもなく、従つて又宗教對象を認むるに於て認識の特別な原理があるといふ譯でもないのである。若しサウいふ機關とか、原理とか或は地位とかいふものを認むるならば、それは大なる誤りである、唯だ智情意の三方面が寄つて、サウして吾々の人性全體の上には先づ或物とか、或は或る状態といつたのは果して如何なる物、如何なる状態であらうかといふ疑問を研究しなければならぬ。

昔から多くの學者は概して宗教心の欲求する所を以て無限であるといつて居る様である、けれども無限其者は吾々の思惟或は認識の對象とはならないのである。

る、マルで限りの無いものは吾々には認むることも考へることも出来ない、従て欲求の對象ともならない、既に認識がないとすれば欲求の成立し得ないことも明らかである、思想なくして欲求が生ずることは無いから、欲求の對象ともならぬ、然らば無限といふのも唯だ有限に對する所の無限であると斯う解釋すれば、既に有限と無限が相對的のものとなる、其點に於ては吾々の認識の對象となることが出来る、けれどもサウ解釋すれば總ての限りある所のものには、皆な暗々裡に無限の思想を含んで居るのである、限有るといふのは即ち一方に於て限無いといふ事に對して始めて之を認むることが出来る、例へば白といふのは即ち白でない所のものに對して始めて白を白と觀することが出来る、同じやうに、限無いといふのは限有る事が其コントラストとなり、之を考へることが出来るのである、だからして其點から總ての思想の上に於ては、皆此無限の思想が暗々裡に含まれて居るのである、して見れば無限の思想が宗教に於て殊に多いといふことはないのである、又宗教に於てのみ特に必要であるといふこともないのである、又宗教では無限の思想が常に意識されて居るかといふことは必ずしもそうは曰はれない、下等の宗教に於て

は、兎に角無限といふ事をば明かに意識して居らぬ例へば自然宗教の如き、或は山川を祈るとか、或は星辰を祭るとかいふやうな宗教に於ては、無限の思想を明かに意識して居らぬことは言を俟たぬ、無限の思想は人智の頗る進歩したる後でなくては顯はれ来ないのである、何處までも無限の思想を明かに意識して居つたならば、諸種の澤山な神を同時に祭るといふ事が無くなつて来なければならぬ筈である、けれども事實上色々な神を同時に祭つて居る所を以て見れば、其意識して居らぬことは明かである、又無限といふ事は宗教の對象の一つの性質であるけれども、是は唯だ性質に止まるのであつて、無限其者が對象となるのでない、無論人間と同じやうに、總ての點に於て不完全有限のものであるならば、宗教の對象となることとはないのである、誰もソレを欲し求むるものは無い、現在の人間或は其状態よりも優つた偉いもの、善いものといふ考があつて、始めてソレを望み求むる心が起るのであるから、其點に於ては人間と性質的には同じく、唯量に於て遙かに大なるものでなければならぬ、人間の全然有たない性質は到底想像が出来ないのであるから、人間的の性質は既に其對象の中に含まれて居るものであると思ふ、併し度の違

ひはやがて又性の違ひともなれば、或意味からは性質上違つたものといふことも出来るが、兎に角人性の範疇を脱することは出来ない、所が認識論研究の結果所謂無限は、吾々認識の對象となり得ないといふ事を唱へてからは、宗教の神といふやうなものも、矢張吾々人間に於ては認むることが出来ず、又證明することも出来ないとはいふことになつて來たのである、それだからして、英吉利のマンセルとかハミルトンとかいふやうな人々は、一面にはカントの説に従ひ、他面宗教を説くに當つて斯ういふ事を云つて居る、經文とか或は良心に於て神が啓示する所あつて、人間がドウしてもソレを信じなければならぬやうに拘束されて居るのであると斯ういふ正合に、宗教を説いた、是は認識の對象とはならぬけれども、人性に於て是非とも信じなければならぬといふ傾を持つて居ると云ふのである、それからして、エペンサーは又宗教で、天啓であるとか神であるとかいふやうな事を唱ふるのは、詰り不可知的にして、考へることの出来ない原因が此世の中に存在するといふ事實をば言ひ顯はして居るのに過ぎないのであるとなし、それからして、獨逸のフリースといふ人は、宗教は信仰からして起るものであると云ひ、其他の學者は或は感情か

ら起るものであるとも云ひ、或は又倫理的の要求から起るものであるとも云ひ、或は想像から造り出したものであるとも云ふて居る、是は皆カントの無限絶對は吾の認識對象とならぬといつた影響を受けて、何處かに宗教の起因を解釋せんと務めた結果、遂に斯様な色々な説が起つて來たのでありますけれども有限に對する無限とすれば、其相對の點に於て吾々の認識の對象となることが出来るのである、唯だ古來の學者は無限を絶對的に離して論せんとしたから、無限は到底吾々の認識することの出来ないことになるのである、無限は決して有限の外にあるものではないのであつて、有限に於てのみ無限が認められるのである、だからして吾々の之を意識するに於ては、矢張其有限をば何處までも擴げて往つて、始めて出来るのである、で知の方面に於ても、情の働きに於ても、總て人間が其不完全、限有る事を觀じ、其限有る不完全の點を修正し、想像力によつて之を何處までも擴めて、茲に所謂一種の無限を考へる様に至るのである。

併しながら無限といふものは唯だ量の規定に過ぎないもので、抽象的のものである、無限其者は決して實在するものではない、人間は總て不完全なる下等なる状

態からして段々高尚な状態に進まんとして居る、それで一切の方面に於て皆其要求する所が出来て來る、而して其等の要求が悉く集まつて所謂眞、善、美等有らゆる欲すべき、願はしい所の性質をば考へ、さうして其總ての性質の及ぶだけの度に於て擴められたるものが寄集まつて、—茲に宗教の對象が出来て、來るのである、それで或物ならば人格的のものとなつて來なければならぬ、或状態に止まるものならば其等の點に付て限無き所の状態、或は境涯である多くの宗教に於ては状態といふよりも、寧ろ或物を對象とする方が多いのである、是れは抽象的よりも具體的のものは總べて人心に感動を興ふることが多いからであらう、是れが抑も宗教對象の縦令其本は動物であつても、或は自然の現象であつても、皆之を人化し、之に人格を興ふる所以である、元來宗教對象は吾々人間が其智情意を基とし、擴げて出來たものだから、人間の智の大なるものであり、又人間の如く情もあり、而して其情は善い大きいものである、又意志もあるが、その意志は人間の意志と違つて更に大きい善い意志であるのは當然の結果である、それだからして下等の草木であつても、或は動物であつても、それを崇拜するに至れば、其物は人間の如く意識も持つて居れ

ば、智力も感情も人間と同じいものを持つて居る、種類は同じいが、唯量が無限である。

扱宗教は前に述べた様な想像に由て造り出した対象をば欲求するのであるが、何の爲に人間はサウいふものを欲求するのであらうかと云ふと、元來人間は出来るだけ自分をば完全に實現しやうといふ傾を有つて居るので、自分の不完全なる事を觀じ、モツと完全にしたい、唯だ知力に於てのみならず、感情に於ても、意志に於ても、總てモツと偉いものになりたい、自分はモツと澤山の幸福を得たい、利益を受けたいといふやうに、自分の力を、今より更らに大なる度に於て實現したいといふ考からして、宗教の欲求も起つて來るのに相違ない、それ故に此欲求の中には、必ず次の如き思想が含まれて居る、先づ現在自分の状態は限有る不完全なものであつて、自分はトテモそれに依て満足が出来ないといふ事がなければならぬ、それからして今は不完全で満足は出来ないが、何とかしたならば未來に於て是よりもモツト完全になることが出来得るであらうといふ考が其處になければならぬ。

對象が既に明かとなれば、更らに之に達する手段を考へなければならぬ手段に

は又二つの別がある、一つは即ち自分自身の力或は働きに由て其目的に達するので、今一つは自分は不完全なものであるから、到底其状態或は目的に達することが出来ない、そこで自分は自分の働きをマルで打棄て自分よりも、偉い、貴い、善い者に任してしまつて、さうして其者の力に依て其状態或は目的に達せんとするのである、此二通りの種類は其目的に於ては全く同じであるが、唯手段が違ふのみである、前者は自力教であつて、後者は即ち他力教である、他力教といつても無論全然自分の働きが無いのではない、自分でも働きをするが、併ながら其働きは目的を達する爲の條件として働くに止まるのである、例へば祈禱をするとか或は種々な禮拜をするとか、供へ物をするとかいふやうな事は自分の働きであるが、其自分の働きが條件となつてソレに依て目的が達せられるので、自分の力に依て自分が欲求する所の対象を得るといふ考ではないのである、これは手段の違ひである。

斯の如く、宗教の對象は皆其不満足に感ずる點を基本とし、想像に由て造らるゝに相違ない、而して想像は智力の程度に由て違ふのであるから、其人々の感ずるところと、想像の違ひに従て、宗教の對象が違つて來るのも明かである、例へば下等な

る宗教に於ては或は日を拜するとか、月を祭るとか、或は動物を崇拜するとか、即ち其自分の感ずる所に由て想像の方向が定まつて、其想像に由て對象が定まり、其性質が違つて来る、又同じ物をば崇拜するに於ても、自分の想像の多少に由て、或は善い方面に於て性質を想像する事もあれば、或は恐しい、怖い方面に於て想像する事もある、是が即ち善神の顯はれたり、悪神の顯はれたりする所以である、但悪神といつても、自分の實現を助くるに於ては善神と少しも違はない、其對象が違ひ性質が違ふから、茲に又宗教の高下の度合が違つて来るのである、吾々が高尚な宗教とか、下等の宗教と云ふのは、全く對象と性質との違ひに由て出来るのである、此點に付てはシユライエルマヘルも、總ての宗教の値打は、如何に世界が考へられ、如何に想像せるゝかの状態に由るのであるといつて居るが、是れは正當な議論である。

大體宗教の性質は前述の如きものであると思ふが、道德を是に對して考へて見ると、サウ大なる違ひは無いのである、道德は何の爲に起つたかと云ふと、矢張自身自身が人生の状態の不完全なる事を觀じて、それに満足が出来ずして、モツと之を善い状態に開達したいといふ事から起つて來た、だからして道德の目的とする所

は、自分自身を實現せしむることにあるに相違ないのである、自分自身を實現するに於ては、縱令宗教のやうに完全なもの、或は完全な状態とかいふ事をば説かずとも、茲に必ず終極の目的として假定して居るに相違ない、自分を段々進めて往かう、自分を段々實現して往かうといふのが本來の考であるから、是非共此に相像の及ぶだけの完全なる物、或は完全なる状態を假定して、ソレに對つて進まなければならぬ譯である、其手段としては道德の方に於ては自分の働きに由て往かなければならぬ、即ち道德法に従つたる自分の働きに由て、社會の進歩と改良とを企て、始めて自分の實現が出来るのであるから、社會を通して自分を實現するのである、此點が少し宗教と違ふ所である、其起因に於ても、目的に於ても、宗教と道德とはサウ違つたものではない。

道德と宗教の違ひをば茲に簡略に云ふて見ますと、第一は道德は社會的であり、それに對して宗教は個人的であるといふことである、何故道德は社會的であるかと云へば、道德は元來我を實現せしむるものであるけれども、我が單獨に生活して居つては到底充分なる實現は出来ない、必ず社會の一員となつて生活せなければ

ばならぬ、社會の一員となつて居る時には、社會の實現をさせなければ、私の實現は出來ない、我と社會とは密接な關係を持つて居つて、決して離れることの出來ぬものであるから、所謂我を實現する爲には、社會を先づ實現しなければならぬといふことになるのである。だからして、道德は其點に於て社會的である、純粹の利己主義といふやうなものは到底道德法としては成立しない、畢竟自殺的のものである、宗教は其點に關しては比較的社會から離れて居ることが出来る、宗教は全く自分の心だけのことである、社會から獨立して居つても、宗教の信仰は成立つて來るのである、從て道德は國家的となつて來なければならぬが、それに對して、宗教は世界的である、國家を盛んならしむるといふことは即ち私の實現する所以の必要な手段である、宗教は個人的であるから、國家には直接關係が無い、世界何處も同じことである、道德は國家に由て違つて來なければならぬが、宗教は國家に由て違ひを來たす必要は無い、其點から云ふと、又宗教は主觀的であつて、それに對して、道德は客觀的とも云はれる、道德の命令は無論私の命令であるけれども、國家社會を通じなければ、目的を達することが出來ないから、客觀的と名づけることが出来る、道德の所謂

世界主義なるものは、國家と必しも撞着することはないが、之と無關係なものであるから、時に依ると衝突をすといふやうな事も出來て來るのである、だからして、宗教としては成立し得るけれども、道德の主義としては完全なものといふことは出來ないのである、支那に於ても例へば、楊子の利己主義と墨子の兼愛主義とは共に道德として成立つものでない、孟子の之を攻撃し、君國を罔みするものだといつたのは至當な議論である、斯ういふ違ひがあるのであるから、宗教には時としては國家或は社會の成立と相容れない事も出來て來るのである、元來社會だの國家だのといふものは、眼中にないのである、併ながら斯く區別を立てると、茲に一つの問題が起つて來る、世の中には國民的宗教といふものがある、例へば猶太教の如きは猶太國民だけに於て成立つて居る宗教であつて、世界の宗教となることが出來ぬ性質を持つて居る、斯ういふものは所謂其一社會にのみ限られて居るのであるから、其點に於ては道德と殆ど區別することが出來ないやうになる、けれども、是は第三項に於て述べる所の條件に依て區別が立てられるのであるから、茲には姑く略して置ます。

それから第二の區別の點は道德は完全なる物或は状態に達すべきものであるが、併ながら其處に達してしまへば道德は最早無くなつて來るのである。カントが云つた如く此不完全なる人間に於て始めて道德法は成立つので、完全なる人間になつてしまへば道德といふものは成立たぬ、完全なる人間は無道德界のものとなる前に述べた孔子が自分の欲する所矩を踰へすと云ふたのは既に道德の範圍を脱して、無道德の界に入つたものである。道德は完全なるものを目的として其處に達すべく進むのであるけれども、最早其處に達すれば道德が無くなつてしまふといふ性質を持つて居る、而るに宗教は寧ろ完全なる物或は状態と一致するのが目的であつて、之に達すれば宗教がなくなるのではなく、反つて是からが眞の宗教的生活を爲すのである。だからして無道德の世の中の状態、即ち自分の欲する所矩を踰へずといふやうな人々は、道德範圍内の人でなくして、最早宗教の範圍内の人であると云ふても差支なからう、それ故に宗教は時として道德と撞着を來たすことがある。道德は唯だ其不完全なる人間に於てのみ行はるゝが、宗教は其不完全なる人間よりも完全なる状態に居るといふことが直接の目的である。だからして例へ

下は五事あり
の修養
に生るゝなり、此も亦心を潜むべき誠なり。

(第八)又五事あり、人中に生れて口氣香潔にして身心常に安く、人に譽められて誹謗せられざることを得るなり、一には至誠にして人を欺かず、二には經を誦して彼此あることなし、三には口を謹りて聖道を謗らず、四には人を教へて惡を遠け善に就かしむ、五には人の長短を求めず、是を五事とす。人中に生れて口氣香潔にして身心常に安く、人に譽められて誹謗せられざるなり、此も守りたき事なり。

(第九)又五事あり、若し人中に在らば常に誹謗せられ、人に憎まれ、形體醜惡にして心意安からず、常に恐怖を懷くなり、一には常に至誠なくして人を欺詐す、二には大會說法ある處にして之を誹謗す、三には諸の同學を見て之を輕試す、四には他事を見ずして爲めに過ちを作す、五には兩舌彼此を鬪亂す、是を五事とす。若し人中に在らば常に誹謗せられ、人に憎まれ、形體醜惡にして心意寧からず、常に恐怖を懷くなり、(第十)又五事あり、所生の處に常に佛法衆と會し初めより差違せず、佛を見、法を聞いて、便ち好心を得る、若し沙門と作りては即ち所願を得るなり、一には身三寶を奉じて人を勸めて事へしむ、二には佛の形像を作りて當さに鮮潔ならしむべし、三には常

に師の教を奉じて受くる所を犯さず、四には普ねく一切を慈して身と正しく等しく、赤子を愛するが如し、五には受くる所の經法をば晝夜に諷誦す、是を五事とす、所生の處には常に佛法衆と會し、初めより差違せず、佛を見、法を聞いて、便ち好心を得る、若し沙門と作りては即ち所願を得るなり。

右を五十事要法之義とす、長者の子辯意は之を聞いて欣然歡喜し、法忍を逮得すと、經文に見えて居る、此等の教誠は大藏經中に其類少なしとせず、此等を鈔録するも、亦徒らに鑿空の論を作るに勝ること千萬、若し此に由て一分も法忍を得る人あらば多幸のことと信じます。

第三章 警句と註釋

第八節 虚往實歸

此四字に就て二つの御話を致します。元と此四字は支那の曇鸞とんらんと云ふ高僧の往生おんじやう論註ろんちゆと云ふ書物の中に出てありまして、私は明治元年に初めて京都の學寮で此書物の講釋を聞きました。此四字の意を早く分かる様に申せば、親類や友達の家うちに招かれて晚餐の饗應に預かる様な時は、空腹にして往つてこそ、先方の馳走を滿腹に戴き、心底から禮を申して歸れる譯で、人の話を聞く時も同様である、虚心平氣で往けば、先方の話を充分に聞き取りて歸ることが出來ます。若し自負自慢で、人の教を受けると云ふ様な餘裕がなければ、更に徳の無いばかりでなく、大きな損をして、笑の種となるばかりである。先づ初めに虚心で往つて充實とて十分に得をして歸つた人の話を述べます。

今から七八十年も昔し、易行院いぎやういん法海ほうかいと云ふ講師がりました。其時分に名高き學者であつたから、頼山陽らいざんやうと云ふ人が、友人の雲華院うんげいん大合師だいがしの紹介で、初めて講師に遇ひ

第三章 警句と註釋

易行院

友人の雲華院大合師の紹介で、初めて講師に遇ひ

ました。丁度講師は讀經中でありましたが、山陽は其處へ来て自分の作つた楠公の傳を見せました。多分日本外史の第五卷の草稿でありましたらう。處が講師の挨拶がいかにも無愛想でありました。小栗憲一氏の豊繪詩史の雲華上人の傳の中に此事が出てありまして、講師の其時の口上は左の如くに書いてあります。

このごろ聞く藝儒久太郎なるもの京に在りて酒を飲み、三年其親を省せず、而して忠臣楠子の傳を作ると、足下豈に是ならんや。凡そ忠臣は必ず孝子の門に出づ。今不孝人の筆を以て忠臣を傳す。楠子にして知ること有らば必ずこれを屑よしとせざらん。老衲も亦不孝人を見ることを屑よしとせざるなりと言ひ畢りて座に復り、經をよむこと初めの如し。

とありて、平たく申せば、

承けたまはる所、藝州の儒者頼久太郎と云ふ者は京都に居て酒を飲む間はありても、もはや三年間も親に歸省もせず、さうして忠臣たる楠公の傳を作つたと云ふことだが、貴様の事か、全體忠臣は必ず孝子であるぞ、今三年も歸省もせず、不孝人の筆で忠臣の傳を書いても、楠公が御存知ならば決して満足はせら

れまい、此老僧も不孝人を見ることは望まない。

と申して、元の座に立ち歸りて、讀經をつけたと申すのであります。皆さん山陽となつて考へられましたら、いかゞでありましたやう。此老僧は失敬なりとて、拳骨でも頭上に加へたき程の過言の様であります。が、山陽の心の見られる處で、其時、

山陽背に汗して出で、曰く、眞に一宗の學頭なり、

とあります。能く私を不孝人と叱られた、本眞に一宗の學頭であるとして、汗を流して慚愧したのである。そこで、友人の雲華院師が注意したのは、

君は素より陽明學を講ず、知行合一、乃ち今の時に非ざることを無からんや、

とありて、支那の明の世に王陽明と云ふ儒者があつて、此人は知行合一と云て、尤もと知つたならば、之を實行せねばならぬと云ふ説を主張した人である。山陽は此人の説を研究して講義を致して居た事故に、今三年も歸省を怠つたのは不孝であつたと知つたならば、今が孝行を實行すべき時では無いかとの注意である。其時山陽の申したのは、

海公は夏日の日の如し、上人は則ち冬日の日なり、

とあつて、此は春秋左氏傳の中に在る事を持ち出して評を致したので、法海講師の嚴格なる事は夏の太陽の如く畏るべきである。又雲華院師の親切なる注意は冬の太陽の如く愛すべきであるとして、其翌日早朝に京都を出立して、藝州に歸省せられたとの事であります。

山陽は毎年歸省して老母を慰め、又は京都へ迎へて芳野や奈良や伊勢や近江にも遊ばれて孝養を盡されたと云ふ美談の残つてあるのも、全く虚懐にして二人の益友の忠告に順はれしに由る事と存じます。若し先生顔をして此忠告に従はれなかつたならば、今日までも不孝の名を免かれることは出来ませぬ、此心がけは誰も學び度き事である。

然るに當今では、すこしにても學問をすれば、直きに満腹して人を見下し、折角老練の大家に出遇ひながら何の得る所もなく、却つて赤耻をかい立て立ち歸る者のある事は、左に記す所の話に由つても知れる事でありませぬ。明治三十年二月十三日發行の「日本新聞」に左の文章が出てありました。尤も漢文ですが今は之を延書に致します。

一書生あり、南隱の草庵を叩き、大いに禪理を論じ、南隱を窮せしめんと欲す。南隱之に茶を薦む、其の未だ喫せざるに及び、將さに更らに之を斟まんとす。書生辭して曰く、盈てり、斟めども亦入らずと、南隱聲に應じて曰く、邪心滿てり、理も亦入らずと、書生翻然として悟る。

此文章の意を平らたく申せば、支那に世説と云ふ古い本がある、其中にある様なる面白き話であるから、新世説と題して、作者は梨花莊主人と云ふ號ばかりを出して、何の誰と申すことは知れませぬ。が話の次第は、一人の書生があつて、臨濟宗の大徳渡邊南隱和尚の草庵の門を叩き、和尚に面會して、禪宗にて云ふ所の佛教の道理を大變に議論して、南隱和尚を困窮せしめ様と欲したのである。此書生は餘程自負自慢で満心であつたと見へる、左もなくば此老練の和尚から一言たりとも教を請ふべき筈なのに、生意氣にも受け賣りか何にかの當世の學說でも喋々と辯じかけたものである。そこで南隱は坐禪の功の積んだる所から、書生の心中を看破つて濟度の方法に取りかゝつたので、先づ茶を汲んで書生に薦めたのである。處が和尚の

意を知らず、其茶を喫せぬ。そこで南隱は更らに其上に茶をつぎこまうとした。其時書生は辭退して、茶は盈ちてある。其上に掛んでももはや中へは入らぬと申した。書生がそう云ふや否や、和尚は邪心の満ちたる上には道理は入らぬぞと斬り込んだ。それで書生は恐れ入つて自分の心得違ひを悟つたと申すのである。

なんと此は虚往實歸では無くて、滿往虚歸ではありませぬ歟。此様な心得では道に聽きて塗に説くと云ふよりもまだつまらぬ事で、徳を棄てると孔子の誠めのあつても、宗教に縁ある御方であつて見れば、別して此虚往實歸の意を得て、何事にも謙遜の徳を失はぬ様に致し度きものであると存じます。又見識の異と題せし拙話を取り出して見ても、山陽と福地某との話で以て虚往實歸の有無を知ることができぬ。

第九節 行道進徳

行道進徳と云ふのは大經の中に釋迦如來の御説きなされた御言にて、先づ道と云ふは喩である。喩へば寺へ寄り集るには、それ〱道を踏んで行かれるに違ひない、

其道は眼に見へる道にて、吾家を出ると同時に、自分の家より寺の方角に向て東よりも西よりも道を歩して行かれるに違ひない。若や寺の方角を誤り、東西南北を取違へたらば、たとひ身體は一日歩ても、二日行きても、其目的の處に行届くことは出来ぬ。又吾々の心も夫と同じことにて、其目的の方角を定め、而して道を行かぬばなりませぬ。行道進徳の道は心の行く道にて、此道は世間の道とは違ひ、吾々の眼にて見ることは出来ぬ。耳に聞分け、心に聞得て、而して此身體を指圖すべき大切な道。其心の歩行する道を教へて下さるゝが佛であります。其佛が心の道の方角を示し給ふに數多あれども、大に分れば唯二ツ、即ち善と惡との二より外はない。惡の道に向て進まぬやうに、善の道に向て進めよと教へ給ふが佛の懇ろなる教であります。其善に向ひたる心の行く道を、身體に差圖して身體を行かしめば、世の邪魔や、人の厄介等になるやうなことはない。孟子と云ふ人が云はれた言に、道二つ仁と不仁とのみとある。之が即ち善と惡とのことにて、吾々の行べき道は此二より外はない。行と云ふ字はオコナフと訓するより、讀者の了解し易き爲めにアルクと云ふ義にして述べた方がよからう。體は吾家を飛出して目的を付けたら、直に行かれるから

造作はなけれども、吾々の心は、體より中々面倒で、之は善き事だと思ふても、其善道を行くことは、中々六ヶ布、此行道の行の字を、アルクと云ふ義にして考へて見れば、二足行ては一足戻ると云様なことではつまらぬ、善道を百足歩るいても、千足あるいても決して一足も後戻りはせぬ様に心掛けられよ。

此道と云ふことに付ては、釋迦如來五十年の間説かせられて、實に甚深微妙の説法にて、荷も人たるものは一日も此道を踏損じてはならぬ、全體佛教は、今より三千年程昔し、此日本より三千里も隔たりし天竺にて釋迦如來が、吾々の心の行くべき道を指圖して下されたのである、而して佛の教は三世因果の道理を信知して、之を實行するより外はない、アノ法苑珠林にも二ヶ處、日蓮上人の著書にも引てあることを、私が明治十年に英國倫敦滞在の時、日本人同士が寄合ふ會の席上にて咄したれば、學友も感心して、今に學友が時々流石釋迦如來の説明は實に感服の外なしと、言出すことである、夫は欲^レ知^{ラント}過去ノ因^ヲ、見^{コト}其現在ノ果^ヲ、欲^レ知^{ラント}未來ノ果^ヲ、見^{コト}其現在ノ因^ヲと云ふ廿字である、過去の因が知りたくば、今の果報にて知れる、未來の行先が知りたくば、今生の因にて知れると云ふ、善因善果、惡因惡果の眞理實に世界の眞實の道理は此外にない。

世の中には過去も未來も信せぬ人がありて、過去も未來も見ぬから信せぬと云ふが、全體過去未來と云ふ時間を、今此目前に出せと云ても、時間を目前に出すと云様な無理なことは出来ぬ、然れども、讀者も先月も去年も承知であらう、乍然其先月も去年も、今目前に出すことは出来ぬ、我人の誕生日は何年何月何日と承知であらうが、併し其誕生日を覺へて居る人はない、我身を産み落した母親、或は兄や姉や、年長の者が汝は何年、何月何日に生れたに違ひないと、齊しく教へて呉れたから、其言葉を信じて私の誕生日は何日と知り得たのである、僅か一身の生れた事さへ、自分に覺へて居るものは一人もない、皆人から聞て初めて承知するのである、然るに自分に覺へないから、私の誕生日は無いと決して云はれぬ、之と同じ事で自分に覺へがないから、今見えぬから過去は無いとはいはれまい、ソコで三世了達の佛の教を信するより外はない。

同じ兄弟の中でも、脊^せの長短、學の淺深、家の貧富等、千差萬別にして、私は五人の兄弟の中で三男でありましたが、生れた美濃の國にも居られず、越前の國に住む身とな

りしも、皆前生の因縁である。過去の業因が知りたくば、今生の果報にて知られよ、未來の果報が知りたくば、今生の業因にて知られよ。夫では未來はドウなる、死んだら佛になれるかならぬかが案じられるなれば、平生の説教の如く、信心正因の有無で能く知れる、未來は佛に成らうと思へば、唯今佛の因蔭をして、惡因を止め善因を蔭くより外はない。

孟子は性は善なりと云説を主張した人であつたが、コンナことはなからうが一の喩を出してある。此に家が二軒ある、一軒は養雞家である、又一軒の人は他人の養ふて居る雞を、毎日一匹宛盗み殺して食ふて居る、夫を有人が説諭して云ふには、他の養雞を盗んで食ふは至極宜布くないと申したれば、夫では私も雞を盗み食ふことは止めませう、しかし今までは毎日一匹宛盗んだなれども、今後は一ヶ月に唯一匹宛だけ盗んで、來年よりは全く止めますと申した、其時説諭した人は、其道に非ざるを知らば、速かにやめよ、何んぞ來年を待たんと申したとある、實に一度何事も惡いと氣が付たならば、手を引く思ひをなして、其時より直ぐ止めねばならぬ。夫を一度道にはづれたことをして、惡いと氣が付きながら、來年よりは止め様と、來年まで待

つに及ばぬ。今日丈は惡事をするなれども、明日よりは止めて立派なものに成らうと、明日まで待つには及ばぬ。否、午後までも正午までも待たず、之は道理に背いた惡事と氣が付たら、朝でも何時でも其同時に改めねばなりませぬ。能く考へて見られよ、此道の教のあるに、其教を聞かず、自分の思ひ付きにて道を行き、ウロ／＼とうろたへてはならぬ。道が知れねば、能く道を知りたる人に尋ねられよ、其道の方角を佛に尋ねたら、吾々の心の道の方角は、善と惡との二つより外はない故に、惡道に向はず善道に向ひて行けよと教へ給ふ。其心の道を教へて貰つたなら、只聞いた斗り知つた斗りでは、殘念なれば、心に其善道を行くのみならず、それを實踐躬行と身にも口にも、實行して、貰ひたい者であります。さて此進徳の徳の字は、即ち道徳と云ふことにて、之も又了解し易き爲めに、言を換へて申せば、得失と續く所の得の字の意味である、如此、此徳の字を得の字の意味とする事は、據のあることにて、其據は論語に道聽みちをき而塗説てみちをいふ、徳之乘也徳を乗るなりとある、其徳の字の註に、徳之爲言得也とあり、之が道理自得と申すことにて、何事を行ふにも、何事を語るにも、其道理を吾物にせよと云ふことである。今も其如く、釋迦如來の教へ

給ふ道理を吾物にして、道を行ひ徳に進めよと教へて下された其道理を吾物にするには、容易く獨手に出来るものではない、皆人の教を受けねばならぬ、能く考へて見られよ、諸子が各々其業を爲し、其職を勤めるのも、獨手に出来るものでは決してありませぬ、即ち此身體が、第一に親の養育の恩、其上、學齡になれば、學校に入れ、教師に頼んで、教育の恩があればこそ、今日、ものの道理を吾物にすることが出来たのであります、さすれば進徳するも、實は全く親の御蔭けであり、師匠の恵みである、私も左様と承知しながら、其進徳が出来兼ねて、唯今懺悔をすることでありませぬ。

現に私も方角も知らぬ所へ行きて、道を尋ねんとすれば、年少の子供でも、微賤の者でも、誰でもかまはぬから、其土地の者に聞くより外はない、道を聞くには、子供だの、微賤だのと、彼是云ては居られぬ、其子供や微賤の者が、即ち師匠である、然るに吾々の心の案内者、即ち導師と云ふは釋迦如來より外はない、依て此釋迦如來の教へ給ふ道理を自得して、心の方角を定め、道を行き徳に進んで、必ず一岐路に迷はぬようになされよ。

先年京都にて、赤松連城師に出遭ひ、色々の咄の序でに、私が支那の朋友の所望する

書物の咄を致したれば、赤松師の云はるゝに、其書物は私が所持して居るゆゑ呈送すべし、其代りに私が三十年も望む所の、これゝの書物が、今日本になけれども、定めて支那にはあるであらうから、取次で呉れとのことにて、其後賢首大師の著書等を送られたれば、早速其趣きを書添へて、支那の朋友の許へ遣はせしに、支那よりいろゝの書籍が來た中に、私も實に喜んだ書物が三冊あつた、夫は今より三百年程前の藕益智旭大師の著す所の四書藕益解といふ、大學直指と、中庸直指と、論語點晴との三冊、惜むべきは孟子丈けはない、何故に此書物を得たことを喜びしと云へば、此藕益解は、他の解釋と違ふて、皆佛理を以て解釋してある、實に面白い、夫を赤松師に送りたれば、師も大に喜んで、遂に學庸直指を翻刻せられました。

私が明治二年の頃、舊里大垣にありし時、私の父の塾へ毎日講釋を聞きに來る大垣の士族ありて、此人至て晨起の人にて、晨朝の説教の時より來て、聞ともなささうに、私の説教を聞て居る、そこで私がこんな人にも佛理を知ら令めたいと思ひ、説教を流がはりに大學の意味を取て、大學の明徳を明にすと云ふことは、佛の自覺と云ふことに當る、民を新にすと云ふことは、覺他に當る、至善に止ると云ふは、覺行窮滿に

當るとして、夫々配當をして、咄を致したことがあつた。之は自分の考へとのみ思ひしに、豈計らんや、唯今申す四書藕益解と暗合致した。大學の言葉と、佛書の言葉と變るけれども、意味は同じ事とは云へぬが、似寄つたことである。其藕益解をよく見れば、まるく佛法の講釋となる譯だから、非常に面白い。

宗鏡錄に、内有善念、見佛、内有惡念、見鬼とある。内とは心の内の事に、心の内に善念起れば、すべての者が佛と見へ、心の内に惡念起れば、萬物皆鬼となる。之れ先づ心を制して身に行へよと云ふことであります。夜分杯に寂寥い道を通るに、若し強盜は出ぬか知らぬ、惡者が出たら如何せうぞと案じ、居る所へ警部とか巡査とかが見へたら、如何な心持でせう。警部や巡査は、御役目で巡るので、而かも夜も晝も變つた事はない、同じ官服を着けて、役目を務めて居るのであるが、惡事の覺は無しに唯恐ろしいと思ふ者の爲には、實に地獄で佛に出逢ふと思ひでせう。之に反して、其時惡事を働いた者が、警部や巡査に出逢ふたなら、同じ警部や巡査であるのに、悪い所に出逢ふたと、ゾットするでありませう。之れ佛と見るも鬼と見るも、唯吾心の善念と惡念とによることであります。然れば吾々の心の方角を取違へず、行道進徳を

鞏固なることを得るのである。維新以來我邦の宗教が智識上、下民の間にのみ行はれ、所謂中流以上の人士の爲めに度外視さるゝやうになつたのは、全く其境遇に適應することが出来得なかつた結果である。して見ると此第四の説は宗教家に取りては唯一の最も安全なる、又最も正當なる見解といはなければならぬ。

若し果して研究信仰不二論が宗教家の取るべき唯一正當なる見解であるとするれば、今後宗教家の取るべき態度は亦極めて容易に演繹することが出来る。即ち宗教家は假令自からは研究に従事しないとしても、常に世界に於ける所有研究の結果に注意し、若し従事の信仰と相異なるやうな事のあつた時には、斷へず自身を改善し、又其説明解釋の方法を變更しなければならぬのである。又未定の説は固より之を取るの必要はないが、若し舊來の所説に向つて一種の疑を投ずる如き場合には、成るべく之を避けて説かざるやう心掛くる必要はある。勿論此の如き事を現時の一切の宗教家に望むのは無理かも知れぬ、然しながら少くとも後來の宗教家を養成する宗教學校に於ては、此方針を採つて行かなければならぬことは明である。

然しながら唯一つ此に實際上困難を感ずる點がある、即ち信仰をして研究と共に變化せしむるといつても、前に述べた通り、信仰は不變を欲し、研究は日新を求むるのであるから、研究を追ふて信仰を新にするならば、信仰は到底確立する期がなくなり、動搖變遷極まりなきことゝならなければならぬといふ事である。此動搖の中に如何にして固定の信仰を得べきかとの問題は、一見困難なるが如くであるが、實は宗教家の伎倆如何によりて左程困難を感ぜない事である、而して現に其例は世間にも多くある。宗教の信條は例之ば法律の如きもので、宗教家は司法官の如きものである。法律は元來社會の反映であるから、社會が進歩すれば新たな顯象も起つて來るから、従つて法律も改正せなければならぬが、朝令暮改は國民の信用を得る所以でないで、可成法律は改めない様にし、萬止むを得ざるに至つて之を改正し、其間は司法官が其解釋の法によつて、舊法をして新事實に適應せしむるものである。法律は死文であるが、實際之を活用するのは司法官の伎倆である。宗教の事も殆んど全く之と同じである、而して古來の大宗教家は皆此活手段を用ゐ、宗教をして能く時勢に適應せしめて居るが、竟に解釋の法のみでは到底如何ともすることが

い様になれば、此に始めて其信條に變更を來すので、其結果は或は宗教革新となり、或は新派の分裂ともなり、或は單に信條の變更のみに止まることもある。

宗教家の最も要する所は此活用の伎倆である。鞏固なる信念も勿論必要であるが、是れは個人的のことで、宗教家として一代の信仰を指導するには、唯信念が鞏固なる計りでは何等の効をも奏せぬ。此活手段の有無は、宗教盛衰の由りて繋る所である。世の宗教家たるものは深く此に考慮を要することであると思ふ。唯彼の舊法を抱いて、信仰々々と叫んで居るのは、宛も死兒を擁して復活を天に祈るのと同じく、永世其期を得ないことを恐るゝのである。

五、青年の煩悶

聞く所によれば、近來各種學校在學の書生の間には煩悶の苦痛に陥つて居るものが多くあるやうである、而して此傾向は今や男生にのみ止まらずして、女生に迄及んだといふことは特に著しい事實である。勿論西洋であつては、女子の厭世煩悶に陥つて居るものゝあるのは敢て珍らしい事ではない、而して其原因は主とし

て結婚問題から起るので、少し教育のある女子は下等社會のものと結婚することも出來ず、さればとて金がなければ中流以上の男子に嫁することは、殆んど不可能といつても差支ない。だから貧にして稍々教育ある女子が、其結婚期に至れば自ら厭世煩悶に陥るるのは勢止むを得ないことである。然し近時我邦の青年男女が煩悶に陥るるのは、稍之と其趣を異にして居るやうに思はれる。是れは今後の教育家の大に注意を要することであらうと考へる。

概して之を論ずると煩悶の疑から起ることは明かである。何かある問題に就いて疑が起つて、自分の力では何程之を解かんと欲しても如何しても解き得なければ、此に煩悶の状態となつて苦痛を感じる、而して其問題が單に知力に關する時よりも、寧ろ人生に對する疑問のやうな實際の方面に起つた時には特に著しいのである。知は割合に冷靜なものであるが、情意の作用は最も切實に人心を刺撃するものである。又一步推して之を論ずると、疑は何等か二つ、若しくは二以上の調和せられない元素の衝突に基づく。例之へば智相互の間とか、知と感情との間とか、或は感情と意志の間とか、或は又理論と信仰とか、自分の理想と現實の社會の状態との衝

突とか、此等の類である。若し總べて此等の間が調和統一せられて、少しも衝突することがなかつたならば、更らに疑問は起らぬ、疑問が起らなければ煩悶苦痛を感じることもない筈である。所が實際我々不完全な人間は、總べて此等の點に於て疑問を有し、衝突を發見するのである。是れが人間の免れない弱點である。併し是れは人間の弱點であると同時に、又其長所をなすのであることも忘れてはならぬ。若し人間が始めから如何なる顯象に逢ふても、皆當り前のことであるといつて、怪しまず疑はず、至る所に満足して居つたなら、現時の學術も出來なければ、研究も起らず、人世の進歩は到底之を望むことが出來ないのである。人は一定の顯象に遭ふて、不思議だ、怪しからぬと思ふから、此に研究心も起れば、學問も開けて來る。人間并びに其社會は洵に不完全だと感じ、如何かしたなら最少し完全な状態になることが出來ないか知らんと考へるによつて、其不満足が基となつて人世の進歩も出來る。だから至る所疑はず、満足するやうなものは、——恐らく今の世界にはさういふものは滅多となからうが、若しあるとすれば——善くいへば生れながらにして脱落し、悟を開いたもので、惡くいへば間拔けな馬鹿者に過ぎないのである。して見ると懷疑

煩悶は或る一部の人士のやうに單に冷眼に看過すべきものではなく、若し之が基となつて組織的研究の端緒を開くに至るならば、人生の進歩に對し、大切なる貢獻を爲すものであるから、寧ろ人の一たびは懷疑に陥り、煩悶を抱くに至ることを欲すべきであるが、然しながら今の青年のやうに徒らに煩悶し、それが爲めに愈研究すべき大切な學業をも廢し、或は速成の自覺者、を輩出し、不健全な思想を一世に流布し、甚しきは其煩悶の苦痛に堪えずして、一身を瀑下に投ずるが如きに至つては、憫むべしといふよりも寧ろ愚の極といはなければならぬ。古來の偉人が、一世兀兀として研究し、尙ほ時には解し難ねたる大真理が、如何して青年未學の輩に解釋し得らるべきであらうか、亦思はざるの太甚しきこと、いふべきである。彼等の中には大に悟つた所があるやうにいつて居るものもあるが、若し果して斯く悟つたものならば、何の爲めに生命を棄つるの要があるであらうか、是等は皆一場の囁語に過ぎないことは明かである。斯の如き煩悶は、反つて進歩を阻害し、真理を晦冥ならしむるものであるから、今後の宗教家教育家たるものは、大に戒慎し、之を未萌に防ぐか、若しくは之をして真正研究の方面に指導しなければならぬ筈である。

或る一派の教育家の中では一種の哲學的出版物を嚴禁して、此弊を矯めんとするものがあるやうであるが、此等は實に姑息の手段で、策の最も拙なるものである。勿論日本計りでなく、西洋でも斯ういふ姑息の策を弄するものがないでもない、例之へばカトリックの團體では、宗教に反した學說杯を書いたものを嚴禁するとか、或は獨逸の或家庭では妙齡の女子にニーチエの哲學書杯を讀ましめないといふやうな類であるが、是れは實際上何等の功能はないのみならず一層之を刺戟するやうな反對の傾向を有するのである。既に酒を飲む習慣の付いたものに向つて、自今酒を飲むことは之を嚴禁するといへば、人間は怖いもの見たいといふやうな譯で飲めないとなると愈飲みたくなるものである。之と同じ様に既に懷疑煩悶の傾向を有つたものに、哲學書籍は讀むべからずといへば、益之を讀まうとするのは必然の結果である。一定の程度迄讀書力を有し、而して今世の様に書籍や雜誌を得ることにも便利になり、何時何處にでも之れを見、之れを讀むとの出来る時代では、假令ひ家庭や學校で之を禁じた所が實際上効果のあるべき筈はない。又讀んで解らなかつたり、讀書力の無いものならば、之を禁ずるにも及ばぬ。但是迄少しも懷疑煩悶

の傾向を有つて居らないものに迄、其傾向を感染注入する弊を免れることだけは出来る様にも思はれるが假令此等の書籍を讀まない所が現時我邦の如き日々生活する社會に於て幾らも之を養成する原因の存在する處では、矢張無益の事である。だから斯ういふ姑息の策は反つて其傾向を刺撃するのみで何等の利益はない。教育家宗教家たるものは、寧ろ其本に反り、其源に溯り、大局に着眼して、將來の根本的方針を定めなければならぬ。

借實際家が着實に今後の方針を定むるには、先づ其弊の由つて來る原因を明かにしなければならぬのは當然の事である。依つて是から少しく其原因を論じて見やう。

私の見る所を以てすれば、近時青年の懷疑煩悶に陥るものゝ多いのは、此處二三年の間に起つた顯象ではないのであつて、遠く維新の革新に基くのである。我邦維新の革新は宛も近代第十七八世紀に涉れる歐羅巴の啓蒙時代と同じやうに、西歐文明の輸入によつて、人類理性の貴ぶべく重んずべきことを認め、從來の封建時代に於ける形式的の慣習制度の拘束を脱せんとして起つたものである。宛も年久

しく暗黒の牢獄に囚はれたるものが、忽然一道の光明を認め、大勇氣を振つて其牢獄より脱出せんと企てた様な趣がある。だから、此新光明を認め、たものは人類理性を以て唯一の標準となし、舊來の形式的慣習制度に向つて一大打撃を加へ、此等の制度慣習が何等の歴史的意義を有するとも、一切それ等の事には顧着せず、根底から之を破壊し去らんと勉めた。而して此破壊の精神は、譬へば猶ほ洪水の一に潰決したやうな凄しい勢を以つて、政治的社會的學術的道德的宗教的等一切の方面に向つて肉迫急撃し來つたのである。が、しがし數百千年來養ひ來つた慣習制度は、中々容易に根底から破壊し得らるゝものではない。尙ほ至る所に舊痕迹を止めて居る。明治維新以來の社會の狀態は實に此新舊兩元素混合の時代であつて、家庭にあつても、又社會にあつても、諸有方面に於て衝突を見る。渾沌不定の時代ともいふことが出来るであらう。彼舊時代と新時代との代表者は共に尙ほ多少の信する所があるが、今日の青年は實に此渾沌の代に生れ、渾沌の裡に生長したものであるから、事々物々に於て衝突を見て居るのである。斯ういふ過渡の時代には何處でも多少懷疑的の傾向を生ずるものであるが、特に我邦は其變動が極めて急劇であ

つて、歐洲では二三百年の間に出来た現象が、日本では僅に二三十年の間に繰り返した、爲めに人心に與ふる感動も特に著大なるのは必然の結果である。今の青年の多くは實に不幸な境遇に生れ来たのであつて、其思想未熟の時から學校の教ふる所と家庭の習ふ所と衝突し、理論の示す所と社會の現状とは撞着し、彼理性を尙ぶの結果教育は知の方面に偏し、人心發育に於ける不調和を來し、社會状態の混亂と共に、道德宗教の勢力委微し、人の慰安を得る處がないやうになつた。斯ういふ社會に生長するもの、懷疑煩悶を抱くに至るのは、寧ろ當然のことであつて、懷疑煩悶を抱くもの、尙ほ割合に少くないのは、反つて不思議とせなければならぬ事ではなからうか。

以上は大體の原因を述べたのであるが、尙ほ少しく其細目に入つて、如何に社會の各方面に於て此等の衝突が盛に行はれて居るかを觀察しやう。

(一) 政治的原因 先づ第一に政治的現象から之を論ずるに、封建時代に於ては階級制度が非常な勢力を以て民心を壓抑し、國家の政治を執るものは、皆一定の地位階級を占むるものに止まり、下民は如何に才力ありとも到底之を發揚せしむる

の機會を得なかつたのである。學術に於ても之と同じく、言論の自由や、研究の自由は奪はれて、人心の發展を妨ぐることは大なるものであつた。所が諸種の原因からして維新の革新が出来、舊來の面目を一新し、言論研究も幾分か自由となつたと同時に、人材登庸の途も開けて來た。其結果、徳川氏は政權を奉還したが、代りには薩長藩閥の政府が興つて、人材登庸の途もまた甚しく制限さるゝことになつた。ソコで自由民權の説が盛に起つて、藩閥政府に向つて急撃する様になり、遂に今の代議制が實行せらるゝことになつた。既に代議制度が實行せらるゝやうになれば、彼等の目的は達せられたやうであるが、實際は中々然うではない。一方に於ては藩閥の勢力は今に至つても尙ほ衰へないのみならず、他方に於ては代議制に伴ふ悪弊が日に著しく現出し來るやうになり、動もすれば代議政體は過去の制度であつて、將來の社會に適するものではないと迄論ずるものがあるやうになつた。此歴史を通覽すると、一方の弊が全く除き切れない中に、既に他方の弊を生じ來り、終始新舊の思想が衝突暗闘の状態にあるのである。社會は實に斯くの如くにして進歩して行くのであるが、思想の未だ確立しない青年が、日々此等暗闘の状態を目撃するの

であるから、衷心懷疑の傾向を養成するに至るのは免れない結果である。

(二) 社會的原因 更らに翻つて社會の方面を見るに、維新以來西歐の文明が盛に輸入せられ、其結果物質的には非常な變動を受けた、貧富の懸隔といふことは何時の代でもないことはないが、物質的文明が進めば進む程愈大きくなり、又愈著しく感ぜらるゝのである。文化の進まない間は人の思想も、欲求も單純であるから、假令ひ貧富の懸隔があつても甚しく強く感ぜない。文化が進めば交通の範圍も廣くなり、色々な便利な利器も發明せられて來るから、富の増殖も急速となり、富者は新社會に應じて起つて來た欲求をも悉く満足せしむることが出来るけれども、貧者は此等の利器や欲求が顯はれて來ても逆も之を利用し、又満足せしむることが出来る。だから昔の單純な社會に於てよりも一層苦痛を感ずるのは當然である。又貧富の懸隔によつて社會上の地位權力も非常の違ひを生ずる。富者は寢て居ても毎日〱金は殖え、權力は増して來るが、貧者は朝から晩まで額に汗して尙ほ生活にすら困難を感ずるといふやうな譯である。近時の勞働問題や、社會主義の起つて來たのも、其説の是非は兎に角亦全く此顯象の著しくなつたことに基づくのは明

了な事實である。是れが即ち社會上に顯はれ來つた一の不調和の例である。

(三) 道德的原因 世の論者は時として今代の道德は昔時に比して大に退敗したといふが、是れは實際果して事實であるか否やは容易に斷言の出來ないことである。道德思想も時代によつて變遷するものであるから、形式ばかりを見て直ちに速斷する譯には行かない。が、學說の上に於ては種々の矛盾した意見が顯はれて居ることとは疑を容れないことである。個人主義もあれば社會主義もあり、國家主義もあれば世界主義もあり、利己的もあれば利他的もあり、克己主義もあれば快樂主義もあり、直覺説もあれば理性論もあり、更らに統一する所はない、甚しきに至つては古の武士道をも復興し來らんとするものもある位である。斯の如き亂雜の世の中であるから、青年が其間に於て自から守る所を失ふに至るのも必然の結果であつて従つて其行爲に於て自然不規律に流るゝことも絶無とはいへない。特に明治の新社會に於ては此等の點に於て、從來何等の訓練修養ないものが、時運に乗じて忽ち紳士中流以上の列に加はつたのであるから、其人々の行爲は自然放逸に流るゝことは、今の政治商業等の社會に於て屢々人の見聞する所である。而して輿論の制裁も

まだ甚だ弱く、之を絶對的に制するだけに至らない。此等の事實が日々の新聞や雜誌に顯はれ來ると自から又青年の心に感染するに至るのも止むを得ないことである。今の煩悶者の中には往々にして男女の關係が其直接の原因を爲して居るのことは、即ち一面其反映ではなからうかと思ふ。即ち其不規律の生活の結果、自から煩悶を招くに至るのも一の原因であらう。

(四) 宗教的原因 昔から政治社會や學術社會の混亂した時には、迹を宗教界に匿くし、慰安を此に得んとしたものは東西の歴史に少からぬことである。所が明治の宗教界は不幸にして多く此需用に應ずることが出来なかつたのである。勿論多少は參禪入室し、或は念佛に歸した。又今の青年の間でも此の如き事は決して稀なることではない。併し其數からいつて見れば是等は極僅かであるといはなければならぬ。元來維新の革新は宗教界に向つても一大打撃を與へ、排佛論迄が諸方に起つた位である。彼等は純理性をのみ尙んだのであるから、純理性以外のものに向つては、悉く其適當の地位を奪はんと試みた當時の高僧が幸ひに之と極力相争つた爲めに、宗教界は昔と形式上には大なる變化を受けずして今に存したが、多くの宗

教家は此危機に際して、早く其時勢と適應すべき方策を思慮しなかつたが爲めに、宗教の人心に於ける感化力は非常に衰退し、其説明解釋の法は世の學術と相齟齬するやうになつた。中に就き禪宗の如きは由來不立文字の主義であるから、此點に關しては最も都合が善かつた。だから從來士君子學生の不平を抱いたものは、多分は皆之に入つたので、今でも之に入るものが割合に多いのである。斯の如き状態であるから一般の青年は宗教を視ることが自から軽く、宗教といへば反學理的のものやうに考へ、慰安を此に求むることが出来なかつた次第である。今日となりては宗教家の方でも多少此事を自覺し、青年も亦稍之に向はんとする傾向を有して來たが、まだ一般に之に由つて安慰を得るといふ程に至らないのは事實である。疑を懷きながら、安慰の途を得なければ、煩悶に陥むるのは當然の結果である。

(五) 教育的原因 以上に列舉した事柄も、廣い意味では皆教育の内に包括せらるゝ譯であるが、此にいふ教育とは狭い意味で、主として學校教育をいふのである。維新以來純理性を尙んだ結果は、著しく學校に迄其影影を與へ、學校教育といへば單に知力の教育を意味する如くになり、昔時の如く人格養成杯といふことは少し

も其目的としないものゝやうに考へられた。勿論倫理修身といふことは全く度外視された譯ではないが、當事者も生徒も共に之を輕忽に付し居つたのである。近來になつては少くとも當事者の方では熱心であるが書生の方では極少數のものゝ外は多く尙ほ他の學科に比して重きを置いて居ないやうである。是れは一週一時間や二時間の教場の講義では、人格の修養杯は到底困難な事であるのにも由るのであらう。又教員其人が、或る特殊の人々の外は、十分の感化力を有しない爲めでもあらうが、又一般の偏知的傾向がまだ全く除かれない結果でもあらうと思ふ。偏知的教育の結果は自然人心各種の方面に於ける發展の調和を失ひ、感情の缺けたり、意志の薄弱なる人間を造り出すことゝなり、爲めに煩悶を惹き起すに至るのである。

モ一つ教育上の原因とも見るべきものは維新以來特に各種社會に於て最も劇しく顯はれ來つた生存競争が、青年社會にも甚しく行はるゝことである。就學兒童は年々に非常な勢を以て増加するが、學校の數は比較的増加しない、爲めに高等専門の學校に入らんとするには、書生の一大難關たる競争試験を経なければなら

ぬことゝなつた。競争試験も始めは左程困難でもなかつたが、年々志願者の多くなることが爲め、益試験は嚴重となる。知力の不完全なるものは年々之を志望しても、常に不合格に終り、遂に其目的を達することが出來ぬ。其中家庭では財政が長く青年の徒らに年月を經過することを許さなかつたり、或は財政は之を許すとすも、青年が平素修養の足りない爲め、刻苦勉勵大奮發の勇氣を有せず、爲めに失望落膽、他に方向を變せなければならぬことゝなり、又假令ひ競争試験には幸ひに合格し得ても、入學後成績不良にして、竟に退校の止むを得ざるに至ることもある。斯の如き青年の間には、或は人を怨み、或は自からを怨み、勢自から煩悶に陥るやうなことも少くないであらうと思ふ。

(六) 學術的原因 近代文化の開發と共に學術も亦長足の進歩を爲し、新學科は年々逐ふて増加し來り、殆んど其底止する所を知らない有様である。従つて學說の上にも於ても、是れ迄眞としたものが忽ちに變化し、一新發見があると共に、其學說をも新にしなければならぬやうなこともある。之が學術進歩の特徴で、誠に喜ぶべき顯象であるが、初學者は茫洋として其端を得ず、又其學說の變化の速かなるに驚

き信仰の基礎を得ることが出来ないから、自然と學術の多端にして愈究めて愈其不明を増すに終るとなし、自暴自棄の念を發し、學術の竟に依るに足らざることを速斷するに至るものもあるのである。是れは學術研究の眞精神を辨せざるの致す所で、又其研究の精神に缺乏して居ることを證明するものであるが、青年の斯る懷疑の傾向を抱くに至るのも必らずしも無理とはいはれない。

其他尙ほ仔細に研究すれば幾多の原因を發見することも出来るであらうが、少くとも以上に列擧した所は其主なるものであらうと信ずる。而して此等の原因の間には相互に又衝突を生ずる、例之へば道德と文學、學術と宗教等の如きである。此等原因の何れか一があれば、既に一種の青年に向つては煩悶を惹き起さしむるに十分の價值があるのに、現時の我邦社會には總べて此等の原因を併せ有するのであるから、其懷疑煩悶に陥るのも寧ろ當然のことで、實に憐むべき境遇に居るものといはなければならぬ。是れも我邦過渡の時代で止むを得ないことであるから、自然に放任して置ても、社會の整頓すると共に其弊害も自から一掃せらるゝに至るは明かな事であるが、又時勢は人力によつても多少變更せらるゝものであるか

ら、將來の教育家宗教家は、大に此點に注意し、青年指導の任に當らなければならぬ事と思ふ。彼の前にいつたやうな姑息の手段は、此際決して之を弄すべきではない。宜しく此等の原因に鑑み、實際的の方針を定め、人力の及ぶ限りは之を根本的に除去するに勉め、一方に於て現に煩悶に陥るものに對しても、之を有益の方面に導くやう努力せんことを希望するのである。

六、自覺とは何ぞや

近來新聞雜誌の傳ふる所によつて見ると、我邦の處々に於て豫言者自覺者といつて名のつて出るものが續々踵を接してあるやうである。而して其中には、我は耶蘇釋迦以上の人物であると揚言するものあれば、我は宇宙の大法、不易の眞理を自覺したと疾呼するものもある。私は不幸にしてまだ此等の人々の詳しい説を聽く機會を得ないから、固より此に其説を學理的に批評することは出来ない。然しながら彼等が斯く公衆に向つて揚言する所を以て見れば、何等か自ら覺悟し、大歡喜を得たのであることは事實であらうと信ずる。だから或る一部の人士の如く、直ちに

之を以て偏執狂や、山師の所業となすのは餘りに輕卒の論斷であらうし、又天才偉人は何時何處に出るか判らぬものであるから眞に彼等が耶蘇釋迦以上の人物であり、萬世不易の眞理を自覺したものであるとすれば、其人に對しては餘りに不敬の言たるを免れぬと思ふ。依つて私は此に斯の如き速斷を避け、彼等は眞に何物かを自覺したものと假定し、自覺其物は如何なる状態であつて、如何なる價値を有するものであるかを明かにしたならば、自覺なることの必らずしも皆尙ぶに足らぬものである。中には案外無價値のものもあることが知らるゝであらうと思ふ。又此の如き自覺者の續々として世に出現するのは、果して社會の要求する所であるか否やは、容易に斷言の出來ないことであるが、必らず其由つて起る所以の原因があるに相違ない。此等の原因の果して那邊に伏在するかを究め來つたならば、自から我邦現時の社會に於ける缺點を暴露するに至るかも知れない。依つて私は今此に此等の點に就いて少しく論じて見やうと思ふ。

先づ第一に自覺の性質から述べやう、一體悟といひ、覺といふことは、總べて自から悟り自ら覺するので所謂水を飲んで冷暖自知するといふのが、即ち此状態であ

る。此點からいへば覺や悟やといふこと計りが然うであるのみではない、知といふのも矢張り同じ事である。知るといふのは自から知ることであつて、全然人が知らしむるといふことは出來ないことである。例之へば赤色を見て赤色と感ずるのは、自分主觀の働きであつて、人の爲す作用ではない。盲人には何年色の講釋をしても、到底色を知ることには出來ない。人の講義を聽て、或る事實若しくは元理を知つたといふのも、實は人の講義によつて我が之を知つたのである。之を知るには、講義が自分に解からなければならぬ。解かるといふのは、即ち其事實若しくは元理が我が有する舊來の智識組織の中に統一され、之と全然調和し得た状態である。若し少しでも調和し得ないか、若しくは撞着する時には、解からない、而して又我が智識とはならない。だから知とか悟とか覺とかいふことは、何時でも我が主觀的作用で、全然他が知らしめ、覺らしむるといふことはない筈である。他は唯我の之を知る手引を爲すに過ぎないで、自知自覺といふ字は通常人の用ふる所であるが、是れは元來重言で、之に對する他知他覺といふことはない。

然しながら通常自知自覺といふ時には、單に知る、覺るといふよりも、尙ほ他の意

味を有つて居るやうである、即ち他人の言論や講義を聴いて知り覺つたのではなく、自分が苦心研究の結果、是れ迄知らず、氣付かなかつた事を知り、覺つたのを、自知とか、自覚とかいふやうに思はれる。併し人間が是迄なかつた新しい思想や元理を、忽然自分で考へ出すことは、宛も盲者が自から色の思想を考へ出すと同じ様に、困難なことである。人間の思想も悉く前代以來の社會教育の結果で、之が其材料暗示となつて、新思想新元理も、發見さるゝのであつて、其材料暗示がなかつたならば、到底如何なる發見も出來得べきものではない。して見れば、新思想、新元理を自知自覺したといふのは、畢竟人の説を聴いて知つたといふのと同種類に屬すべきものであつて、其異なる所は唯程度の問題に過ぎない。明丁に此兩者の間に分界線を引くことは到底出來得ないことである。

自覚の一般性質は先づ之を明かにしたから、是からは自覚の心理的狀態に就て一言しやう。前には自知自覚といつて、自知と自覚とを同じ様に説いたが、此間には多少の區別がある。自知といふのは單に知的の作用であるが、宗教上所謂自覚の中には尙ほ一層多くの元素を有する。宗教上の自覚には必らず知識の統一を要し、我

の有する智識が悉く統一されない間は、所謂疑の狀態であつて、到底自覚の境には至らぬけれども、智識が悉く統一されても直ちに自覚するとはいはれぬ。若し知と感情とが衝突し、知の方面では是非或る事をやらなければならぬと知つても、感情が之に伴はないで、少しも其事に就て興味が起らず、俗に乘氣にならぬといふやうな時は、苦痛を生じ、煩悶を起す。又感情が意志と衝突する場合も、之と同じで、或る事に就いて興味は十分有つて居るが、餘り其事の困難なるが爲めに、意志が比較的弱く、之を實行し得ぬといふ場合も、矢張煩悶を惹き起す原因となる。苟も心の何等かの部分に於て苦痛煩悶を感じる間は、未だ自覚の境に入つたものではない。だから自覚には知の方面ばかりでなく、心全體の調和が得られなければならぬのである。之に反し煩悶は心の何等かの部分に於て不統一、不調和を有して居る時に起る。總べて不統一、不調和の狀態は、苦痛の感情を伴ひ、調和統一は快樂の感情を與へる。だから統一調和が缺ければ缺ける程、苦痛煩悶は大きくなり、其結果色々苦痛して、遂に統一調和の狀態となれば、大歡喜を得る。知の統一は知的満足に止まるが、自覚は全心の統一を得たのであるから、其快樂も一層大なる譯である。

斯くの如き次第であるから心理的経過を論ずれば彼自覺して大歡喜を得たものは、必らず其始めに於ては、何か或る點に於て大なる不調和、不統一を發見せなければならぬ。知相互間の衝突でも知と感情との衝突でも、或は感情と意志との衝突でも、此等が煩悶の原因となつて、自覺の結果を得せしむるのである。若し此等の不統一、不調和を感ぜないもの、或は之を感じて更らに之を氣にしないものは、苦痛を感じ、煩悶することはない。従つて自覺するといふ状態の起らぬも當然の事である。彼の樂天家と稱し、事々物々愉快を感じ、若しくは何等の大なる苦痛を感じないものは、即ち是れである。而して其苦痛を感ずると感ぜざるとは、一部は教育に由ること勿論であるが、一部は天性に由るので、是れは如何ともすることの出来ないことである。彼の煩悶するものは、到底煩悶せざるを得ないので、所謂樂天家なるものには、逆も其心持が譯らないのである。而して彼の煩悶家の樂天家に於けるも亦此通りである。

傷持つ體は何時も延び／＼することが出来ないやうに、若し人間の智識の間に統一を缺いた時には、思ひ切つた言論は望まれない、又人心全體に於て、何處か調和

を得ないことがあれば、敢爲勇進することの出来ないのは自然の結果である。彼の自覺なるものは、兎に角其知の方面に於ても、感情意志の方面に於ても、悉く調和を得たと、少くとも自からは信じて居るものであるから、如何なることも安んじて之を行ふことが出来る。是れは自覺者の特徴で、實際上大に世人に異つた所のある點である。古來自覺者の大言を放ち、大事業を成したことを見ても判る。是れは決して怪しむに足らないことである。所謂自覺者の中には、勿論山師的で、自らを欺き、又人を欺くやうなものも、必らずしも無いとは限らぬ。併しながら之を以て直ちに悉くが山師で有り、空言であると斷言は出来ない。自覺者元來の性質が既に此の如きものである。其果して自からを欺き、又人を欺くものであるか否は、實際上的行爲に就いて之を點檢して見れば、容易に之を判ることが出来る。固より外見の模倣は、人によりて中々巧にやるものもあるが、長い歲月の間不意の出來事に逢ふ時は、必らず其馬脚を暴露することのあるのは必然である。

然らば自覺の客觀的或は知力的價值は如何といふに、是れは種々様々であつて、其程度は悉く異つて居る。自覺者の自からいふ如く、彼自身の主觀的には非常に大

なる價值あるには相違ない。兎に角此迄心の中に蟠つて居た一切の疑念不調和煩悶が一時に霧消し去つて、生活の上には一新面目を開くことが出来るのであるから、大歡喜せなければならぬ筈である。が、姑らく知力の上からいふと、元來自覺者は自分の有つて居る智識の間に統一を得たゞけの事であるから彼よりも一層多くの智識を有つて居るものは、其法を聽ても彼と同じく必らず統一を得るとはいはれない。だから此點から論ずると、智識の少いもの程統一が得易いが、多ければ多い程困難となる。知らぬが佛で、知らなければ疑も起らないし、怪しむこともない。追々智識が増し研究して見ると、是迄少しも疑はず、怪しまなかつた所に於て、大なる疑問が生じて來るものである。學問が開け、智識が進めば、愈々疑問は諸種の方面に起つて來るのは必然の結果である。昔からの哲學者が往々學べば學ぶ程、知を得ずして不知を得るといつたのは、確かに一面の眞理を有すること、と思ふ。所謂自覺者なるものが、比較的未開の時代に多く起つて、文化の開けるに従ひ少くなつた事も、又現時に於て、文化の最も開けた歐洲の中心よりも、比較的進まない印度あたりにも多く顯はれるといふ事實も、此點から見れば少しも怪しむに足らぬ當然の現象

であらうと思ふ。

斯う論じて來ると、均しく自覺したといつても、其自覺の客觀的若しくは知力的價值に於ては大なる差異があることも明かに知らるゝのである。彼等の智識が増して來たならば、今不易の眞理であると信ずることも、案外怪しくなるかも知れぬ。又豫言者であると思つて居たのも、實際そうでなかつたことを悟るに至るかも知れぬ。又彼等の研究の足りなかつたが爲めに、自からは新發見と考へて居る事も、他人から見れば、實に陳腐の言に過ぎないこともあらう。唯彼等は自から斯く信ずるのであるから、彼等自身には罪はないが、他人から見ると、一向新發見でも、不易の眞理でもない場合には、之を以て人を欺く山師だといはれても、亦已むを得ないことである。

自覺が單に主觀的價值を有するのみならず、眞に客觀的の價值をも兼ね有するには、必らず次の條件を充足しなければならぬ。即ち自覺者は前代より其當時に至る迄の科學哲學宗教研究の、少くとも要點を辨じ、更に自家の研究を加へ、此等一切の範圍に於ける智識の統一を得なければならぬ。昔の自覺者は、其智識の點ばかり

から見ても、其時代に於ける一般人民の迎も及ばなかつた所であつた事は明かな事實である。若し此點を以て達することが出来なかつたなら、到底自覺者として客觀的價値を有し、衆人の歸向を得ることは出来ないのである。昔は學問も十分に開けなかつたから、斯の様な事も出来たが、今では一切の學術が長足の進歩を爲して居るから、非常な天才の人でなければ、多少人に勝つて居る位では、日に繼ぐに夜を以てした所が、迎も困難な事といはなければならぬ。して見ると文化が進み、學術研究が盛なるに従つて、所謂豫言者自覺者の乏しくなるのも止むを得ない事實である。所が、日本では斯の如く頻々として現はれ出づるのは、果して如何なる理由であらう。是れから單簡に其原因を究めて見やう。

(一) 其原因も色々諸種の方面に涉つてある様に見らるゝが、思ふに現時の豫言者自覺者の如き、一定の組織的研究もしないで、忽然自覺するといふやうな自覺者は何時の代でも多少はあつたとであらう。仙人とか行者とかいふものが世間へ出で、法を説くといふとは、折々田舎で聞きもし、見もした。此等の行者仙人は、今の豫言者自覺者とは、形も變り、學術の程度も違つて居るであらうが、組織的研究の結果によ

らず、何か自分では自覺して居るといふことは同様であらう。併し此等の人は多く世の中に廣く知られない、其理由は其説の取るに足らぬことも一であるが、田舎の少數のものに向つて、口で説いて居るのが主なる原因である。だから中には一部の人間の間では随分信仰を得たものもある。所が今では新聞や雑誌といふ武器があるから、此武器を利用して自から吹聴し、或は自からは利用せずとも、紙上に之を傳播するによつて、直ちに遠近に其名が知らるゝに至るのである。是れが近年自覺者の頻りに輩出する様に思はるゝ一の原因ではなからうか。特に是迄の自覺者は何か従來の宗教に依つて居るのに、今のは、假令ひ其實は之に依つて居ても、表面では別に一派を開く様な觀があるから、尙以て其名聲を高むるのであらう。

(二) 更に他の方面から觀察すると、維新以前我國佛教の盛にして、僧侶の勢も未だ大に衰へず、其識徳尙は一般國民間の師表となるに足つた時には、國民の中、何等か疑念を抱き、不安を感じたことがあれば、直ちに僧侶の許へ行つて、其解決を求め、慰安を得たのである。然るに今の世は僧侶の學徳衰へ、中には固より格別の例もあるが、一般には人の信賴歸依する所とならぬので、國民の不安を感じるものがあつ

ても其解決を得る所がない。そこで煩悶者は何か自から解決をしなければならぬことゝなつた。而して其解決を得ない中、煩悶苦痛の爲め堪へ切れなくなつたものは、自殺往生を遂げ、其此迄に苦痛を感せないものは、煩悶の裡に彷徨ひ、偶々解決を得たと信するものは、此の自覺者となるのである。所が同じく慰安を得ても、僧侶の法によつて得たものは自覺したとは、感せぬが自分で解決したものは、自力で出来たと思ふから、其喜びも一層大きく、其結果大聲疾呼して我こそは自覺者であると言命り出づるに至るのである。だから佛教僧侶の衰へたのが確かに又其原因の一となつて居る。

(三) 假令ひ宗教の勢力が衰へたるにせよ、科學的哲學的訓練が、國民教育の中に十分行き届いて居つたなら、現時の様な學術研究の盛なる世に於ては、疑問が至る所に起つて來るのであるから、中々我の智識が一切統一せられ、更に秋毫の疑念を有せぬ杯といふ信念の、起るべきものではない。自覺者の頻々として我が社會に出現するのは、即ち一面から見れば、我邦社會の科學的哲學的訓練の未だ行き届かざる證據とも見ることが出來、而して是れが其原因の一であるのは又疑を容れぬことである。

(四) 我邦では維新以來、前代の制度習慣思想が悉く破壊せられ、社會の秩序は尙ほ十分に整頓して居ない。昨の書生は今の大臣宰相となり、昨の寒措大が今の富豪となるといふ有様であつたから、濡手で粟の主義が一般社會に行はれ、近頃では幾分か秩序も付いて來たけれども、まだ逆も泰西諸國の社會の様に至らぬ。商人が少し販路を開いて、利益を得れば、直ちに下等の品を賣り付けるといふやうな事が屢屢起る。併し是れは唯商人許りでないので、我國民一般の間には、まだ彼の濡手で粟の主義が取れない結果である。而して此氣風は學術界宗教界等にも同じく顯はれ來て居る。學術界でも何か少し許り學問でもすると、忽ちに大學者を氣取り、最早や之に安んじ、堅忍不拔の精神を以て、刻苦勉勵、大器を晩年に期するといふやうなもの、は誠に乏しいのである。で、宗教界に於ても何等か自分で少し許り悟つたと思ふと、之に安んじ、更に組織的研究をもなさず、直ちに大豫言者、大自覺者となり澄ますので、畢竟是れも濡手で粟の主義の一結果ではなからうかと思ふ。

(五) 之と關連して最う一つ言ふべき事は、即ち我邦批評界の泰西に比して、まだ

甚だ幼稚なることである。近頃の新聞雑誌には、新刊書類の紹介を兼ねたる短評の類は、多く見る所であるが、所謂専門の學者が研究的態度を以て、之を學術的に批評し、其是非を明かにする様なことは、絶無にして僅有なりといつても差支なからう。宗教界に於ても之と同じであつて、若し今のやうな豫言者自覺者の起つた場合には、宗教家や、其他の専門の學者が親しく之に就き、其の説を聴き、研究的態度を以て之を批評したならば、學術界に於ても或は多少の利益する所があるかも知れぬ。假令ひ學術界には利益する所がないとしても、若し其思想が不健全、若しくは有害なるものであつたとしたならば、嚴密な批評によつて之を排斥するのは、國民一般の大なる利益であらうと思ふ。勿論信仰は國民の自由であつて、學術が開けたからといつて迷信がなくなる譯のものではないが、學術的に之を甄別しないのは、愈々不健全な思想をして國民の間に跋扈せしむる機會を與ふるものであらうと思ふ。

此外尙ほ仔細に考へて見れば、種々の原因もあるであらうが、少くとも以上に列擧したことは、其主なるものであらうと信ずる。若し果して然うであるとすれば、豫言者自覺者の近年に於て我邦に輩出するのは、即ち一面我邦の宗教勢力の敗退し

たこと、科學的哲學的訓練の行き届かないこと、滯手の粟の主義の行はれて居ること、批評界の幼稚なこと等を反證して居るのであるから、私は我邦の先輩識者に向つては、今後此等の方面に於ても益其注意を怠らず、又十分に其力を盡くされんことを希望する次第である。

七、内界經驗の價值

近頃は演説や講義杯に於て能く内界經驗といふ字を用ゐる人がある。さうして内界經驗の事實は平常の外界經驗の場合よりも更に確實であつて、疑ふ可らざるものである如くに考へられて居るやうに思はれる。或は自覺であるとか、或は宗教の悟道だとか、或は啓示などといふものも、矢張り今日では内界經驗といふ言葉で顯はされ居る様である。が私等の見る所によれば、所謂内界經驗なるものは果して左程確實なるものであるかどうかといふ事は餘程疑はしい事であらうと考へられる。それで今日は經驗一般の性質からして、内界經驗なるもの、價值に就いて極大略之を述べて見ようと思ふ。

先づ第一に經驗といふ言葉は、極古くから用ゐられて居つて、さうして其意味は極めて漠然たるものである。唯普通民間で漠然たる意味に用ゐられて居るのみならず、専門的哲學者などといふ者は随分語の用ひ方に於ては嚴格でなければならぬのであるが、矢張り時とすると随分漠然たる意味で經驗といふ字を用ゐて居るのである。彼近世で有名な哲學者のカントに於てすらも、經驗といふ字は二様に用ゐられて居つて、一方では感覺を經驗と名けて居るかと思へば、又他方では我々の思惟判断の結果をも經驗と名けて居るのである。それで何れが經驗なる語の正當なる意味であるかは、私が今一個人として之を定めるといふ譯には行かぬ。語には歴史もあれば、又人々によつて言葉の特殊な用方といふものがあるのであり、また私から今之を一定しやうとすることも出来ないし、又どれが正しいといふことも、容易には斷言出来ない譯であります。けれども通常は其中に二通りの違つた意味が含まれて居る事丈け明かにして置かなければ思想の明瞭を缺く事になる。

通常哲學の上では經驗説に對して唯理論といふ學派を立てる。唯理論といふのは總て我々の認識の由つて起る所を以て、理性或は論理的思惟にありとなす議論

であつて、それに對して經驗説といふものがある。其の時の經驗説といふものは、詰り認識の唯一若くは主なる根原を以て感覺にありとなす議論である。此二種の議論は古代からして既に行はれて居ることであるが、近代に至つては其傾向が殊に著しくなつて來た。近代唯理論の始祖は即ちデカルトであつて、それ以來此傾向は歐羅巴の大陸の方に弘まつて居るのである。經驗説はロツクから始まつて、バルクレー、ヒュームに傳はり、此に大成し、其極點に達したのである。一般に此二種の思想の潮流は兩方の極端を現はして居るものであると看做されて居るのである。若しかう云ふ點からして經驗といふ字を解釋して見れば、どうしても經驗といふ語は、我々の感覺を意味するものと斷じ無ければならぬ。随つて我々の思惟の判断の働きから起つたものは、決して之を嚴密な意味に於ける經驗とは名けられないものといはなければならぬのである。併ながら經驗といふのも亦之れを二つに分ける事が出来る。一つは則ち外界經驗であつて、それに對しては内界經驗といふものがある。外界經驗は或は之れを直接的のものであると言ひ、又或は之を間接的のものとも言ふ。即ち我々が一定の物を見れば直ちに之に對して或る一定の感覺を生

する。白色を見て白と感ずるが如き、是は外界刺激によつて直接に我々の脳髓に惹起された變動でありますから、其點からして之を直接的のものと云ふのであります。又感覺は決して誤らないものであるといふのも此理由からである。併ながら又一方から見ると感覺は間接的であるとも言はれる。何故かといふと先づ我々が物を見て感覺を生ずるに當り、其感覺自身が生じて居る時、即ち脳髓細胞の變動が起つて居る時には、一定の感覺を感じて居るといふ事を認めては居らない。意識して居らない。唯、其物を意識して居る丈けである。例へば今白色を感じつゝある時には、白色といふものが即ち我々の意識情態となつて居るのであつて、意識の其時の内容は即ち白色である。白色を感じたといふ意識状態は、即ち後から我々の反省作用に依つて、前の意識情態を追想した時に初めて生ずるものである。だから感覺を感じつゝある間に於ては決して今どう云ふ感覺を感じて居るといふ事は意識して居らないのみならず通常は何か白い物を見ると、例之ば机の上に紙があつて、之を見れば、直接紙があるといふことを経験したと言ふけれども、我々には決して紙といふ物を經驗するといふ事は出来ない。唯々其紙が白いとすれば白い

色を経験する事が出来るのみである。其白色といふのも、また我々の翻譯の言葉であつて、其實は印度語を波斯語に譯し、波斯語を羅旬語に譯し、羅旬語を更に英語に譯し、英語を又日本語に譯するよりも縁遠いのである。先づ光線が紙を照して、それから反射し來つたエーテルの振動が眼に傳はり、それから眼底の視神経が之を傳へ脳髓に來り、脳髓細胞の變化となる。その脳髓細胞の變化が即ち感覺なるものである。白色を感じたといふのは、詰り其脳髓細胞の變化を我々の言葉で翻譯して言つたことに過ぎないのである。さうして又其白い物を見て紙を見たと言ふのは、即ち白色といふ感覺を材料として、從來の經驗により判断を下して是が紙であるとなしたのである。だからして、普通謂ふ所の經驗なるものは、非常な複雑なものであつて、純粹の經驗では無い。判断の結果である。それで色の感覺を感ずるといつても、我々が刺激の原因を直接に知るのではない。その感覺を感じて居る間に於ては、その感覺を意識して居らないのであつて、つまり我々の意識するときは、反省作用に依らなければならぬことである。それであるから感覺は直接的であると言つても、それは極めて大體の議論であつて、實は非常な間接的のものである。即

ちエーテルの振動から眼球に傳はつて、視神経を通じ脳髓の變動となり、そこで初めて感覺といふものが起るのであるから、其間は幾度か變動を起して居るのである。紙自身といふものは勿論のこと、エーテルの振動は神経纖維の變化と違ひ、神経纖維の變化は又脳髓細胞の變化とは性質の變つたものであると言はなければならぬ。其點からして之を論ずれば、感覺は是非とも間接的である。間接的であるから此に又色々な誤の起るのも免れないことである。

間接的の外界経験に對しては内界経験は直接的であるといふ。所謂内界経験といふのは、即ち自分の心の中に起つた變動を自分が経験するのであるから、それは固より身體外部の感覺機關を経ないでも宜いものである。即ち目を通ずるとか、耳を通ずるとか、總べて身體の機關を要せないのである。随つて此等の機關から生ずる誤り、即ち心理學で言ふ自然的錯覺といふものは全く之を免れる事が出来る。外界経験であれば身體の機關を通ずる必要があるから、目で物を見るに當つては、眼球の構造に依つて、真直な物が曲つて見えたり、曲つた物が真直に見えたり、或は外界の事情に依つて、自分が動いて居るのも他の物が動いて居る如く感ぜられたりする

る事がある。棹を水に突き込んだ時にはどうしても、其棹が曲がつて見えなければならぬ。又舟や汽車に乗つて走れば周囲の岸や、地面や、家屋草木の類が一切反對の方向に動くやうに見えなければならぬ。是れらは自分の意志で奈何ともする事が出来ないものであるけれども、内界経験に於ては自分の心の情態を自分で経験するのだから、さう云ふ外界の事情或は機關の構造から起る錯覺といふものは全く之れを免れらる事が出来る。其點から見れば直接的であるといふことも出来る。又外界経験よりも一層確實なものであるといふことも言はれる。併ながら内界経験も自分の意識現象を後に反省した時に於て初めて経験の意識となることが出来るのであつて、反省しない以上に於ては決して経験の意識とはならない。或事を考へて居る時に於ては、其考へて居る事柄は意識されて居るけれども、考へて居るといふ働きは意識されて居らない。今どう云ふ事を考へる居つたといふその働きそれ自身を意識するには、後に之を反省しなければならぬのである。それでありますから内界経験も或點から言へば直接的であるが、又其反省作用に依つて初めて出来るものであるといふ事から考へれば、是は間接的と言つても必ずしも差支な

いことである。例之ば通常眼を開いて机を視て居る時には直接的に机を見るといふが、眼を閉ちて之を追想する時は、意識の内容は前と同じであつても、之を間接的といふ。此意味からいへば、内界経験も確かに間接的である。又外界経験の如く誤りの起らぬといふことも、勿論一方から見れば正しいことでありませうけれども、其誤りが起らぬといふのは、自身外部の機關を通せないから、其點から生ずる誤りが免かれるといふ丈であつて、何時でも内界経験は全然確實であるといふ意味ではない。即ち後に反省する時には前の意識作用を反省するのであるから、其働きに付ては勿論誤りが少い。これも全然誤なしといふ譯には行かぬ。何故かといふに初めには意識内容に入らないことを想像によつて宛も意識して居つた如くに考へることも随分あるのである。外界経験に於ても、追想の場合には實際の感じた事の外、想像で之を補ふことが少なくないと同じであるのみならず意識して居つた事柄、即ち其働きの内容に付ては、必ずしも正しいとは限らないのである。誤つた考であつても、後にそれを反省する時に、斯う云ふ事を考へて居たといふ事丈は正しいのである。併ながら其考の内容實質といふものは全く誤つて居ることが出来るもので

ある。即ち思惟内容の正邪と反省によつて生じた意識の正邪とは全く無關係のことである。だから内界経験の正しいといふことは極めて狭い意味に於て誤りが免かれるといふ丈けの事であつて、總て皆確實で疑ふ可らざるものであるといふことの證據にならぬのである。其點から言ふと、此頃能く宗教的経験とか、或は啓示とか言つて居る事で、自分が實に罪ある者であるといふ事を感じたとか、或は此世の中には神なる者が實在するといふ事を自分の心の中に自から親しく實驗したといふのも、其實験をしたといふことだけは事實であるかも知れぬけれども、それが必ずしも正當なる正しい事實であるか否かといふ事は、全く別の問題であると言はなければならぬ事である。

それで経験といふことを嚴格に解釋して來るといふと、單に我々の感覺に入り來つたもの、外は悉く経験以外のもの、即ち或意味では経験を超越したるものと言はなければならぬ事である。其意味で以て總ての認識を解釋し來つたならば、我が感覺のみは正當で確實なものであるとしても、もう知覺以上になれば悉く不確實なものとならなければならぬ。是れが抑も英吉利の経験學派の中に於ても、既

にヒュームに至つて懷疑説に變化して仕舞つた所以である。懷疑説は經驗説の必然的結果をば正當に論理的に演釋したものであつて、經驗説の極は必ず此に達しなければならぬものである。そこで經驗といふものをば我々認識の唯一根原として論じた時には、何等の組織的、連絡ある認識も出來得ない事になつて來るのである。

今若し經驗といふ字をモウ些と廣い意味に解釋して、我々の判断の結果をも亦經驗と言ふやうにしたならばどう云ふ結果になるであらうか。前にもいつた通り普通一般にはかう云ふ廣い意味に解釋して居るのは明らかなことである。例へば今彼處に人の立つて居るのを見たとか、或は机のあるのを見たとか、或は犬の啼くのを聞いたとかいふ、普通此等は皆矢張り經驗であると言つて居り、さうして又確實な事實であると考へて居るけれども、實は是は嚴密な意味に於ける經驗では無いのであつて、我々の實際經驗して居る事柄は、人の顔色であるとか、或は着物の色であるとかいふやうな物、或は何か一定の音聲を聞いたとかといふ事丈けに止まるのである。其餘は我々がそれを材料とし判断して、斯う云ふ色を見たからは人

である。斯う云ふ聲を聞いたから、是は犬であるといふ工合に結論をして來たのである。勿論此の結論といふものは非常に迅速に、又殆ど無意識的に出來るやうな場合もあり、我々の經驗が積んで來ると自然にそれらの思想が結び附いて來て、終には殆ど機械的のやうに結論が生じて來る場合もある。併ながら兎に角それは單純な經驗では無いのであつて判断の結果である。

内界經驗に於ても矢張りそれと同じやうなことがあるのでありまして、我々の心が意識的なり、或は無意識的なりに働きを續けて居ると途には一定の結果を生ずるに至る。意識的に何か或一定の事に付て非常に熱心に考へて居れば勿論のこと、其考が假令意識的になつて居らなくても、所謂意識下にその働きが永續すれば、矢張り意識的に考へて居つたと同じやうに仕舞には一定の解釋を得るやうな事があるものである。例へば日中に何か或疑問を解釋せんと力めて居つたが、ドウモ善く解釋が出來ないで、竟には考へながら夜になつて寢て仕舞ふ。所が眠つて居る中に忽然と夢の様はその六つかしい問題の解釋が出來ることがある。所謂夢中に數學の問題を解釋したとか、詩の句を得たとかいふやうなことは古から能くある

ことであるが、是は畢竟日中の働きが眠つて居る中に於ても連続して居つて、さうしてそれに依つて解釋が出来たのである。能く宗教上の直覺といつたり、禪學杯に忽然大悟したといふことを言ひますが、此等も矢張り心の無意識的作用の結果で出来るのであるやうに思はれる。それで其の本人から見ると、現在些とも考へて居なかつた事柄が、忽然と心に浮んで來るのであるから、恰も直覺した如く、或は神とか佛とか、何か外の者が自分に啓示して呉れた如くに考へるけれども、前から自分が色々と考へて居つた結果が自然とさう云ふ一定の顯象を現出せしむる様になつたのであります。だからして是れは非常に複雑なる思惟の働きの結果でありまして、決して單純な眼を開いて前にあるものを直覺するといふやうなものでも無ければ、又普通嚴密な意味に用ゐる経験でも無いのである。我々は極ボンヤリした意味に於て、之を内界経験といつて居るけれども、是は初の判断の結果を経験といふのと同じ意味であつて、極めて複雑な働きである。宗教上に謂ふ所の直覺とか啓示とか内界経験とか實驗とかいふのは總て此の種類のものが多いのであるから悟を開くといふことも、忽然として何等の素養の無い所に起ることは絶えてないので

ある。平常から能く考へ、所謂究め去り究め來つて居つた其結果、漸く或機會に於て其考の解釋が出来て來るのである。だから畢竟其性質上から言ふと我々が非常に思慮して、其結果として現はれ來つた所の事柄とは、少しも違つたことは無い。唯、それが意識的になつて居るとなつて居らぬとの違ひがあるだけであります。若しさう云ふことをも矢張り内界経験といふ字で以て現はすことが出来るものであるとしたならば、此に経験といふのは非常にボンヤリしたものと成つて、詰り経験と言つても宜ければ、或は又思慮と言つても差支ないこととなり、我々の判断思慮と経験との間に何等の區別が無いのみならず、初に言つたやうな哲學上判断と二つに分けて居る唯理論と経験説との差別すらも最早や出来なくなつて仕舞ふ。一體思惟判断の作用は、其結果決して感覺のみに止まるものでなく、其以上に上るのであるから、或る意味では感覺を超越するのである。是れも経験だといふならば、唯理論の我々の理性或は論理的の作用を以て認識が出来るとなして居るのも、同じく経験説と言はなければならぬ様になる。だから是は強ひて経験といふ字の意味を廣げて、他との混同を來すので、哲學上に於ては取るべからざることである。經

驗といふことが一の意味ある語であるとするならば、此の如きは決して經驗といふ字の正當なる意味と看做すことは出来ないものである。

だからして此の如くボンヤリした意味を以て、内界經驗といふ字を用ゐるといふ事は非常に、科學上の混同を來す基となるからどうしても嚴密な意味に於ても此の字を用ゐなければならぬ。若し嚴密な意味に於て用ゐる事になれば、宗教に於て所謂實驗とか經驗とかいふことも通常世人が一般に考へる様に、それ丈けに於て何等の價值がある事では無くなつて來なければならぬ。さうして是れは外界經驗と同じ様に、又我々思慮判斷の結果と同じ様に、其の價值を有するものであつて、若し外界經驗が誤るものであれば、内界經驗も誤ることが出来る。若し我々の思慮が誤ることがあれば、内界經驗は固より亦誤ることもあると云はなければならぬ。普通唯々直接的であるが故に確實であるとか、實驗したことであるから疑ないとかいふ事は、唯々其外界事情或は其身體の外部の機關の構造から起る所の誤りが免かれるといふ丈けのことであり、すけれどもモット推して論ずれば、外界經驗が無かつたならば、内界經驗は到底起らぬのであるから、外界經驗が若しその道行に

於て誤りがあつたならば、内界經驗の誤りを生ずるといふ事も自然免からぬことでもあり、又想像の之に混入するといふ場合もある。さうして見れば、内界經驗の價值といふものは、普通一般に信じられて居る如くに左程確實なるものでも無い。我々の疑を容るべき餘地は随分澤山あるのである。畢竟内界經驗が確かであるといふならば、我々の思慮の結果是非共斯うなければならぬといふ正當な論法に依つて出て來たものであるから確かであると云ふ外、其確實の根原を發見することは出来ないものである。單に直接的であるが故に確實であるといふことは、殆んど何等の意味をも有しない事と思ふ之を要するに、宗教上の經驗といふことも、通常我々の認識と何等別の種類のものでは無い。我々の平常外界の物を經驗するとか、或は色々學術上の事を研究するとかいふこと、些とも變らぬことであつて、少しも神秘的なる性質を帯びて居るものでも無ければ、特殊の確實性を有して居るものとも言へないのである。

八、焰魔王の話

苟くも我邦に生れて人となつたものならば、焰魔王の何人たるかを知らないものは恐らく無からう、而して焰魔王の名を聞けば、誰しも一様に赤裸々で、虎の皮の褌を、或は赤く或は青く、頭には二本の角を生やし、眼光炬の如く、口は耳まで裂け、手には鐵の棍棒を提げ、見るも恐ろしき形象を胸中に描き出すであらう。所が焰魔王も、元來生れ墮ちてから、直ぐに斯のやうな暗黒世界の餓鬼大將となつたのではなく、彼も曾ては光明世界極樂淨土の統領であつたのが、次第に墮落し來つて、終には餓鬼大將とまで成り下がつたものであると聞いては何人も亦驚かざるを得ないことである。此には一切煩はしい學術的の考證などといふことは總べて抜きとして、焰魔王の來歴に就いて大略ザツト話して見ようと思ふ。是れも讀者が博聞廣知の一端ともなるばかりでなく、又彼の詩人や小説家が、雄大の空想と絢爛たる文章とで以て之を結構し、點綴文飾したならば、或は好箇の詩料とならぬとも限らぬ、而して纖弱な文學の流行する今の世にあつては、一異彩を放つことが出来る

かも知れぬと思ふからである。

扱此處には先づ話の順序として、焰魔王の戸籍帳からして之を調べて見やう。焰魔の故郷は日本でもなく、また支那朝鮮でもなく、遠い印度の生れであるといふこと迄は、誰れも知つて居る所である。焰魔の名の正しい読み方は、ヤマであつて漢譯に夜魔の字を當てゝあるのが即ちそれを寫したのである。其外閻摩、焰魔、琰、又は剋魔、或は琰魔、羅又之を略して閻羅等と書いてあるのは、即ち梵語音聲の轉訛に過ぎないが、此ヤマといふ字も印度の古い書物にも固有名詞としてではなく、單に形容詞として用ゐられて居る、而して其時には、二重「對」双生などといふ意味であつて、それからして又双生兒、双子の兄弟を意味するやうになつた。併しながら年月の経過と共に、形容詞が普通名詞となり、更らに固有名詞と轉じて、一種特別の神の名となつたので、今の焰魔王といふのは、即ち其固有名詞となつた時、始めて生れ出たものである。だから焰魔王も矢張り双生兒の片割れであつて、漢譯には往々双王と書いてあるが、即ち其意味を顯はして居るのである。

焰魔も一の特種の神として生れ出た以上は、又之を生み出した親がなければ

ならぬ筈である。焰魔王の親は何ものであらうか。焰魔の親といへば、どんな殺伐殘虐なものであつたらうと想像せらるゝが、事實はさうでない。焰魔はヴキヴァスグアトといふ神を以て父とし、サラニウといふ神を母とし、其間に生れたのである。ヴイヴァスグアトといふのは、光明の神で、サラニウといふのは夜の女神である。だから焰魔は生れ落ちる其時から、遺傳的に光明と暗黒との二重の性質を禀け得たもので、晝は天に輝き、夜は地下に没して、人の見るべからざる神であつた。

焰魔王の戸籍調はザット一通り判つたから、是れからは其身分に就いて最少し詳しく述べやう。前既に焰魔は神だといつたが、如何なる神であつたかといふに、彼は神の中の神、最も貴き神であつた。古代印度では日の神が最も高貴なる神であつて、之をスーリアともいへば、サヴィタルともいひ、又アーヂトヤともいふ。其他まだヴシス、アグニ等といふ名を用ゐることもある。此等の名は各異なつて居るが、本體は同一日輪であつて、日輪を色々な方面から観察し、其徳によつて色々な違つた名を與へたものに過ぎない。而して是れは希臘の最高神ツオイス、ジュピタルと同じものである。印度古代に於て最も有名なる叙事詩のマハーフハーラタ等の書物

には、此日輪神の色々な異名が掲げられてあるが、其中には亦ヤマといふ名が出て居る。して見ると焰魔といふ神は、諸神の中でも最も尙むべき日の神と異名同體であつて、丁度我邦の天照皇太神と對等の格である。だから又其徳を稱して一切見者ともいつてあれば、又他の書物には其勢力の大なる點からして大焰魔ともある。元來日輪神と同體の神であるから、決して詔辭ではないのであつて、是れ位の詞では、迎もまだ其徳を言ひ悉くされないのである。又タイトリアアランヤカといふ書物には焰魔の詩といふものが三首載せてあつて、其大意は左の如くである。

一、一切衆生と共に、此地上の世界唯一の主宰者たる焰魔に謳歌せよ、彼王の位は何人も之を窺偷するを得ず。

二、水も河も國土も、天も地も、一切皆彼の持する所たり。

三、焰魔王は金眼鐵蹄の馬に乗り、金色の束帶羈絆を付け、安穩として常に走り去る。

焰魔は實に天地の主宰者で、一切國土は悉く彼の維持する所であつたのである。大王といふのも決して無理はない。

此處で一才一般の讀者に對し、述べて置かなければならぬことがある。印度古代の民は玄妙なる自然顯象を見ては、常に之を神の不思議なる作用に歸したのである。即ち日の神あり月の神あり風の神あり火の神あり等といふやうな譯である。而して此等の神は皆人格を有し、遂には其住處をも定めらるゝやうになつた。乃ち彼等は初め自然顯象を神化し、其神を更らに人化したのである。其處で始めは人間世界の主宰者、維持者、王者であつた。日神焰魔王も、次第に人間世界から遠かり、一種の別世界を以て其住處となし、之を天界と名づけた。焰魔王は即ち此時、人界から天界に移轉したのである。而して彼の神は最高至尊のものであるから、從つて其世界も最高の世界となり、吠隨時代の印度人は、既に焰魔王を以て人生の至上目的と考へ、極樂の主と見做し、人は皆彼の世界に至らんことを希求したのである。それでリクヴェタの中に斯ういふことが言つてある。「我も亦彼の愛すべき所に至らんことを欲す、彼處は至信の人の歡喜する所……汝(日)の住所には我も亦往かんことを欲す、彼處は多角の牛(星)の住する所」と又他の書物には「是れ至善の地、何の世か之に如かん」ともあり、又「解脱を求むるものゝ歸依する所」とも「解脱の門」だともいつて居るのである。

る、これで見ると焰魔王が極樂淨土の主人公であることは明らかである。

次に焰魔王の極樂淨土とは何んな世界であつたらうかといふことを見るのは、學術研究の目的を離れても、亦興味ある事實であらうと思ふ。印度古代詩人の口から叙し出だされたる所を綜合して見ると、焰魔王の極樂世界は、宛も高天ヶ原のやうに、諸の神々の集合し來る所であるのみならず、古來の大仙人、苦行の婆羅門、王者の仙、並びに武勇赫々たる軍人、信心なる祖先は皆此に來つて、焰魔王の周圍を取り廻いて、色々の樂みをなし、焰魔王は一々其現世に於ける功勞功德の多少により、或は牛馬或は衣服の類を其賞として配ち與へて居る。古い書物では恰んど例外なく、焰魔王の住處を以て無上幸福の處、安穩の處、不死の世界と見做してある。焰魔王の世界は日と水と光とを以て充たされ、人は一切種類の精神並びに身體の苦患を免れ、罪もなく悪もなく、無限の長壽を得、又何時でも其愛する父母妻子と相會することが出来る。其外飲食物は極まりなく前に陳列せられ、乳は池に滿ち、水は川に充ち、一切種菓實の液汁亦あらざる事なしといふ有様であり、又一切の希求願望する所あれば、必らず皆滿たされ、娛樂厭足し、氣候は常住の春であるといふのである。實に結

構な世界であるといはなければなるまい。後世佛教に於ける極樂淨土の思想は、更らに幾層の誇大を加へたものであるが、其思想の起原を探ぐれば、畢竟遠く此吠陀時代に淵源するものであることは秋毫疑を容れないことである。而して淨土の阿彌陀佛は無邊光無量壽佛だといふが、彼の焰魔の本體日輪は即ち無邊の光明を意味し、不死は其性質であつた。焰魔王と阿彌陀佛とは元と是れ本體一であるといつたなら、世の俗僧は眼を圓くして驚くか、若しくは拳を固めて怒ることであらうが、奈何にせん今日科學研究の進歩は最早や之を斷言するに躊躇しないのである。

加之、此焰魔の極樂世界は何れの方面にあるのであらうかといふ問題を研究すると、尙ほ一層面白いのである。印度古代の詩には、唯肉眼の達せざる、一切見得べきもの、彼方にありと計りいつて、其何れの方位とも定めないのであるが、又或處には、星辰の中に位すといふのもあり、是れは即ち上方にありとなすものである。又或は極西日没の方面にありといふのもある、是れは後世、西方極樂淨土といふ説の因つて起る根元であらう、而して彼の十萬億土といふのは、即ち極西の字を今少しく具體的に言ひ顯はしたに過ぎない。一體佛教では元と上下四方に淨土があるとい

つたものであるが、是れは古代から上方西方と傳へたのを一層擴張したので、上方西方といつたのは、思想の幼稚な時には想像の最も當然なものと思はるゝのである。而して是れは皆太陽と關連して定まつたものである。日輪は天上に輝いて居るのであるから、之を上方となしたのは少しも怪しむべきことではない、併し又日輪は西に没し、彼の世界は人間の死んだ後に至るべき處である。印度人には古から日の没すると人の死すると思ひが連合したものであつて、我邦の語でも没すといふ字は、人の死すにも、日の隠くるゝことにも用ゐて居ると同じやうに、印度でも同一の語を以て顯はして居つた。そこで人の死後至るべき世界を以て、日の没する西方にあると考ふるやうになつたのである。是れも心理學上思想連合の法から見れば、敢て不思議とするに足らぬことであらう。佛教に於ける西方極樂淨土の説が多少日没と關係を有つて居るのも、明らかに此に其説明を得るのである。

人間の空想は實に不思議なもので、何時でもそれからそれへと、少しばかりの關係を求めては移り去るものであることは、誰しも經驗して居ることであらう。彼の光明世界の王として、廣き世界の裡、誰一人として肩を比ぶべきものもなかつた神

變自在の焰魔王も、亦此人間空想の運命には抵抗し得なかつたので、憐れにも彼は其最も愛すべき光明解脱の門から、次第に下界に墮落し來つて、遂には暗黒下界の主となり了つたのである。

前にもいつた通り焰魔王は元來光明を父とし、夜を母となし生れ出たものであるから、素より此両面の性質を有つて居るべきである、而して光明は生活と連合し、暗黒は死と伴生することも、必らずしも亦怪しむに足らぬが、印度最古の詩篇の中には、多く其光明の方面が現はれ、無上幸福の世界をのみ描き出してあり、而して此傾向は彼のマハーブハーラタなる叙事詩の出來た時代に至る迄綿々として引き續き來つた。勿論暗黒の方面も時には人の想像に上らなかつた譯ではない、併しながら古代の人は多く此方面に向つて注意を拂はなかつたことは事實である。處が、だん／＼と暗黒方面にも注意することゝなつて、光明の方面は之と反比例に、人の想像しないやうになり、遂に焰魔といへば、ムルチユ即ち死と同様に見做され、焰魔の道に入るといへば死すといふことを意味することゝなつたのである。けれども此死の神たる焰魔は光明世界の王たる焰魔と同じく、光明の神グイウアスヴァト

の子と云ふことに於ては些少の變動も來さない、といふのは一寸不思議のやうではあるが、他方から見れば又決して怪しむに足らないことである。元來焰魔は日輪を表現したものであるから、日中には天に輝くが、晩になれば西に没する、而して没するといふ語は死するといふことゝ同じい意味であるから、焰魔の世界は即ち死の世界であり、焰魔は彼の世界の王であるから、彼は死を司るものであつて、死は彼の使者であると考え、至つた、焰魔の世界は西方から更に下界に變つたのも此時である。是れは思想變遷の上に於て寧ろ當然の經過ではなからうか。

最一つ此に々々の考ふべきことがある、それは即ち印度人民の太陽に對する思想の變遷である。元來印度古代の民は、印度の西北方から次第に南下して東南の地方に擴布し來つたことは、今日人の一般に知つて居る事實である、而して彼の吠隨なる最古の詩篇は其間に作られたものである。印度は熱帶國ではあるが、其西北方若しくは現時の印度域外北方の地は、氣候も極めて温和であつて、太陽の光線は實に煦々たる春日の如く、愉快なる感情を人に與へたものである。が、次第に南方に移轉するに従ひ太陽の光線は誠に人類には堪え難き炎熱を加へ、河水は乾き、草木は

枯れ、飢餓交至りて、其苦痛は實に自然と闘ふ大古の民に取つては、驚くべく大なるものであつたのである。是に於て前の太陽に對する愉快幸福な感情は一變して恐怖の感情となり、日輪を以て死の源となし、其舊と住んで居つた故郷が慕はしくなり、之を以て天國其物の如くに想像するやうになつた。彼の印度人が後來北クル州を以て理想の國となしたのは全く此に基づくので、北クル州といふのは、其舊生國を理想化したものであるのみならず南方印度では熱夏の後、日本の梅雨の節に相當する雨時なるものが來るので、殆んど三ヶ月の間は雨が降り續くのである。而して前の暑氣を一掃し、人類動物から草木に至る迄此時始めて蘇生の思あらしむるのである。それで太陽は人類並びに其他の生物に對し、殺活自在の力を有つて居るものと考へられ、人間の生命は彼の意志如何によつて、何時奪ひ去らるゝかも知れぬとなすに至つた。斯ういふ思想は印度最古の詩篇の中には決して發見されない事であるが、それから數世紀の後其詩篇の註釋書即ブラーフマナといふ文學の出來た時代には、處々に顯はれて居る。今其中で最も著しい句を一つ此に掲げて置かう。

彼處に輝けるもの(日輪)は疑もなく是死に外ならず、彼既に死なるが故に、此處にある衆生は、必らず死せざるべからず、而も彼より彼方にあるものは、諸天にして常住不死なり、彼日輪の光は是れ衆生の生息なり、彼生息なるが故に、彼また其意に隨つて之を奪ひ、衆生此に死す。

當時印度人民の有した思想は最も明かに此句によつて認めることが出来るのである。而して此太陽を以て死となすといふ思想は、彼の死神としての焰魔の想像をして愈鞏固ならしめたといふことも殆んど疑を容れない事實である。

焰魔が光明世界の王であつた間は、人は皆色々な苦行や供養や歎願をして、如何かして彼世界に至らんことを望んだのであるが、死の王となつてからは、又諸神に供養希願して、一意彼の世界に行かないことを熱望したことは、古來の詩篇に徴して明かなること、又人情の自然であらう。然して死を司どる焰魔の裁判所は、或は深淵にありといひ、最下の暗黒世界だともいひ、又悪行者の世界だともいつてある。焰魔の地獄に落ちたものは、何んな苦痛を受け居るかといふに、或は其面に唾を吐き掛けられ、或は血の池に坐して、己れの髪を食つて居り、或は鐵の鎖で縛せられ、或

は鐵の柵に繋がれ、或は焰魔は秤を以て人間の此世に於て爲した善惡の業を量り、其重さに従つて之を罰するともいひ、或は又身體の各關節からして之を截斷し、其截斷したものを嚙ぢつて居るともある。地獄の恐ろしい状態は時代の経過と共に益甚だしきを加へ來るのであるが、佛教時代になつてからは、其光明の邊が殆んど全く消え失せて了つたと同時に、其殘忍酷薄の程度が幾層多くなつたやうである。が佛教典籍の中でも彼の光明の方面が全然無くなつたともいはれない。時には其痕迹を認むることも出来る。例之へばズット後世に出來た佛教の書物の中に瑜伽論といふものがあるが、其中に次のやうな句がある。

何が故に焰魔を名づけて法王となす、能く諸の衆生を損害するが爲めの故に、能く諸の衆生を饒益するが爲めの故に。

此には焰魔の法王たる二つの理由を擧げてあるが、始めの理由は即ち死神としての焰魔のことで、第二の理由の衆生を饒益するといふのは、極樂世界の王としての焰魔のことであらうと思ふ。死神ならば決して人を饒益することはない筈であるが併し通常一般の佛教徒には、極樂世界の焰魔のことは全然忘れられて、唯其暗

黒方面のみを見て居るといふことも疑ふべからざることである。

地獄における焰魔は如何なる形相を爲して居るかといふに、是れも古は佛教時代となつてからのやうに太甚しくはないが、又それ相應に穢惡な相を具へて居る。彼は常に赤い服を着けて、頭には日輪の如く輝いたる髪を亂し、身體は黒黄色で、眼は眞赤に光り、手には鐵の棒を有つて居り、一度之を見るものは、恐怖の念を抱かざるを得ないのである。而して焰魔が一命の下には、生きた人間の身體からは忽ちに於て靈魂が宙に飛び出し、後の體は空虚となつて、生命を失つて了うといふのである。

焰魔の付きものとしては二足の犬が居る、是れは焰魔が極樂世界の王たる時から、地獄の主となつた後迄も常に其傍を離れない忠義な犬である。此犬はサラマーといふ女神の子であるが、其主人と同じく双子で、其名をサーラメマウといふ。

此犬の性質も主人焰魔の性質の變化と共に變化して居る。焰魔が極樂の王たる時は、二足の犬は焰魔宮殿の門を守衛し、此世から來るもの、内、信心者のみを擇んで之を極樂世界に案内する役目を有つて居るが、若し其中不信者がある時は之を

誰呵して焰魔の世界に入ること許さないのである。だから古代詩篇の中にも「サラーマの子たる二疋の犬を見て急ぎ幸福安穩の道に進め、彼處には焰魔と共に歡樂極まりなき善き我等の祖先あつて住す」とある。彼の極樂に至るには、必らず此犬の案内を受けなければならぬのである。此犬には四の眼があつて、其色は白黄若しくは白色で、中に赤褐色の斑があつた。思ふに我邦の神社の鳥居の前に蹲居して居る二疋の犬は即ち是れであらう。鳥居といふのは楚語のトラナ(即ち門、凱旋門、天門)の轉音であるとの説であるから、若しそうであるとすれば、極樂に入る門を表はしたので、其前の二疋の犬は即ち信者の案内者で、又不信者を斥けて入れない役を務めるものであらうと思はれる。

焰魔が死の神となつてからは、其犬の務めも自から異つて來た。彼は主人の爲めに世界の諸有處を見廻はつて、其死すべきものを探ぐり出し、之を焰魔世界に伴れ來る偵察犬となつたのである。だから又焰魔の使者ともいはれ、人の生息を取るものともいはれ、人類の生息に厭足する者ともいはれて居る。斯く世界中を偵察して死すべき人間を探ぐり出さなければならぬのであるから、嗅覺が極めて鋭敏で

あるといふ必要が起り、自然の結果、非常に廣い鼻を有つて居つた。又白色杯といふのは死の偵察犬としては不似合で、思想の映りが悪いから、黒色或は銅褐色と變つたのである。一體此犬の母たるサラーマといふのは、風の神である。風は或は雲を呼び、或は雲を散じ、日光を蔽ふたり、之を顯はしたりするものであるから、是れが抑も日輪焰魔の附きものとなつた所以であらう。而して風も朝風のやうなソヨ〜と吹く時は誠に心地の善いものであるが、暴風となつて、盆を覆すやうな驟雨を降す時には、決して心持の善いものとはいはれない。それで焰魔の暗黒面が主として觀察せらるゝに至つては、此附きものゝ犬も亦暗黒面のみ觀察せられ、サラーマの子は空中の悪魔、怪物となり、遂には阿修羅と迄呼ばるゝに至つたのである。

焰魔には一人の女の兄弟があり、之をヤミーといふ。印度の神には總べて之に對する女神が附添ふて居るが、是れは大抵後世女神崇拜の盛んな時に想像され出來たものである。併しヤミーといふ女神は、決して此の如き後世に生れたものではなく、極めて古い時からあつた。併し其名の顯はれて居る詩は頗る稀れなので、其性質も善くは判らぬ。けれども焰魔が天上界に居る間は、ヤミーも天上界に住し、地獄に

落ちてからは、ヤミーも之と共に下界に降つたらしい之を以て月の女神であるといふ説もあるが、或はそうかも知れぬ。印度古代の詩の中には、日と月とを以て双生兒と見做した處もあるのである。又ヤミーを以て焰魔の妻といひ、子孫夫婦の始めであるといつてある處もあるけれども、彼女は石女であつて、何等の子孫も此夫婦の間からは生じ得なかつたのみならず、更らに古い詩篇には、焰魔の妻たることも否定されて居るのである。

九、梵語聲字の密義に就きて

古來佛教の經典、殊に密教に屬するものにありては、梵語一切の聲字、即ち梵語のイロハに於て重大の觀をなし、之に對し深遠の義を附することは、少しく佛典を窺ふもの、皆知るところなり。但其の言ふところ諸經必らずしも一なりとせず、又其の探るところの文字も、或は僅かに二十有九字に止まるあり、或は四十、或は四十六、或は五十、皆悉く同じからず。蓋し其數に於て少きものは、梵語聲字に於て缺くところあり、其の多きは二聲相合して成れるものをも包括せしむればなり。今諸經に散

見するところを集輯對照し、其の類によりて之を大別せば、大凡二類となすことを得べし。

第一類は瑜伽金剛頂經釋字品、文珠問經字母品、方廣大莊嚴經第四示書品、大毘盧遮那成佛神變加持經第二等に顯はれ來るものにして、此類にありては、梵語聲字の順次によりて之を臚列し、以て一々に其の密義を示す。

第二類は大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門、大智度論四十八四十二字觀門等に出づるところにして、是等は梵語聲字の順次によらず之を排列し、其の密義とするところ亦前類と稍趣を異にするなきにならず。

然らば則ち此等諸典が梵語のイロハに對し、如何なる密義を附したるが、今世人をして之が思想を得せしめんが爲め、此に其の三四の例を掲ぐべし。

阿^ア 一切法本不生

伊^イ 一切法根不可得

塙^ウ 一切法譬喩不可得

噎^エ 一切法求不可得

梵語聲字の密義に就きて

- 愛^ア 一切法自在不可得
- 迦^カ 一切法離作業無所得
- 法^ク 一切法等虚空不可得
- 左^サ 一切法離一切變遷
- 磋^サ 一切法影像不可得
- 多^タ 一切法如々不可得 (金剛頂經による)

等の如し、其の他は煩を避けて之を略す。若し委細を知らんと欲せば、前出諸經典に就きて之を見るべし。中に就き、金剛頂經、文珠問經等は五十字を出す、是れ梵語に於ける一切の母音、半母音并びに子音を列擧し、加ふるに乞漚なる一複音を以てし、此に五十の數を得たるなり。大莊嚴經には四十六字を出す、是れ哩昭の長短四音(一、二、三、四)を除きたるが爲めなり。蓋し哩昭の長短四音は、支那日本の音聲にありては固より論を俟たず、泰西語言に於ても未だ曾てあらざるところ、譯者の暫く之を除けるものなりやも未だ知るべからず。大毘盧遮那經には阿字以外の一切の母音を去り、五種の鼻音を削り、又彼の最後に存せる乞漚の複音をも除き、以て二十九字を出

せり。

次に此等經典の所謂密義なるものを取りて互ひに相比較し來らば、大體に於て相似たりといへども、而も間々大に相異なるものなきにあらざり。例之へば鳩音に於て、金剛頂經は一切法譬喩不可得といひ、文珠問經は多種逼迫の聲となす。吾人は如何に之を解するも、此兩者を以て全然同一義となすべからず。又哩の長音に於て、金剛頂經は一切法類例不可得といひ、文珠問經は斷深遊戲の聲となす。是れ亦何人も其の同一義たるを強ゆる能はざるべし。又磋の音に於て、金剛頂、大日經は一切法影像不可得と解し、文珠問經等には永く貪慾を斷するの聲となす。是れ亦意義に於て全然別なりといはざるべからざるなり。將た又駄の音に於て、金剛頂、大日經は一切法界不可得と解し、文珠問經等には七聖財の聲となす。此等は其の最も著明なるものなり。

又異音の義に於ても彼此互ひに相似たるものなきにあらざり。例之へば金剛頂經が長音阿を解して一切法寂靜となし、捨字を釋して亦一切法本性寂となす。本性の二字は意義に於て何等差異を來さず、何んぞ之を以て同一義にあらざるとせんや。又

梵語聲字の密義に就きて

婆の字を釋して、一切法一切諦不可得となす、而して婆字を解しては一切法有不可得といひ、更らに跛字に於ては一切法一切法義諦不可得となす、誰れか又之を以て同一義にわらずといはんや、其の他此等の類例は尙ほ鮮少なりとせず。

且つや此等諸經にありては、一々の聲字が何故に此の如き意義を有するかに就きては秋毫辨ずるところわらざるなり、密教家或は曰はん、是れ密語の密語たる所以にして、吾人の得て解釋すべからざるところ、吾人は唯之を贊嘆するを以て足れりとなすのみと、曰く然らず、人類の思想は何んぞ其れ由來するところなからん、若し此等の字義をして果して由來するところなしとせば、是れ符會の妄説たらんのみ、彼等が其の由りて來るところを辨せざる所以のものは、其の由來するところなきが爲めにわらずして、唯人をして其の由來するところを辨せざらしむるが爲めのみ、果然、大智度論に至りては龍樹理義を尙ぶの性、自から此間の消息を漏洩し了れり、吾人は實に之によりて以て分明に此等字義の生じたる所以の根元を辨するを得るなり。

智度論が如何に密義の由來を説けるかを見んが爲め、此に又其の數例を掲ぐべし。

阿は法の初めより不生の相、阿提は初の義、阿耨波陀は不生の義なるが故に。

羅は一切法離垢の相、羅闍は垢の義なるが故に。

波は一切法第一義中に入るの義、波羅末陀は第一義の義なるが故に。

那は一切法不得不失不來不去の義、那は不の義なるが故に。

陀は一切法善の相、陀摩は善の義なるが故に。

多は諸法如中にありて不動の義、多他は如の義なるが故に。

伽は一切法底不可得の義、伽陀は底の義なるが故に。

陀は四句如去不可得の義、多陀阿伽陀は如去の義なるが故に。

駄は一切法中法性不可得の義、駄摩は法の義なるが故に。

等の如し、以て其の一斑を知るべきなり、是に於て乎余輩は彼の所謂密義なるもの、甚しく任意的なるに驚かざるを得ざるなり、彼等は、大率語の初頭同一字音の存する衆字の中に就き、其の最も解釋に便なるものを撰び出し、以て之が義となせるものに似たり、之を譬へば尙ほラは樂の義なり、故にラ字を觀ては樂あれば苦あるの理を悟るべし、ロは論語の義なり、故にロを觀ては論語讀みの論語知らずの理を

悟るべしといふが如きなり、而も其の適當の字を得るに困難を感ずるや、或は之を語腹に取り、甚しきに至りては之を語尾に取る、多を解して多他となし、伽を解して伽陀となし、而して陀に至りては之を解するに多陀阿伽陀を以てするが如し。

是れに由りて之を觀れば彼の所謂密語なるものは初めよりして其の祕義を得たるにあらずして、其の語の最も適當なるものを撰擇し、然る後強ひて之が意義を定めたるや知るべきなり、宜なる哉、異音に於て屢同一義の顯はれ來れるや、經典により意義の彼此互ひに相異なる所以のもの、亦職として此に由らずんばならず、思ふに彼等作者は各其の適當と思惟する語を撰出し、以て其の祕義を按出したるものならん、然りとはいへども此類の解釋法は必ずしも佛教者によりて創められたるものにあらず、印度古來學者の間には往々にして行はれたるものにして、敢て珍とするに足らざりしならん、佛教者乃ち偶々之を取れるのみ、吾人は印度古典チヤーンドギヤウパニシャツドの中亦既に此類例の存するを見るなり。

同書一の十三には左の文あり、

一、ハ、ー、ウは此世界なり、ラトハウタラム(大地)の字に顯はるゝが故に。」

ハ、ー、イは風なり、ヴァートマ、デーヴキアム(風水の所生)なる語に顯はるゝが故に。」
アト、ハは月なり、アはアンナム(營養)の字に、トハはストヒタム(所成)の字に顯はれ、而して月は實に其の本質營養に外ならざればなり。」

イ、ハは體なり、(アイトマン)我は此に、現在するが故に。」

イ、ーはアグニ(火)なり、アグニを咏する一切サーマンの詩は、イの尾音を有するが故に。」

二、ウ、ーはアーヂトヤなり、彼はウールドフヴァ上天高く存するが故に。」

エは招致なり、(エヒは此に來るを意義するが故に。」

オ、ー、ホ、イはヴキシニヴァ、デーヴァなり、此聲はヴァイシユヴァ、デーヴキアムに顯はるゝが故に。」

ヒンはプラヂャーバチなり、(プラヂャーバチはアニルクタ(無表顯)にして、ヒンはアヴキアクタム(不明)なるが故に、所謂無表顯とはサーマンの詩中神名の明かに表顯せられざるものを稱す、ヒンは不明なりとは、ヒンの音低くして明かに聴取れざるをいふ、乃ち不明を以て無表顯の神に配せしなり、猶ほ智度論に

梵語聲字の密義に就きて

濕波の字を解し、一切不可得、如濕波字といひ、濕波の字は無義の故に釋せずとなすが如し。

ス、ヴ、ア、ラはブラーナ(隋氣或は息なり、是れ彼の上にありて存するが故に)

ヤ、は營養なり(一切は營養によりてヤーチ(道)に来るが故に)

ヅ、ア、チはヅキラチなり、(ヅアイラーチャムに顯はるゝが故に)

三、フ、ムは不定第十三の音なり。

と此に〔〕内に挿入する文字は即ちシャンカーラの註釋によりて之を補へるものとす、蓋し密義なるもの、由來するところ、之によりて以て分明に看取ざることを得ればなり、而して彼のハ、ウ、ハ、イ等の字は元と是れ無意義の間投詞に過ぎざるなり、蓋し婆羅門僧の神前サーマ吠陀の詩を誦するに當りてや、其の音調の流麗圓滑を得んが爲め、無意義の音を添え來りて之を助く、而して我邦密教家の最も重大の觀をなせる吽の如きも亦其の一たりしなり、而も歲月を経るの久しき、人は漸に此等の音に與ふる一種不可思議の密義を以てせんとせり、詩意の深長なるよりして、之れを助くる無意義の音の密義を得るに至れるは譬へば猶ほ神の神聖なる

よりして、一切神器の亦然るを思惟するが如きなり、是れ人情の自から然るところとす、大智度論に於ける密語解釋の方法のチャーンドギヤウバニシャツドより得來れる殆んど疑を容れず。

吾人の更らに奇とすべきは、此類の解釋方法の管に印度の地に行はれたるのみにあらずして、彼の密語の説を繼受するカ、バラの宗教に於ても尙ほ明かに其の痕迹を認め得ることと是れなり、所謂カ、バラとは猶太人の奉ずる密教にして、元と是れ傳説を意義するものなり、カバラの説の中世期に於ける泰西哲學に影響するところ鮮少ならざるは人の能く知るところ、而して其の思想は管に小亞細亞猶太教徒の間に廣布せしのみならず、後世漸を以て歐洲大陸に波及せり、カバラは實に紀元後第二世紀に於て起れるもの、而してラツピ、イスマエル、ベン、エリザ(紀元後百三十年)とラツピ、チクン、チャ、ベン、ハカナ(同七十五年)と特にラツピ、シメオン、ベン、ヨカイ(同百五十年)との三氏を以て其の祖先となす。

蓋し印度パレスチナの交通は遠く紀元前に始まり、印度産物の彼に轉移せるのみならず、其の思想亦彼に流出せしは、吾人の秋毫疑を容れざるところなり、マキス、

梵語聲字の密義に就きて

ミユルラー氏も其の著印度に於て左の如く謂へり、
 サロモの時に當り印度、シリア、パレスチナの間、に於ける交通の路の開けたりし
 は、余輩の信じて疑はざるところなり。何となれば、則ち耶蘇聖典の記すところに
 よれば、象牙、猿猴、孔雀、梅檀等の物品はオビイル港よりして輸出せらると稱す、而
 して此等の物品に對しては梵語を用ゐたるのみならず、此等は印度以外他の國
 土よりして來る能はざるものなればなり。加之、吾人は諸王篇制作の時に於てす
 らも印度、波斯灣、紅海、地中海の間、交通の途の杜絶せしを想像すべき何等の理由
 をも有せざるなり(一〇頁)

と、而してサロモは實に紀元前一千十五年より同九百七十五年の頃イスラエルに
 王たりと稱す。紀元前數百千年既に彼此交通の路開けたりとせば、何んぞ又數百千
 年の後、印度思想の轉易を怪しまんや。印度古代譚の彼に移植せるもの多々之ある
 を以て見ば、蓋し又思半ばに過ぎん。

カバラ第一期の著書の中、吾人は既にラツピアキバの聲字なるもの、存するを
 見る。此書は一々のヘブライ聲字に對し、宗教的、空想的、道德的意義を附與したるも

のにして、人をして自から印度佛典に於ける一切聲字の密義を想起せしむ。斯の如
 き稀有の思想を以て偶然符合の事實に歸せんと欲するは、吾人の寧ろ奇怪とする
 ところなり。

余輩は今此に比較に便せんが爲め、カバラに於ける密義解釋法の一二の例を示
 すべし。例之へばガ・エ・デン (G·N·E·D·N = Gan Eden = エデンの園) に於ける聲字の密義を
 定むること左の如し。

聲字	ヘブライ語の意義	譯字
G	グフ Guph	體
N	ネブエシ Nephesh	心
E	エツエム Ezem	骨
D	ダアト Dath	知
N	ネツアク Nezach	常住

是故にエデン園とは肉體と並びに不滅の精神とより成る、人の此に住せる自然
 界を意義す。

又アビアド(Abi-ād)常住の父の密義を説きては曰く、

A	アチラー Azilah	分出
B	ベリアー Beriah	創造
I	イエチラー Izirah	成形
A	アシツチャー Asijah	制作
D	ダレト Daleti	Dの文字は數字の四と同じ

是故にアビアドとは絶対の四と他の一とより發展し來れる世界の義なり。宛も佛典に於ける密義の如く、吾人はカバラの密義に於ても亦其の甚しく任意的なるを見るなり而して彼等は皆其の聲字の初頭に存する語を取り來りて之が意義となすに過ぎざるなり。是故に同一阿字に於て或は分出と解し、或は制作と訓し、同一娜(D)字に於て或は知と釋し、或は數字の四となし、同一曇(N)に於て或は心といひ、或は常住といふ、乃ち其の釋義の方法に於ても亦彼印度密語なるものと極めて相似たるを知るべきなり。但印度にありては未だ曾て一切聲字に配するに數字を以てせることあらざるに似たり、是れカバラの創説するところか、近代歐洲にあ

りても單に滑稽諧謔以て人の願を解かんが爲め、尙ほ時に此類の解釋を弄するなきにあらず。例之へばメニエ(Menu 食卓に於ける料理の献立書)の字を解して、*Menu esse nicht unmissig*(食ひて其の度を失はざれ)等といふが如し。

カバラの説が密語に於て印度佛教將た婆羅門教と極めて相類似するあるのみならず、彼等が涅槃に達する所以の方法、亦婆羅門教と殆んど相同じきなり。彼等は以爲らく、人若し宗教的儀式を行じて、ソハル(カバラに於ける主なる聖典を靜思し、心をして一點に集注せしめ、神呪を念じ、三昧の境に入りて、自から我を忘するに至らば、彼必らずや不可思議神通力を得、涅槃寂靜の境に達すべしと、彼等は常に印度人と同じく、神呪神名を念誦するを以て神通妙用を得る所以となし、曰く、凡そ事物の名稱は其の本性を表顯する所以のものなり、是故に神名は又以て神の本性を表顯啓示して餘りあり、而して彼神の本性たるものは即ち是れ無邊の力に外ならず、乃ち知るべし、神名を念じ、一心散亂するところなくんば、彼其の本性を捉らへ來り、其の神力を受け得て、妙用神通自在なるべきことをと、是故に彼等は亦常に禁呪曼荼羅の類を以て諸の災害惡疾を避けんとせり。

若し其れ哲學徳道の説に至りては、更らに印度婆羅門教と相類似するなきにあらず、而も此等の説は元と是れ後世増益することに係り、古代カバラの未だ曾て知らざるところなり、是故に此には之を説かず。

十、程子と佛教と

史眼炬の如しとは、是れ古人が史家を賞賛するの辭、夫れ眼は炬の如くにして此に始めて史を編するに足る、抑も社會顯象の由りて來るや、雜多にして知り難く、人類行爲の由りて起るや、幽妙にして測る可からざるものあり、犀利の眼、秀雋の識、爬羅揚抉、剖して以て之を判つにあらざれば、竟に之が根元を探ぐり、之が由來を明らかにするを得ざるなり、庸識陋見の士、其れ何を以てか之に跋及せんや、哲學の歴史を以て之を社會の歴史に比するときは、稍單純なるが如しといへども、思想の變遷は幽にして微動もすれば思はざるのところに發す、之を縷折して其の條理を示す、又決して容易の業にあらず。

漢唐以前は姑らく之を置く、漢唐以降に於ける支那哲學思想の、到底佛教と分離

し考ふべからざるは人の能く知るところなり、蓋し唐宋以來支那に於て哲學を以て家を作すものは、大抵皆佛老に出入せり、乃ち其の思想の侵漸、久くして脱すべからざるあるは、固より又其の處なり、而も彼等は努めて之を隱蔽し、惴々焉として唯人の以て異端と稱せんことを恐るもの、如し、而して自からは以て鄒魯の徒と稱するのみならず、苟くも己れに異なるものは、以て異端となし、邪説となし、一意排斥怠らず、殊に知らず、彼等は已に是れ異端たり、邪説たり、鄒魯の古を去ること、又た甚だ遠きものあるなり。

彼等は勉めて佛教を排斥せりといへども、彼等の思想は得て之を蔽ふべきにあらず、瞞眼尙ほ能く之を別つ必らずしも、炬の如くなるを俟たざるなり、彼等は何ぞ公々然我は儒を奉ず、而も又佛教の思想を棄てずといはざる、彼等が陽に之を駁して、陰に竊かに之を取るものは、時勢風潮の之をして止むを得ざらしむる處といふといへども、抑も亦術の最も拙なるもの、彼等は所謂耳を蔽ふて鈴を盜むの類、實に笑ふに堪ゆべきなり、佛教の思想を取る、彼等に於ては決して以て病となすに足らざるなり、寧ろ支那哲學思想發達の、大勢よりして之を觀察し來れば、彼等は實に支

那哲學の足らざることを補ひ、支那哲學に偉大なる進歩を與へたりしものなり。彼等の術は拙なりといへども、彼等の功は得て没すべきにあらず。

思想は元と一心より出づ、之を判ちて兩面となし、事に應じて之に望む、豈に爲し易しとせんや。意識的に之を分つ、固より爲す可からざるにあらず、而も彼等は知らず識らずの間、自から混じて一とならんとす。况んや事の始めより之を別の要を見ざる所に於てをや。東坡は素と一代の才子、乃ち彼は能く一身を別ちて二面となし、了れり、彼か論議文章は純乎として是れ儒者の口吻、是時に當りてや誰れか又彼が佛を混するを知らん、然れども退きて一たび彼が詩集を繙けば、彼が山寺に遊べりしときの詩篇の頗る多きを認むべく、而して此等の詩篇に於ては、禪味の津々として掬すべきものあるを發見するに難からざるなり。彼は哲學を口にせざるによりて能く此の如きを得たりといふといへども、又豈に其の才の之をして然らしむるなしとせんや。

唐の李翱の如きに至りては、佛を排して即ち曰く、佛法の中國に流染するや六百餘年、漢に始まり魏晉宋の間に浸淫し、而して梁肅氏に瀾漫し、之を尊奉して以て茲

に及べり、蓋し後漢氏には辨じて之を排するものなく、遂に夷狄の術をして中華に行はれしむ、故に吉凶の禮は謬亂し、世の悉く戎禮を爲さざるや、幾くもなしと、又曰く、佛法の言ふところのものは、列禦寇、莊周の言詳かにするところ、其の餘は即ち皆戎狄の道なり、佛をして中國に生れしめば、則ち其の作を爲すや、必らず是れに異ならん、况んや中國の人を驅りて舉て其の術を行ふをや、君臣父子夫婦兄弟朋友、存、養、ふ所あり、死、歸する所あり、物を生ずるに道あり、之を費すに節あるは、伏羲より仲尼に至る、百代の聖人といへども、革む能はざるなり、向きに天下の人をして力足り、盡く身毒國の術を修めしめば、六七十歳の後は、百年を享くるものといへども、亦盡くせり、夫れ天下をして舉げて之を行はしむべからざるは、聖人の道にあらざるなり。故に其の徒や蠶せずして衣裳具はり、耕さずして飲食充つ、安居作らず、物に投じて己を養ふもの、幾千百萬人に至る、是を推して凍餒するもの、幾何人たる知るべし、是に於て樓殿宮閣を築き、以て之に事へ、土木銅鐵を飾り、以て之を形し、良人男女を髡して、以て之に居らしむ、璇室象廊、傾宮鹿台、章華阿房といへども、加へざるなり、是れ豈に百姓の財力に出でずやと、是れ實に佛教に於ける一大痛弊なり、而も彼が復性

の説を唱へ、性無記の論を爲すや、悉く是れ佛教よりして得來れるものなり。其の言に曰く、慮らず思はざれば、情則ち生せず。情既に生せざれば、乃ち正思となす。正思とは慮なく思なきなりと。又曰く、本を知れば思あるなし。動靜皆離れ、寂然として不動なるものは、是れ至誠なりと。所謂至誠とは、是れ佛性の轉語のみ。又曰く、情は性の邪なり。其の邪たるを知れば、邪本とあるなし。心は寂として動かざれば、邪思自から止む。惟性明かに照さば、邪何の出るところぞと。又曰く、觀す聞かざるは、是れ人にあらざるなり。視聽昭々として見聞に起らざるもの斯に可なり。知らざるなきなり。爲すを事とするなきなり。其の心寂然天地を光照す、是れ誠の明なりと。是等の言は宛も是れ禪語の註釋を視るが如し。彼は又自性の凡聖に通じて共に靈々たるを説けり。而も彼は本と文章に巧なるもの、乃ち又水波の舊例を襲はず、稍之を變じて曰く、情の昏すところ性即ち滅すとせば、何を以てか之を謂ふ。聖人の性の如きなりと。曰く水の性は清徹、其の之を渾するものは沙泥なり。其の渾するに方りてや、性豈に遂に有るなからんや。久しくして動かざれば沙泥自から沈み清明の性天地に際む。外より來るにあらざるなり。故に其の渾するや、性本と失はず、其の復するに及びてや、性

亦生せず。人の性亦水の如きなりと。是れに由りて之を觀れば、李翱の性論の佛教より來るは固より彰々として蔽ふべからず。然れども彼は常に易中庸魯論を引ひて以て之が旁證となし、未だ一たびも佛教に及ばず。嘗に之に言ひ及ばざるのみならず、反りて曰く、嗚呼性命の書は存すといへども、學者能く明かにするなし。是故に皆莊列老釋に入る。知らざるものは謂らく、夫子の徒は以て性命の道を究むるに足らずと、之を信するもの皆是なりと。是れ豈に自から蔽ふところあらんと欲するものにあらずや。

朱陸王陽明諸子に至りては、人皆明かに其の由來するところを認む、必らずしも余輩の言を俟たざるなり。二程子は世多く之をいはず、而も仔細に之を觀るときは亦大に驚くべきものあるなり。

楊墨の害は申韓よりも甚しく、佛老の害は楊墨よりも甚し。楊氏は我が爲めにす、仁に疑ふ、墨子は兼愛す、義に疑ふ。申韓は則ち淺陋見易し。故に孟子は只楊墨を闢く、其の世を惑はすの甚しきが爲めなり。佛氏は其の言の理に近き、又楊墨の比にあらず。此害を爲す尤も甚しき所以とは、是れ明道が佛教を排するの言なり。而も彼は何

れの處が理に近くして、何れの處が害を爲すかを明かにせず、管に之を明かにせざるのみならず、一たび彼が定性書を讀まば、全然是れ佛說、何人か之を採るの甚しきに驚かざらん、其の言に曰く所謂定とは、動亦定、靜亦定、將迎なく、内外なし、苟くも外物を以て外牽となし、已にして之に従ふ、是れ己の性を以て内外ありとなすなり、且己の性を以て物に外に隨ふとなさば、則ち其の外にあるの時に當りて、何者をか内にありとなさん、是れ外誘を絶するに意ありて、性の内外なきとを知らざるなり、既に内外を以て二本となす、則ち又焉くんぞ遞かに定を語るべけんや、孟子は曰く、智に惡むところのものは其の鑿つが爲めなりと、其の外を非として内を是とせんよりは、内外を兩ながら忘るゝに如かざるなり、兩ながら忘れば、即ち澄然事なし、無事なれば、則ち定定なれば、則ち明、明なれば、則ち尙ほ何ぞ物に應ずるを累となさんと、宛然是れ禪家攝心の法を見るが如し、而も彼は猶ほ恬として自から以て鄒魯の正旨を得たりとなすのみならず、伊川亦之が後に附し、其の墓に題して、周公没して聖人の道行はれず、孟軻死して聖人の學は傳はらず、道行はれず、百世善治なし、學傳はらず、千載眞儒なし、先生は四百年の後に生れ、不傳の學を遺經に得、斯文を興起す

るを以て己れが任となし、異端を辨じ、邪說を闢き、聖人の道をして煥然として復世に明らかならしむ、蓋し孟子より後一人のみといふに至りては、嗚呼、又何等の怪事ぞ。

何れの世が豈に一明眼の士なからんや、黃百家の如きは、小程子の言を贊し、斯言出で、より後人群然異辭なきなりとなす、然りといへども、此等の怪辭は、竟に識者の眼を蔽ふ能はざるなり、果然彼は葉水心によりて看破し了らる、水心は乃ち曰く、案するに程氏張氏に答ふるの論、性を定むる動亦定、靜亦定、將迎なく、内外なし、外にあるの時に當りては何物をか内となす、内外兩忘、無事なれば、則ち定、定なれば、則ち明等、皆老佛の語なり、程張は老佛を攻斥するに至りて深し、然れども、盡く其の學を用ふ、子思は漸く古人の體統を失すといへども、然れども、尙ほ未だ此に至らず、孟子には稍萌芽し、其の後の儒者は、則ち然らざるなしと、葉氏の言は得て易ゆべからざるなり、但葉氏は老佛といふ、其の言は即ち然り、而も其の意を以て之を推せば、獨り佛といふ可なり、蓋し老佛二氏は固より相似たりといへども、老は佛の詳かなるに如かざるなり、而して定性の論の如きは佛に於て最も精を致し、老は甚だ粗なり、是れ

余が老佛といはずして獨り佛と稱せし所以の一なり。

其の他大小程子の悟を論するや甚だ少しとせず、而して此等の意は専ら佛よりして得來りしものなり、以下少しく之を論せん。

大程子が性無記の説を稱へ、天下の善惡は皆天理、之を惡といふものは本と惡にあらず、但或は過ぎ、或は及ばず、便ち此の如しといひ、又事、善あり惡あり、皆天理なり、天理中、物須らく美惡あるべし、蓋し物の齊しからざるは物の情なりといひ、心と天との同一を説き、嘗て論ず、心を以て天を知るは猶ほ京師に居て長安に往くが如し、但西門を出づるを知らば、便ち長安に到るべしと、此猶ほ此言は兩處となすが如し、若し至誠を要せば、只京師便ち是れ長安に到るにあり、更らに別に長安を求むべからず、只心便ち是れ天、之を盡くせば、便ち性を知る、性を知らば、便ち天を知る、當處便ち認取して、更らに外に求むべからずと、是れ豈に佛者の説にあらずや、殊に其の後者の如きは措辭亦已に儒流にあらざるなり。

其の他、明道が元來只此是道要、人の默して之を識るにありといひ、又中夜毎に以て思ふ、手の舞ひ足の踏むところを知らざるなりといへるが如きは、是れ亦問學者

流の夢想にも言ひ及ばざるところ、殊に涵養して落處に到着せば、心便ち清明高遠と曰ひ、又悟れば即ち句々皆是れ這箇の道理、已に明らかなるの後、は是れ此事にあらざるなしといへるの類に至りては、辭意共に是れ全然たる禪家。

程子が萬物皆是れ理を具し、一物の理は即ち天地の理といへる具體的萬有神教の思想は、佛教の所謂一切の有情非情皆佛性を有すといへるよりして得來りしところ少しとせず、乃ち彼等が言の著々符合するものは亦良に其因あるなり。

伊川は素と明道と其の根本的思想を一にす、乃ち曰く、見聞の知は徳性の知にあらず、物々に交はり之を知るは内にあらざるなり、徳性の知は見聞を假らずと、又曰く、人苟くも朝に道を聞きて夕に死す可なり、志あらば肯て一日も其の安んせらるゝ所に安んせず、何ぞ止た一日のみならん、須臾くも能はず、人の此の如くなる能はざるものは、只實理を見ざるが爲めなり、實理之を心に得れば、自から別なり、耳に聞き、口に道ふものゝ如きは、實に見ざるなり、若し見得れば、肯て安んせざる所に安んせず、人の一身儘肯て爲さざるところあり、其水火を踏むに及びては、則ち人皆之を避く、此れ實に見得するなり、之を心に得、是を得るありといふ、勉強を俟たずと、又

曰く深思せざれば則ち道に造る能はず。深思せずして得るものは、其得失ひ易しと。又曰く既に能く理を燭さば往くとして識らざるなし。天下の物皆理を以て照すべし。物おれば必らず則あり、一物須らく一理あるべしと。又曰く一草一木皆理なり、須らく是れ察すべしと。此等の言は畢竟是れ悟了を説くに外ならず。何をか悟る。伊川は之を理といふ、而して佛氏は之を自性といひ、這個といふ。自性といひ、這個といひ、將た理といひ、性といひ、心といふ、畢竟是れ同か不同か、識者は當さに之を知るべし。或問ふ如何せば學は之を得るありと謂ふべきと、伊川之に答へて曰く、大凡學問、之を聞き、之を知る、皆得るとなさず、得るものは須らく默識心通すべし。學者得るところあらんと欲せば、須らく是れ篤く誠意理上に燭らして知るべし、則ち穎悟自から別なり、其の次は須らく義理を以て涵養して之を得べしと。所謂默識心通燭理とは何ぞや、禪家悟了の方法、それ之を措き將た何處にか求めん。

以上余輩が臚列するところは唯是れ其の一端に過ぎざるなり、而かも彼等が佛教に出入すること年久しきを記し、彼を看、此を考へば、彼等が佛教と何等の關係を有するものなりやは、思ひ半ばに過ぎん。是故に余輩は曰はんと欲す、宋儒は佛意に

して儒服するものなりと、而して程子亦固より免れず。

十一、老莊學の極致を論ず

一

支那哲學の歴史を通觀するものは、何人も其先秦哲學に於て燦爛たる光彩を見るであらう、而して先秦哲學の中に就いては、所謂荆楚哲學の哲學上最も深遠幽遠なるを認めないものはない。所謂荆楚哲學も亦固より其人に乏しくないが、併し余輩は殊に老莊の二子を以て其の最も卓絶したものと信するのである。

一體老子の學術は老子自身の全然發明したものではなく、彼は老子以前に於ける諸種隱者の思想を繼受したものであることは、其書中多く古今の言を引用し、又建言者の語あるを以ても之を知ることが出来るのである。併しながら老子の之を完成し多少の組織を與へたことも秋毫疑を容れない。而して老子は實に其道を發揮したのみではなく、殆んど一切の人事に於て之を應用説明したのである。老子の歿後には各其一邊を持して、此に數派の分別を爲した。中に就いて殊に其骨髓たる

道を奉じて純正哲學の論を爲したものは之れを道家と名付ける。關尹子は實に老子に次いで起つた道家者流の始をなしたものであるが、現時傳ふる關尹子といふ書物は、古の關尹子ではない。或は古書の殘欠の其中に混じて居るかも知れぬが、併し容易に之を斷定する譯には行かぬが、若し之れをして其要領を得て、大なる過のないものであるとすれば、其道とする所は畢竟老子に出でないものである。唯其の哲學は唯心的方面に重きを置き、萬有精神的となり、遂に主的となり、時に神祕的に陥つた所もある。老子に比較しては一層議論の精細を加へた點もないではないが、併し其至極する所は一步も之れより進むことは出来なかつた。列子は彼に次いで起つたのであるが、其書は矢張り容易に信する譯に行かぬ。若し今の列子をして彼の説の歸旨を得たものであるとすれば、彼の最も力を置き又其の最も見るべき點の宇宙生成の説にあることは疑ない。而して其仁義を貴んじた點は、荆楚學派の中に於て確かに一新地位を占むべきものである。其の他の雜説に至つては固より多少先人に異なる所もあるが、多く論ずるには足らぬ。而して其の極則とする所も亦虚無恬淡の旨意に出でないのである。だから先づ列子は老子を解釋したものと見て

差支なからうと思ふ。莊子に至つては實に博覽宏識一代に雄視するものである。彼は老子以來の道を探り、田駢の辯證を用ゐ、物論を齊くし、絶對無差別に入らんことを主張した。彼の説は老子の如く博くはないが、一層詳細である。莊子は實に荆楚學派の哲學を大成したものである。莊子の歿した後には其の學徒もないではなかつたが、遂に誰一人彼と比肩し得るものはなかつた。况んや彼以上の人物に至つては其の隻影だも見ることは出来ないのである。

是れによつて見れば、老荆の哲學は、荆楚學派の中にあつても最も其の卓絶したものであることは、容易に知ることが出来る。老莊學の極致は固より支那哲學の古今を通じて最も深遠なものであるか否やは、容易に斷言の出来ないことであるが、而して余輩の見る所を以てすれば、寧ろ否定的の答辯を與ふるを以て妥當を得たものと信するのである。宋儒の論は管に彼等二子よりも一層の詳密周到なることを得たのみならず、又一層幽玄に達し得たものである。——が、併し宋儒の幽玄で周到なのは、全く佛教に感化された結果であつて、決して之を以て支那固有の思想から湧き出たものとはいへない。易の繫辭傳のやうなものも、美なることは如何

にも美であるが、余輩の見る所によれば、是れも矢張り未だ老莊の上に一步を進むることは出来ないのである。此事に就いては尙ほ詳しく論ずる必要はあるが、餘り議論が岐路に渉るやうになるから、今は略して措かう。

余輩は今此に聊か老莊學の極致に就いてのみ論じやうと思ふ、即ち老莊學の極致とする所は、哲學上如何なる地位を占むべきものであらうか、彼等は果して其終極に迄達し得たものであらうか、此等の問題を研究しやうと思ふのである。老莊學の極致を論ずるのは、即ち荆楚學派の極致を論ずる所以であつて、荆楚學の極致を論ずるのは、即ち是れ支那固有の思想の極致を論ずる所以である、乃ち支那哲學の價値も亦之に由つて定まることが出来るのである。

が併し哲學を評價するに當つては、此に二通りの標準がある、一は其の推理の方法であつて、一は其哲學の達し得た終局の地位である、所謂推理の方法とは、哲學が如何なる出發點より起り、其推理の方法が能く嚴密な論法と合し居るか否を見るのである、若し此等の點に於て、少しでも間然する所があれば、是れは其極致の何處に止まるに關はらず、哲學としてはトテモ完全なものとはいへない、所謂其の終局

とは其思想の至り止まる所が、果して人間思想の極に達し得て居るか否を明らかにするのである、推理の方法が如何に精微であるとしても、其思想が淺近であつて、人類の思想は尙ほ容易に一層根本的の處に達することが出来るならば、余輩は又之れを以て至れるものとはなすことを得ないのである、今老莊の哲學を見るに、其極致とする所に於ては既に甚だ美なるものがある、彼等が此の如き極致に達することを得たのは決して偶然のこと、は考へられぬ、必らず仔細な觀察論法によつて始めて此に達し得られたものと信するが、併し彼等は元來其推理論法の次第を示さうとは勉めなかつたので、偶之を表顯するやうな處も、唯其思想進歩の階段を示すに過ぎない、而して何うして一から他に經過し去つたのであるかを明かにしない、其階段によつて多少之を推論することは必らずしも出来ない譯ではないが、併し是れは畢竟想像の論たるに過ぎないのである、是れが抑も余輩の此に唯其の極致をのみ論じて、其推理の法に及ばない所以である。

二

先づ話の順序として彼等の所謂道なるものからして之が研究を始めやう。

抑も道とは何であるか。老には先づ其の通性を説いて次の如くにいつて居る。

道可道非常道。名可名非常名。(一)

尙ほ其所謂道を發揮していふには、

有物混成。先天地生。寂兮寥兮。獨立而不改。周行而不殆。可以爲天下母。(二十五)

と又いふ。

無名天地之始。有名萬物之母。故常無欲以觀其妙。常有欲以觀其儼。此兩者同出而異名。同謂之玄。玄之又玄。衆妙之門。(二)

名の名づくべきは既に常名でないのである。だから彼は姑らく之を否定して、之を無名となした。物ありといつても、是れは所謂顯象界、有名界の事物ではないのである。無といつても亦虚無の事ではない。彼は決して萬有の根元たるものゝ存在を否定しないので、彼の否定する所は唯差別にあるのである。何故かといふに差別一度び立てば、最早や常道となすことは出来ないからで、併しながら萬物の根元たるものゝ存在するといふことは、彼の既に明言して居る所である。

谷神不死。是謂玄牝。玄牝之門。是謂天地之根。綿々若存。用之不勤。(六)

既に根といふ以上は其虚無でないことは明かである。して見れば老子の物ありといつたのも、是れは已むを得ずしていつた語であることは疑ない。だから彼も直ちに又之に次いで斯ういつて居る。

吾不知其名。字之曰道。強爲名之曰大。云々故道大。天大地大。王亦大。域中有四大。而王居其一焉。人法地。地法天。天法道。道法自然。(二十五)

道は自然によつて作用し、天地萬物は皆之に由るのである。此の如く萬有以前に存するもの、即ち絶對界を記すに差別界の語を以てするのであるから、愈言つて愈其の正を得ないのである。道といひ、大といひ、將た無といふ、皆是れ佛教家の所謂月を指すの指たるに外ならぬ。又其の徳の相似た點からして老子は又之を谷神ともいへば、玄牝ともいつたのであるが、其の相去ることは愈遠いのである。

老子は尙ほ人の之を誤まらんことを恐れ、丁寧に之を説いて次の如くいつた。
視之不見。名曰夷。聽之不聞。名曰希。搏之不得。名曰微。此三者不可致詰。故混而爲一。其上不皦。其下不昧。繩々兮不可名。復歸無物。是謂無狀之狀。無象之象。是謂惚恍。迎之不見。其首隨之。不見其後。執古之道以御今之有。以知古始。是謂道紀。(十四)

又いふ、

老莊學の極致を論ず

道之爲物惟恍惟惚惚兮恍其中有象恍兮惚其中有物窈兮冥兮其中有精其精甚真其中有信 (三十一)

老子苦心の状は目のあたり之を觀るやうな心持がする、同じく道を説きながら、前には物ありといひ、今は又物なしといつて居る、是れは形式論理からいへば明かに自家撞着である、是れが抑も老子の愈説いて愈足らずとする所以であつて、老子の意は有物となすも固より足らず、無物といふも亦全からざるのである、だから彼は物ありといつて、直ちに吾其の名を知らずと説き、物なしといつて、名づくべからずと説き、又無象の象無狀の狀といひ、更らに又惚恍といひ、僅かに以て其の眞意のある所を明かにせんと欲したのである、即ち老子の意は、決して無物でもなければ、有物でもないのであることを知らなければならぬ、若し唯老子の言に拘泥して是れを是非するやうなことがあつては、管に老子苦心の點を察することの出來ないものであるのみならず、又竟に老子の面目を視ることの出來ないものである、老子の所謂無なるものゝ意味は上に述べた所に於て略之を知ることが出来る。

老子が斯く苦心慘憺して居るにも關はらず、世人の往々にして之を誤解して居るのは老子に取つては如何にも遺憾千萬な次第であらうと思ふ、管に世の俗儒庸陋の輩が之を誤解して居るのみでなく、識見卓絶、一代の名儒碩學を以て自から居り、人亦之を許すものですら、尙ほ且つ之を誤解して自から悟らないのに至つては驚くべきの極といはなければならぬ、試みに今其の二三の例を示し、余輩の説の決して妄はらざることを證して置かう。

張子厚は宋一代の大儒である、然るに其の著「正蒙」には次のやうなことが書いてある、

若謂虛能生氣則虛無究氣有限體用殊絶、入老氏有生於無自然之論、張子全書卷之二上四

是れは實に誤つた議論である、老子の有は無より生ずといつたことは事實であるが、決して有は虚より生ずとはいはない、所謂無とは虚無の義ではない、だから老子にも物ありといつたのである、虚氣を生ずといふのと、有は無より生ずといふのとは元來同日に談すべきことではないのである、張子が老子の有は無より生ずと

の論に入るといつて居るのを以て之を見れば、彼が無を解して虚無となして居ることは明かに知らるゝのである。老子の虚を尙んだとも固より事實である、併し虚は唯無の徳なるが故に之を尙んだに過ぎない之を混じて一となすのは決して具眼者の言とはいはれない。朱子は更らに張子の後に附して次の如くいつて居る。

推本所從來、知虚即氣也。若謂虚能生氣、謂萬象爲太虚中所見之物、皆二之矣。虚空也。天道也。一也。性也用也。一也。知體虚空爲性、不知本天道爲用、岐體用而二之、故以無爲眞常、有爲幻妄、不知比人見之因緣、非本然之實理也。中略入徳之途、不知擇術而求解、不墮於佛氏之恍惚夢幻、老氏之有生於無、終身蔽於被淫之說、而不自知矣。

老子は有無より生ずるといつて居るが、併し老子の有は無を外にして存するものではなく、有無は畢竟同體であるから、彼は固より體用を岐つて二となすとはないのである。だから老子も道は常に無爲にして爲さざるなし(三十七)ともいひ、又玄牝の門は是れを天地の根といふ、綿々として存するが如く、之を用て勤さず(六)ともいつて居るのである。朱子は第一若に無を誤解し、次に生の字を誤解して居ることは明かである。胡敬齋は又其の「居業録」に於て次の言をなして居る。

老佛只消空無二字、天下道理一切掃盡、(卷一三十五)

老氏既說無、又說查々冥々、其中有精、混々沌々、其中有物、則是所謂無者不能無矣云々

此老釋之學、所以顛倒錯謬、說空說虚、說無說有、皆不可信、(同卷三、二十八—九)

彼は老學の眞意の那邊にあるかを知らず、其の形式的に文字上の撞着を見たものに外ならぬ。其の信すべからずといつて居るのも亦全く此に基づくのである。彼は實に老子の丁寧心切に説明して居るのを辨じ得なかつたので、彼は佛教家の所謂如壁如面の輩であるが、併し斯のやうな如壁如面の輩は古今東西實に鮮くないことであつて、而して徒らに噉々呶々の言と爲して居るのは、實に慨嘆すべきの至りである。

さすがに古の道家者流にあつては、其の解、自から別であつて、彼等は一として皆能く老子の眞旨を得ないものはないのである。關尹子は即ち老子の道を承けて左の如くいつて居る。

非有道不可言、不可言即道、非有道不可思、不可思即道、中略唯不可爲不可致不可測、不可分、故曰天曰命、曰神曰玄、合曰道、(二字篇)

是れは即ち老子の混沌杳冥在ると思へば亡きが如く、亡きかと思へば存するが如く、幽玄深妙なるによつて姑らく之を以て道と名づくといつた意を取つたものである。關尹子には尙ほ左の言もある。

道終不可得、彼可得者名德、不名道、道終不可行、彼可行者名行、不名道（一字篇）

不知吾道無言無行、即有言有行者求道、忽遇異物、橫執爲道、特不知捨源求流、無時得

源、捨本就末、無時得本（同上）

是等は即ち老子第一章の旨意を布演したものであることは疑ない。

列子は又道を説いて次の如くに言つて居る。

有生不生、有化不化、不生者能生、生不化者能化、化生者不能不生、化者不能不化、故常

生常化、常生常化者無時不生、無時不化、陰陽爾、四時爾、不生者疑獨、不化者往復、其源

不可終、疑獨其道不可究（文端篇）

列子は老子の否定的なるものを取り來つて分明に之を人に示し、且つ決して其虚無でない所以を辨じたのである。彼は一言も老子を襲ふやうなことはなくして、能く老子の無を解釋し、秋毫の遺憾なからしめたのは、實に感すべきであるといは

ねばならぬ。列子も亦老子と同じく其の道を指して玄牝といひ、又谷神ともいつて居るが、併し又彼は特に疑獨や往復といふ名を付與したのである。所謂疑獨とは老子の物あり混成し、天地に先ちて生ずとの旨を顯はしたものである。所謂往復とは老子の是れを天地の根と謂ふ、綿々として存するがごとしとの意を表はし來つたことは明かである。列子は又其の道を稱して太陽ともいひ、又渾淪ともいつて居る、而して彼自から之を解していふ。

渾沌者、言萬物相渾淪而未相離也、視之不見、聽之不聞、循之不得、故曰易也（天端篇）

是れに由つて觀れば所謂渾淪とは老子が道之爲物、惟恍惚惚、今恍惚、其中有象、恍惚、其中有物、窈兮冥兮、其中有精、二十一といふ文の意を採つたのであり、所謂太易とは老子の視之不見、名曰夷、聽之不聞、名曰希、搏之不得、名曰微、此三者不可致詰、故混爲一（十四）といつた旨を顯はし出したものであることも容易に知らるのである。關尹列子が古から道家者流の作家と見做されて居る所以も、此等の文によつて見れば、良に其の理由のあることであらうと思ふ。

莊子は道家者流の中にあつても特に卓拔雋俊のものであるが、併し此點に於て

は彼も亦決して一步を進めたものではないのである。莊子は其の齊物論に於て次のやうにいつて居る。

道通爲一、其分也成也、其成也毀也、凡物無成與毀、復通爲一、唯達者知通爲一、爲是不用、而寓諸庸、庸也者用也、用也者通也、通也者得也、適得而幾矣、因是已。

是れは老子が道一を生ず四十三といひ、又之を損し又之を損して以て無爲に至る、無爲にして爲さざるなく、天下を取る(四十八等)といつた意味を擴充したものはなからうか。但老子は之を一般人類の行爲に向つて説いたのであるが、莊子は之を成と毀との上に於て説いた違ひがあるだけのことであるが、莊子の説は老學推究の結果、必らず此に出でなければならぬのである。だから莊子も又之に次いで斯ういつて居る。

古之人其知有所至矣、惡乎至、有以爲未始有物者、至矣盡矣、不可以加矣。(同上)

是れは明かに老子が其上不儼、其下不昧、繩々兮不可名、復歸于無物(十四)といつた旨意と同一である。彼が此文の中に於て、其の知至れる所ありといひ、至れり盡くせりといひ、又以て加ふべからずといひ、反復贊嘆して措かないのを以て之を見れば、

ば、彼は明かに老學を遵守するものであつて、彼が老學を以て其の歸旨となし、一步之に出づることを考へなかつたことは、最早や秋毫蔽ふべからざる事實である。莊子は更らに尙ほ寓言を以て之を説いて居る處もある。

南海之帝爲儵、北海之帝爲忽、中央之帝爲渾沌、儵與忽時相與遇於渾沌之地、渾沌待之甚善、儵與忽謀報渾沌之德、曰、人皆有七竅以視聽食息、此獨無有、嘗試鑿之、日鑿一

竅、七日而渾沌死。(應帝王)

此に所謂渾沌とは老子の所謂恍惚無物、列子の所謂渾淪なものである。彼は實に萬物の先に存し、萬物の分化するや彼の舊體は亦相隨つて去るのである。

併しながら世人は時として次の如くもいふ。老子は單に無を説いたのであるが、莊子は無々を唱へた。無々とは無も亦無しといふ説であつて、是れは明かに老子に一步を進めたものである。だから齊物論にも

有始也者、有未始有始也者、有未始有夫未始有始也者。

有有也者、有無也者、有未始有無也者、有未始有夫未始有無也者。

といつてある。是れは先づ始ありとし、次に始なしとなし、終りに始なきなしとなし

たのである。又有ありとし、無ありとし、無あらずとなし、終りに無なき亦なしとするものであることは明かである。とこういふ説を唱へるものがある。成程一見した所では老子の無に加ふるに更らに無の一字を以てしたやうにも考へられるが、更らに能く其の前後の文意を按ずる時は、決して此説の正當でないことが知られる。一體莊子には先づ物の成と虧とないことを論じ、是非の區別の立つべからざるに是非を談せんとするのは、即ち明かす所にあらずして之を明かにすのものである。だから彼は堅白の味を以て終りとなし、此堅白の味を承けて此に之を證したのであるが、是れは莊子の眞旨ではない、そこで忽ちにして又之に接していふには、

俄而有無矣、而未知有無之果孰有孰無也

とある。若し莊子をして老子無に安んぜず、無々を唱へたものであるとすれば、余輩は到底莊子を解釋することが出来なくなる。試みに其の二三の點に就いて之をいつて見よう。若し莊子が無々を唱へたとすれば、同じく齊物論の前節に於ては、何が故に未だ始めより物あらずとなす説を以て、至れり盡くせり、以て加ふべからずといつたであらうか。彼無を以て足らずとしたならば、必らず未だ至らず、未だ盡くさ

ずといはなければならぬ筈である。是れは解すべからざるの一である。次に又無々を唱へたとすれば、直ちに前句に接して、俄にして無なるあり云々の一句は如何なる接續を有すとすべきであらうか。彼は堅白の明かすべからざるを明かさんとするの非なるを辨じたから、更らに筆を改めて是非有無等一切の物論を齊しくせんと欲したのである。且つ前の語氣を以て之を察するに、是れは唯堅白の竟に眞を明にするに足らないといふことを辨ずるものでなければならぬ。是れ解すべからざるの二である。終りに老子の所謂無とは無なる一物が有に對して存在するといふのではない、彼は唯否定に外ならぬ、言ふことが出来ぬから、單に之を否定しただけのことである。然るに更らに之を否定することは、二重の否定は肯定を爲すといふ元理によつて、有とならなければならぬ筈である。莊子は果して有を唱へたものであらうか。是れは斷じて否と答へなければならぬ。されば莊子は老子を誤解したのであらうか。莊子の博學卓識、而も時世相近くして誤解したとは到底想像し得られぬ。莊子以前の關尹子、列子が正しく之を解して居るのを見て、思ひ半に過ぎるのである。又况んや無物を以て至れり盡くせりとなしたに於ては、尙ほ

更ら解らなくなり、是れ解すべからざるの三である。斯くの如き理由からして莊子の道を以て老子よりも一步を進めたものをなすの説は、余輩の斷じて採らない所である。

莊子は其の道とする所に於て、少しも老子とは異なつて居ないといつても、彼の説は全然老子を繰り返して居るといふ意味ではない、其の個體元理を説くに當つては、老莊二子の間、稍其の趣の異なつた處があるのである。老子は之を説いて次のやうにいつて居る、

道生一、一生二、二生三、三生萬物、萬物負陰而抱陽、沖氣以爲利。(四十二)

乃ち彼は易に於けるやうに、陰陽二氣の交錯して沖氣の之が和を爲すによつて萬物此に生成すとなしたのである。されば氣の交錯を以て個體を生ずる元理となして居ることは明かである。が、王弼は此章を解するに莊子の説を以てし、由無乃一、一可謂無、已謂之一、豈得無言乎、有言有一、非二如何有一、有二遂生乎三、從無之有數盡乎斯、過此以往非道之流といつて居るが、此のやうに解すれば一二三の數は下文陰陽沖氣と相關しないことになつて、文理は分明なるを得ないのである。吳澄は之を

解して道自無中生、出沖虛之一氣、沖虛之氣生陽生陰、分而爲二、陰陽二氣合沖虛一氣爲三、故曰生三、非二與一之外別有三也と斯ういつて居るが、かういふ風に解すれば上下の文理は極めて明了となる。是れが正しい解釋であらうと思ふのみならず、列子も既に斯の様な解釋をなして居るのである。列子の

昔者聖人因陰陽以統天地、夫有形者生於無形、則天地安從生、故曰有太易、有太初、有太始、有太素、太易者未見之氣也、太初者氣之始也、太始者形之始也、太素者質之始也、氣形質具而未相離、故曰渾淪。(天瑞篇)

といつたのは、明かに老子の旨を承けて稍之を詳かにしたものであらうと思はれる。且つ既に「故曰」といふを以て見れば、假令ひ老子でないとしても、古代隱者の説の已に斯の如きものあつたことは疑ないことである。が、併し莊子に至つては之と稍違つて、居る莊子には左の言が載せてある。

天地與我并生、而萬物與我爲一、既已爲一矣、且得有言乎、既已謂之一矣、且得無言乎、一與言爲二、二與一爲三、自此以往、巧曆不能得、而况其凡乎、故自無適有、以至三、而况自有適有乎、無適因是已。(齊物論)

是れに因つて見れば莊子は老子のやうに氣の交錯を以て個體元理となすのではないのは明かであるが、併し又他方よりして之を觀察すれば、莊子の此に論じやうとする所は物論の紛々として競ひ起る因縁にあるのであるから、之を以て必らずしも廣く萬有の個體元理を論じたものと見做すことは出来ないやうにも思はれる。若し果してそうであるとすれば、老莊二子の論の稍其の趣を異にするのも亦以て其の學說の相違となすことは出来ないやうにも考へられる。

之を要するに老莊の道とする所は即ち無である、無とは無差別にして絶對であるが、無は有を生ずる、有とは相對的で、差別的である。一切の苦痛害惡將た天下の治平を得ないのは一として皆之に基づかないといふことではない。だから我々は相對を棄て絶對に歸し、差別を去つて無差別に就かなければならぬ。是れ即ち至樂至美至善の境であると、斯ういふのである。それだから彼等が其の學の極致を説くに於ては又甚た貴ぶべく、又大に見るべきものがあるのである。老子には

善攝生者陸行不遇兕虎、入軍不避甲兵、兕無所投其角、虎無所措其爪、兵無所容其刃、夫何故、以其無死地。(五十)

とわり、列子は尙ほ仔細に此境に至る次第を説いて

子列子學也、三年之後、心不敢念是非、口不敢言利害、如得老商一眄而已、五年之後、心更念是非、口更言利害、老商始一解顏而笑、七年之後、從心之所念、更無是非、從口之所言、更無利害、夫子始一引吾并席而坐、九年之後、橫心之所念、橫口之所言、亦不知吾之是非利害歟、亦不知彼之是非利害歟、外內進、而後眼如耳、耳如鼻、鼻如口、口無不同、心凝形釋、骨肉都融、不覺形之所倚、足之所履、心之所念、言之所藏、如斯而已、則理無所隱矣。(仲尼篇、黃帝篇にも之と同一の記事が出て居るが、文は大同小異である。)

華胥氏の國とは列子の理想國である、列子は其の國の狀態を記して次の如くいつて居る。

其國無帥長、自然而已、其民無嗜、飲自然而已、不知樂生、不知惡死、故無夭傷、不知親己、不知疎物、故無愛憎、不知背逆、不知向順、故無利害、都無所愛惜、都無所畏忌、入水不溺、入火不熱、斫撻無傷、痛指搔無癢。(黃帝篇)

莊子にも亦斯のやうな意味を述べた所は随分多くある。或はいふ。

適來夫子時也、適去夫子順也、安時而處順、哀樂不能入也、古者謂是帝懸解。(養生主)

未節

或は老聃の言を引いて

胡不直使彼以死生爲一條、以不可爲一貫者、解其桎梏 (德充符)

といひ、又

古之真人、不知說生、不知惡死、其出不訴、其入不距、脩然而往、脩然而來而已矣 (大宗師)

ともいひ、或は孔子の言に寓しては

彼方且與造物者爲人、而遊乎天地之一氣、彼以生爲附贅懸疣、以死爲決疣潰瀝、夫若然者、又惡知死生先後之所在、假於異物、託於同體、忘其肝膽、遺其耳目、反復終始、不知端倪、茫然彷徨乎塵垢之外、逍遙乎無爲之業 (大宗師)

ともいつて居る、此等は皆親しく絶對無差別を體認したものではなからうか、だから莊子は又老莊二子と同じやうに其の無差別の極を説いて次の如く言つて居る、
之人 (神人) 也、物莫之傷、大浸稽天而不溺、大旱金石流、土山焦而不熱、是其塵垢粃糠、將猶陶鑄堯舜者也、孰肯以物爲事 (逍遙遊)

至人神矣、大澤焚而不能熱、河漢注而不能寒、疾雷破山、風振海而不能驚、若然者、乘雲

氣、騎日月而游乎四海之外、死生無變於己、而况利害之端乎 (齊物論)

無差別觀は此に至つて正さに其の頂點に達したものといはなければならぬ、若し人此等の言を以て、神祕奇怪の語を弄するものとなすならば、彼は未だ老莊の極致を夢にも見ることの出来ないのである、嘗に老莊が解からぬのみではなく、哲學の極致も亦之を談するに足らないといはなければならぬ。

老莊の哲學は斯の如く無差別絶對を尙ひ、之を體認して差別界を擺脫せんとしたものであるが、併し又彼等を以て單純なる隱遁者流のやうに、現世を遁れ、偏狹の見によつて彼の所謂其の首を隠くして其の尾を顯はすことを知らないもの、やうに、孤獨山林に入つて自から快を取らんとするものではないのである、であるから老子も

聖人處無爲之事、行不言之教、萬物作焉而不辭、生而不有、爲而不恃 (十一章)

といひ、又

生之畜之、生而不恃、爲而不恃、長而不宰、是謂玄德 (十章)

ともいつて居る、無爲といふのは元來爲さざるなきのであり、無知といふのは元來