

14. 5-375
1200501216687

14.5
75

×
複
写



始



14.5

375

精神文化研究 第四十八册

なるほどの論理學

文學博士 紀 平 正 美

國民精神文化研究所

14.5-375
5/30
01667790



論理學

所
學
博
士

員
紀

平

正



發行所寄贈本

14.5
375

なるほどの論理學 目次

第一 總論	一
第二 なるほどの行姿	二三
第三 自己意識の内容	三五
第四 讓道と奪道	四〇
(イ) 讓道の徹底としての報徳精神	四〇
(ロ) 讓道としての學びの行	四九
(ハ) 奪道としての科學	七一
第五 普遍性	八七

目次

一

第六 生命の充足としての時……………101

(イ) 空間と時間……………101

(ロ) 周易に於ける「時」……………113

(ハ) 數、機、期、とき……………114

(ニ) 我が國に於ける學……………115

第七 感 孚……………116

第八 補 論……………113

一。論理學について……………113

二。邦家之經緯、王化之鴻基……………119

三。靈 と 神……………120

四。古人の尊重……………121

なるほどの論理學

紀 平 正 美

第一 總 論

哲學とは、日常の生活を指導し、且つ組織する最高原理の究明であると考へる。従つて論理學とは、反省によりて、そのなる過程の形式(相)を明かにする學であると考へる。斯く考へるとき、大凡人である限り、哲學者乃至論理學者ならざるものはない、只其の生活状態によりて、それには自ら深淺廣狹の差が出来るのみ。それ故に、若し生活が或種の程度或は意義に限定せられるならば、其の哲學も論理學も自ら限定せられて、最早發展の餘地がなくなる、同時に生活も亦固定し、やがて死滅するが、若し生活に、即ち其の最高原理乃至形式に生命があるなれば、原理其れ自體が深化すると共に、生活も亦自ら發展伸張する。

余が哲學や論理學を學んだ頃は、日本には哲學なしと考へられてゐた時代であつたから、其を

學ぶには外國語を學習しなくてはならなかつた、又獨逸語ほど哲學的なる國語なしと教えられ、無批評にそれを信奉するより外はなかつたのである。然し、是れに據つて此れを學ぶ間に、自ら腑に落ちないものも出て來て、考へ直さなくてはならぬものが漸次に多くなつて來た。今にして思ふ、支那の思想を學ぶには、漢字漢文によらなくてはならぬ、英國のものなれば、英語によらなくてはならぬ、獨逸語によらなくては、獨逸哲學を學ぶことの出來ないといふのは當然のことである。嘗て、愛國哲學者フイヒテが、獨逸が大奈翁の馬蹄に蹂躪せられつゝあつたとき、「獨逸國民に告ぐ」と大獅子吼したが、其の講演で先づ第一に説いたことは、獨逸語の純粹性を高調し、斯かる國語を有するものは互に大結束をなさなければならぬといふのであつた。爾來獨逸語の哲學的意義は愈々闡明せられて、それが獨逸人特有の思想乃至實生活上の組織力となつて居る。是れまた當然のことである。若し是れをば當然のことと許すことが出来るならば、日本人が思索する以上、何故に日本語に據らないのであるか。この當然のことすらが、長い間日本人には忘れられて居たのであつて、此は寧ろ不思議と云はざるを得ない程である。

余は敢て長い間と云ふ、又此の事は單に我のみではなく、歐洲でも長くラテン語の支配を受けて居て、それからの解放が特に獨逸ではカントからのことであるが、今は特に我が國のことを問

題にしてのことである、——何故ならば即ち日本では漢字漢文を取り入れて以後の事であるからである。漢字はもと形象文字の發達したもので、自ら藝術品たるの性質を具備し、所謂品詞的の區別もなきが故に、漢字漢文を取り入れることによりて、日本は語彙を豊富にし、日本の思考を訓練したといふことに於いては、擧げて數ふべからざる程の功績を遺したのである。『日本書紀』を見ると、其の用語は一々出典が正されてあるが、然もそれをば、全く日本のものになし得たことには、今更ながら當時の學者に頭を下げなくてはならぬ。國語ほど外國語を多く取り入れたのは恐らく他にないと思はれるが、然も猶ほ本來の特性を失はず、今日までそれが活きて作用して居るのも、亦他に類例がないであらう。然し猶ほそれが爲に、漢字漢文が主であつて、日本のもものが従であるやうな見方の弊害のあつたことは、見通すべからざる事實である。近世に於ける漢學復興の時期に、例へば山鹿素行は、日本をこそ中朝といふべけれど言明せる程に日本へ還歸して居たのであるが、猶ほ孔孟の教義にて、日本を律するといふ立場より全然脱却することが出来なかつた、又佛教者が佛をば日本國以上に置き、——それは後に論ずるが如く、具體的なるものと普遍的なるものとの抽象的思考の混同である、——今日猶ほ自己の二重性に困しみを感じて居るのである。然し明治以後、歐米個人主義的の國語、従つて思想なるものを取り入れた場合に、

勿論其處には又漢字漢文の場合と等しく、語彙を豊富にし、思考の訓練にそれが役立つたことは否定し得ないが、此と彼とは其の趣きが相違する、これには寧ろ彼主我従の弊害をば重く視なくてはならぬ。その故は、更に後に詳論せられるであらう如くに、日本のみは唯一の國家であり、個人主義的の弊害に時には深く感染しながら、猶ほよく一貫のものを保持して來たのである、然るにそれとは全く顛倒したる行き方の個人主義的の國語なり、概念なりを取り入れることは、正に彼等の意圖せる植民地政策の隱謀に乗ぜられることになつたからである。即ち自己には哲學なし、科學も亦なしとなし、ひたすらに彼に隨順することは——これが日本精神の特色の一である、——全く彼に乗ぜられると云ふ一大短所である。即ち斯くの如くにして起こつたものが所謂思想問題であつたから、今や斯かる隷屬的立場を捨て、隨處作主の工夫をなし、一切個人主義的なるものをば、——それは單に歐米のものに止まらず、支那や印度のものにまで及ぼさねばならぬ、——精算すべき秋に際會したのである。而して其は全く國運の自らなる發展、八紘爲宇の大理想の實現の線に沿うての作用である。

此處で、先づ余一個人のことを語るを許されたい。前記の如くに、余は獨逸語を學び、カントとヘーゲルの哲學をば理解せんとしたのであるが、——前から西洋哲學一般がどうも腑に落ちなかつたが、——どうしても落着かないものが出て來るのである。時、恰も第一次世界戦争の時である、(ことの詳細は之を省く) 日本の方法は米國の如くに試行錯誤法にあらずして、錯誤試行法であると考へつき、そしてそれが『古事記』の中心思想を爲して居ると反省し得た。即ちそれを本とし、例へば須佐之男尊の云はれた清明心と、親鸞の三願轉入といふことを念頭に置くとき、難解と云はるゝヘーゲル哲學の「止揚」の作用が、自ら氷解することを感得したのである。即ちそれでカントのコペルニクスの轉回も、實は彼自身が意味し居た以上のものであり、ヘーゲルが又何を云はんと欲するかも余には自ら明かとなつた。以來余は、ヘーゲルを眞に理解するものは、余一人のみと自負し、而して其は日本人の一人であるからと感ぜしめられたのである。其處で斯く會得し得たものは、只に外國語によらずして、日本人が平常用ゐ居る國語で考ふべしといふことであつた、何となればヘーゲル哲學は獨逸語と離るべからざるものであるからである。勿論日本語の一々が我等のものであつて、外國人のものでない、故にそれぞれの立場で國語は考へらるべきであるが、哲學や論理學を専門とする限り、自ら其の範圍に限定せられたのも當然であると、自分では考へて居る次第である。

それで次に得たのは、關東大震災の禍に逢うた時に、罹災者の面相の上に讀み得た「なにくそ」

であつた。それで余の『日本精神』の始に、それが置かれたのである。次には、日本のは権利の主張にあらず、又義務の負擔にもあらず、分による「つとめ」の意識であること。次には、人と人との交に於いて、又物資交換に於いて、日本のは「やりとり」であり、「うりかひ」（賣買）であつて個人主義、而して其の代表者たる英國のは「とりやり」「かひうり」であることに氣付き得た。以上だけにしても、一切の組織方法が、日本は個人主義のものとは顛倒して居ることが明白にせられる、故に屢々言うて來た、『般若心經』に「遠離一切顛倒夢想」といふ菩薩行が説かれて居るが、其の意義は、個人主義的抽象を去つて、すぐな日本人になれようといふことに外ならずと解することが出来る、従つて佛教に説く所の一切の教義はその儘に、教義など云ふこちたき理論は、之を捨て、一言擧げせぬ國、——自然に實地に行じつゝ來たつたのが日本人である、故に日本人は 天皇を中心とする菩薩行者であると信じ得たのである。

次には一昨年（昭和十四年）日本語の「こと」と「もの」の區別を知り得たことである。此の義を知るを得て、獨逸語ほど哲學的なる國語なしと教えられた頭腦をば、始めてきれいに洗濯することが出来得た。ことごとしく飾り立てた言語魔術的哲學に眩惑せしめられて居たからこそ、思考の腰がぐらつき、貞操がなく、時流に押し流されるといふ如き學者の本分の喪失ともなる、若し歐洲の、殊に獨逸哲學より轉向し來らば、日本語ほど哲學的なる國語なしとの信念に立つことが出来、國語に據る思索の上こそ、又よく全人類を指導する哲學が建立し得らるゝ、而して其は又日本の現實の動きに相應するものたり得と信ずる。余は此の信念の下に『國體と哲學』を書いたのであつた。

敢て意圖したわけではなかつたのであるが、余にとりて、二千六百年といふよき記念となつたのは、同年春頃に、日本人の肯定の仕方に「なるほど」と文字通り「うなづく」（首肯）作用のあることに氣付かしめられたことである。「なるほど」と「うなづくかしめられ」たとき、始めて萬事が「なるほど」と會讀せしめられる。先づ第一に、以上氣付かしめられ、又氣付き得た所のものは、單なる「氣付き」である、云はば偶然的のことであつたが、「なるほど」と「うなづく」得て、其れ等が始めて一貫したもとなつたわけである。そもそも錯誤し失敗したるとき、其の意識もなく（過去の失敗を意識しない人に、何を説いても、馬耳東風である）、従つて再起の力なくば、それは人以下の生物である、人の人たる所以のものは、七ころび八起きする力である、而も此の力、個人の上から云へば、それは一種の意氣（氣魄）であるが、此の意氣そのものが、單に又主觀的のものであるならば、即ち暴力ともなるであらう、暴力ならざる力とは、最早主觀的

個人的のものでなくして、神の御力である。而して此の力が最も率直に物語らるゝ所のものは、伊邪那岐・伊邪那美兩神が二回の御失敗によりて、天津神の御勅命を受けられたこと、又其の時に天津神々も亦專斷的の御勅命はなく、占によりてなすべきことを決定せられた、即ち又神の御旨を受けられたと『古事記』が誌すところの、其のことである。既に神の御力によるが故に「なにくそ」といふ意氣を以て立つところのものは「つとめ」の意識として純化せられる、其處には利害得喪の念は捨離せられて、それが菩薩道そのまゝの行となるのである。従つて「斃れて後止む」といふが如きは、猶ほ漢意である、日本のは、斃れても止まない、即ち永恒の生である、故に個人としての死は、只「つとめ」を外より見たる「分」の轉換に過ぎない、七生人間平國賊とは、其の故にこそ、日本本來の精神をば、表明したるものとなる。

日本人は「つとめ」の意識―此の意識だけを取扱つた「つとめの意識」が他で版にせられる―の上に立つが故に、人と人との交渉、―否、單に人と人との上のみに限らず、人とも、乃至神との間も然りではあるが、今はことを簡單にせんが爲に、人と人との間として置く、―交際に於いては、「やりとり」「うりかひ」といふ關係が成り立つ。個人主義は生活をば一定の限度に止める（都市）従つて其の限界内に於いて、更に人と人との交際にことを限定する、故に先づ「とる」こと

即ち利得をば先とする、「やる」ことがあつても、それは「とる」ことの方便手段とせらるゝに過ぎない。同様に、他人の生産物を「かひ」來たり、利潤を得て他にそれを「うる」のである。然るに日本のは生産が主である、生産するが爲には己をそれに「やら」なくてはならぬ、己を「やつて」、生産したるものをば「うり」、又生産に必要なものを「かひとり」來たりて、自己の生命生活を一層強化充足する。此の作用を形式的に最もよく表明したものは臨濟の四料揀であるが、支那ではそれが藝術的のものに終る、禪僧といふ特殊のものの修養となつたに過ぎないが、それが日本人には初めから、更にそれによりて一層強く日常の（従つて特に意識せず）生活様式とまでになつたのである。

「つとめ」の意識に生きるとき、人の常に感ずることは、自己に未到地のあるといふことである、即ち其處に純なる努力精進と云ふことがあるわけであり、同時に「なれるもの」に對しての尊重といふことがある、これが又日本人が始より保有して居るものを尊重し、且つ大切にすることいふ心意氣である。故に「もの」は割らない、それを（屍體でさへ）解剖したり、又分析することはしないで、「こと」をば存分に分析する、それが邦語の「ことわり」である。「ことわり」することは、「もの」とは別なる、主觀的概念上の作用であつて、それは「こと」のむすぼれたる

をば「とく」こと、即ち解くことである、(此の事は後に再説せられる)、小兒には小兒に對しての、大人には大人に、其の他種々の立場に應じて「ことわり」をする、即ちそれが説くことであり、而して終局には融くこと、即ちものにすること、即ち生命的綜合に到らしむることである。ヘーゲルの辨證法は、實は猶ほ概念上のことであつて、それは = Heit, = Keit, = Tat の自由なる取扱ひであると云はるのであるが、此れ等は猶ほ歐洲語にありては、語尾に附けられて居るに過ぎない。然るに日本の國語では、それをば獨立の一語として「こと」とし、「もの」とは區別する、然も終局には又互に融け入れしめて、「もの」に綜合して居る。故に「ことわり」は、事實他の諸國の何れよりも一層自由にすることが出來た、即ち他の國語をも、自由に取り入れて、日本のものにらしめ得たのである。こゝに日本語の最も哲學的であると云はれ得る尊嚴性(言靈)が成り立つ。

斯く考へて、再び『古事記』を見る。別天神の一節だけにしても、「なる」の次第が如何に簡明に徹底的に書かれあるかをよく承知すべきである、天地とは何か、高天原とは、天之御中主神とは何かと云ふが如き、「ある」を問ふ暇さへ讀者に與へないほどの書き振りである、斯かる書が他の何處にありや。日本人は始から、「ある」の抽象には執(愛)着しない、(後に明かにする

如くに、「ある」は承前起後の機である)、その分析(ことわり)より起る所の矛盾だの反對だのは問題にしない、然し未だ「ならざる」ものとするなれば「ならさん」、「ものにせん」と、只すら努力精進するのである。斯くして神先づなり給ふと共に天地もなり、人もなり、國家となりては天皇のなりませると共に國土も國民(臣民)も亦斯く永恒になり／＼して進展する。蓋し日本語では「あ」も「な」も本づく所は一つである、「なる」の一階段として「にあ(な)る」のみ、それは勿論「なれるもの」としては尊重するが、敢てそれには執着しない。斯くて「なり」「なる」「ならず」又は「あり」「ある」「あらず」の辨證法的の語は、是亦如何なる國語にもないのである。故に此の活力なきものは「なれのはて」である、もうもの、のやくには立たぬ。

「こと」の精細は本書の内容を爲すことであるから、今のことではないが、余は斯くの如くに「なるほど」と「うなづき」得ることによつて、從來思付かされた一々が、日本精神としては、一貫せる脈絡、組織をもつ所の、一生命態の各様相であることを悟り得たのである。其れ故に取敢へず、「なれるもの」に對して「うなづく」方面、即ち讚嘆の面をば取上げて、『なるほどの哲學』を書いたのであつた。(以下これをば省略の意味にて、前篇と云ふであらう)。「なれるもの」として、その最も尊きものは神であり、天皇であり、親であり、師である。然し「なれるもの」として

の「もの」の尊重といふことから云へば、我他、彼此、大小、輕重、一時には善惡といふが如き一般的なる價值的對立をも超えて、一等々の區別はなくなる。然し、ともかく抽象的なる「こと」は「もの」ではない、最高原理にして且つ具體的なるものに、隨順・歸依・奉仕する、此れが、否、斯かるもののみが、眞の哲學であると信するのである。それで今は其の後篇として『なるほどの論理學』を書いてみようとする、即ち反省—此の意義は寧ろヘーゲルの用いた Nach = denken, 日本語では「考へて見る」の意義にしたい、生命のなり／＼て進展する跡、過程をば考へる、而してその考へしめらるゝ機會は、失敗、錯誤、行き詰りの意義である、—によりて、生命進展の形相を明かにせんと試みるのである。此の企圖の爲には、自ら前篇と重複する幾多のものがあるであらうことは豫め讀者に斷り置く。そして又此の企圖は自ら余が先に書いた小著『修理固成の論理』の補遺完成といふことであると見てもらひたい。

第二なるほどの行姿

「なるほど」と「うなづく」といふ行には、三面或は三段或は三契機（或は單に機）がある。その第一は、單なる「ハイ」といふ返辭である。「ハイ」とは『禮記』に父命呼唯而不諾とあるその

「唯」である、—「諾」は返辭のゆつくりした場合、即ち利害分析判斷の上から、我にうけがふ、即ち承諾の意、—即ち云はば敬語である。然し此の場合に特に考へなくてはならぬのは、「ハイ」の意味するところは、長上、尊貴に對する隨順の義であつて、單に之を我と汝との對立として見てはならぬ、我と汝と云ふは、我と彼との關係の單なる類推であつて、日本では、汝は「あなた」、又「あなたさま」、—此の二語共にともは方向を示す語であつた、が、それから云へば、我に對立するのであるが、「なるほど」と感ずる作用はそれをば尊敬の對象へと轉ぜしめることとなつた、—逆に支那での「汝」は、寧ろ卑稱の意を有ち、一般には「爾」の語が用ゐられる、—故に云はば横、空間的、對立的の關係でなくして、縱、尊卑の意義を有つ。斯くて日本で「ハイ」と返辭する場合は、尊卑の關係に於ける「我」は「やつて」しまはれて「あなた」に一切を包攝せしむる、—個人主義では「彼」に一切を包攝せしめる、その爲に三人稱代名詞を豊富に分化せしめたのと比較して考ふべし、—故に「あなたさま」は「公」であり、それに對しての我は「わたくし（私）」である。—背私向公、是臣之道矣（此の語は後に再考せらるべし）—「あなた」に隨順し、靈力、神力をそれよりうけて、更にもとに返るときは、既に「私」を去つての神の代理として我は立つ、すれば「汝」は命令を受けるべきもの、卑しきものとなる、斯くて「汝」は敬語と

してのものでなくして卑稱となる。ともかく「ハイ」と云ふ返辭の態度は「なれるもの」に對する隨順であつて、「然り」といふ諾ではない。日本人は幼少の頃より「ハイ」と返辭するやうに訓練せられて居る、即ち其處に禮儀作法が、其のやうに出來て居ることをば注意すべきである。

後に更に説明を詳細にするであらうが、個人主義といふのは、我の「ある」を確保或は延長、擴大、進んでは主張する立場を云ふ、従つて此は「我」を主とし、我に對立する「もの」をば「彼」(汝と我との對立より云へば、「彼」は第三者である)とする。即ち此處では「ある」(有)と「なし」(無)とが、我と彼との如くに、全く對立關係となるが故に、知の作用がその「ある」を肯定するは、然り(さう)であり、肯定し得ざる所のものには、然らず(さうでない)となす。個人主義では、然り(さう)であり、肯定し得ざる所のものには、然らず(さうでない)となす。個人主義での返辭、例へば英語の *yes* と *no* とは、即ちそれである。勿論日本人にも、此の立場をとる場合はある、即ち「ある」に關係しての然り、然らずの應答をすることも多くあるのであるが、元來「なる」の立場に立つ日本人には、此の面は寧ろ甚だ軽い、何となれば「ある」は「なる」の一階段に過ぎず、従つて有無の對立や反對や矛盾は、問題にならないからである。余が從來個人主義的の論理學や認識論に眩惑せられ、有無をば、その究竟問題と考へしめられて居たのを清算しなくてはならなくなつたのは、實に此の點であつた。

試みに、個人主義によりて永く訓練せられた英人、又は獨逸人と對談するとき、彼は如何なる態度を保持し、其の場合に我は如何なる心境にあるかを反省し見るべし。たとひ彼よく我の言説を容れ、満足しつゝ、然りと答へ居る場合にでも、彼は絶對的に自己の存在と主張とを守つて失はない。それに反して、我は一種の優越感を有しながらも、我の説く「こと」そのことに、その我を隨順せしめて居る、即ち、そこに既に背私向公の態度を執つて居るのである。逆に、彼が我が所説を容れずして、彼のをば主張する場合、我は敢て其の人には隨順するにはあらざるも、彼の所論の眞實性には隨順して居る。斯くて何れの場合にでも、日本人は我の「ある」は解消せしめて居ることが判明する。斯くの如くに、個人の力としては、個人としての日本人は、一種威壓を感じしめられる。此の事は、實に日本人の長所であるが、同時に外交的立場にては、昔より常に短所となりて現はるゝものであり、同時に又彼等が日本人を誤算する所以でもある。而して此の事は、又實に我等にありては「なるほど」の一面としてのみ「ある」の主張がなされるといふことを證明する。そして此の第二の面に、前記の諾が存立する。

第三の面は「なるほど」と文字通り「うなづき」の完成、即ち既に承諾した以上は、直にそのことを行する作用となる面である。「なるほど」の「ほど」は、一般に「程」の字を用ゐるが、「程」と

は尺度の義である、即ち寸法に叶うたといふ義であるが、此れが日本では「ほどなく来る」といふ如くに時をも示し、又「里程」といふときの如くに、空間をも攝したる上で、更に分際、身分等、「ほどよき」の意義を含む。然る上に更に「ほどこす」「ほどばしる」「ほどらす」「ほどぶ」(潤)等、「ほどよくなれるもの」は靈力、或は生命力、其の他何等かの意義での力を發散する。故に人が「なるほど」と「うなづく」とときには、そのものから、命と光を受け取るのである。基督教では光と命とをば神即ち道(コトバ)にのみ限定して居るが、日本ではほどよくなれるもの、一切から我を空しくせしめられて、逆に命と光とを受けるのである。

先づ之は身體の姿勢から考へみるべきであらう。身體を前に屈して「なるほど」と「うなづく」ととき、吸ひ込んだ空氣、即ち其の作用を營むで老憊せるものをば呼氣として吐き出させる、そして再び直立したるとき、新らしき空氣を吸入する。之を精神的に云へば、先づ己を空しくして、次に命と光とを其の對象より攝取するのである。「無門關」第一則に「蕩盡從前惡知惡覺、久久純熟、自然内外打成一片、如三昧子得三昧、只許自知」とあるが、それを其の儘に、日本人は「なるほど」と行することによりて、古往今來やつて來たことなのである。さればこそ、大乘佛教をば日本のものにならした道元は、三世十方の諸佛が打坐し給ふ所以のものを悟り、祇管打坐を

ば、實際の住_ニ於無所得_ニの行となし得た。更に後に論ぜらるべきであるが、道元は先づ此の身體の態度よりする、故に身心一如となつて來る。若し心を先に立てるとすれば、心の上で妄念雜念を退治せんとしたとき、それは理論の完成とはなるであらうが、(故に觀念論となる)一如とはならない、祇管打坐の上に、自ら妄念雜念が解消する、即ち現成公案(公案がなる)である、即ちそれが又思慮無思慮底_ニでもある。其れ故に道元は日本人の本來の仕方をば、禪と云ふ方面から一層強化し且つ意義づけたるに外ならない。心の方からのみ之をやらうと思つても、それは一時の感激であつて、永續性がない、此のことは指導者のよくよく注意すべきことと思ふ。そして無門の云ふ「久久純熟」とは、單なる文字禪ではなくして神代から今日に至るまでの日本の歴史それ自體なりと考へれば、それでことは明白である、單なる個人の一時的觀念的修養といふことではない。故に此の力は復た無門の云ふが如くに、驀然_{トシテ}打發_{スレバ}、驚_シ天動_シ地_ヲ、如_ク奪_ヒ得_ル關將軍大_ノ刀_ヲ入_レ手_ニ、逢_フ佛_ノ殺_シ佛_ヲ、逢_フ祖_ノ殺_シ祖_ヲ、於_テ生死岸頭_ニ、得_テ大自在_ヲ、向_テ六道四生_中、遊戯_ス三昧_トと云ふ、其の力量となる。

次に之を祭祀儀禮の上から考へてみる。考古學か民族學か、ともかくも個人主義を立場とする科學的研究から、日本の祭祀は、第二石期時代に於いて、トーテム文化、狩獵文化、農耕文化より

出で來たりし、それぞれのものが混和して出來たものであり、それが又今日地球の如何なる表面にまで分布して居るかを定めて居る。そんな研究ももの知りといふことには面白いことでもあらうが、神代から今に其の行を失はない日本には、そんなことはどうでもよいのである。さて又此の祭祀の行をば、前記道元が日本のものをば、禪によりて更に生かし、成らしたと同様に、日本的に意義を深めたのは、古くは恐らく『周易』の風地觀の卦であらう。大地の上を風が吹き過ぎるといふ自然的事象をば、人間の行事としてはどうかとしたのが、此の卦である、即ちそれが祭祀の儀禮である。曰く、盥シテ而不スレ薦ス、有リ孚コト、頤ガ若クと、そして神道といふ語の出典も亦此の卦の「家」からであらう。そはさて措いて、日本の祭祀は、どれでも同様の精神のものであるが、特に其の内でも、神代から今日に至りても猶ほ重大義として天皇御親ら行はせ給ふのが、御即位のときの大嘗祭、又年々行はせ給ふ新嘗祭であるが、それによつて以上の義を證してみたい。國民が、神に奉るものとして、既にその私を去つて作り上げた穀物をば、天皇は嘉納あらせられて、其れをば大神始め八百萬神に奉られ、又神の靈力を加へられたものをば、御親らもきこしめし給ひ、更にそれをば又國民にも與へ給ふのが、此の祭の主眼點である。斯くて、ものそれ自らが既に天皇の御力の、云はば媒介によりて、靈力を得たるものとなる、故に一切のものは、みな靈

力あるものとなる、故に日本では單なる資料、物質としてのものは存在しないわけである。天皇の斯かる御わざによりて、我等は崇神天皇が「惟れ我が皇祖諸天皇等、宸極に光臨すること、豈一身の爲ならんや、蓋し人と神とを司牧して、天下を經綸したまふ所以なり」と仰せられ、天皇の御働きをば明確に示し給ひし所以のものをば、代々の天皇はそのまゝに御實行になつて居るのである。又同時に考へ置くべきことは、アリストテレスが、資料と形式とを抽象的に概念として分離した以上、「完成せられた資料と形式とは同じ」とは、彼も既に云うては居るが、完成は二義に解せられる、ともかく、此の兩者は其のときから分離せられた概念となつた、西洋に於ける哲學と、日本のものとの相違が此の點にあることが判明するであらう。又同時に、日本のもの（の尊重）といふ立場から、祭祀の場合に興味あることは、例へば神に供へるものをば、其の儘に神と見て、それに壽詞ユキゴトを奏するといふこともあれば、農夫の神は、鍬を主體とし、それに副へるに耜を以てする、此の場合、農夫の作用としての鍬が主とせられて居る等、如何にも融通であることである。西洋に於けるが如くに、目的と手段とを分離する如きとは、相違のあることをば是にも亦見ることが出來ると思ふ。

祭の根本的意義と、土地の經營（うしはく）と、更に其の上に加はる「觀」の立場での 天皇の

御しわざとの相違をば明確にしたのが、國作大己貴命が、大國主神、大物主神、大國魂神。即ち國士の靈とならせ給ふ神話である。此の神話に關しては既に他に度々述べて置いたことであるが故に茲には述べない、『古事記』と『日本書紀』とに譲つて置く。今は只其の要を云へば、其處に祖神が生みなし給へる國士の經營、即ち天地の間に立つて人としての仕事の意義が定められてあるといふ事が大切なる見所なのである。先づ考へらるべきことは、『周易』では天地、陽陰の位置をば「否」と名づけ、否之匪人^{ハレノヒト}と云ふ、其處には、人が否定せられる、故に天地陽陰互に離れ去り、邦を爲すことが出來ないと批判する。然るに其の逆卦たる地天、陰陽の卦をば「泰」と名づけ、茲には上下相交はり、志自然に同じく、邦家の經緯が成立すると批評する。斯くて人と神との司牧、又身心一如といふことが一層よく考へらるべきである、若し此をば位置を代へ、神と人と爲し、心と身とすると、兩者は分離する、即ち中間に立つて實際上に作用する人が否定し去られる。然るに支那では之を天命と云ふ、故に天が抽象せられて、又人とは離別するのであるが、日本は始より之を誠にする人の道を説き、又之を「命」と考へるときにも、「天津神諸命以」とし、神々に於いてさへ、それが個別的、具體的の「命」、即ち「つとめ」として、考へられて居るとに就ては、一層深く注意し置くべきである。大己貴命は父神須佐之男命の御志の繼承(孝)者、

即ち地上經營といふことをば御自らの「分」、「つとめ」として立たれた。仍ちそれが爲に、恰好の内助者を得られ、次には知謀の神、文殊菩薩に該當する少名彦命を得られて、愈々其の御仕事が伸展する。然るに少名彦命は、支那に於ける老莊や、佛教一般や、又希臘以後の知者の如くに、單に知の終局をば有と無とに止まらしめず、更に成と未成との關係に於いての、(知の終局形式としてのとはその位相を異にする) 否定の働きを表はし、大己貴命に一大鐵槌を下されて、知の常住所たる常世國へと去られたのである。斯くて大己貴命は普賢菩薩の願行の立場、即ち身心一如の姿態として、直立せられた、そして御自らの幸魂と奇魂とをば祭壇を作つて御祭りになるといふことに終局して居る。斯くてそのことは、未成といふ批判力の上に「つとめ」の意識の純粹性の永恒の確保といふことになつた。然も日本國體の尊嚴性即御稜威は、其の確保性をば、更に實際に確保するが爲に「觀」の御作用たる、天孫の降臨に據つてなさしめられたのである。それ故にこそ命は惜氣もなく自己の經營せられたる國土をば、御譲りになり、御親らは、内精神界の幽事の司配者として、同時に日本國土の靈として、永恒に出雲の大社に神鎮まり給うたのである。斯くて「なるほど」と文字通りに「うなづく」日本人は、漢字の「人」ではなく、又例へば英語の man. の如くに横書せらるべきものでもなく、「ひと」(靈止)と縦書せらるべきである、「人」と

するのは、活字の節約に外ならない。即ち「ひと」となり、直立せる姿態こそは、地球引力に反抗し、以て拄^テ天^ヲ撐^ル地^ノの働き手として、以て皇運扶翼といふ一億一心(觀の卦に云ふ志同)に於いて、「みちく^ニにつとめいそしむ國民」となつて居るのである。

再びもどつて、身心一如の行態としての禮儀作法、或は又躰といふことに就て考へをまとめることとする。先づ第一には日本人は生まれてからも、その尊重といふことに訓練せらるべきと同様に、言擧げ、批判なしに、禮儀作法による躰を本としなくてはならぬ。澤木師は、道元の祇管打坐をば受信機に喩へられたが、なるほど三世十方の諸佛が如何に命と光とを放送してゐても、受信機なくば受取りやうがないわけである。日本の禮儀作法、従つて其の極たる「なるほど」の姿態こそは、お互に發信機たり受信機たりである。手の掌療治の傳授の初期は、互に兩三間を隔てて手掌を上げ、其の間に感應を知るといふ程度である。然し指導者はどこまでも、禮儀作法の意義に徹底して居らなくてはならない。自ら「なる」にあらざれば他を「ならず」ことは出来ぬ。而して其の意義とは「なるほど」と「うなづく」尊卑關係より生ずる「つとめ」の意識の確認、更に換言すれば、背私向公の精神に外ならないのである。ムツソリニ首相やヒットラー總統の制定したファッショやナチの禮法は、如何にも個人主張の上から出るものとしては似合はしきものであ

らうが日本には不似合ひである。然らば軍隊の敬禮法としての擧手の禮は如何。陛下によりて御定めになつた徽章をつけたる帽を戴く限り、それは當然であると考へればよいのである。其の本は外國のものなりとも、日本的の意義に轉換すべきである。ものみな其の意義を明かにせざるときは、虚禮に陥る。支那にては霸道を完成した王者が、此の虚禮をば愈々盛大にしたのは、素野なる人々を懐柔せん爲の手段としたものであるが、指導者自らが其の意義に徹せざる限り、日本の青少年は逆に禮儀作法を破つて、自らを誇張せんとする弊がある。此も亦青年心理の一であるから、注意すべきである。

更に最後に、我等が日常なし居る、主客對坐の場合に就て之を考へみることとする。何等かの要件を有つて客人が余をおとづれたとする、先づ第一に、客人若し余に對する禮儀作法を無視するならば、其の要件は始から完くせられないであらう。次に客人が要件を提示したとする、それに就て余は考慮する、其處に諾否が決定せられる。其の場合に、余の諾否に關せず、客人の態度如何によつては、余は更に進んで諾否の理由を説明する。此の場合に、余は既に背私向公の立場に居る、即ち要件たる第三者に奉仕の心持に於いて立つて居るのであつて、單なる我意の主張者ではない、同時に客人も負べる要件自體に身を捧げて居る。これが日本人としての主客の態度で

あつて、前記の如く個人主義者の態度とは大なる相違のあることを認むべきを、余は茲に特に擧げて置きたい。それで余が承諾したる場合は勿論であるが、若し承諾せざる場合にあつては、客人は負べる使命を果たすことの出来なかつたといふ不満はあるが、それは既に私事である、余の承諾し得ざりし理由が明かとなる、即ち奉仕すべき第三者の義が、それによつて明かにせらるゝときは、それだけで客人は又満足する。斯くて主客は余の諾否何れにせよ共に満足して相分かれ、否、單にそれで用が済んだのではなく、主客は永恆に結ばれ合ふ、即ち其處に、後に明かにせんと欲する、日本の譲道が成立する。然るに反對に、余が若し始から傲然たる態度で客人に接したとする、客人はよし承諾を得たところで、其は只利害關係に於いてのことである、故に承諾を得んが爲に、あらゆる外交的手段をも弄しなくてはならぬ、そして要件の意義は機械化され、第三者としてのものの生命を失うたこととなる。更に不承諾の場合には、主客は共に不満足である、然も其の何れの場合に於いても、用は済んだのであつて、主客はそれきりの關係で、後は永恆の分離であり、或は更に悪しき場合には、互に憎惡の念を抱くが如き結果ともなるであらう。ともかく、斯く考へ來るとき、主客が互に自己の「ある」を主張する個人主義にあつては、仕事に常にビジネス化し、機械化せられ、第三者たる要件それ自身が又生命を失ふことの所以が、明

かになるであらう。斯くて、後に明かにするであらうが如くに、個人主義に於ける認識それ自體が、機械的のものとなり、論理學として開かるべき形式が、又單に圖式化される所以をば、又よく了解し得られるであらうと信ずる。

第三 自己意識の内容

『自我論』—それは猶ほ個人主義的なる科學としての心理學的立場を脱することの出来ない、從つて今の立場からは、不充分なものであつたが—に於いて、比較的詳細に自我の内容を分析し、且つ實際的働きの場合その内の何が主となり、何が副となり、從となるかを明かにして置いたのであるが、今は少しく見方を變へて、自覺の形式をば、「我今此處に斯くある」と見、其のあるの内容を考へて見ることにする。

先づ之を生活といふ上に就て考へて見よう。最も消極的ではあるが、その實際にして且つ顯著なる場合に就て云へば、容易に、快適に歩行が爲されて居るならば、兩足の存在は寧ろ意識外である、然るに疲れるか、又は足に故障の生じたときには、著しくその存在が意識せられる。それと同様に、一般に病苦の場合には、それが自覺内容となり、其を取除かんとする願望が、支

配的のものとなるであらう。次に最も積極的なるは、健康なときで、それが自由といふ語によつて表現せらるゝ處のものである。勿論、此の場合は、内容は寧ろ漠然として居る、全體としてのある、乃至其の主張である、若しそれが阻害せられる際には、強き自由の主張となる。而して此の兩極端の間には、限界附けることの不可能なる程度にて、無限の階段があるであらう、しかし又、苦痛が主となる場合にも、自由が内存し、自由の場合にでも、苦痛が内存して居るであらう。然も同時に考ふべきことは、その如何なる場合にも、軽きか重きか、それにも亦種々の程度の差はあるが、生活に阻害を受ける限りにて、其の内容がある、と意識せられると云ふことである。後に更に再論せらるべきであるが、『周易』水山蹇の卦の象に、見^テ險^ヲ而能^ク止^ル、知^ル矣哉^ナとある、之は當に前記錯誤試行法を云ふのであつて、『能止』の意義、乃至「知矣哉」と讚美せられる所の知の働きについて、深く考慮すべきことを約束して置きたいのである。

さて此の「ある」と意識せられたる内容が全生命に對して—今はそれを便宜の爲に個人(個體 Individuum)の生命として考へ置くにしても、—どれほどの部分であるかを考ふべきである。之を時間的歴史的に考へても、此の一箇の生命は幾千萬億兆の生命の綜合態であり、横空間的に分析するも、無限的の聯關を有つ、若し此の宇宙の一角に、今現にあるが如くにあり得ないやう

なことが起こつたならば、「今我此處に斯くある」ことは出来ないのである。斯かる縦横無限の聯關の内で、どれだけか今現實の自覺内容としてあるのであるか。然るに「我」は何故に其の僅小部分をば頑迷にも主張しなくてはならないのか。其處に、我等は更に生命の充足といふことの義を考へなくてはならないのであるが、今はともかく此の「ある」の確保、乃至積極的なる主張—權利の主張—といふ面に就て、しばらく概観することとする。

一般に「ある」をば苦痛と(或は單に觀念的に)考へ、それを離脱せんとする努力をば苦痛經濟といふ概念にて總括して考へるとき、其の要求に直接答へる所のものをば、又一般的に宗教と云ふことが出来る。故に宗教では、一般に又其の據つて以て苦痛の除去し得らるゝ處のものがあるとの概念を作る、そして其の名稱の何であるかに關せず、それをば先づ神として置くならば、其の神の中心を爲すものは、「なり、なる、ならず」と云ふ作用そのものであるとしなくてはならぬ、—此は日本のみならず、ヘブライ語の神の概念の根源も亦さうであると云ふことである。—然るにそれをば、自己の「ある」を本とし、類推的に「ある」とする、そして又自分の要求に叶ふ様に其の内容を定める。據つて以て救済せらるゝ處のものは、それ故にもともとの個別的のものである、其處に宗といふ意義があるが、教としては、一般性をも要求するが故に、其處に豫想せら

るゝ所のものは一民族或は單に集合的生活組織である、それで其の生活組織の原理が即ち教である。然るに此の教が更にその生活を越えての一般性の要求を充足したとき、基督教や佛教に於けるが如くに、遂に抽象に陥り、宗としての作用を爲し得ざるに至る。

斯かる宗教的のものと同時に、集團生活として人の要求する所のものは、宗教に於いての教える人と聯關して、集團生活それ自體を確保する作用を爲し得る指導者、即ち君主である。民衆は只すらそれに據つて安全に日々の生活を営み、若し事ある時には、其の下に集結し、集團の「力」となつて生活の安全を守る、而して君主は又只すらに民衆のことを以て、己のこととする、斯く上下和合し、以て一個の生命態としての組織を安固にする。是が即ち國家である。若し此の標本的のものを揚げるならば、之を分析的に考へての事情はどうであつたかの批判は之を措いて、儒教の讚美する、支那の周國がそれであると云ひ得よう。歐羅巴に於ける文化の源泉と見做さるゝ希臘は、都市生活を本としたものであつて、まさに今の支那の華僑と同様なるものによりて齎されたる文化であるが故に、始から其の趣きを異にする、羅馬も亦然り、それは全く都市の發達したものであつて、武力的制壓力によりての帝國の建設であつた。故に、上に述べたる意義にての國家といふとは相違する。又此の意味に於いて、周も既に古代に滅亡したのであるから、只國

家といふ形態を其のまゝ今日迄持續するものは、世界廣しと雖も日本のみといふことになる。然らばそれは何故か、更に後に明かにせらるべき大きな問題であるが、今簡単に要を云へば、前記宗教的の立場と、國家的立場とが渾然融和して、別なる方向を取つて進まなかつたこと、更に之を積極的に云へば、常に生命の充足として日常の生活を組織し來たつたが爲と解すべきである。

然らば、其の分離は如何にして起るか。宗教の場合は、教の組織といふことより起る所の神の抽象性であることは、上に述べたが、それと同様に、國家の場合は、君主及びその創業を補佐せる臣なるものの、我欲（私）であるといふことが出来る、其處で君、臣、民の三者が自ら分離する、それが國家組織の弛緩である、即ちそれ自らの生命を失ひ、それ自體の内部組織が一種の病的状態となる、故に一方には宗教的要求を強めるが、生命力の弱体化は、隣接する新興民族の乗する所となりて、それ自體を滅亡せしめざるを得なくなる。此のよい標本は羅馬帝國の崩壊作用と、それに取り代つた基督教の進展とである、然しそれに代つたのは、實は純粹なる宗教的のものではなく、羅馬教會といふ、國家と宗教との間の見であつた。

今日民族學、考古學、土族學、人類學等と云ふが如き種々の科學が發達した、而して科學的研究の特性たる多くの類同を集めてそれを分類し、以て人類の源始生活様式を規定せんとする。然

しざう云ふ科學的の立場での比較から云へば、原始的には彼此類同的のものも多く發見し得られるであらうが、それで果たして原始的のものが決定し得らるゝであらうか。斯かる批判は今はさし措いて、実際には余は日本人として批判し、日本人としての立場で考へるより外に途がない。さうするとき、基督教の母胎であるヘブライ民族の原始的な生活組織はどうであつたか、又其のとき神と人の關係をばその民族はどう考へて居たかと云ふ如きをば余には又決定する力がない。猶太人なるものが今も心の奥に有つて居る空想は、上記の國家組織である、其の眞贋は又之を知らないが『シオン議定書』なるものを見るに、其の空想の歸着點が恐ろしく日本と同様であることは、驚くべきことである。然るに此の民族が埃及に捕虜としての生活に苦しめられてからは、神は既に其の生活から離れ去つた、故にモーゼが斯かる民族を引きつれて、其の本國たる「所約の地」(孔子の云ふ周國)へ歸らんとする時、最早神と人との間が契約關係とせられて居ることは、著しく日本の人と神との關係とは相違し居ることを見る、而して此の「契約」といふことが、個人主義に於ける個人集結の根本原理となつて居ることは、注目し置くべき點である。

イエスの基督教かパウロの基督教かとまで言はるゝ程に生育した基督教は、パウロが猶太人になかつたことから見ても、民族的特殊性を離れてしまつて、所謂肉に死して靈に活きるといふ如く、日常生活からはそれだけ離れた、即ちそれによつて寧ろ完全に靈と肉とが分離せしめられたのである。而して其のことは猶太民族が「所約の地」へ還歸はしたが、個人主義化した人々は思ふが如き國家組織を爲し得ず、全態としての生命力を失ひ、それに乘じて羅馬帝國の制壓があつて、それには屈服しなくてはならぬといふ様な點からして生じた結果であると云へよう。そして更に羅馬帝國は又東方民族の侵入によりて内部的な生命力を失へることをば暴露しなくてはならなくなつたのであるから、人は自己の「ある」ことの確保の爲に肉より離脱せしめられる神、即ち救世主に據るより外はなかつた、而も其の神は、自ら復亦抽象的の普遍者(universalia)として規定せられざるを得なかつた。而して此の仕事は、思想的にはスコラ哲學の演出したことであつたが、後にも更に明かにするであらうが如くに、我等から見れば、此處に一切の顛倒が犯されたと思ふなければならぬ。即ち此の顛倒の爲の故に、一面には教會なるものの力を確保し得たが如くにして、他面には實は中心の神をば天上遙かに飛び去らしめ、個人は個人によるより外に方途なからしめたといふ結果を齎したのである。希臘人は(都市的なる)自覺からして、神乃至自然より解放せられて、自己は自己の道を求めて歩まなければならなくなつたと、ヘーゲルは批評して居るが、希臘人はその爲に實は生命を失うたのである。次で羅馬人は遂に抽象的なる普遍者に

第三 自己意識の内容

頭を屈して、又其の生命を失ひ去つた。前者は自己民族の神、後者は普遍的なる神を失うたのである。それで各種民族の歐洲半島に於ける攪亂混和は、文藝復興といふ階段を経て遂に自己は自己の道を取るといふ、個人主義の強化とならざるを得なくなつた。

自己の「ある」の確保の努力として考へ出されたもの、即ち普遍者の定立が、云はば逆効果を齎し、寧ろ其れの壓迫に堪え兼ねて、個人の「ある」の積極的進取的主張、即ち権利の主張といふことにまでなつたのが、近世的個人主義の強化であつた、然も其は始に述べ置いたやうに、何か爲さんとする（その何かは何であるかは、後に更に明かにしたいと考へる）積極的のものに對する力が障害に出逢うて強くなる意識としては、自由といふことであるが故に、近世的なる一切の運動の中心となりし思想は「自由」といふ概念であつた。然らば何が其の自由を障害するかと云へば、人は生れながらにしては平等であるべきに、此の世に於ける不平等性こそは其れ故に根本惡と考へられる。自由にして平等なる個人は、それならば何によりて結合し得らるゝか、最早男女、夫婦の愛を以てすることは出來ず、親子の愛を以てするも、猶ほ不平等なるが故に、其處には猶ほ自然的なりとして残さるゝ、換言すれば基督教の一般抽象的なる愛に代ふるに足る處の、兄弟愛である。斯くて自由、平等、兄弟愛 (Liberté, Egalité, Fraternité) の三語が、三而一態的

の概念として採用せられ、それが佛蘭西革命の標語とせられたほどに、近世の諸運動は、此の思想内容を以て、舊きものの破壊と、新らしきものの建設といふことにとめられた。而して茲には單に「ある」ものは個人と、その個人の相集まれる社會 (Gesellschaft) とのみである、故に舊きものの破壊とは、宗教や、古きものの殘物と考へられる君主の權力であり、新らしきものの建設とは、個人の権利の主張 (實は享樂) の爲の新組織を作ることの外ならぬ。即ち究竟の問題は、個人の集合體が如何にして可能なりやの原理に關係する。基督教に云ふ「愛」が、既に抽象的一般的原理である、之を自然的のものへ云はば低下せしめ、更に不平等の本となるべき男女、親子等の關係を捨てて、兄弟愛を本とするにしても、其の働きたる力の既に薄められたるものが、如何にしてよく確保せらるゝか。既に愛の確保者たる神を失ひたる後に於いては、愛は直に功利といふことに取換へらるべきは、當然のことである。斯くて、残るは自由と平等との二概念であるが、自由の確保を主張するものは、之を概括的に云へば今日の自由主義の國々であり、平等の確保を主張するものは、ソヴェト露國である、然し其の何れにしても、社會といふ立場からは、全く生命といふことより離脱し、只抽象的なる原理のみが残され、實は個人も個人の集合體も、「ある」の分析項がちりぢりばらばらに解體せられて居るのであるから、それが更に世界歴史の

大轉換として、今如何なる方向に進まんとしつゝあるか、それは更に後に論ぜらるべきこととする。

更にもう一應、個人主義に於ける「ある」の内容を考へてみる。近世的自覺の代表はデカルトの Cogito ergo sum. (我) 考ふ、故に [我] あり。であることは、誰も許すことであらう。然し同時に考ふべきことは、自覺内容は、考へられたる限りのものに、一層強く限定せられてあるといふことである。而して更に其の考へとは、如何に導かれてのものであるか。『論語』に、堯が舜に、舜も亦禹に命じたといふ語に、天之歷(曆)數在(在)ニ爾(爾)躬(躬)と云ふ語がある。此の曆數、特に數の論理的意義に就ては後に詳論せらるべきであるが、今は之をば軽く運命といふ義に解し置いて、デカルトによりて示されたる、自覺内容が、如何に運命づけられたかを考へるとき、其處に興味ある問題が起る。それは單にデカルトのみならず、スピノーザ、ライプニッツ、更に英國に於いては機械學(物理學)の基礎を置いたニュートンにしても、數學的に其の思考を導いたといふことである。而して數學とは、生命あるもの、なきものたるの差はともかく、更にそれが一個體となり居る所以のものは總て之を考慮より除き、一つづつを計える仕方の、方法論としての學である。故に斯かる數學的方法によりて導かれたる Cogito ergo sum. の内容は、即ち(數學的)合理主義

的のものである。斯かる合理主義に對立するものとして、又當然非合理主義のものが考へられるが、然し此の對立は綜合することの出来ないものとして、今も猶ほ残り居ること、正しく此の當時心と身乃至物とを對立せしめた以上、其の關係を考へた處で終期なき葛藤であるのと同様である。然も自由といふ思考は、各面に於いて自己の自由性を主張する、「藝術は藝術の爲」とか「學は學の爲」とか唱へられて、各自に框 (Rahmen) を作る、そして學の範圍にありては、抽象に抽象が加へられて、理論の巧妙性は至る處に發揮せられたが、逆にそれは何等實際とは關係なきものとならしめられた。簡単に云へば、理論と實踐とは峻別せられた、シヨウベンハウエルの倫理學者必すしも道德實踐家たらずともよしと云へる、其の極端な例であらう。而して此のことは余が大學で學べる頃には、日本の學者にはそのまゝに是認せられたことでもあつた。

神と人とが抽象の爲に分離せられた以上、其の間でさへ契約關係と見るより外に途がなくなつたのであるから、而して更に各個人が自由の主張者として個人の意識が強化されたる以上は、其の集團結合の理論は、契約といふこと以外には考へられよう筈がない。それ故に近世の思想が、此の契約說に集注したのは當然である。茲には又自然法、人爲法といふ概念が又對立的のものとして出現した。然も若し契約が勝手に破壊せられては、如何なる集團生活も安定し得ない。東洋

民族の侵入によりて、歐洲半島内の古き民族生活は攪亂せられ、宗教的普遍者も爲に其の安固性の保證力を失うたのであるから、其處に新しく建設されんとする、個人的自覺の努力は、先づ都市生活を本とし、其の組織をば所謂警察力によりて確保せんとするのであつた。そして其の努力が漸次力を得たのが新らしき國の組織である、—茲には最早國家ではなくして、文字通りの國であり、従つて其は個人の集合體たる社會の一種に過ぎない。—其處で都市生活が國への發展移りに於いて、思ひ出されたものは、嘗て羅馬帝國が己が力のある限り、據つて以て異種族異民族を壓迫的にも結合せしめ得た處の、法律であつた。其處で又法(律)なるものの、合理的理論の追及が始まる。然し如何に理論を精密にしても、其は自由の主張、—茲には人權擁護の爲といふと以上に出ないのは當然である。そして實際上、個人相集まつての社會であるが故に、其の理論は畢竟最大数の最大幸福といふ功利説以上に出るべき筈はない、—支那の個人主義では、此の原理さへも更に破られての組織であることをば、比較し参照し置くべきである。—法治國といふ概念は、如何にも自由と平等とが確保し得らるゝが如く見えても、其の運用上、逆に愈々困難を感ずるのみである。何故とならば、其處では生活の千種萬様態は顧みられる暇がなくて定められたる條文をば、如何にそれ等に適用するかの技術のみが存するのであるから、生命それ自體には

少しも觸れることが出来ないのである。従つて人の人たる道の如きは、之によつて愈々失はれるのみであるからである。正義、それは古き希臘では、猶ほそれをば神のもの或は神の命なりとせられて居たのであるが、茲には、同様の事件は同様に取扱はるべしとの要求となつて居る。それは形式的には如何にも確かであるが、實際には、如何に無内容であるかを知るべきであり、又權利は義務を負ふと規定したとしても、合理的自覺内容の所有者が何で甘んじて義務を負ふの困難を取てなすものあらんやである。斯くて法も亦共產主義者の云ふが如く、特殊階級者の自己確保の爲の道具にせられ、他面には學の自由といふ主張の上から、法學者なるものが純粹法學と云ふまでにそれを高め得たのであるが、事實はそれの無力性の暴露に過ぎないこと、前には神を規定して神に遁げられたと同様の結果となつたことは、笑止千萬と云はねばならぬ。勿論以上は考へられたるといふ内容上の論理的追究であつて、實際には古き傳統が働いて居るから、さう簡單には片付け得られないものがある。例へば英國の如き功利主義者ではあるが、古き傳統の保持者でもある、故に英國の法律は此を了解するには中々困難である。

以上の如き合理化されたる自覺内容と著しく對比せらるべきは、支那思想と成佛を目標とする佛教との合流によりて出來上つた、禪のものとである。ともかく見性成佛といふ上での内容は、

全然斯かる合理主義とは著しく對蹠的である。一二の例を取つてみる。

『碧巖錄』に、自覺に丁度相當する公案がある、それは斯うである。

舉、僧問「法眼」惠超咨「和尚」如何是佛、法眼云、汝是惠超。

合理主義的には、佛の何たるかを規定せんとするのであるが、茲ではそれを轉回して、問者が自己を三人稱として提出したるを機縁として、汝の惠超であることを執へよと示したのである、即ち、それによつて、自己の自己たる所以のものが把握せらるべきである。この概念をば、雪竇は次の頌を以て示す。

江國春風吹不起 鷓鴣啼在深花裏

三級浪高魚化龍 癡人猶辱野塘水

自己の自己たる所以のものの把握、それは起承の二句によりて示されて居る。然るに如何か是れ佛と云ふが如きの尋求は、魚既に龍と化し去つたのちに、小杓子で野塘の水を汲み出して、魚を執へんとする、癡人なりと、轉結で批評し去るのである。合理的に、科學的に、自己を探求するものは、皆これ癡人なりと見る。斯く批評し去らすに、もう少し親切にその内容を示したるものは、次の如き頌がある。即ち見性をば、

陰森夏木杜鵑鳴 日破浮雲宇宙清

莫對曾參問 曾哲從來孝子諱爺名

小事に關はる我を捨離しての氣分は、等しく起承の二句にて明かにせられたのであるが、轉結の二句に於いては、己の分による無條件的たる「つとめ」の行を示す。此は正にカントがコペルニクスの轉回に據り、「我が上にありては星のある空、我の内にありては道德法」となしたのと、同様の趣好であつて、孝子としての行は、只親の名をさへ云ふことを諱み、人に問はれても言はないと云ふ、孝道一筋道を示して居る。

更に見性と云ふことをば、一層論理的に示したものに、無門慧開の見性の頌がある。

一念普觀無量劫 無量劫事即如今

如今觀破箇一念 觀破如今觀底人

起承の二句は『華嚴教』のものを其の儘に取り來たつたのであるが、轉結は更に其の活用であつて、寔に面白い頌である。如今、觀(精細に觀察する)破、乃至觀破の觀破、これを日本の行態とするならば、神がなり給ひ、従つて人も自然も乃至事々物々のなり／＼と進展するといふそのことである、さればこそ「中今」「爾今」「只今の一念」は、武士道の眞髓ともなつて居る。然るに禪

に於いては、斯かるものすらが藝術的、主觀的の氣分に局限せられ終らなければならなかつたのは、是亦笑止千萬である。従つて又注意し置く、禪的經驗をば非合理なり、荒唐無稽のものなりと貶し去つてはならない、然し又其れはそれだけに局限せられたものであることは、合理性の自覺が、それに局限せられ居ると同様の弊に陥つて居る。それ故に禪の内にも、其の局限性を破つて日本的にせられたとき、それは如何なるものとなつたか、これは次の問題として置く。

第四 讓道と奪道

(イ) 讓道の徹底としての報徳精神

日本の道は「やりとり」作用にてなり、個人主義のは「とりやり」にてなるとは、既に述べて置いたことであるが、爾來それに對して、「やる」以上、「とる」とは不都合ではないかと、度々人の反問を受けて來たのである。然し「とる」ことを先とする限り、假令「やる」場合があつても、それは手段である、其處には功利的曲論が成り立つ、それ故に老莊の學にてさへ、「無用の用」といふ限り、それは更に大用の手段である、故に依然として個人主義的であると云はざるを得ない。然るに既に「やる」以上は、其處になり立たしめらるゝものは、最早彼我の何れにも屬せざるの

第三者、即ち神、即ち道である、我は逆にそれによりて生かさされる、即ち命と光とをそれより受けて、我の徳がなるのである、故に其處に「とり」來たるものは、個人の「ある」の主張の如きものにあらずして、神によりて生かされた徳である、而して徳とは得である、故に「とる」ではあるが、その内容を異にする。故に「やり」つばなしではならぬ、「やりとり」であると、余は常に答へて來た。此の意義に於いて二宮尊徳の報徳の精神が又成立する。報徳の意義は、決して徳に酬いるに徳を以てすと云ふが如き、簡單なものではない。火は焼くを以て本性とする、水は浸潤を以て其の本性とする、故に報徳とは、その本性を生かす作用に外ならない。

尊徳の高弟富田高慶は『報徳論』を著し、其の一に「天道は自然にして人道は作爲に出づるを論ず」として居る。上にも觸れて置いたが如くに、『周易』には、天地否となし、地天泰と云ふ、天地の道を其の儘に抽象すれば、其處には「匪人」である、人の作用を否定する、故に其處には「天下无_レ邦也」で、國家組織も亦出來ない。然らば天地の間に介在しての人たる道を立つることは、天地の道に隨順する（火や水や等の本性を働かす）ことによりて、人の道を立てることである、人の道を立てるとは、國家を組織することに外ならない。然るに個人主義では、神をも又自然をも失ひ、只人と人との關係に限定するが故に、此處に又抽象が行はれ、その結果は、個人主

義の強化徹底となりて、道と云ふも單に功利主義の實行といふこととなり、その極は修羅道の演出となる。斯くて『報徳論』の第二は、「國家の盛衰安危は讓奪に在るを論ず」が出て来る。

讓道とは、上記の「やりとり」であり、奪道とは「とりやり」であることは、今更云ふまでもない。尊徳の報徳精神は全く、日本本來のものに隨うたことに過ぎない。惟ふに、東洋に説かる所の道とは、儒教にしても佛教にしても、みな讓道を説いて居るのである。然るに前記の如くに個人主義では神や自然を抽象し去り、單に道をば人と人との關係(倫常)に限るが故に、假令その間の道を説くも、其は又抽象せられて徳目論となり、それが直に奪道に轉回する。猶ほ序を以て、茲に一言し置くべきことは、個人主義に徹底したる歐米の道は、たまたまカントの如き哲人に逢ふも、形式に止まり、實際には、功利説の實踐以上には出なかつた、それ故に又、法律と道徳とも對立的關係となる。それに反して、東洋の道を立つるも亦それが所謂人倫、或は倫常で終ることとなる。倫とは人間關係の分類項、例へば親子、君臣等の如し、而してその間の關係を孝とか忠とかの徳目とし、それをば又詳細に説明する、而してそれは御説教である。斯かる人倫關係では、又法律や其の他の諸關係とは自ら別となる。道徳をば斯かる類に限界立てることが即ち抽象である、共に日本の皇道といふことではない。此の事は後に再論せらるべし。尊徳の生産經

濟の建前である、勤勞、分度、推讓といふは、既に幼少の頃より實證し來たれる讓道を基本としたものである、而してそれは崇神天皇が農(なり、或はなりはひ)は國(天下)の大本なりと仰せられた通りに、農耕を本としたる日本人としての修徳に外ならずとなすべし、それ故にこそ『報徳論』を結ぶ最後の第十二が「國の本は農にあるを論ず」である。換言すれば、天地自然に隨順して、人の作爲としての道を説けるが故に、單に(個)人の道だけと云ふが如き抽象に陥らざりしものと考へられる。

斯くて讓奪を論ずる眞先に、人世は五倫五常禮樂刑政を以て立てられて居る、何ぞ推讓のみを主とせんやとの問ひの答へとして、五倫五常も推讓に非ざれば行はれず、禮樂刑政も亦推讓に由つて行はる、苟も推讓なくんば掠奪争鬪紛亂生ず、何の道か存するを得ん、と喝破してある。當に知るべし、上に概論し置けるが如くに、個人主義の末路は、只これ一推讓を知らざるもの、故に如何なる道を論じ、如何にそれをば巧妙に説くとも、何の效力なく、却つて争鬪紛亂に終らしむることを。曰く、推讓は人の道なり、争奪は禽獸の行なりと、此の言は今日の科學的分析を知らずと云ふべし、何となれば禽獸と雖も亦推讓によりて犬は犬の、雀は雀の蕃殖を爲し得るのである。ダーウキン流の進化論は如何にも一面の奪道をとりにて之を説く、故に抽象なり、クロボト

キンは相互扶助を以て進化を説く、之未だ功利説を免れては居ないが、先づ讓道と云うてよからう。故に禽獸はみな奪道なりと云ふを得ないが、これは單なる比喩に過ぎない、實は問題は人の道である。尊徳は之を天照大神に基ける、曰く、「天照大神蒼生の斯の如く、淺ましき困苦を深く歎かせ玉ひ、推讓の道を以て豊葦原を開き、安國と平げ玉ふ。其の初め僅かに數頃の田を開き、秋實を來歲に譲りて開墾し、年々歲々推し譲り開かせ玉ひ、芒々たる原野漸く開田となり、津々浦々に至るまで限なき米粟器財を生じ、終に豊饒安樂の土地となし玉ふもの、推讓の致す所なり。萬民飢えず寒えず、衣食足りて而して後教ふるに仁義五倫の道を以つてす。故に民の教に従ふ川流の海に歸するが如く、君臣義あり、父子親あり、兄弟序あり、夫婦別あり、朋友信あり、掠奪貪戻の風一變して、推讓温厚の道行はる。是に於て君は臣に譲り、臣は君に譲り、父は子に譲り、子は父に譲り、兄弟互に譲り、夫婦相譲り、朋友俱に譲り、彼は是に譲り、是は彼に譲り、禮儀正しく貴賤和睦し、生財日々に豊かに、儲蓄餘りあり、家々足り戸々給し、士農工商各其の業を勤め其生を樂み、又更に災害貧困の苦あるなし。昔し掠奪して一日の安息を得ざるもの、今は推讓に由つて幸福安樂の民となる。大なるかな讓道や。然らば則ち富國安民の道、何を以てか推讓に加ふるものあらんや。」と。更にそれをば單に我が國のみならず、漢土も亦然りと説

明して後に、その逆たる奪道に就て云ふ。曰く、「然して叔世の人情往々奢侈を好み遊惰に流れ、治亂盛衰存亡禍福吉凶貧富榮辱の數者、讓と奪との二つにあるを忘れ、汲々として目前の利に趨り、他に奪ふを以て益となし、讓るを以て損となし、日々に富優を欲して彌々貧困を倍し、月々に福を求めて彌々禍を招き、歲々安榮を求めて彌々危亡に陥るもの、是れ猶ほ莠稗を蒔いて稻梁の實のりを待つが如し、彌々勞して彌々實のるものは莠稗なり、稻梁を欲せば何ぞ稻梁を蒔かざる、富優安榮を欲せば何ぞ讓道を行はざる、過の甚だしきにあらずや。」讓奪二道の差、その及ぼす所單に一人一家に止まらず、一國亦然りとなし、論じて云ふ。「傳曰、一家讓、一國興、讓と是の謂なり。苟も讓道を益なしとして、一人奪ふ時は紛亂爭奪賊惡の行起り、上下交々奪ひ、四民互に奪ひ、亡滅數年を待たず。斯くの如きは仁義五常禮樂刑政の道何れの處に行はれ、何れの處に存せんや。人道斯に滅し、上古鳥獸の行に歸する耳。故に曰く、五倫五常禮樂刑政も其の本源一の讓道にありと。」

そして最後には斯く云ふ。「我幼より人の禽獸に異なる所以は一の讓道にあるを察せしより以來既に五十有餘年、専ら讓つて怠らず。是故に或は廢邑を興して之を富ましめ、或は衰國を再盛して百姓を撫育し之を安んじ、上下の憂苦を除きしも他なし、此讓道を主として行ふが故なり。」

天下國家の治平は讓道にあり、衰廢危亡は奪道にあり。開闢より方今に至るまで斯の如し、後世幾萬歳と雖も亦復斯の如し。」

「以來既に五十有餘年」とあるからには、此の説話は恐らく讓道に徹底したる圓熟の境地に於いて爲されたものと思ふ。上記の如く、東洋に説かるゝ道は讓道である、故に恐らく尊徳先生も心付かれざりしにはあらずやと思はれるが、道或は道を學ぶにも、猶ほ讓奪二道の差異のあることを。故に先生に於いても其の實務は實は單純でなかつたのである。先生の讓道は、單に學問として學んだのではなく、始より實行による體驗であつた、そして其の法によりて、己を救ひ、次に服部家をも救うたのであつた、そして氣の毒にもその仕事の途上に夫人に去られたのである。次に大久保侯の命を受け、櫻町といふやゝ大地域にて其を實行せんとしては、自ら行き詰まらざるを得なかつた、所謂十年計畫、其の半を過ぎても一向に其の功は顯れない。其は又何の故によるか。讓道は正しき道であるに相違ない、然し正しきが故にとて、その形式を以て直に他を律せんとするとき、讓道は自ら奪道に轉回して居るからである。人若し正しきを實行し居るなれば、何で窮亡の境に入らん、然るに櫻町が疲弊したのは、この正道を行はなかつたからである、既にそれに慣れたるものに、直に行ぜしめんとする、それ自體正面衝突である。始より正しきに與する

ものはよく従ひ來るも、正しからざる寧ろ多數者は、面從腹背である、其處に自ら従ふものと従はざるものとの黨派的分離が起る。蓋し先生は此の厄に出逢うたのであつた。先生は先んじて人を化せんとした、故に驚くべき刻苦精進をせられたのであるが、總ては行き詰まつてしまつたのである。斯くて先生年四十二歳、金剛不動の智を獲得せんとして、成田不動尊の前に三、七、二十一日の斷食修業に入られたのである。時に文政十一年三月であつたが、四月八日、恰も満願の日、櫻町住民一同の代表者横山周平に迎へられた。余は甚だ失當の比例とは思ふが、敢て之をば天照大神の岩戸よりの御出ましと、事は同じであると云ひたい、否、實際先生は「古道につもる木のはをかきわけて天照す神のあしあとをみむ」と歌ひ、前掲の如く、大神の神徳に據り、且つ神徳を斯くして戴いたのであつた。

余は、此の事は既に度々述べて居ることであり、又前篇にも述べて置いたのであるが、猶ほ幾度もするといふのは、こと甚だ重要であるからである。よし讓道は正道であるにしても、其れが概念せられたる限り形式に過ぎない、故に其れをば直接に用ゐんとすれば、正なるものと邪なるものとが對立する結果となる、正なるものはそれでよいのであるが、邪なるものは救はれない、故に余は斯かる方法を名づけて「直成」と云ふ。直線が存在するとなすは抽象の迷妄である、眼に

映する一切のものはみな彎曲である、其の曲を曲と判する形式こそ、直である、故に『中庸』では、誠をば「致曲」といひ、又一般に「ことわり」を詳細にするをば「委曲」とも云ふ、それで又『周易』では「曲成萬物不遺」とある。(致曲、委曲、曲成等、漢學者流は之を如何やうに解し居るかは、余の關せざる所である)日本の神話では、自己意識の終局限をば、神直毘、大直毘靈とする、即ち曲をば直成するのではなく、曲を曲たらしめる作用によりて大調和を得しむることである。而して是れが太陽の徳である、一切のものをば其の儘に成らしめて、大和を保合する此の徳を其の儘に實行し給うたのが、天照大神であります、換言すれば直毘靈の實行者としての神位でありますのである。斯くて尊徳の斷食行より出でて大神の足跡を見んとするの努力は、即ち不動金剛の智であつて、其の作用は大神が高天原にてなし給ひし神集ひ神議りをば、其の儘に常會即ち「いもこぢ」法によつて働かせたのである。斯くて讓道の徹底が始めて完くせられた。

然し問題は猶ほ残る。尊徳は一身一家に對する仕方では、櫻町といふやゝ大なる範圍に於いては行き詰まらなくてはならなかつたが、今日の問題は、更に大きい、即ちそれは日本といふ全國家であり、然も其の日本は、世界歴史轉回の指導者として、先づ東亞共榮圈の産み出しといふ、大業から出發し精進しなくてはならぬのである。然らばそれには如何なる仕方があるか、それが

今我等に與へられたる問題である。ともかく我等は今諸種の事情にせまられて、やつと建國の精神に還らなくてはならぬと悟らしめられ、大政翼贊(其の語の當否は別問題として)臣道實踐、公益優先といふ如き語が、盛んに云はれるやうになつたが、尊徳が「五倫五常禮樂刑政も其の本源一の讓道にあり」と斷じた如くに、これらの諸語も、亦一の讓道にあることは斷言し得るのである。これらが單に言葉であつてはならぬ、一億一心が、單なる飾語であつてはならないと、涙と共に、出るその語の力は、那邊から出るのであるか。修理固成の太行には、二神も先づ失敗せられた、後來我等には幾度かのつまづきがあるであらうが、七轉八起、常に力を新たにし得る力の根源としての大稜威は嚴として其處にある、決して萎縮するには及ばない。

(ロ) 讓道としての學びの行

學問といふ語は、一般に用ゐられて居るが、云ふまでもなく『中庸』の博學、審問、慎思、明辨、篤行の五事から出た語である、而して其處には、自自行としての學びと云ふ態度が示されてある。之を唯識論の上での、資料位、加行位、通達位、修習位、究竟位の五位のわかちから云ふとも亦同様である。事實そのやうに行うて見なければ、ことの意義は解らない、本來行態に立つ日本であればこそであるが、又逆に云へば、さう言ふ弊害も起ればこそその警告でもあらう

が、學の爲の讀書であつて、讀書が學問でないといふのが、本筋でなくてはならぬ。二宮尊徳は如何にも博覽強記である、然し其れが尊徳の本音ではない。傳によると、彼は幼少より讀書を好んだが、其の爲には油がないので、それを得んが爲に會讀したのが讓道の根源ともなつたのである。即ち彼にあつては、讓道實踐の爲の讀書となり、その爲に彼の一生の行履が寔に行知一如のよき標本ともなつたのである。更に之を今日の科學研究といふ上に就て云ふも、數年乃至數十年かゝつての研究も、其の結論は、之を口に筆にする場合には、僅か數分、數十行にて足りるでもあらう。然もそれだけでは、もの足らぬといふ處から、文獻を調べるといふことになる。然しそれだけならばよいが、其處に陥り易いのは、觀察實驗といふ行よりは、文獻を漁る方が容易であるが故に、つひに其れのみで没頭することとなる。斯くては、學者はもの知り、即ちソフィスタイとなる、云ふ勿れ、それも一種の知的の行であると、然し實は單なる趣味的のものである。學乃至學者の本分ではない。單なるもの知り、之をば日本の神話では、山田の案山子と云ふ。

然し、ともかく儒教佛教に據る所の、東洋的讓道による學びの行といふことに、日本は長く訓練せられて來たのであるから、其の面に立つて、極く卑近な例をとつて説明することから始めることとする。先づ其處では之を六ヶ敷く云へば、華嚴哲學に云ふ、信・解・行・證の順序が自ら

とられて居ることを、承知すべきであるが、其の一々を説明することは今は之を省いて、先づとりあへず學ばんとする弟子(資)は、學ばんとすることとなり、其の師なりをば、絶対に信じてかゝる、然るとき、其の師は資の學ばんとすることをば、直に教へることはしないで、先づ薪水の勞から、その他一切の行を命じ、そのことに對する身と心との両面からしての、身構へ、心構へから入らしむるのである。即ち個人我の主張を、それによりて滅却せしめんとする、否、滅却すると云ふ語はいけない、それに慣らす、ならすのである。滅私奉公でなくして、奉公滅私の方法が、茲でも自ら執られて居る、一斯くて日本語の「奉公」といふ語の、通俗的用法に大なる意義がある。一漸くにして、資の日常の動作が其れに向ひ得るやうになつたとき、始めて其のことに入らしむ、而も茲でもそれは理論としてではない、全くの行である。此の際、資が猶ほ若し己が私を殘し居るならば、それは未だ讓道に徹し居らないのである、故にそのこと或はわざに於いては、既に師同様の域に到り居るとも、師は決してそれを許しはしない。我、私が全然とり去られた際にのみ師は始めて印可を與へる、即ちそこに師のものは更に資によりてなるからである。再言する、弟子が師のものにまでなり得た處で、其は未だ弟子のものではない、其處に未到地が殘される。弟子は師でない限り、弟子としてのものが出て來なくては未だものになつたとは云へない。

其處に「やりとり」の論理を考ふべし、弟子が讓道に徹した限りに於いて、師のものをば更に己が徳としてとり來るのである。斯くて師資相承である、師のものが弟子によつてならされた。禪の問答に於いて屢々出逢ふが如くに、相手の悟によりて自分も亦教えられるのであつて、其處には第三者としての斯道がなるのである。これが實に大にしては我が國體を爲す所以のものであり、『古事記』の初の別天神五代は、寔に此のことを示す大文字であると知るべきであらう。斯くて師は弟子に印可を與へるときに於いてのみ、文字通りの追考(Nach = denken)としての理論を授ける、故に其の理論は後に云ふ奪道としての學問の如くに、理論と實踐とが峻別せられるのではなくして、此の兩者が一如の行となる、即ち生命的綜合が爲される、而して之が見道位(通達位)である、即ち自己の徳としてとり來たれることが、ものになる、普遍化される。故に此の立場に於いて日本は絶對に個別的なるものの尊重がなされ、抽象的普遍は言擧げとして自ら捨て去られる。更にもう一つ、所謂良農の立場を考察して見ることにする。これに就ても、先づ第一に注意し置くべきは、先にも既に述べて置いたが、日本といふ國家建設の前に、蒼生の食うて生くべきものとして、先づ食料としての五穀と、衣料としての蠶とが、皇祖天照大神によりて選定確保せられたと云ふ神話である。其の内でも、米は大神が特に専門的に農夫をして水田の耕作を命ぜら

れて、又天孫御降臨に際しても、特に神勅を添へて降されたものである。宜なるかな、食物としての綜合的價值より云へば、米は他の穀物や魚獸等の肉の到底及ぶべくもないほどの第一位である。それで茲に良農と云ふは、大神に命ぜられた農夫、即ち永恒の農夫と見たいのである。又我等日本人は神代からなれ居るが故に、何の不思議をも感ずることなく當然のことと思つて居るのであるが、一切を奪道で往く、従つて自然界よりも、生産物を搾搾せんとする米國人の如きは、三四年にして、作物の地を變へなくてはならぬものからは、神代から今日に至るまで、同じ田に同じ米を作りて、然も増收しつゝあるのをば、不思議であるとしなくてはならぬ、斯く他から云はれて、我等も始めて反省せしめらるゝ次第である。我等日本人は、これをば神より授け給ひしもの、又年々に陛下の御行はせ給ふ御祭によりて、始より靈物として之を頂戴して居るのであるから、古より「ものつぶ(米粒)」と名づけて來たのは、米をば一切の「もの」の代表とまでに崇め尊んだからのことである。此の心こそ、又讓道の徹底である、奪道即ち搾取的態度と、自ら相違することをば考へ置かねばならない。

先年富農協會で試みられた最高記録が、反當り八石四斗七升何合であつた、(昨年の最高が七石何斗とかであつたと記憶する)、若しこれだけ收れるなれば、日本の人口が、土地はその儘でも、

どれだけ増してもよいか、又これは特別記録とするも、力を用ゐ、方法を盡せば到り得る可能性を示したものと注意し置くべき事である。之を其の作者に聽く、曰く、只稻を愛するのみ、彼寒水を欲すれば寒水を與へ、温水を欲すれば温水を與へ、如何なる食料を欲するかを知りて、それに應ずる肥料を與ふるのみと。然し（搾取の方法より出でたる所謂）化學的の肥料は絶対に用ゐずと。（これ一時はよくとも、やがて大地を荒らすからである、又近頃の研究によれば、斯かる米は生命力が弱く、従つて食ふものも弱くなると）之によりても知り得らるゝ、天孫降臨に際して、特に止めさせられたのであるが、それまでは、山川草木みなもの言へりとの神話は、決して狂言綺語にあらざること。良農家の此の態度こそ、慈母が子に對するのと何の差があらうか。慈母は其の子をよき人とならしめんと念願し、良農よき收穫を得んとする、これ素より當然のことである、それをば功利の念を離れざるものと批評し去る勿れ、其のならず過程に於いての態度そのものに就て云ふのである。即ち其處には所謂功利の念はない、只讓道の徹底あるのみである。其れ故にこそ、稻は己の本性を十分に伸張せしめる、故によき米が然も多量に出来る、これに對して、良農は良農としての徳をとることである、即ち共になるのである。而して最もそれには不適當なる濕地を開拓して、後には「馬鈴薯王」との敬稱を得たる米國にての成功者牛島氏

が、如何なる註文にも應じ得るに到りしが如くに、其の徳たる、天地大自然の循環の理を明かにし、萬物をば生育せしむる所の、神意にも應ずる所以のものであつて、以て濕地を開拓すべく、以て沙漠をも變じて、綠地とすべく、又以て人を治め、人を化するの道にも通ずる所以のもの、我一人の得ではない、これこそ普通の道、而も具體的のものである。即ちこれをこそ眞の學びの道と云ふ、單に理論と實踐とを一如とするのみのことではなく、その一事の上に、生命的大綜合が爲されて居るのを見る。然も斯かる良農に、其の會讀せる方法を尋ねたとしても、答へ得る所のものは、或は尋常一樣の理論に過ぎないかも知れない、或は其の終局は、只黙の一字かも知れない。

其處で更に此の生命的綜合の意義を擴張して考へてみることにする。

人間の生活はいつまでも、單純ではあり得ない、複雑多岐に分化するのは、生命の發展である、然しそれが如何に分化するとも、既に讓道を以て立つた日本である、永恒にそれを失はないといふのが又日本の特色である。嘗て鼓教授が獨逸にあつて、日本藝術の *Rharmenlosigkeit*（無框性、又は無限界性）といふことを見出したのは、日本の藝術論者にも大なる自覺を促したものであり、今日の日獨握手の基礎を置いたものであるが、其は單に藝術の範圍にのみ限られたこと

でなく、日本の生活全體に互つてのことである。之を簡単に云へば、その行務とする所のものが、如何に複雑多岐に分かれて居るにしても、讓道の徹底は、全身全靈全生活がそれにぶち込まれてのことである。―そこに「つとめ」の意識が成立する、―あるが故に、一事が萬事に通することとなり、其處に無框性といふことが成立するのである。若し單に之を歐洲の藝術と日本のとの差を明かにしたのみとすれば、無論消極的のものに過ぎないが、無限界性といふことの成立を考へるとき、生命的綜合といふ積極性を有つ。

先づ改めて日本藝術の上から、之を簡単に説明しつゞけることとする。それにつけても、一切に框づけ定義する立場に出づる個人主義と、日本のものとを比較するに便宜の爲に、念頭に置くべきことは、個人主義では、藝術をば人生慰安の目的を有つものと限定する、斯く限定するが故に、専門家は己が範圍に於いて、文學、音樂、繪畫等、それぞれに深入りする、故に其の範圍が相互に明確にせらるゝと共に、最早他人の容喙を許さざる底のものとなり、枝葉末節の技工に陥る。斯くて出來上つた藝術品なるものは、奇々怪々、門外漢には何を意味するかさへも判らぬ、之をば樂屋落ちと云ふ。人これに陥つては、所謂行き詰まりである、斯かる人をこそ出離の縁なき亡者と云ふべきであらう。而して之が現代の萬事に互る状態ではあるまいか。嘗て電車で

橋上を過ぐるとき、五六歳の男の子が、河上の小舟を認めて「おふね」と叫んだ。其の子の態度、頭のとつぺんから足の爪先まで、全く「おふね」になりきつて居るではないか。余はこれを見て、萬葉歌人の歌、只これのみと感じたのである。

しはつ山うち越え見れば笠縫の

島こぎかくる棚なし小舟

あゆち濁しほ干にけらし知多の浦に

朝こぐ舟もをきによる見ゆ

此は己の外にあるものに就ての歌であるが、よしそれが主觀内に動く精神に對したときにも亦同様、全くそれに隨順する、即ち讓道の態度である。蓋し藝術といふ立場は、如何に人の生活様式が複雑多岐となつたにしても、これ以外にあるべしとは考へられない。

斯くの如くにして、日本人は今日の富士山を作り上げた、もはや單なる火山爆發の産物ではない。否、更に大きくは、國體をば斯くして作りなしたのである。斯く考へ來るとき、思ひ出さるるのは、眞の辨證法を表現した「やりとり」關係の四面をば、臨濟が藝術的表現で説示したことの當然性である。然も前にも觸れて置いた如くに、禪は此の範圍に限界づけられての發展であつ

たが爲に、遂に禪機の拈弄といふことに陥らなくてはならなかつたが、日本のみ一切が無框的に發展し得たのは、終局には皇位といふ、具體的の統一者があつたが爲である。(此の事は日本の生活一切に互つたことであるから、特に注意すべき點である)それ故に田植歌や物挽歌は、單に田植や物挽の苦勞を慰める爲の存在ではなく、歌そのものが田植や物挽の行の一面である、故に今日の個人主義的の専門家が、田植歌や物挽歌を如何に所謂音樂的に巧みに作歌作曲しても、例へば當節流に作られた子守歌が、子を眠らす爲のものでなく、却つて覺めしめ、いよいよ泣きむづからしむるのと同様である。

斯く讓道といふことを標準に置くとき、無框性といふことが、藝術の範圍内にありて、自然なるものを作り上げると共に、外自然界をも室内にとり入れ、更に婦人の衣裳にまで、一而して其處では、花や葉や鳥やが模様化され、更に季節をも無視して、自由に裝飾化される、一更にそれが心裏にも取り入れられると云ふ、無框性に止まらずに、やがて一切の生活にもそれが發現して居る。専門家の技術がやがては「道」といふものに綜合歸著する。花道、茶道といふが如きは、恐らく「やはら」、柔術が柔道と呼ばれた前後、即ちあまり古いことではなく、一武士道の語のみは、やゝ古しと思ふが、一明治中期前からのことであると考へられるが、その道といふ處に集結

する所以の、日本の道に就てはよく考ふべきである。故に、ある植物學者が花道を修習したときに、僅かのことで、其の奥義を得たといふ話をも聽いて居る。花道家が植物學者たり得た實例は未だ聽かぬが、恐らくやればやれるものと信ずる。斯く云ふはこと甚だ突飛なやうであるが、無框性といふことは、個人主義に於けるが如くに、失業といふ慘害が、我が國には起こらぬといふことにも聯關すると余は敢て信ずる。明治以來歐米の文物をば急激に取り入れ、それが爲に舊物の破壊が爲されたのであるが、いつも失業者を多數には出さなかつた、一明治時代の武士階級の失業は、如何にも悲惨ではあつたが、それさへ漸次に収まりがついたのである。一今次事變にあつても、當初心配したほどのことはなく、所謂新體制といふこと、それには多少の不平不満はあるであらうが、之も亦漸次に収まりがつくであらう、而してそれには、「なる」の自然的辨證法が實際に行はれつゝあるのであるが、それが實に國體の有難い點である。讓道を守り、己が分を守るに於いて、全身全靈がそれにやられての上にとり、來る徳は、僅かの修習によりて、又他の職分に於いても亦秀づる力となることを、よく證明するものと云ふべきである。融通のさかない、生活の機械化といふことと、よく比較對照せらるべきことである。

今茲に與へられ居る場面は、藝術のことに關してであつた。讓道を人の道とするならば、藝術

乃至藝術者の態度こそは人の道の母胎であると考へなくてはならない。宜なるかな、希臘語でも羅句語でも、その古きは日本語と似て居るが、前記の如くに「ある」といふ自己意識の主張よりして、歐洲では中世紀にはそれをば完全に抽象化してしまつた。漢字漢文は本來藝術的といふ特性を有つて居る、然し又その方向に於いてではあるが、文字の爲にそれが抽象せられて來た、之が歐洲では音韻文字の本性から抽象概念がその儘に存在するとせられて、固形化されたと同様に、支那では藝術的のものが、實際生活から遊離固型化された。日本に於いても時には其の弊を受けたのであるが、形象、音韻兩型の融合よりなる日本語は、又よく己が本性へ還る働をなさしめて、よく其の抽象性を脱することを得しめたのである。徳川時代の國學者が、何れも『萬葉集』の如き日本語、日本精神の其の儘の表現をば據所として、よく日本の本性を啓發せしめた。所謂學者としての表看板は、漢學や佛學であつたにせよ、その反面に、日本精神に培ひ、之を養うたものは、國語である、更には通俗になつた日常の言語である。これが、日本的に考へる以上、日本語によらなくてはならぬと、余が目ざめた所以である。斯く視來るとき、日本に於ける歌の發達も、亦讓道の徹底と考へることが出来る。先づ『萬葉集』は既に長短歌の混合であるが、後には次第に短歌が主となり、それが更に分かれては、一歌を二人にて作るといふ連歌となり、それよ

り出でては俳句といふが如き世界に類例のなき最短詩形となつた。俳句となつては、何の苦もなく、苟も日本語を話し得るものならば、何人でも入り得るものであり、——大乘佛教が眞に大衆的のものとなつたのも、これと關係する、——然も其の至れるや、眞に讓道の徹底である、無框性の最もよく現はれたものと云はなくてはならぬ。今さら云ふまでもなく、古池に蛙の飛び込んで發する音に徹入すること、之ぞ芭蕉が一生を始終せしめた究道の旅であつたのである。それで、次のものは、其の眞價は疑はれるにしても、俳諧修習に於ける、旅の行の掟であつた。

行 脚 掟

- 一。一宿なすとも、ゆへなき所に再宿すべからず、樹下石上に臥とも、あたゝめたる菴と思ふべし。
- 一。腰に寸鐵たりとも帶すべからず、惣てものゝ命を取ることなかれ。「君父の仇ある所には門外にも遊ぶべからず。いたゞきふまぬ忍びざる情あればなり」。「」を別項とせるものあり。
- 一。衣類器具相應にすべし、過ぎたるもよからず、足らざるもしからず、程あるべし。
- 一。魚鳥獸の肉を好で喰ふべからず、美食珍味にふけるは他事にふれやすきなり、菜根を咬て

百事をなすべき語を思ふべし。

- 一。人の求なきに句を出すべからず、望に背くもしからず。
- 一。たとへ嶮岨の境たりとも所勞の念を起すべからず、おこらば中途より歸るべし。
- 一。ゆへなきに馬駕籠に乗事なかれ、一杖を己が瘠脚と思ふべし。
- 一。好んで酒を呑むべからず、饗應により固辭しがたくば微醺にして止むべし、亂に及ばざるのいましめなり。祭にもろみを用ゐるも酔るを憎てなり。酒に遠ざかるの訓あり、慎めや。
- 一。船錢茶代を忘るべからず。
- 一。俳諧の外雑話すべからず、雑話出でなば居眠して勞を養ふべし。
- 一。他の短を擧げて己が長を顯はすなかれ、人を誇りて己にほこる甚だいやしきなり。
- 一。女性の俳友にしたしむべからず、師にも弟子にも入らぬことなり、此道に親炙せる人を以て傳ふべし。惣じて男女の道は嗣を立つるのみなり。流蕩すれば心慙一ならず、此道は主一無適にして成就す。己を省るべし。
- 一。主あるものは一杖一草たりとも取るべからず、山川江河にも主あり、勤めよや。山川舊跡みだりに名を新につけることなかれ。

一。一字の師恩たりとも忘るゝことなかれ。一句の理をだに解せず、人の師となることなかれ。人を教ゆるは己をなしての後の事なり。

一。一宿一飯の主もおろそかに思ふべからず、さりとして又媚諂ふなかれ、如此の人は世の奴なり。此道の人は此道に遊ぶ人と交るべし。

一。夕べを思ひ且を思ふべし。且暮の行脚といふ事好まざることなり。人に勞をかくること勿れ、しばしばすれば疎んぜらるゝ事を思ふべし。將飽食たりともこのむべからず。

右の條々我門の行脚は可愼者也

桃青

嘗て幕末のことであつた、刀拔く手も知らず、至つて小心の茶坊子があつたが、茶道だけは堂に入つて居た。ある時浪人の劍客に勝負を挑まれたが、茶道の精神によつて、よく相手を屈服せしめたといふ。よく之を用ゐれば、道は一なり、これを無框性の眞義とする。禪が精神の上に、武士道の上に如何になりしか、又坐禪といふ姿態が、其の上にはどうなつたか、それは前篇に説明して置いたから略するが、茲には俳諧道が武道とも通ずることを示すが爲に、次に宮本武藏の「獨行道」をば參照の爲に掲げることとする。然もその中間に立つ禪、ことに禪をば日本のものたらしめた道元のものをも擧げて置くこととする。蓋し道元門脈の湛然和尚が、山本常朝に影響

して、かの『葉隠』とならしめた因縁にもよるからである。宮本武藏の行履は、よくは判らないが、禪を學んだことだけは明白である。然も禪には禪の道がある、それがその儘に兵法とはならぬ、其處に武藏が『五輪書』に「おのづから兵法の道にかなふこと我五十歳のことなり、それより以來尋ね入るべき道なくして光陰をおくる」といへるは、自ら履み來たりし跡を反省してのことであり、「獨行道」とは、自ら定め自ら其の修業をしたのであることは、芭蕉の旅行が古池やの修業であり、其處に行脚掟が出来たのと、同一途であると云ふべきである。先づ道元の『用心集』の目録のみを掲げて置く。

永平初祖學道用心集

- 一。可^キ發^ス善^ニ菩提^心ニ事
- 二。見^コ聞^ス正^法ニ必^ズ可^キ修^習ニ事
- 三。佛^道必^ズ依^リ行^キ可^キ證^入ニ事
- 四。用^テ有^テ所^得心^ニ不^レ可^レ修^レ法^事

(天福二甲午三月九日書)

- 五。參^禪學^道可^レ求^ニ正^師ニ事
- 六。參^禪可^レ知^ル事
- 七。修^コ行^佛法^ニ欣^コ求^ス出^離ニ人^ハ須^ク參^禪ニ事
- 八。禪^僧行^履事
- 九。可^キ向^テ道^修レ^ル行^事
- 十。直^下承^當事

(天福甲午晴明日書)

宮本武藏 獨行道

- 一。世々の道に背くことなし
- 一。萬づ依估の心なし
- 一。身に樂をたします
- 一。一生の間慾心なし
- 一。我事に於て後悔せず

- 一。善惡につき他を妬まず
- 一。何の道にても別を悲しまず
- 一。自他ともに悔みかこつ心なし
- 一。戀慕の思なし
- 一。物事に數寄^{ヌキ}好なし
- 一。居室に望なし
- 一。身一つに美食を好まず
- 一。舊き道具を所持せず
- 一。我身にとり物を忌むことなし
- 一。兵具は格別余の道具たしなまず
- 一。道に當つて死を厭はず
- 一。老後財寶所領に心なし
- 一。神佛を尊み神佛を頼まず
- 一。心常に兵法の道を離れず

序に武藏の獨行道と比すべき雪村の畫論を引いて置くこととする。雪村風濤の圖は獨逸のヒットラー大總統を驚嘆せしめたので、近頃著名となり、國寶にも入れられた。この圖は小品であつて、恐らく圓熟した年頃に、至つて自由に畫かれたものと思はれるが、今こゝに引用する議論は三十九歳頃（天正十七年八十六歳歿）のものであつて、武藏の獨行道も、これより推すときは恐らく四十歳前後の作爲と思はれる。何れも、自ら自己の法則を立てて、それを修習したものと考へられる。

説門 第 資 云

夫畫道は諒に仙術にて書と同事なる中小しく異なり。書は形なきの形畫は萬象ありて筆に受け心に點じて畫き成す處なれば、山海行脚の徑路にも心を留め筆を落すべし。豈一點より萬點を轉化するに龍の雲を起し虎の風を促す如く自在に其の氣を顯すべし。其法は筆の遲速を運筆といふべきや。骨法肉法の二ツ心に止め浮沈清濁は則影日向にて筆の命毛を毛頭より打込こんで毛頭より我手を知らずに抜く處也。是を自在の筆力と云ふべし。過ても筆の腹を用ゐること勿れ。いかなる形を畫くにも濃墨を前にして淡墨を後にすべし。十畫の内濃墨七墨淡墨三墨を定

りと思ふべし。隈取の事は畫面の遠近曲直を分つ所なれば濃淡卒忽なるべからず。唯々天地の形勢自然の幽玄を見て畫成すこそ道の妙至と云ふべきなり。亦古人の圖畫を尋問するは是筆跡省略を見るまでにて自己の筆意には益とすべからず。設へば我師なる雪舟の畫にても予が筆力には假り用ゐがたし。若し尊んで摸し用る時は是予が筆力にあらず。故に畫は則ち形は萬象に倣ひ筆跡の省略は師により筆力は自己の心意に止めて筆を振ふべき事なり。然らざる時は予が畫筆と云ふべからず、予は多年雪州に學ぶといへども、畫風の懸隔せるを見よ、如何。畫の事は山水人物を生涯の骨目として修業すべき事也。

天文十一壬寅季如月

常州邊垂寓住雪村誌之

以上俳句、禪、武、畫の學びの行に就ての用心を述べてみたが、彼此の比較など、茲になす必要もないであらう、又其の一々の項目を批評したならば、これも興味あることであらうとは思ふが、今は其の餘裕はない。讓道としての學びの行として之を見るとき、其の各に通ずる處多きに驚かされるのであり、従つて其の道「一」なり、無限界なりといふことが、十分に會得し得らるることと信ずる。されば個人主義に於けるが如くに、音樂、舞踊、繪畫、演劇等、一々限界をつけて説明するにも及ばないと思ふ。されば又西洋にての如くに、藝術と工藝といふ様な區別（長

く此の限界が日本でも立てられてゐた）も亦無用である、殺人劍でさへ世界第一の藝術品即ち活人劍である。

最後に、讓道精神と相倚り相助けて發達して來た國語に就て一言し、以て此の項を終ることとする。元來讓道による日本精神は、外國語をも亦多く取り入れた、若しこの點よりのみ云ふならば、日本人ほど國語の尊重といふことを知らぬ國民はないとも言へよう、而して其の弊は今も猶ほ現に見らるることである。然し其の精神の徹底から云へば、これほどまでに外國語の影響を受けながら古き語意語法を失はなかつた國も、又他に類がないであらう、即ち此の範圍にても亦死語といふものがない。即ちそれはやりたる結果、徳としてとり來たれる所のものは本來のもの、強化發展であつて、「なり」「なる」「ならず」の作用の現成であると思ふべきである。此の意義に於いて、國語の文典を考へるとするならば、歐洲語のものを用ゐたる從來のものは、再考せらるべきであると思へる。然し今云はんと欲することは、それに聯關することであるは勿論であるが、寧ろそれとは相違したる點である。

先づ第一には、外國語の文典に於ける「時」の問題であるが、其の事は特に後章の問題として殘して置く。前に觸れて置いたが如く、日本の人は縦書せらるべき「ひと」であるといふことに

聯關して、日本語では尊卑關係、大義名分が重要視せられて居る、即ち汝と我との關係が複雑になつて居ることをば注意すべきである。斯くて他の個人主義に於けるが如くに、我と彼、即ち横空間的に人間といふ關係がその主ではない、故に、第三人稱代名詞の發達が自ら十分ではなかつた。然し逆に、汝と我との關係は非常に複雑微妙に働いてゐて、敬語がよく其の任務を果たしてゐるのである。試みに『源氏物語』を讀んでみる、發言者の誰かが、我等には識別するに困難であるが、恐らく當時の人には、敬語の用ゐ方によりて何の苦もなく判つたのであらう。そこに當然、文に主格を必要としないと云ふことが生じて来る。前記の「船」をば、主格なくば文を爲さぬとする因襲によりて、例へば英語を用ゐて *It is a ship.* とするとき、どれだけの相違を生ずるかを考ふべきである。固より主格を必要としないと云ふよりは、「なり」「なる」「ならず」の三位一體的作用を主とするものから、主語述語の區別をなす要もなかつたによるとも考へられるが、之をば一の認識とし、命題として見るとき、横書せられての *S. P.* と云ふ形式には、國語はあてはめ得られないのである。然しこの事も亦後に譲つて置く。「ある」は「なる」の一階段に過ぎない、然るに明治以後、歐米の「ある」が「存在」性の主張をもつて其の内に混入し、「ある」のである」などの語法が使はれ出したのは、何を示すか、日本精神の混亂を表示する以外のものではない。

い。本來主格なしに運用せらるゝ文に、強ひて主格を入れるゝが爲に、(流石に主觀たる「我」を前面へ出すことだけは、日本人である以上遠慮したのであらう) 不必要なる場合にも「われわれ」と云ひ、それをば云はば接續詞でもあるかの如くに連發するのは、明白に日本人たるの自覺の混迷の表示であると云ふべきではなからうか。

(ハ) 奪道としての科學

ベーコンの『新機關』(Novum Organum) 短句集の第三の *Scientia est potentia.* の句は著名であるが、此の眞義は恐らく我等が意味する「學とは力なり」であらう。然るに *Scientia* が後の *Science* の意義となり、*Potentia* が潛勢的のもの、即ち能力と云ふ義となりては、我等のものは、大なる距りを有つこととなる。蓋しベーコンが中世時代にスコラ(學者)哲學が抽象的普遍(神)を掲げ、それに實は勝手な述語附けをなし、それによつて一切の個性を無視し、壓迫したことの反動として起りたる個人自覺によりて、人としての新らしき力を獲んとして立ち上りたるものなる限り、卒直に「學は力なり」をば表明せんとしたもの考へられる。然るに實際にはそれがどう進んだか。彼が「近世科學の父」と崇められる所以のものは、それが一圖に自然科學への方向であつたが故である。自然科學の意義は、更に後にも一言が加へらるべきであるが、上述

せるが如く、人間が神を失ひ、其の代りに自然界を置き、依然としてそれをば人間とは對立的のものとして考へ、それよりして生産物を搾取せんとする、或はそれをして我が用への協力を要求する方向への研究であるから、それをば機械化することであつた。即ち質をも量に還元する。故に又斯かる學は術(或は實踐)とは分離せられ、現實的の力とはならずして *Potencia* (能力) として、云はば何處かに藏ひ置かるべき性質のものに化した。讓道で往く一切を現實 (*Actuality*) とするとは相違する。

一體希臘の本土は北海道ほどの大さで、美しき大理石は産出するが、大體に於いて礪確の地である、斯かる國土にあれ程の文化がどうして作り上げられたか、自分にはそれを十分に説明し得るだけの力はない。然し今日の支那の華僑を考へる時、あらましの見當がつく。希臘の華僑は諸方に遊行し、殊に東洋諸國よりは諸文化乃至財寶をとり來たり、以て自己の位置を高め、且つ其の力に應じての綜合を爲し得たものである。それ以前のもの煙滅と、近世自覺の據所として、特に之をもち上げた爲に、我等は今日も希臘文化なるものを餘りにも高く買ひかぶつて居るのであるまいか。そはともかく、此處に奪道としての學の基礎が置かれたことだけは、正當に云はれ得ると思ふ。近世自覺の強化は都市生活と聯關してのものであるが、古くは希臘が其の尤なる

ものであらう。都市生活は生産の生活ではなく、消費生活である、而して消費といふ上から、一般通俗に云はるゝ文化 (*Civilization*) が發生するとするならば、それも人間進歩の一方向であると認することが出來よう、然しそれは直に生産者乃至生産の母胎である大自然から、生産物(即ち財寶)を搾取する方向へと進む、其處には既に人間墮落への一步が踏み出される、そしてやがては自己の滅亡となる。それで余は常に言うて居る、ソークラテースやプラトーンは、斯かる墮落に氣付き得て、それをば救済せんとして立てる努力の表現として、其の哲學をば尊重するが、最早アリストテレスの哲學となつては、一步奪道の哲學へと踏み込んでゐるものなりと。

都市生活一般の通性として、先づ第一に認むべきは、上にも一言し置いた如くに、自己を神乃至自然より解放する、従つて一切の關係をば只人と人との關係に限定することである。そして其の「人」とは既に血縁地縁關係を弱化せしめたる所の、單に「ある」の内容しか有たぬものである。華僑が營々と働き若干のものを得たとき、自ら其の「ある」を確保せんとする、否、更に積極的にそれを増さんとする、即ちそれが一般に權利の主張と云ふことである。(勿論今日の華僑は背景弱さが故に、この主張を積極的たらしむることが出來ない、然しそれが爲に彼等には自ら特有の團結方法があることは比較し考へ置くべきことであらう。) 即ち斯くして縦、時間的關係

よりかは、横、空間的關係が主となり、一切は我他彼此の對立となる、而して其の間を結合するものは、只利害である、而して其の利害關係の確保は、契約であり、斯く結束したる團體生活の榮えとは、只帝國主義的奪掠である。

希臘の神話を見るに、それは印度でも同様であるが、親が親ならば子も子である、其の父を殺して自立したのが八百萬の神々の主神たるツォイヌ神である、故に只力、否、寧ろ暴力を顯はす、然るに日本に於ける主神は天照大神である、只これ一つだけで、日本と他の個人主義との相違が明了にせられる。一般に希臘の神々は以上述べたる如き意義での都市「それをば希臘語ではポリスと云うた、更に近世にはそれが社會(Gesellschaft)となつた」生活で塗りつぶしたものである、それで言はば儒教流の徳目をば、其のまゝに神化したのが神々であるとも云へるであらう。それで例へば「正義」(Dike)は其のまゝにツォイヌ神の孫に當る一女神である、而して其の女神は親女神テミス(Themis)が儒教の仁を示すものとなすならば、ディケーは義を示す、正邪を裁斷する、寧ろ分割の徳、嚴峻なる力である。只然り、然るが故に、之を「ある」としての抽象的概念化せんとするとき、神々乃至一神の内にも多くの矛盾性を含む、故に先づ第一にバルメニデースは之に注意し得、次でツェノーンは、其の考へを進めて、我等がもつ概念一切が亦然りとな

し、赤裸な抽象的概念たる「ある」を確定した。然るにこれと同時に、ヘラクライトースは之をば現實(Actuality)に認め「争闘は萬物の父にして且つ王なり」とした。此等が共に論理學發達の機縁となつたが、斯かる論理學の特性も亦自ら斯く運命づけられたと言へよう。さてプラトーンは、正義も最早女神の働き、或は其の命令なりとは考へることが出来なかつた、故にそれをば人間精神に於ける云はば「正義感」(the dikaiosune)となし、智、勇、制、三徳の調和(云はば保合大和—易の語)といふことに、其の本質を定めたのである。然るにそれはポリス生活が、既に其の調和の基本を破つて、自己滅亡の途を辿りつゝあつたときである。—序に言ふ、佛教にしても儒教にしても、斯道が既に地に墜ちかけた爲に説き出されたる、或は更に斯道亡びたるが故の精緻なる理論である、其の點よりすれば、斯道行はれ居るが故に、日本では、別に説く必要なかりしなりと云へる、國學者の立論は正しいと言ふべし。—次でアリストテレースとなつては、全くこれを概念化し、定義せんとつとめた。大凡古代希臘語で考へをまとめたアリストテレースの諸學は、希臘語に據らなくては了解が出来ない性質のものである、故に後に各國語に翻譯せられたものに據つては、其の眞義を失ふことは當然のことである。今は論理學の範圍に限つて之を云ふ。スコラ哲學時代に作り上げた、而して彼に歸せしめられる形式論理學は、非常に彼のものとは相

違する。然し多くの學者が既に注意したるが如くに、其處にはアリストテレス自身が半分の責任を負はなくてはならぬ、然しそは余をして云はしむれば、彼が「ある」の立場にての抽象を事としたからである。茲でも又比較の爲に、序に述べ置くべきことは、上に述べて置いた如くに、讓道として立つにあらざれば、第一義は出て來ない、従つて又藝術的方法に據らざれば、それは表現出來ない、故に佛教の經典の始は偈頌であつたのではあるまいか、散文はそれを説明するに便として取られたものであつたが、後には逆となり、「世尊重ねて其の義を説かんとして偈を以つて云々」としたのではあるまいか。禪が偈頌を用ゐる意義もそれ故に又當然である。然し「ある」の立場から、特に神話時代を去つてのその主張となつては、詩と散文とが、當然亦離別した、斯くて詩の世界は詩の世界として別個の世界を構成して、それに止まらざるを得なくなつた。然るに日本のみは、讓道の徹底として、國語も、従つて日常の生活も、詩とは區別が出來なく、よし分立、分業、即ち専門としての部門が出來ても、無框性となつて居るのである。

ホメロスの詩は、人間が戦うて居るのか神々が戦うて居るのかまだ十分に分らない。―勿論時代も場所も相違するが、印度のシャコンタラ劇は正に人天中間位のことの敍説であるが、これが實は印度的思想である、而してそれを讀んで受ける氣分は前者とは大に異なるものがあるが、其の

差は全く其の圏境の影響なりと、説明し得らるゝであらう。―然るに詩と散文とが分別せられ、更に自己の「ある」を以ての分析と云ふことにまで進んで來た以上は、學問は行ではなく、又それ自身の「ある」の位置を得て來る、従つて奪道としての論理學乃至哲學が構成せられる。更に換言すれば、散文の内でも亦「認識」に該當するものが定義づけられ、限界づけられ、其の爲に特に「命題」として横書にせられた *U.S.P.* といふ如き形式に限定せられるやうになつた。それでアリストテレスの論理學は、特にそれへの轉出と云ふ立場にあるものと了解せられる。

余は前篇に於いて概念(これは獨逸語、殊にヘーゲルと等しく把握する *Begreifen*) 作用としての意義にて之を用ゐる)のなる過程を示して置いたが、今は其の再論をやめて、所論を明かにする爲に只其の要を摘記することとする。「ある」の見方によるが故に、我と彼(即ち對象)とは對立する、故に對象に就て思惟するといふことは、對象の何であるかを、我が内に摺み來ることである。そして其の思惟作用の資料、材料となるものは、表象である。此の表象の意義も亦獨逸語の *Vorstellung* として置く、即ちそれは我が頭腦内のものであるが、それを以て、對象の代りに(對象の寫しとするか、投出とするか、直に二つに岐れる) したものである。素朴的に或は更に讓道の徹底から云へば、彼我の對立なきが故に表象それ自體がそのまゝの存在であるが、彼を認

識する態度に立つが故に、表象は我のものとの規定が最初に立つ。同時にヘーゲルでは、今言はんとする抽象的概念も亦、諸表象の表象に過ぎない、故に之をば未だ概念とはしなかつた、其處に、ヘーゲル哲學の特色がある。然しそれは別問題として置いて、思惟とは表象を變じて概念とすることであり、さうするといふことは、先づ第一に其の表象の「ある」をば分析し、其の内に出て来る共通的特質をば抽象し（反面には非共通的のものを捨象し）來たり、それを以て、表象（對象）の「ある」を規定し、其の表象を以て對象を掴み得た、知つた（認識した）とするのである。それ故に、本來さう云ふ抽象的概念を我が頭腦中で整理し、組織し、それを以て「學」とする限り、それは全く分類すること以上のものではない、而も其の分類原理は、又我のものである。例へば聖筆で黒板に白色を點する、それをば、白色を點じたとして見るも、或は黒板の黒色を消したのであると見るのも、全く見様、立場、條件によるのである、即ち「我」の便宜である。更に極端に云へば、對象を我に都合よくならしめんとするといふことに過ぎざるが故に、此の方法は即ち奪道である。

然し此處で直に問題となるのは、云はば如何なる型、即ち形式に入れ、或は據つて、資料を分析し、抽象し、又は捨象し、更に斯くして得たる抽象概念を組織（分類）するかの作用である。表

象を對象として、更にそれをば分析するといふことは、近世に於ける自然科学の發達に伴うて發生したる心理學と云はるゝ科學の仕事となつて、それをば感覺と云ふ分析項にまで進めたが、さうなればそれは既に機械的のもので、生命あるものではないから、問題外である。ともかく表象それ自らが「ある」とせらるゝ限り既に一定形式によつたものである、而してその形式は終局的分析に於いて、歴史的に決定せられるもの、従つてそれは又既に認識主觀を超越したものの、即ち前記抽象的概念が猶ほ我のものといふ規定を離れざるものであるに對して、形式は既にそれ以上のものである。それ故にこそヘーゲルが概念と稱するものは、余の區別から云へば、形式と具體的概念とを一にしたものである、即ちヘーゲルは、「今」とか「此處」とか「彼」とか「此」とかの、表象内にあることをば取り出して、議論の手がかり、即ち始として居る、而して彼は始は即ち終なりと云ふことから、始を如何に定むるかを重視した。然し表象の立場にありては、その内に形式の入り居ることは云はば無意識なのである、否、正當に云へば、其の範圍にありては、未割である、故に又考へなくてはならぬのは、歴史そのものに於いてのみ、常に形式と内容とが離れて居ないといふことである。それで形式に就て始めて注意し得るやうになつたのは、アリストテレスがよき例であるが如くに、抽象概念を如何に處理するか、云はば方法と云ふことに反

省し得てのことである。然し斯く考へられ、「ある」とせられたる限り、云はば形式は箱で、内容は其の内に入れられるものであるかの如くに、相互に又分離せられ、抽象的概念化される。斯くて上記の如くに、幾度も其の發生の地盤を代へ或は失へる歐洲に於ける歴史的變遷の間に、論理學は全く形式論理學となり、思考は *is. P.* といふが如き抽象的なる形式に限定せられ、更に認識論といふ立場となつては、抽象せられたる認識の形式のみをその對象とする學とまで、なり終らざるを得なくなつた。所謂、學の「なれのはて」である。

それ故に抽象的普遍と、一切を「なり」「なる」「ならず」の作用としての神とが、スコラ哲學に於ては混同せしめられ、その爲に神自體から其の作用が當然奪ひ去られて、神とは *Coincidentia oppositorum*. (一切の對立矛盾の投入箱) 即ち單なる形式となつてしまひ、衆生濟度の力は爲に失はしめられて天上遙かに飛び去らなくてはならなくなつた、同時に形式が又教會なるものの主觀性に委さるゝことになつたが爲に、個人はそれに對して自己の「ある」を強く自覺せしめられて、權利の主張といふことになつて進ましめられた。斯かる機會にベーコンは出て來たのである、故に爲學の方法は、斯かる歴史によつて運命づけられて居る、即ち神を據るに足らずと認め、代るに自然を以てしたのである、然し、云はば教會は神をば自分の都合よいやうな形式に入れたと

同様に、此處でも同様に自然をば自分の都合よいやうに處置せんとするのである、奪道が一段と強化されたのが、所謂自然科学である。

認識と云ふ立場では、主觀と客觀(對象)とはあくまで對立的である。故に認識主觀は、(一)單なる個人であるにせよ、(二)家、國、教會、一般に社會と云はるゝ共同生活體であるにせよ、(三)更に自然科学的立場としては、對象の規定に對しての、云はば反省的に抽象せられたる共通的个人、(例へば經濟人、法人、人格等)であるにせよ、(四)更に認識論的追及より生れ出でたる概念たるところの(カント及び新カント學派の云ふ)「意識一般」であるにせよ、それが主觀である限り、抽象的概念を如何に巧妙に組織するにしても、それは依然として主觀的のものであるが故に、其處に當然要求せらるゝ所のものは「客觀性」或は「普遍的妥當性」といふことである。讓道では始から斯様な問題は起こらない、ベーコンの語を日本流に譯せば、羅旬語の通り「自然は服従することによりて征服し得らる」である、即ち讓道である、然るに英語流に譯せば「自然は征服し得らる、服従することによつて」となり、服従は單なる手段とせられて、全く奪道となる、よし又日本語流の場合にでも、征服といふことが目標とせらるゝならば、それは功利的曲論となる。一般に云へば、目的と手段といふ概念も抽象的に對立せしめられ、爲に幾多の混雜を生

じた。故に余は常に云うて居る、自然科学者は、眞にその名に値する限りの作業に従事する限りは、観察と實驗といふ行の行者である、自ら信・解・行・證の態度が取られるのであるから、所定の範囲内の研究の態度、乃至其の成果には、十分なる敬意を表す。然しそれは限界づけられたる範囲内のことである、其の範囲を逸脱してはならない。然し此處には、又其の態度と、「こと」そのことを區別して置かねばならぬ。目的とする處は、自然をば我が用に供せんとするのであるから、「客觀性」の要求をば如何にして充たすのかと云へば、質的の差別をば總べて量的に還元し、S is P. とすふ形式をば $S = P.$ とすふことにすることによりて充足せらるゝとせられる。此の要求は、その初には單に抽象概念の「判然性」と「明白性」とによつて充たさるゝものと考へられたのであるが、漸次數學によつて導かれ、因果法が機械化されるのと相應じて、遂に主位と賓位の兩項をば等量となすことになつて進んだのである。斯かる態度を一般に合理論と云ふ。斯かる要求としての合理性が充足せしめられる爲には、全く數學的、機械的に對象を規定することである。然し「ある」としての對象、自然界は、或はそれでよからうが、それに對立する主觀も亦、それに應じて機械化されなくてはならぬが、それが果して可能なるや否や。之を内に省るとき、其處には又合理性と非合理性とが對立して居る、同時に自然界も亦單に「ある」にあらずして、

「なる」としたならば、最早以上の如き形式は益には立つまい。更に之を質を量に還元するにしても、質と量とは又離るべからざる然も對立する形式なるが故に、量として見たる形式が、又質的差別を生ずることになり、數學其れ自ら、機械學其れ自らの内にあつて、最初に立てし公式は、自己を破つて、自ら「なる」立場をとらなくてはならぬやうになる、即ち自己没落を自證しなくてはなるまい。此のことは、現在各種科學の行き詰まりと云ふことであつて、それと互に見となり弟となりて、人間生活それ自身の大轉回が、今や要求せられて來て居るのではないか。讓道にての此の種の問題解決は、如何であるかは後の問題として置いて、上記の合理的 (rational) とすふことが、理性的 (vernünftig) とすふことへの進展の跡を茲では考へてみることにする。

S. と P. との兩對立的の獨立項をば「ある」(so Da) といふ動詞で結びつけ、それで認識が成立するとなすのは、如何にも個人主義者には似合はしい考へ方であるが、同時に問題はそこに起つた。それは即ちヒュームの懷疑論である。彼は此の兩項を結び合はすことは、習慣による、必然性、合理性をば其處には認むることが出来ないと論及した。此の懷疑論によつて、獨斷の眠より醒まされたのがカントであつた。そは功利主義的のことを運び往く英國主義に反對する True (忠誠) を本とする獨逸魂を以て、功利主義の助成となつて居る自然科學と、又特にその基本た

る所の數學とをば、始は忠實に學び且つ大成した上での、ユベルニクスの轉回に據るカントの自己覺醒を意味する。カントの批評哲學は、學乃至人間の能力の合理的基礎を得んとする、忠實なる努力精進である、斯くして得たる所のものは「先天性」(Apriorität)といふことであつたが、これをば更に實踐といふ上にもつて來たとき、それは「人間性」といふことに轉じ來たつて、只「義務の爲の義務」といふ形式に終局したので、カント自身は其の立場をば形式主義と云はざるを得なかつた。茲に歴史的には、ライプニッツ、ウォルフを通じて東洋的のものが入り居ることを何人も否定することは出来ない、然しそれは別問題として置く。カントの云ふ無條件的命法なるものには、『大學』に云ふ「止_ル於至_善」こと、大乘佛教に云ふ「住_ス於無_所得_」といふこと、即ち東西思想の合流が認め得らるゝことに、我等は特に注意しなくてはならない。又同時に注意すべきことは『大學』では「止_ル於至_善」は「明_ニ明德_」と「親_レ民_」との三而一態を爲す、故に儒教ではそれは修身、齊家、治國、平天下を目標としての考へ方である、(それ故にこそ、此の精神は、又若くしては、ひたすらに哲學に耽つて居たフリードリッヒ大王をして、奮然として立たしめ、獨逸といふ國の建設へと轉向せしめた所以のものである。)然るに佛教では、只其の實踐者をば未だ佛にはあらず、然も既に凡夫、衆生にあらざるところの、菩薩なるものの所屬性とせ

ざるを得なかつた。然も其の儒教今何處にある、大乘佛教今何處に其の跡を止め居るか。其の答は簡單である、曰く、そは單なる形式に止まる、即ち形式と内容とがカント自ら云ふ如くに分離せられての、形式に止まるが故にである。義務なるが故に義務を爲せよ、それは如何にも人間の行の終極形式であるに相違がない、然し其の義務の負擔が權利の主張と相對立する限り、何人も義務の負ふ苦痛を敢てするものがなくなるのは當然であつて、此のよき教も實踐するものが無い、故にカントの教も儒教や佛教と同一運命をたどらざるを得ないのである。只カントの思想は、愛國哲學者フイヒテと、次にシェリングを経て、ヘーゲルに到り、それが愈々獨逸魂の自覺的強化に進んだことは否定すべくもない、而してそれは又儒教が、佛教が、日本精神を強化し、邦家之經緯(個人にあらざることを特に注意すべきである)として、其の眞義をば進展せしめたのと、比すべきであらう。

カントは「義務の爲の義務」といふ無條件的命法をば、形式的に開いて、「汝の意志の格率が如何なる場合にも普遍的なる立法原理に値するやうに行爲せよ」とした。此處に明了に區別せらるることは、當下に何かを作さんとする個性と、格率といふ特殊性と、普遍性との三面、即ち契機である。シェリングが立てた絶對をば、闇夜の牝牛、又百獸の足跡共に向ふも、それより出で

たる足跡のない獅子の窟の如しと酷評し、抽象的なる普遍を嫌うて之をば「なる」の過程と見たヘーゲルは、以上の三契機をばその内に認め、それらの相互媒介によつて大和の保合をなすことを示した、而して更に其れをば推理(Schliessen 即ち保合)作用となし、且つ又それをば理性的(vernünftig)となした。斯くて「一切理性的なるものは現實的(wirklich)なり、現實的なるものは理性的なり」との斷案を下したのである。―そして此の語の意義は、一般人にはよく理解し得られずと附言して居る。―而してこれは又カントの智性(Verstand)と理性との區別をば徹底せしめたのであると云へる。簡単に云へば、推理作用に於いて彼は論理的には辨證法の完了を見たのである。然し茲で猶ほ注意しなくてはならぬ。彼の云ふ觀念(Idee)、又概念といふ所のものは、智性の抽象ではないが、さて具體的にはそれが何であるかは未だ示し得ず、猶ほ概念處理の上の區別に過ぎない、故にこれをば觀念論の好標本とし、それに對しての唯物論への轉換といふ歴史的使命に従はなくてはならぬやうになつた。更に簡単に云へば、ヘーゲルの辨證法は依然として「ある」からの出發である、「ある」と「ない」との形式上の對立矛盾が、「なる」に止揚せらるゝといふ形式によりて、素より觀念的なる概念にこれを當て箴め、やがてそれをば自然界にも精神界にも乃至歴史にもおしつけることになつた、故に辨證法といふ「ある」の形式に實は還つて居る、

故に云はば辨證法といふ形式は、奪道の標本としてあるに過ぎない。

斯くてアリストテレスの定めた資料と形式との對立は、幾多の變遷を経ては居るが、只其の形を變へたのみ、觀念、心、或は精神としてそれが死せる資料と對立の位置に置かれ、資料の問題としては、唯物論が自然科学と握手し、それによりて十九世紀の科學全盛期を現出したのであつた。而して後更にそれよりの反省、即ち「カントへ歸れ」に動かされたる動向も、依然として形式論を脱却し得ないで、只其の範圍内に於いての分析の精密を誇るに過ぎない。即ちヘーゲル流に云へば、再び智性の抽象に逆戻りして、形式何ぞやの問題に浮身をやつす煩瑣學となつた。かくの如くに辨證法をも亦一形式と見るものから、其の法の種類、分類といふことが其處では又學とせられた。アリストテレスの *Noesis tes noeseos*. (思惟の思惟)の *Noesis* が行であることに依然として氣付き得ない。斯くて個人主義より出でたる一切の科學は、奪道であると斷するも不當ではあるまい。

第五 普 遍 性

「なり」「なる」「ならず」の自然的、生命の辨證法にありては、己れ先づ「なる」にあらずば、他

を「ならず」ことを得ず、「なれる」ものに據るにあらざれば、己れ亦「なる」を得ず、其處に讓道の徹底がなくてはならない。而して其の「なり」とは、崇神天皇が「農者天下之大本也」と仰せられた、先づ其の農である、農或は農業又業をば、日本では「なり」或は「なりはひ」と言ふ。蓋し斯かる生命辨證法が神代より今日まで其の儘に傳はり、愈々強化される所以のものは、我が國が農を以て大本として來たからのもので、狩獵や牧畜をこととする生活方法であつたならば、斯くはなり得なかつたと考へられる。農業ほど「なり」「なる」「ならず」を一如の行とするものはない、故に斯くぞ大本が定められ得てのみ、『古事記』の初句も亦永恆に確保せられ、又それによつて儒教や佛教の巧妙なる理論をも、亦よく己がものとなし得たのである。個人主義の基本をなす都市生活、其の發達すべき機會は、日本歴史にても幾度かあつたのであるが、然もそれが他の諸國の如くになり得ざりし所以は、農をば大本と定められ居たからのこととなすべきである。即ち日本での都市はいつも「やりとり」「うりかひ」、即ち生産物融通の機能者として止まり得たものと考へられる。特に興味のあることは、後に日本人が海外へ雄飛發展した場合にても、其の基本物資は日常生活の必需品であつたことであつて、其處に「かひうり」的の行が爲されても、大本たる生産行を失はなかつた。それ故に明治以來個人主義の模倣をこれ事としたのであるが、今や

又其の大本に還歸し來たりつゝあると考へなくてはならぬ。

上記カントの形式説の徹底より轉じて「なる」の三面或は契機としての普遍性と特殊性と個別性とが明かにせられたが、氣の毒にも、永き傳統によりて、再び形式をば抽象的概念として取扱ふ論理の誤謬を犯して、思考を混亂に陥らしむる。その先づ第一は、抽象の對立としては、それは一般に特殊性なるが故に、それをば分析し、その内に存する共通的普遍性をば、直に普遍性なりと誤認する、斯くして得たる所の項は *Universalia* に過ぎなく、(中世に於いて神をばこれと混同したる爲に神を失うたと上に述べて置いた)故にそれは抽象の殘滓に過ぎぬ。斯くて東洋的に「即」の字義の便宜性の故に、特殊即普遍などと云ふ、其處には即せしむる作用者、即ち具體的なる、分析し得られざる個別性を逸脱せしむる。或は又個別性と特殊性とを同一視する、而してこれは特に日本に於ける學者の誤謬であると云ふべきであらうが、例へば兒童の特殊性を分析的に挙げ來たりて、それをば兒童の個性研究なりと稱する。蓋し奪道では、自ら相對立する二形式よりない、そして其の對立的形式に當嵌まるものから、三面の内何れかの一を見失ふ。そして更に斯かる學者の常として、無力なる *Universalia* に主觀的なる勝手な内容を付け加へたと同様に、「一般者の自己限定」などと考へるが、無力なる抽象の殘滓が、如何にして自己限定などなし

得ようか。個別性こそは自己普遍化を努力する、自己限定などなす筈がない。一般者(普遍者)の自己限定などいふことは、普遍性と特殊性と個別性とをば量的の大小と見るといふ、考へ方の誤である。ヘーゲルは實現(Realisierungs)と云ふ語を使用したか、それは限定ではなくして逆に概念の發展進化であつた。個人主義の英國では、それをば自己實現(Self-realisation)と云うた、「自己」といふ語を此の際使用することの適否はともかく、何れも發展擴大であつて、限定ではない。「一般者の自己限定」など云ふは、抽象の故に迷へる似而非なる概念用語である。それなれば如何かこれ正當なる用語なる、即ち「なる」の立場で之をば正當化するには、如何に考ふべきであらうか。

前篇に、余は「なる」の過程をば、概念、自覺、人の一生、神、歴史の五つに就て考へて置いたが、特に人の一生に就て云へば、從來の心理學では、最早分析のしやうがないものから、これをば本能なりと限界立てたのであるが、余は之をば又自己普遍化の作用と見たのであつた。即ち生命の「なる」の作用である。自分が「なる」が故に、他をも亦「ならず」ことが出来る、即ち普遍とは、自己が「なる」ことにより、徳として他を「ならず」働を云ふのである、即ち「化する」作用を云ふ。同様に、自分が「なる」には他の「なれるもの」より光と命とを受けなくてはならぬ。斯く

て上にも説明し置いた如くに、米の本性に從ふことによりて米はなる、而して自分は良農たるの徳をとる。即ち茲に「やりとり」の關係が成り立つ、即ちそれが「なり」の完成であつて、讓道の本質がそこに現はれる。故に又云うて置いた、此の徳とは、人倫關係として等しく抽象化されたる、狭き意義の徳ではなく、人と人と、人と自然と、人と神との、一圓融和、即ち生命の大綜合力である。

獨逸語の Allgemeinheit の意義はどこまで遡り得らるゝかを、余はよく知らない、カントが認識論に於いて、常に非常なる努力をしたのは、其の時迄、殆ど學問上の表招牌であつたのは、丁度日本に於いては漢字、漢文であつたが如くに、拉典語で考へることであつたのであるが、其の拉典語での術語を獨逸語で如何に表現せんかとの工夫であつた、故に前述せるが如くに、カントが無條件的命法を表明するときに、汝の意志の格率が如何なる場合にも allgemeine Gesetzmäßigkeit に値するやうに行爲せよと云へることまで、今此處では遡り置くこととする。すると問題は先づ Gemain といふことである。これには共同生活といふ意義も勿論あるのであるが、一般凡俗といふ意義もある、即ち大衆である。それに「二」を附けて一般化したる語は、果して如何なる意義を有つであらうか。これと比較して考ふべきは、大乘佛教に云ふ大乘といふ語である。成道

の釋迦の直弟子として學んだ人々をば、聲聞、緣覺の二乘といふ、聲聞とは釋迦の説教を直接に聞いた人、緣覺とは因縁(論理的には十二因縁)によりて自己の道の那邊にあるかを知つたもの、共に釋迦の命に其の儘隨順し、其の示されたる戒律を行じ、それより外に成佛の道なしとし、それに執着して居る人々を云ふ。これらをば小乗といふのは大乘よりの誹謗の意を含めての語である。そして乗とは乗物といふ義である。釋迦の滅後教典編纂(結集)に當りて、上座部大衆部と云ふ對立的二派を生じ、互に争ふこととなつた。大凡佛道或は法といふ以上、普遍的の道でなくてはならぬ、二乗の輩の如くならざれば成佛出來ないといふは、不合理である、我等の唱へる所のものは、大衆(佛教で衆生といふは、單に人のみならず一切の生物は勿論、山川國土までも含めて云ふ)のものでなくてはならぬ、即ち大乘であるといふのである。斯かるものとしての大乘教の出發は甚だよろしい、然しその道たる(抽象の爲に)最早普通人、即ち大衆では、不可能事とまでに六ヶ敷くなつて、遂に佛と人との間に菩薩といふものを特設しなくてはならないこととなつて、反つて大衆教たる意味を離れた。大乘教理は中々に種々の面を有つた發展をなし得た。或る場合には、自分と同様な位置にまで一切衆生を引き上げんとするの^カと見れば、他の場合には、各益スルコト 不同、業果法然、衆無錯失ズシテといふが如くに、一切をそれぞれに利益せしむること

ともなり、又或は「なる」^ス「ならず」の相違をも考へ、往相と還相とをば一にする場合もある、即ち中々に巧妙なる理論に發展したのである。然しこれが爲に、議論は更に紛亂し、互に己を執して争ふこととなつては、本來の讓道は奪道へ轉落する、即ち大乘を説いて而も自ら小乗以下の人間、否、更にそれ以下の修羅道へまで、轉落せざるを得なくなつた。斯くして考へて見れば、大乘法とは、理論の巧妙なること、共通的一般性を有つて居るといふことになしに、畢竟は化する作用に安貞しなくてはならぬ。聖徳太子の篤敬三寶の精神を受け繼いだ、傳教も弘法も、遂には化導の道に安貞したのであつた。更に道元や親鸞や日蓮も亦然り、故に道元は云ふ、一個半個を攝得すと、言ふは、普遍性をば、抽象的のものとはせず、化する作用の上に、それを認めたのであつて、茲に大乘佛教は、日本にても、ものになつた、即ち大衆のものとなつて自己を止揚し得たのである。

更に之を日本歴史の上に觀るとき、太子憲法第二に三寶をば萬化之極宗(萬國之極宗との相違に就ては、既に論じて置いたから、茲には省く)となされて居るのが、天武天皇の邦家之經緯、王化之鴻基といふ、御勅語の基礎となり、然もそれをば更に遡つて考へれば、崇神天皇の御即位四年十月の御詔諭「惟れ我が皇祖諸天皇等、宸極に光臨したまふこと、豈一身の爲ならんや、蓋

し、人と神とを司牧し、天下を經綸し給ふ所以なり、故に能く世に玄功を闡き、時に至徳を流し給へり、今朕大運を奉承しまつり、黎元を愛育す、何^{カミミガ}當皇祖の跡に聿^ツべ遵ひて、永く無窮の祚を保たん、それ群卿百僚、爾の忠貞を竭して、みな天下を安らかにせんこと、亦可ならずや」とある所以、更にもう一つ遡れば、それは神武天皇御建國の精神そのまゝであり、然もそれは、天皇として天照大御神の神勅に答へ給ふ所以であると拜察することが出来る。特に「司牧人神」こそは、天皇の大御みわざを率直に開示し賜ひしものであつて、一切の日本人をして、「ひと」たらしめ給ひ、各自の「まこと」を致すをば、よくものにし給ふ根源であると拜察するのである。萬化之極宗は斯くして佛にはあらずして、天皇である。

斯く考へて、もう一度獨逸の *Allgemein* の意義を考へてみる。個人相集まりて社會 (*Gesellschaft*) を作るとは、個人主義の考へつきし概念であつたが、今の獨逸は *Gesellschaft* にあらずして、*Gemeinschaft* なりと云ふ、そしてそれをば、古き獨逸民族といふことに結び付けなくてはならなかつたのは笑止ではあるが、事實その *Gemein* なるものを率ゐるのは、ヒットラー總統の自肅自戒の生活による、化力であつて、抽象的普遍的なる理論ではないのである。

其處で更に神國日本へ還つて考へてみる。社會學や民族學では、人種、民族、その他色々の名

で呼ばれる人の集團生活等(それは名の異なるだけに、多少相違する特色をもつであらう)をば、何と定義し框づけ居るかをば余は知らないが、其の集團生活を營む所以のものをば分析して、血縁關係、地縁關係等をその主要なる要素なりと指摘する。如何にも此の二者の重要なことは之を認めなくてはならぬ。互に他國にて生活する人々が郷里を等しくするといふことだけで、如何に懐しさを覺ゆるかは、何人も經驗することである。然し第二世となり、第三世以下になつては、それが果たしてどれだけの力となるであらうか。此の事は、歐洲の如く幾度も民族の移動に出逢うたものに於いては、只新移住地の地縁を新らしくするだけである。然もそれには、血縁關係の混亂といふことをも交へて居ることを考へなくてはならぬ。兄弟は他人の始とも云ふ、血縁關係が又どれだけ永續的の力を有するか。科學的分析的研究の結果、どれだけ正確に血縁關係の意義をば集團生活を作る要素として認むべきか。これらは中々科學的に決定することは困難である。然も血縁關係と地縁關係とは重要であるに相違ないが、其は寧ろ斯く科學的に分析せられた事項に於いてでなくして、等しくするといふ意識に於いて生命即ち一切の生活が統一せられるといふことにありとなすべきであらう。斯かる意義に於いて「大日本皇國民」として、我等日本人は結合して居る、日本といふ地縁も、天之御中主神以來、特に伊邪那岐、伊邪那美兩神の子孫た

る自覺に於いて、此の意識は存立して居るのである。すれば、此の自覺の出所について更に考へなくてならぬのは、上記の「化」といふ徳或は力である。物語らるゝ神武天皇の御事跡が示すが如くに、日本の建國は初から諸民族の結合としてのものである、即ち其處に六合を兼ね、八紘を掩ふといふ、大理想が示されて居ることを特に注意しなくてはならぬ、而して天皇は、まつろはぬものには斷乎として武を用ひ給ひしも、まつろひ來たるものは、其の儘御許しになるのみならず、其の材によりては、重くも用ゐ給うた。此のことは實際日本に於いては長くつゞき、今日も更に新たにせられて居るのである。然るに何ぞや、學者なるものは、獨逸が獨逸民族といふことを云ひ出したのに倣うて、「日本民族」など云ふ語を強用する、そしてそれが如何に新たにまつろひ來たれる民族をして、悲痛の感に落とし入れて居るかに、無自覺であるのみならず、滿洲國を生み、其處に五族協和を計るといふ、政策をも妨害する。心すべきことと思ふ。日本民族など口にして東亞共榮圈など云ふべきではない。大日本皇國あるのみ、皇國民あるのみ。元來民族といふも、國民といふも日本では無框であつた(神と佛との如し)、然るに第一次世界戦争のときから、民族自決といふやうなことから、自ら區別が出来、今日では國民との間に概念上の差異が出て來たのである。時による不用意に用ゐてはならぬ。

余は前篇に於いて述べて置いた、神武天皇御年四十五歳にして東征の御意志を發表になつた意義如何を。其處に、我等は「化する力」の如何なる處にあるかを再思しなくてはならぬ。天皇は皇祖天照大御神の神勅に通達せられたのである、即ち道を見られたのである、我等は神武天皇建國のよつて來たる所以の肇國の宏遠性を知る、それが「化」の基く力そのものである。然も余は又明確にしたいと思ふ、神話時代として物語らるゝ所のものは、神々即ち大自然一切の生命的調和といふことである、(幾度も繰返すが如くに、他の神話が、神々の鬭争であることと茲にも又比較を新たにしたい)然るに神武天皇のは、明白に建國である、即ち人種や民族の區別は最早其處には存在せず、天皇に化され、まつろひ來たる國民の中心と御自らはなり給ひ、光と命とをばそれらに與へ給ふ、即ち司牧人神の御業によりて國民をば「ひと」たらしめ給うたのである。此の事を忘れては、日本の國體は不明了となる。天皇に化されてまつろひ來たること、其のことが既に人としての悟りであることは、日本人である道元が、祇管打坐を行するとき、即ちそれが悟であると喝破して居ると亦同様のことである。

前に述べて置いた、奪道に於ける *the D.* と形式化された認識といふ立場にての眞の要求としての、普遍(客觀的)妥當性は *the* (ある)をば、等 \parallel にすることによりて充たさるゝと。然しそれ

は機械的關係、大自然をも機械化し得たる範圍に於いてのみのことである。故に所謂文化科學にては此の要求は今に到るまで絶對に充たされない、故に「科學」といふも、畢竟は分類知を出なす、そして其の分類原理は、依然として主觀的のもの、自分に都合よい原理を取るに過ぎない。ことの生命に關するものにありては、前篇「人の一生」に於いて説き置いた如くに、不惑の四十より、五十の知命に到る間に、自己のものが漸次世の中といふ内容を取り來たるのであるから、普遍的妥當性など云ふ問題は起らぬ、而してこれが讓道の特色である。然しそれは猶ほ一個の主觀に即してのものである限り、特殊性が愈々明確に浮き上がるのであるから、自ら隱身となり、隱居しなくてはならぬ、其處に究竟位としての神位がある、故に又日本人は永恆に死滅しない。之は更に、個人主義的方法論の入り込まざりし以前、例へば明治以前の師弟關係に就て證明することが出来ると思ふ。師の化力に隨順せしめられて、生活一切を其れに據らしむることによりて、教へを請うたその「こと」を弟子は修得する、既に修得した後に、其のことの何であるかを師は教へる。教へて然る後に化せんとするのが奪道である、化して後に教へるのが讓道である。文殊と普賢との二人がかりで善財童子を法界に入らしめた方法が、即ち又これであつた。人は個人としては個人としての立場がある、それらを集めて一定の型に入れ箝めんとした所で、それは

無理である。それに従ひ來るものと従はざるものとの、黨派争の生ずるのは當然である。之を個人主義に於ける社會組織なるものに見よ。犯罪者は刑務所を作つて入れて置く、病人は厄介千萬なるが故に、家より出して病院に入れる、そして醫師と看護婦の事務化したる機械的取扱に任せ置く。不良者、不具者は、又その設備を作りてその中に入れて置く。それでお仕舞である。そして其の諸設備に要する費用は全部善良なるものの負擔とする。此れではシュペングラーを待つまでもなく、社會の没落ではあるまいか。讓道に於ける化教は、これとは反對である、醜を美化し、惡を善化し、偽を眞化する作用として、日本神話の一異彩としての神直毘大直毘の御魂が其處には働き給ふ、即ち又これを法的に云へば、背私向公はしむるのが日本法の根本義である、裁判、判決とは、「なる」をさまたげる「私」を去らせ、その滞りを去り、「ならず」のである。斯くの如くにして、病氣に對しての眞の治療が可能となり、刑務所にある人をもよく化して日本人たらしめ、不良者、不具者、精神的缺陷者をも、それぞれに生命的大統一の上に入れしむることが出来るのである。然し己れ自ら「なる」にあらざれば、化力はない、己れ自らを「ならず」爲には「なれるもの」に對して「なるほど」と「うなづか」なくてはならない。

以上のことは、更に概念構成の上に就ても復云ひ得らるゝ。前篇に概念のなる過程を述べて置

いたが、抽象概念が進めば自ら批判し分類する作用を有つやうになる、それが形式概念である。形式概念を又抽象的に對立せしめた概念が、形式と内容といふ對立概念に止まらしめる、そして形式を形式としての働きに止め置いたのがカントの形式主義であることは、上述の如くである。然も此の程度に止まる限り、嚴密に此れと彼とを區別することは出来るが、是ならずとして否定し去られたものは之を生かす道はない、これ亦上に述べた通りである。然るに、概念のなる方向へともう一步進めば、即ち形式と内容との相關性を媒介として進めば、—其處にヘーゲルの辨證法のなれる點がある、—形式は内容に、内容は形式に轉ずる、其處に具體的概念がなる、而してそれは第一次直觀に於ける表象と等しくして、次位の一層高き直觀である、—西洋哲學には、これを感性的直觀と知的直觀といふ如くに又對立的に考へる。—それで之を全般的に云へば、抽象的概念の分類に過ぎざる科學の範圍に於いても、それが熟すれば一の中心概念が生きて來る、—ヘーゲルは Wissenschaft をば、斯かる中心概念をめぐりて、諸概念は Bei = spielen すると見た即ち獨逸語の Zum bei = Spiel (例へば) をば、斯く生かしたのである。これ恰も佛教に於いて、一佛を廻りてそれに歸屬する諸菩薩等が遊戲三昧すると考へたのと同様である。科學若し此の地に到れば、佛教に於いて諸佛は相關的に化する作用をなし居ること—第十七願、設我得佛、

十方世界、無量諸佛、不_レ悉_ク咨_シ嗟_シ稱_シ我_ノ名_ヲ者_ハ不_レ取_リ正_覺—となし居るのと同様である。斯くて中心となる具體的概念は單なる形式概念を呼び醒まし、それに光と命とを與へて、新らしき科學を産ましむる、—日本の神話では、これをば「御子うみ」「國産み」と云ふ、—それが即ち「化」である。斯くして近世に於いての諸種の科學が生み出だされ、組織せられたのである。更に之を一般的に、我等の意識内の作用として考へるも亦同様のことが云へる。所謂潜在意識なるものが暗示と云ふ化力によりて、顯在となる。又一の中心概念が成り立てば、忘れられたるもの、從來は重要ならずと捨て置かれた概念、或は單に讀み捨て、聽き置きの程度にありし諸抽象概念が、それによりて生かされ重要な契機(最早要素ではない)となりて、活躍することとなる。

第六 生命の充足としての時

(イ) 空間と時間

人はいつのひまにか風俗習慣を作る、そしてそれが若干の年月間、無反省に繼續する。それと同様に、否、實はそれと相互に聯關して、考へ方にも一定の形式が無批判に續けられる。余は前に自覺をば命題として「我今此處に斯くある」となし置き、個人主義は、其の「ある」の確保或

は擴大(普遍化)の要求をば充足せしめんと努力するものと述べて置いたが、實は「今此處に」といふは、日本語であつて、個人主義ではなかつた、即ち彼にありては、*hic et nunc*。「此處に今」である。これは恐らく、中世紀に認識を *sub specie* といふ形態に限定したと、同じ時期のものであらうと考へられるが、ともかく日本人である以上、場所を先にし、「此處に今」と發言せんとすれば、餘程の努力を要することに氣付かされるであらう。斯く氣付かされる時、自然的に何の苦もなく「今此處に」と云ふそのことに、寧ろ大なる意義のあることを認めなくてはならぬ。實は獨逸の相當な學者に、此のことを話したるとき、彼は實に驚いたのである。それで、日本語的自覺の上に、其の論理學を建てんとするのが、今の任務である。それで先づ「此處に今」の批判をば、「今此處に」によつて爲さんとするのである。

既に述べて置いた、「ひと」をば形象的に「人」と書いたとき、其のことが既に、「ひと」をば空間的、並存的に考へる基本を爲すのであつて、其處では「人間」といふ概念も亦出來て來る、即ち社會の一員としての人が考へられる。従つて「世間」といふ概念も、社會といふのと、殆ど等しき内容と見てよい。然るにこれを「世の中」と云ふとき、それとは既にかんがりの距たりを有つ、更に日本人としては「すめらみことの御代(世)しろしめす」その「よのなか」に立つて、皇運扶

翼者となり、背私奉公の「ひと」即ち菩薩となりて、「すめらみこと」をば中心として、其の周邊に「つとめ」の意識によつて、遊戯三昧に入つて居る「ひと」が考へられる。「中庸」に天下の「達道」として君臣、親子、夫婦、兄弟、朋友の五を擧げて居るが、其處にはまだ五倫五常といふ抽象的な概念はないやうである、蓋し達の義は、誠に到る道、或は誠の顯はれ居る間柄といふ義であらうと思はれる。然るに後に「倫」をば人と人との關係の分類と見て、それをば徳目(忠、孝、別、友、信)として見る考が發達したるとき、それには、何故に師弟關係が入らぬか、又佛敎に云ふ四恩の内には、それが入つて居るが、しかも其の順序の關係をば、如何に見るか等が、所謂認識の對象となつて來るのである。然し思へ、日本の「ひと」には、只皇道といふ一つあるのみ、否、儒敎の徳目論的區別はなし得ても、それはやがて皇道といふ一に綜合せられて、單なる抽象的概念の取扱以上のものとなる。今日にても、猶ほ國民道徳といふ場合に、儒敎的徳目論に陥る學者も見受けられる、のみならず國民道徳といふ抽象に執へられて、英國にも、獨逸國にも、はた米國にも、又これありと見る如き學者も存在する。我が日本のみに、具體的な國民道徳、唯一つが存在する、徳目論の如きは、無用のあげつらひであることを、忘れてはならぬ。

それそれの外國語に、Raum, Zeit; space, time に、又其の歴史的発展の間に、空間、時間といふ語の本となつて居る「間」の義ありや否や、余は之に確答するだけの知識を有たない。然し個人の「ある」の主張から云へば、「人間」といふ概念と同様に、空の内に個々物が並存するとの表象から、自ら空間が考へられる、よつて其の「間」といふことが、中心になつて居るのではあるまいかと推定せられる。ともかく space, Raum には、空いた地面といふ概念のあるのは、日常の使用語から見ても明かである。それで又それが基礎となりて、時に移され、何年から何年迄といふが如くに、其處にも亦「時間」といふ概念が出来て居るとしても、敢て不當ではないと考へられる。然し時間の間は空間の間よりの類比である、時は「とき」であつて、それには、正當には「間」はないと考へるのが、寧ろ正當であると云ふのが、余の今の立論である。「ある」を基本とするが故に、「空」にも「とき」にも「間」が附け加へられるのである。

都會生活を基本としたる希臘は、ともかく空間的に考へることが、基本となつて居たことは、論理學の發展機縁をなした、矛盾や反對といふ考へ方によつても明かである。上にも一言して置いた如くに、パルメニデースは神々の性質を「ある」として規定せんとし、其の相互間乃至一神の内にも神の性格上に矛盾せるものあるを認め、次でそれをば擴張してツェノーンは、我等が有す

る一般の概念そのものにも、亦矛盾のあることを發見した、即ち其の考へ方そのものが空間を基礎としたものである。ヘラクライトースは、逆に矛盾あるが故に一切のもの「なる」との思考を得たのであるが、これも神話が神々の鬭争を物語つて居ることの、其のまゝの繼承であつて、「ある」の立場からの歸結に過ぎない、純粹になるの立場に於ける日本の神話が、「調和」を物語り居るのとは、非常に相違することは、既に上にも注意し置いたことであつた。而して此のツェノーンとヘラクライトースとが希臘論理學の基を開いたのである。都會生活を本としたる佛教も亦同様に、空間を本としたるが故に、刹那消滅といふことになり、寂滅爲樂と云ふ目標を立てざるを得なかつたのである。色即是空、空即是色は、正にツェノーンの分析と同様であるが、これは直に矛盾せざるものを求めて最も抽象的なる「有」に到つたが、佛教では、成佛が目標であるが故に、云はばツェノーンとヘラクライトースをば、即によつて結び付けた。然し「即せしむる」と云ふ作用は行でなくてはならぬ、一觀自在菩薩行深般若婆羅密多時、照見五蘊皆空、度一切苦厄、一然るに「即」の字の便利性の爲に、色即是空、空即是色は、終に徒に概念遊戲に墮せざるを得ず、従つて觀自在菩薩は、菩薩と云ふ特殊なる、人にあらず、佛にあらず、存在性を保有せしめられなくてはならなかつた。更に又皆空を照見し得ざれば、一切の苦厄を度する力は出

ないのである、何と面倒なことであらう。然るに日本では「つとめ」、即ち生命の充足によりて、他を化することが出来る、即ち其の儘で一切の苦厄が度せられるのである。

然しソークラテース・プラトーンを過ぎての、アリストテレースとなると、概念組織といふことが主問題とせられた、それ故に空間なる形式が多く考へられ、其の間をば、包むものと、包まれるものとの間と考へ、却つて空間それ自身をば全く充實せる、完成せるものとせられた。そして時間には、猶ほ主観性が残され、それは數へることの作用からの形式であつて、空間の充實せるに對して、無限性、未完成性といふことを其れに與へなくてはならなかつた。然し時間に未完成性が残されるか否か、それが余の今の問題なのである。そはともかく、斯く空間が自らに基本となり來たりしものから、時間は解すべからざるものとして残され、聖アウグスチヌスにありても、猶ほそれを主観性のもの、或は神のものとして、捨て置かなくてはならなかつた。

斯くてスコラ哲學にありては、上記の如くに、一切に互りて、*hic et nunc* の形式を完了した、而してそれは希臘が空間的に *Kosmos* (宇宙) を考へた繼承であり、更に *Univers* (世界) によりて、一切を全く空間的となし終つたとき、中世末期の、自然界をば神と見る考への橋梁によりて、遂に神を失うて自然界へと轉じ、神に代ふる自然界をば、等しく「ある」對象となした、

即ちそれが自然科学を起す機縁となつたのである。それ故に自然科学的立場では、全く空間的存在としての自然あるのみである、意識する「我」も亦只其の一つたるに過ぎない。そして空間それ自らは、三次延長として表象せられ、時間は爲に第四次延長として、空間に翻譯せらるゝに到つた。勿論此の第四次元の延長と云ふは、數學的の所産概念であつて、曲率によりて考へられるものである、故に三次延長に於けるが如き、空間的延長としての、單純なる直線によりて表象せらるゝものではないにせよ、ともかく茲には時間といふものは止められざるを得なくなつた。

—(此の事は『行の哲學』に既に論じて置いた。)

これに就て考へ置かるべきは、禪に於いては空間(秩序)や時間(秩序)などは、終局には問題とならないのであるが、空間を本とする考の傳統中にありては、—余は十分に研究の暇のないことを自白し置くが、—例へば神祕論者エックハルトの如きは、其の究極に於いては、時間秩序を撥無し終れること、恰も物理學に於いて時間の特性を無くしてしまふのと同様であつたのではあるまいか。デカルトは數學者、特に幾何學者であつた、故に空間を本とせることは當然である、特に直線が無限に延長せらるゝと云ふのは、無限(即ち神)の存在性を自證するものなりとしたのである、従つて空間が秩序としての間ではなくして、形式としての空(實は猶ほ空間的の有の否定

態に過ぎない)であつたのである。斯くてスピノーザとなれば、神は無限なる空間と時間との内に存在を保有するものではなくして、「神とは絶対に無限なる實在、即ち各永遠無限の本質を表せる無限に多くの屬性より成れる實體であると解す」として、「存在が永恒なるもの定義より必然に起こると考へらるゝ限り、存在それ自身のもの」となし、此處では空も時も、單なる空虚なる形式にあらずして、充足せしめられ、屬性としては、空間的秩序も、時間的秩序も、其の内に作用して居ることとなつた。此處に我等の出發點がある、即ち此の充足作用に於いて、空を本とするか、時を本とするか。時空は勿論相關的である、故に其の何れを先とすべきかと云ふが如きは、鶏が先か、卵が先かとの論に外ならずと見られるであらう。然しそれが抽象の理論である、問題は行に屬する、例へば養鶏家にすれば、雛を養育する場合と、卵を産ます場合とに、自ら相違を生ずるであらう。そこでスピノーザの思想を繼いだライプニッツが、充足原理を説き、發展進化を説いたのは、それ故にまことに興味あることである。然し如何にせん、傳統的なる *hic et nunc* の思想は、モナード(單元)をして、空間的ならばばらばらに分散せしめ、神は豫定調和の設定者として、遠く現實より離れ去り、現實の合理的(數學的)機械的存在には、最早一指をも染むることさへ不可能にならしめなくてはならなかつた。空間を本とする思惟の運命である

ると云へようと思ふ。

カントの批判哲學は、上にも觸れて置いた如くに、形式をば形式として取扱うた思想史上世界唯一の哲學である、空間と時間とに、直觀の二形式と云ふ名をば明白に與へた。然し何れにせよ、彼が空間を先にして論じ居ると云ふのは、以上の傳統から脱することが出来なかつたことを證明する、故に、「先天綜合」といふことを考へながら、それをば依然として分析の立場で議論しなくてはならぬといふ運命を負はされたのである。彼の「コペルニクスの轉回」は、既に *Raum* と *Zeit* とをば、空間、時間にあらずして、空と時とにしてしまつて居る、然し空間を先とする議論の立前から、先天綜合の働の感性(表象)界に作用する形式として、空と時とを考へたが故に、云はばそれは認識主觀に歸屬すべきもの、故にそれが純客觀界に如何に適用せられるか、又それが合法的であるやとの問題は、彼を始より苦しめた問題である、その爲に十數年も考へ込まざるを得なかつた。(ニュートンが林檎の落下に氣付いてより、それがものになつたのは十一年目であつた)それで「時」の云はば自己規定が媒介をなすと云ふ範型論(*Schematismus*)は、如何にも奇怪千萬な議論ではあるが、余の村度が許さるゝならば、彼は此の考へに及びつたとき、始めて『純粹理性批判』を書き得る勇氣と決心とを勝ち得たのである。範型論は如何にも奇怪千萬

なものであるが、時間を内外の媒介者として考へるとき、實に興味ある問題である、若し「時」を先とする立場をとるならば、まことに笑止千萬な御苦勞様であつた。

カントの無條件的命法を率直にしたフィヒテの行と、所謂絶對なるものの抽象性と具體性とに迷うたシェリングをば通じ、内・外の空間的並存をば、一片の「有」に打成して、「有」のなる、經過を説いたヘーゲルの辨證法にありては、空間と時間とをば、概念の自己外有としての自然の第一段たる、機械制の第一に位置せしめる。従つて又空間が始に置かれて、間としての役目をそれに負はした。曰く、自然の最初の、即ち直接なる規定は、自然の自己外有としての抽象的普遍態、即ちその無媒介なる等價性（一様性）、これ即ち空間である、全く觀念的 (Idee) 並存であり、又素純なる連續的なりと。而して次に時間とは否定態なりとする。即ち空間へは、それは點として關係し、且つ空間の内に線、面として、其の規定を發展し、然もどこまでも、自己外有の範圍内に止まり、自己の規定を取り、而も靜的なる並存に對しては、一様性として現象する、斯く自己を定めたる否定態が時間であるとする。あるが故になく、なきが故にある、といふ有である。即ち直觀せられたる「成」であると言ふ。有の成を説く以上、時間を否定態と見るのも亦致し方がないであらうが、如何にも此の議論は人爲的と言はざるを得ない。我等は寧ろ斯かる議論に頓着

なく、カントの範型論に還り、ヘーゲル組織から云へば、生活態に於ける内と外との媒介として立つ、「數」と云ふものの本性を見たいと思ふ。然しそれは更に後の項に譲り置いて、茲にはもつと具體的問題としての空間時間論を見て置きたい。

換言すれば、以上の如き抽象論、云はば概念遊戲的の論議を止めて、更にもつと具體的なる、人の一生と云ふ立場にて之を觀たならば如何。其處に前篇に行態の一形式として取り上げて置いた、即ちスピノーザとライプニッツとの抽象的論議の相違をば、カントの無條件的命法によりて捨てしめられ、これを自己の生活上に解決せんとした、ゲーテのファウスト劇に就て、もう一度思ひ起こしてみることとする。悪魔メフィストフェレスに、人間としてどこまでも反抗したファウストは、それが爲に盲目とされた、然もそれによつて却つて道眼を明かにし得た、それで大衆(乘)的行に據つて、最高、の刹那 (Höchster Augenblick) を味ひ得たのであるが、而も同時に死んだのである。然るにメフィストフェレス、「ある」をば否定し、「ならず」ことをも嫌ふ、否定の靈は、之をば批評して、Der letzte, schlechte, leere Augenblick (最後の素純無雜作な空虚な刹那) と云はしめたのは、「有」を本とし、その否定態として時間を考へ、「あるが故になく、なきが故にある」と、帶木的、幻影的のものを見た、否、一般に空間を本とする時間論者の立場からは、當然

のことであると云はねばならぬ。斯くて物理學が最後に到達したると同様に、時計を止め、時計を落とさしめ、一切を過ぎ去らしめた (Es ist vorbei)。而も猶ほそれでさへ口情がある、一過ぎ去つたと、馬鹿な話した、過ぎ去つたのと何もないのとは、全く同じだ、何の爲に永遠にものを造るのだ、そして造られたるものを「無」に追ひ込むのだ。今何やらが過ぎ去つた、それに何の意義があるか、元から無かつたと同じじゃないか、そして何かがあるやうにどうどう廻をして居る。それよりかは、己は「永遠即虚無」が好きだ。一ファウストは大乗的道心の具體性を悟つたが、終に斃れて死んでしまひ、僅に其の靈のみが「永遠即女性」によりて、天國に入らしめられた。即ち此處に我等は、個人主義の「有」の立場の悲劇を見る。一切が顛倒關係にある我が日本のみは、「なる」に徹底して居る。「永遠即女性」をば、其の初に有ち、神國を地上に現成せしむることをば己が任とする日本にはそれ故に永恒に死滅がない。簡単に云へば、ファウスト劇に於ける終止符が、我にありては開始符である。故にこれから開拓すべき葦原でも、豊葦原の中つ國であり、「中今」「爾今」「一念」が、皆最高の刹那であり、従つてそれは素純無雜作にあらずして、生命充足的のものであり、空虚にあらずして、それは内容豊富な「とき」となる。なるの「とき」の義、大なるかな。其處に「なるほど」の讚嘆があり、己れを盡しての、然も自然的にして何の無理もない行がある。

理もない行がある。

(ロ) 周易に於ける「時」

『周易』が今日あるが如きものにどうしてなつたか、余はこれを論ずる知識を有たぬ、従つて又今あるが如くにして、何故に其の發展を止めたか。又六十四卦の組織順序(即ち序卦)がどうであるか。又本文は何人の作であるか、其の説明たる象や象が誰のものであるか、所謂十翼として、更に加へられた説明、これは恐らく悉くが孔子のものではあるまいが、それなれば何時誰が今の如きものに完成したのか。等々の諸問題に關しても、余は今それを論ずるの資格と暇とを有たぬ。「易とは易なり」で、變化即ち「なる」の過程を現はしたものである。ヘーゲルは「成」をば、論理學と自然哲學と精神哲學との順序として論じたが、『周易』のは、天地、陰陽の運行、即ち純粹概念の作用(論理學)と、天地の運行(自然哲學)と、人事上の變化(精神哲學)とをば、渾然として一つとなしたる、辨證法、即ち「なる」の過程を示したものである。而してその故に、「なる」の徹底をば、神話とし又歴史として敘述する爲に、『古事記』や『日本書紀』の記者は、『周易』の用語や作用をば、驚くべく十分なる力を以て、採用したのである。而も其の原意をよく保存しながら、必ずそれをば日本的にならしめた、一單に『周易』のみならず、『日本書紀』

の用語には、一々必ず其の出典があるが、其の用ゐらるゝや、必ず日本的のものにならしめて居る、(然し今は他書のことを茲に論ずるのではない)——此の手腕には、今日の學者は、寧ろ驚嘆せざるを得ない。それで、茲では『周易』に於いては、「なるのとき」をば、どう見て居るかを、先づ參考に擧げて見たい。

「時」の字「侍」と同様に、もとは日月運行の時刻を司る官吏であつたでもあらうが、いつしか普遍的抽象化されて「時」といふ一般概念とせられたのであらう。日本語の「とき」の語義について亦よくは知らない、『大言海』には、「とこ」(常)又は「とき」(疾)からかと、斷定を下してないが、余は論理的の臆斷を敢て試みることにする。テニハとしての「と」は「止」であり、「なる、ならず、或は「むすび」の作用の「なるほど」といひ得らるゝ「ほど」よきに終止完了せるを意味する、此の最もよく現はれて居るのは思想上には「と云ふこと」等、とをつけないとあさまらぬ。斯くて「與」(ともに)の義も「ども」(雖)の義もそれから自ら生ずる。されば之を空間的に云へば、處を指定するの義となり、「止むる」「閉づる」義となる、名詞となりては「門」「戸」となる。次に「とき」の「き」は、一般に「氣」の字によりて示さるゝ精氣、光等、心、精神、氣配、人氣、接頭語としての「生まじめ」の如くに、唯物的に見ないで、一般に精妙なるもの即ち「生

命」の意味、息(いき)のきであると考え。其のきをむすぶ即ちならず作用の完了としてのとが氣に作用して季、期等の意義となるのではあるまいか。斯くて又此のとが活用語の根となりて作用するとき、「とどめる」「とどまる」と相並んで又「むすび」を解くことである、故にそれが「ことわり」であり、「ことわり」すること、即ち又「説く」ことであり、更にそれは堅くむすばれたるものを「融け」しめて、再び新らしく結ばしむる作用としての「とき」の三義、解、説、融、が出来来る。斯くて之を綜合するとき、(斯かる用法には既に時間的の意義はない)は、「とき」とは生命の作用それ自體を表現することとなる、故に單に存在としての「時間」ではない。此の日本語の「とき」と聯關して考ふべきことは、獨逸語で刹那、瞬間を表はす語は *der Moment* である、特にヘーゲルによりて其の意義を重くせしめられた(契機と云ふ義のものは、*das Moment* である、何時 *der* が *das* になつたのか、又始より、(日本の萬葉假名に於けるが如くに) 同音異義のものであつたのか、余は又之を知らない。(又上記日本語の「キ」と漢字の「氣」等の語に多くの通ずる點あるを思へば、更に古き時代の民族語へ遡るべきであらうが、それにも亦余の力は及び得ない。) 然しともかくヘーゲル哲學に於ける *das Moment* (契機)の概念は、日本語の「とき」としては、其の意義を爲さない、即ちその充足、なるのときなのである。——故にこれ

をば抽象の對象とすることの誤りなることは、既に述べて置いた。一序に云ふ、一般に歐洲語の動詞は、もと羅旬語の Verbum から來て居るのであるが、その一般的の意義は「語」といふこと、即ちそれも精神の作用といふことからの義であらう。日本語は、寧ろ此の作用と云ふ、元始形式をそのままに保持して居るのではあるまいか、一般に云ふ動詞以外に、形容詞も作用するのである、之は全く「なる」を主として、もの、従つて語をも「ある」と、抽象的に固定せしめなかつたが故であらう。動詞をば、獨逸語では何時のときにか Zeitwort と云ふ語にしてしまつた。そして、それによつて時間経過を示す語としたのである。然るに其の時間をば、空間を本として表象したるが故に、時間の過去現在未來をば、又細かく分析的に固定せしめた。斯く固定せしむるとき、其處には其の間を連結せしむる爲の、日本語で云ふ「つゝ」といふ作用語をも製作しなくてはならなかつた。然るに日本のは、作用をば何時でも永恒の現在と見る、此のよき標本とも見られる語は、「ふる」である、「ふる」は経過であるが、へにし昔のことと見れば、『古事記』が「ふることぶみ」である、而してその内に述べられあることは、只今のこと、即ち「中今」であり、同時に未來のことでもある。故に如何なる語でも、現在作用として働かせる、故に「つゝ」は不用なのである、外國語の現在及び過去の分詞 (Participle) をば「つゝ」と譯することは、

云はば二重である、不用である。日本語でも動詞で時間が表明せられ得ないのでない、概念的に時間の區別が出来ない程に日本人の頭が悪いのではない、然し「にある」の條件を示すことに事足りて居るからである。逆を云へば、特に動詞にて時間の區別をしなくてはならぬといふのが、寧ろ頭が悪いのであるとも云ひ得らるゝ。以上の如き議論、或は問題は多くなされ得るのであるが、今はそれは省く。我等の問題は、如何なる「こと」でも「もの」でも、それをものにならしむる、即ち保合大和の中の契機たらしむる「とき」、即ち「機」の問題である。それで、先づ『周易』に於いて特に「時」を讚嘆して居るものを拾ひ擧げて見る。

時そのものを讚嘆するもの四。

(一)、 山雷頤。 (二)、 澤風大過。 (三)、 雷水解。 (四)、 澤火革。

時の義を讚嘆するもの四。

(一)、 雷地豫。 (二)、 澤雷隨。 (三)、 天風姤。 (四)、 火山旅。

時の用を讚嘆するもの三。

(一)、 坎爲水、習坎。 (二)、 火澤睽。 (三)、 水山蹇。

周易に於ける序卦は、乾に始まり、次に坤を以てして居る、蓋し此の二元は、根本的のものな

れば、之を讚嘆するのは勿論である。

乾、元・亨・利・貞。

象曰、大哉乾元、萬物資始、乃統天、雲行雨施、品物流形、大明終始、六位時成、時乘六龍以御天、乾道變化、各正性命、保合大和、乃利貞、首出庶物、萬國咸寧。

象曰、天行健、君子以自強不息。

大和を「やまと」にあてたのは、いつ誰の爲せるものかを決定し得ないが、女神として表象せられ給ふ天照大神の御徳は、反對に此の乾徳である、下則答乾靈授國之徳と仰せられたのは、此の精神である。次に、

坤、元・亨、利牝馬之貞、君子有攸往、先迷後得主利、西南得朋、東北喪朋、安貞吉。

象曰、至哉坤元、萬物資生、乃順承天、坤厚載物、徳合无疆、含弘光大、品物咸亨、牝馬地類、行地无疆、柔順利貞、君子攸行、先迷失道後順得常、西南得朋、乃與類行、東北喪朋、乃終有慶、安貞之吉、應地无疆、象曰、地勢坤、君子以厚徳載物。

「行地無疆」は、正に祈年祭の祝詞をば、日本精神の闊達宏大なることを示すよき標本と見られ居るものなると、比較すべきである。「先迷失道、後順得常」は、『古事記』に天之常立神あり、『日本書紀』が國之常立神を始とするに應ずるものであるが、其の常の徳を立つる所以のものは、伊邪那岐、伊邪那美兩神の、二回の御失敗により、後に天津神々の指令に順にして常を得られたといふ物語に應ずることを知るべきである。而してそは始に述べ置きし如くに、試行錯誤法といふ米國式にあらず、錯誤試行法であつて、これが自己意識的なる人の常道であることを示すのである。

然し、それ故に、茲では上掲の十一卦をば、序卦の順序にて述べることにする。そこで先づ第一に來るものは、雷地豫であるが、これは日本では肇國の宏遠なることを先づ物語り、神武建國がそこに豫め用意せられあることに相應するのである。之を日本歴史の上から云へば、寔にこれ「豫の時大なるかな」と讚嘆せざるを得ぬ。

豫、利三建、侯行師。

象曰、豫、剛應而志行、順以動、豫、豫、順以動、故天地如之、而況建侯行師乎。天地以順動、故日月不過、而四時不忒、聖人以順動、則刑罰清而民服、豫之時義大矣哉。

象曰、雷出地奮、豫、先王以作樂崇德、殷薦之上帝、以配祖考。

此の卦は、動くものに順ふの形象である、故に豫めする、楽しむの義あり、天地陰陽の順逆の理に據りて、以て豫めことを定める、然も其のとき、其の義に隨順することほど大切なることはあるまい。それで次に澤雷隨を考へる。

隨、元・亨・利・貞、无咎。

象曰、隨剛來而下柔、動而說隨、大亨・貞、无咎、而天下隨時、隨時之義大矣哉。

象曰、澤中有雷、隨、君子以嚮晦、入宴息。

神武天皇の御勅語に、夫大人立制、義必隨時、苟有利民、何妨聖道、とあるのは、全く此の卦から出たものと拜察する。「君子くらしきに向うて、入つて休息す」とは、生命の充足、即ち絶えざる向上發展を期すべき日本人には不適當に思はる。然し此處に考ふべきは、皇運扶翼をこととする日本人には、ものにし給ふ天皇ぬますが故に、よく積極的たり得るのである、即ち斯かる邦家之經緯、王化之鴻基が未だ定まらざる、即ち豫の時代としての天照大神の御行を考へるとき、そこには思ひ半ばに過ぎるものがあるではないか。須佐之男尊は實は澤中の雷であつた、それに對して大神は、『古事記』によれば、その御仕業を見かしこみて、天之岩戸に隠れました

のである。即ち嚮晦入宴息であつた。即ち斯かるとき、個人としては只忍の一字を守るべきのみ。斯く豫と隨とで、人たる道の形式は定められる、更に此の形式をば實にするものは、先づ身體上からは、食養の資を確保することと、精神的には養正との二つである。それで天照大神は先づ五穀の種を得られたとき、蒼生のとりて食ふべきものなりと喜ばし給うたが、其の内特に米をば農夫をして専門に耕作せしめ給うて、其の種子をば、天孫降臨に際して神勅を以て皇孫に委せ給うたのである。米ほど人の食料として完全なるものないことは、既に他にも述べて置いたことであり、然も國家建設の豫備工作として、食と心との養を確保し給うたといふ如き神話が、何れにあるであらうか。よつて次に時の讚嘆として來るものは、山雷頤である。

頤、貞・吉、觀頤、自求口實。

象曰、頤貞吉、養正則吉也、觀頤、觀其所養也、自求口實、觀其自養也。天地養萬

物、聖人養頤以及萬民、頤之時大矣哉。

象曰、山下有雷、頤、君子以慎言語、節飲食。

山は動かす、雷は動く、故に山下に雷あるは、人身上に云へば「をとがひ」「あご」である、故にそれは養はなくてはならぬ、故に「求口實」である。此の語今日では悪い意義に用ゐられ、何等

かの口實を設けて悪意をかくすといふ様になつたのであるが、曲用である。口は又同時に言語の器管、精神發表の器管であるが故に、言語を慎み飲食を節すと云ふことも亦出て来るが、同時に積極的に、口實を如何に確保するかが大仕事である。身を養ふことを捨てて置いて、只心のみ言つた處で、それは幽靈論、即ち唯心論である。故に道元は必ず身心と云へり、心身とは云はず。建國に先き立つて先づ經濟の根基を立て給うた大神の御力を、先づ仰ぐべきである。序卦の上で次に來るものは澤風大過。

大過、棟撓、利有攸往、亨。

象曰、大過、大者過也、棟撓、本末弱也、剛過而中、巽而說行、利有攸往、乃亨。大過之時大矣哉。

象曰、澤滅木、大過、君子以獨立不懼、遯世无悶。

此の卦、初と終とが陰、中間皆陽、故に陽の多過ぎた象、同時にそれは大なるもの過ぐるの意を保有し、又澤に水が充滿して、木を滅ぼす、正道は爲に壓された象である。然し此の時に當つて獨立して懼れず、(世を遯れて无悶のみは、日本的でないこと上に云へるが如し)君子の道であるとする。此の時、獨立不懼、積極的に動いて无悶、日本の武士道は此處に其の光を放つ。

次が水の重卦、習坎(習とは重の義)と、火澤睽と、水山寨との三つの順序であるが、皆險難の象であり、次第に其れが重く且つ強くなつて來る。易には地天を泰と名づける、天地の順序そのまゝをば匪人とする、即ち天を上とし、地を下となすだけならば、其の内にありての人の作用が不必要となるからである。故に二宮尊徳も亦『報徳論』の眞先に「天道は自然にして人道は作爲に出づるを論ず」として居る。天地自然の道に隨ふは當然であるが、只それだけならば、自然人である、一老莊は都市的文明を避けて、自然人たらんことを要求したのであるが、それは逆に、ニーチエの『超人』の積極的主張と同様に、不可能事である、一其れでは人の人たる生産の工夫がないわけになる。同様に、險難に出逢うて只それ限りであるならば、個人も國家も只滅亡あるのみ。險難に逢うて、よくそれを克服する、其處に自然に隨順しての、人の作爲があり、人道が成立する。我等が過去になせる所のものが失敗であつたと意識せざる人には、新體制は判らない、昨是今不是を意識せざる人は共に論ずるに足らぬ。斯くて日本の神話では、修理固成の大業が先づ錯誤試行の法に従うて語られる。故に習坎、睽、蹇の三卦、共に時の用大矣哉と讚美して居るのであつて、人の人たる作爲を明徴にする。

習坎、有孚、維心亨、行有尙。

象曰、習坎、重險也。水流而不盈、行險而不失其信、維心亨、乃以剛中也。行有尚、往有功也。天險不可升也、地險山川丘陵也、王公設險、以守其國、險之時用大矣哉。

象曰、水洊至、習坎、君子以常德行、習教事。 睽、小事吉。


象曰、睽、火動而上、澤動而下、二女同居、其志不同行、說而麗乎明、柔進而上行、得中而應乎剛、是以小事吉。天地睽而其事同也、男女睽而其志通也、萬物睽而其事類也、睽之時用大矣哉。

象曰、上火下澤、睽、君子以同而異。 蹇、利西南、不利東北、利見大人、貞吉。 象曰、蹇難也、險在前也、見險而能止、知矣哉。蹇、利西南、往得中也、不利東北、其道窮也、利見大人、往有功也、當位貞吉、以正邦也、蹇之時用大矣哉。 象曰、山上有水、蹇、君子以反身修德。

水の上に水を加へての云はば大洪水は險難であるが、此の卦、上も下も、陽が中央にあるが故

に、人の人たる作爲をなせば却てそれを利用し、以て國家を守る所以のものたらしむることが出来る、即ち維心亨、人の之を用ゐる心の作用の大なるを示す。

次に睽とは、背戾を意味する、天地が背き、男女が時には争うても、萬物が機械的にちりぢりばらばらにせられても、本來同なり、通なり、類なり、人の誠を以てすれば、必ず通せしめ、和合せしむることが出来る。然し此の場合に、云はば大きな普遍的な、抽象論では駄目である、微細なことを本とし始として行かねばならぬ、故に本文には、只「小事吉」とある。而して象には、君子以同而異と云ふ、同の處をば、云はば信念として之を内に有ち、外には異なる處をばよく生かす。今之を二宮尊徳の櫻町にて行き詰まつたとき、斷食修行により、更に行うた常會（いもこぢ）に就て考へたならば、實に興味あることである。

最後の蹇とは、足がすくんで、出路なき意義である。これの裏卦が  山水蒙である。蒙のことは既に他にも述べて置いたから、茲には只比較の爲に擧げて置くのみとするが、特に是は下則弘、皇孫養正之心との神武天皇の勅語にある「養正」の出典であるが故に、注意せられんことを望む。

蒙、亨、匪我求童蒙、童蒙求我、初筮告、再三瀆、瀆則不告、利貞。

蒙曰、蒙、山下有險、險而止、蒙、蒙亨、以亨行、時中也、匪我求童蒙、童蒙求我、志應也、初筮告、以剛中也、再三瀆、瀆則不告、瀆蒙也、蒙以養正、聖功也。
象曰、山下出泉、蒙、君子以果行育德。

等しくこれ險であれども、これは山の下に水(泉)があるので、人は猶其の山に登りたい(自己普遍化)との念願を止めるのでない、故にそれは童兒の人たらんと努力して居る形象であるが故に、之を蒙と云ふ。童蒙我に手を取りて補助を與へんことを望んで居る、故に大人は只其の志に應じてやれば、それで教育者の任務は盡きる、敢て自己のものを彼に與へんとし、其の爲に如何にすべきかを考へる教育學說の如きは、再三するものである、云はばそれは陛下の赤子、三千年の歴史をもつた日本の童蒙を瀆す所以であらう。先達者、教育家は心すべきことである。斯くて日向三代、一百七十九萬二千四百七十餘年に互りて、果行育徳の聖功を積まれて(積慶重暉)後に始めて神武天皇の東征といふことになつたのであつた。

蒙と相違して、蹇は山上に水があるので、最早危險千萬、登ることが出来ない、即ち足がすぐんで出ることが出来ない。其處には個人としては只反身修徳のみであるが、只其れに止まつて居ては、又人でない、特に日本人ではない。然らば如何に處すべきか、即ち卦の動き方即ち機を見

なくてはならぬ、之を自然の運行の機として見、之を人為の機として運用する以外にはない。然しそれは如何にすべきか。先づ本文に就て見る。利西南、東北には不利なることを知らねばならぬが、それには支那の地勢と方位との關係として、各爻をば考へなくてはならぬが、それは今面倒であるから止めなくてはならぬ。前掲の坤卦に、同様の語がある、陰、險の内に陥つたとき、その發揚の方位は、自らその動きによりて決定せられる。然しそれは先づ後として置いて、見險而能止、知矣哉から説明をすることとする。即ち茲で更に錯誤試行法のことを思ひ出されたい。平常の時の議論は、ともすると抽象に陥り概念遊戯に終る、それが果たして人の知の意義であらうか。險を見てよく止まり、其處に人の人たる働さとしての明德を明かにすることによりて、險難を打開するのであつてこそ、知の眞義があるのではあるまいか。されば斯かる眞義の知とは如何なる處に其の據所があるのであらうか。それは客觀的妥當性といふことでよいのか。岐美兩神は二回の御失敗に際し、己を空しくして高天原に上りまして其の方法を御尋ねになつたのであるが、高天原にゐます神々も亦御專斷はなく、太占にうらなひ給ひて、衆議の上で、其の方法を御授けになつたのである。その占筮の方法を述べる所の『周易』では、即ち此の卦では、「利見大人」といふ。大人とは九五の位を云ふ、卦では下から數えての第五爻であつて、日本で云

へば、天之御中主神の直系たる天皇を指すのである。

そこで先づ日本は、過去に於いて如何に動いて來たか、一に御詔勅によつて居ることをば、今更に深く考へなくてはならぬ。今はそのことをば一々歴史について述べ居る暇はない、只近き例をとることとする。明治天皇は我等臣民を深く御信賴遊ばされて、帝國憲法をば御欽定になつたほどである、明治以後でさへ、皆御詔勅によつて日本人は動いて來て、それで誤らなかつた。更に畏けれども、今上陛下に置かせられては、皇運扶翼の不行をば、常に臣民に御親論になつて居る、そして一昨年には、青少年學徒にもそれが向ふ道をば御示しになり、更に時艱克服の方途をば、しばしば御示しになつて居る。然も昨年、日、獨、伊同盟の場合に下し給ひしものの一節には、斯くある。

惟フニ萬邦ヲシテ各々其ノ所ヲ得シメ兆民ヲシテ悉ク其ノ堵ニ安ンゼシムルハ曠古ノ大業ニシテ前途甚ダ遼遠ナリ爾臣民益々國體ノ觀念ヲ明徴ニシ深ク謀リ遠ク慮リ協心戮力非常ノ時局ヲ克服シ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼セヨ

まことに恐れ入りたる次第である。此の大人をよく見れば、行くとして可ならざるはなく、事として成らざるなしである。然も其の不行は「當位、貞吉」である、萬邦兆民をして各其の所を得しめ、其の堵に安んぜしむること、即ち「以正邦也」である、即ち八紘爲宇の先づ手始として、東亞共榮圈の確立といふことが我等の大任である。何と明かなる日本の前途ではあるまいか。之を妨ぐるものはそもそも何か、險前にあるを知らざる、非國民ではあるまいか。

そして今此の方向に進みつゝあるとき、事實として、東と北とは利がなく、西と南に利ある所以のものを考へなくてはならぬ。東への方向に就ては今しばらく措く、北の問題に就て敢て一言する。北方問題は永恆に蹇であり、直接に之を打開せんとした所で無理であらう。自然の打開がまたるべきである。自然とは何ぞや。先づ事件の推移を考へて見よう。明治六年十月十五日、かの征韓論の最高調に達した最後の朝議に於いて、西郷隆盛は、次のやうな意見を述べて退場したのである。今や大陸に手を延ばし置く唯一の機會である。露國とは同盟を結ばねばならぬが、それには一度戦うて置かねば相互の事情がよく分らぬが故に、よしや同盟しても皮相に終る、それで今は戦ふべき決心の時である。此の斷案は、一隆盛の判斷ではない、實は天祖の御神旨、日本の國命が此の通りであるから、いやでも遅かれ左様になり行く、と。時日は遅れたが今日實にさうなつたのである。其の後福島將軍の單騎シベリヤ旅行、實に當時の青年たる我等の血を湧き立たしたものであつたが、これによりて得られた將軍の悲痛なる大決心、更に身命を賭し

ての支那に於ける百般の調査、それ等が實のつて日清戦争、次では日露戦争となつたのである。然も此の事は、世界歴史上に、大なる轉換をなさしむる根本動因を作つたものであることは、日本人こそ却つて忘れたのである。否、知らしめなかつたのである。露國は世界戦争の結果、大革命を起こした、然も日本に破られし所以のものを反省し得ず、古くよりの世界制覇の—否、實は彼に於いてはさうしなくては自己が成り立たぬからのことであつたことは、隆盛が既に洞見した通りであるのかも知れぬ、—夢を覺ますことが出来ないで、ことごとくに日本に當つて來た。露國革命直後に於いても亦、後藤新平は（余に私かに語つたことがある）身を賭しても露國と結ぶ爲に、今其の飛石を打つて置くのだとて、働いたのであつたが、日本も露國も、それには應じなかつた。爾來露國は愈々共產主義の手をかりて、日本の破壊を企てて來た、そして更に日支事變が起こつては、それに乗じて、張鼓峯事件や、ノモンハン事件をも起こしたのであつたが、遂に我的實力を了解せざるを得なくなつた。然しそれは同時に自己没落の途ではあるまいか。張鼓峯や、ノモンハンに斃れた日本の勇士に、甚大なる感謝を捧げなければならぬ。我等はこれに就ても歴史的必然性、所謂「とき」「機」の熟する」といふことをばよくよく知らなくてはならぬ。然し此のことは更に後に論ぜらるべきである。然し「機」の熟する」といふことは、如何にして見

抜くことが出来るか、それは科學的抽象的に定むることは出来まい、個人主義的に云へば「君子以反身修徳」である、即ち反身修徳者のみがよくそれを見抜き得る。次に險難を打開する力、そこには雷水解が順序として出て來る。

解、利西南、无所往、其來復、吉、有攸往、夙吉。

象曰、解、險以動、動而免、孚、西南、往得衆也、其來復、吉、乃得中也、有攸往、夙吉、往有功也。天地解而雷雨作、雷雨作、而百果艸木皆甲折、解之時大矣哉。

象曰、雷雨作、解、君子以赦過宥罪。

云ふまでもなく、神武天皇は赦過宥罪をなし給うた、否、神武天皇のみならず、列聖皆然り、解けて後も猶ほ古さにかゝるは、日本人の有する清明心ではない。而して清明心の結晶こそ、即ち君の立つ所、日本國體の終局である。故に次に來るものは、天風姤である。

姤、女壯、勿用取女。

象曰、姤、遇也、柔遇剛也。勿用取女、不可與長也。天地相遇、品物咸章也、剛遇

中正、天下大行也、姤之時義大矣哉。

象曰、天下有風、姤、后以施令誥四方。

各交みな陽である所へ、初めて陰が入つて來た動きで、遇の義が出る、然しそれは永續せしめてはならぬ、此の義によりて、姤は后、即ち君主で、君主は以て令を施き、四方に誥ぐべきときとするのである。難解けて君を得(遇)たり、其の君は、其の君たるの意義を四方に宣布する。日本の宣命とは斯の如く、天皇御即位の際には、必ず大命が宣布せられる。其處には革命がある。故に次に來るものは、澤火革である。

革、已日乃孚、元・亨・利・貞、悔亡。

象曰、革、水火相息、二女同居、其志不相得、曰革。已日乃孚、革而信之、文明以說、

大亨以正、革而當、其悔乃亡。天地革而四時成、湯武革命、順乎天而應乎人、革之時大矣哉。

象曰、澤中有火、革、君子以治歷、明時。

『國體と哲學』、又其の他にも論じて置いた、日本ほど革命の國はない、然るに漢學者も國學者

も、革命といふ語さへ之を嫌うたのは、湯武革命の句、即ち支那の歴史のみに據つたからのことである。然るに日本は、既に天命といふ如き、天といふ抽象を去り、之をば「天津神諸命以」の命として居る、而して又『日本書紀』では、湯武革命をば捨て、「順乎天、應乎人」の句をば、

「上則答乾靈授國之德、下則弘皇孫養正之心」に代へ、茲には單に「革之時大矣哉」との讚嘆に終つて居るのをば、一層具體的に「然後兼六合以開都、掩八紘而爲宇、不亦可乎」に代へて居るのであつて、記者の此の大苦心をば忘れたが故に、徒に革命といふことを嫌つたのである。事實、神武天皇にも、崇神天皇にも、「はづくにしらすめらみこと」と讚詞を申上げて居り、又その他、世々の天皇は、皆「中今」として立ち給うて居る。永恒になり／＼て進むにあらざれば、「ある」は必ず固着する。(單に此れのみではない、易の語を用ゐながら、それをば日本ものにならせたのは、他にも多くの例がある)それで余が今特に明かにせんとするのは、「治歷明時」である、即ち歴史とは何ぞや、従つて「時」の眞意を闡明せんとするのがその目的である。斯く上に清明の火、即ち天皇ぬます、山上の火は以て我等が旅行の標準を示す、故に軍旅にも、亦目標あり、何をか煩慮を要せん、火山旅、

旅、小亨、旅貞吉。

象曰、旅小亨、柔得中乎外、而順乎剛、止而麗乎明、是以小亨、旅貞吉也。旅之時義

大矣哉。

象曰、山上有火、旅、君子以明慎、用刑、而不留獄。

今現在日本は何をして居るのか、大なる軍旅の時である、其の義の大なるを思ふとき、「明慎用刑、而不留獄」は、又人の特に心を用ゐ居ることであり、此れなくば遠く出征し居る人々の心も、落ちつかぬであらう。——以上述べ來たりしことは、人或は非科學的であり、こぢつけであると云ふでもあらう。然し變化の理を考へるとき、それが「ある」の分析であつては、如何にかそれに應じて爲し得んやと、更に反省すべきではあるまいか。殊に始にも云へるが如く、日本のなり立ちは『周易』の理に叶ひしもの、又それ故にこそ、其れによりて、日本の國體が多く説明せられて居るのであるから、敢て上述の議を盡くしたのである。

(ハ) 數、機、期、とき

余が一生の間に、最も意義の重大であつたことは、次のことであつた。ヘーゲルの『精神現象論』の「理性の確實性と眞性」の章、更に「觀察する理性」の内に、「有機的なるものの觀察」といふ項目がある。此の觀察より生ずるものは、有機的なるものの「内者」「外者」といふ對立であるが、それが如何に綜合せられるか、即ち「有機的全體、その自由性と規定性」——帝國憲法第四條を比較すべし——といふ一節がある、そして其の内に、次の語がある。

——さて先づ注意すべきは、此の概念は、以上の如くに過程といふ、その形式に於いての内者といふ特異なるものの考察、換言すれば、その諸契機の發展に據りての収集にあらずして、現實に生きたる本質に對して純粹に普遍的の面をなすところの、單一なる内者としての形式、換言すれば、形體の存在する肢體存立の要素としての形式、に於ける考察なのである。我等が今考察するのは、單一性としてのものであつて、其れに於いて、生命の本質が存立する所のものである。すれば、他者に對しての、即ち現實の形體の規定性に對しての有は、此の單一なる普遍性の内に攝受せられる、此の單一なる普遍性こそ、その本質であり、乃至單一にして普遍なる且つ非感性的なる規定性である、而してそは數として呼ばるべきものである。——數(die Zahl)は形體の中心(die Mitte)〔日本神話に於ける天之御中主神を想起すべし〕なり、そは規定せられざる生命をば、現實なる生命へ結び付けるものにして、前者の如くに、單一に、後者の如くに規定的に。前のもの即ち内者にありては、數たるものは、後者では、外者たるの方式によりて、多形の現實性、生活様式、色等、一般に現象内に自己發展する諸區別の全群として現はれる。

有機的全體の此の兩面(其の一は内者、他は外者、斯くて此の各が又己が内に内者と外者とを有す)をば、斯く兩面を有する内者として比較し見んに、その第一の面たる内者は、抽象の

不安定としての概念なるが、第二の面は、その内者として、安定せる普遍性、而も其の内に又安定せる規定性、即ち數を有す。其れ故に前者が、その内に概念は其の契機を發展せしむるが故に、關係の必然性といふ假現に由りて、假りに法則を約束するとなすならば、後者はさる要求を放棄する、何となれば、數それ自らが其の法則の一面といふ規定を示すが故に。何となれば數は又全く安定せる死せる一樣なる規定性であり、その規定性に總ての運動及び關係を解消せしめ、且つ生きたるものへの、即ち衝動、生活様式、又其の他感性的存在への掛け橋を破壊せしむるが故に。

余は此の「數」といふ概念には全く行き詰まらなくてはならなかつた、最早どうにも動くことが出来なくなつたのである。然し其の行詰まりの極(蹇の卦を参照せられたし)偶然にも思ひ當つたのは、(姤の卦を参照せられたし、其處に又前記概念上の「化」の作用がある)『論語』の「天之曆數在ニ爾躬ニ允執ニ其中」の句であつた。すると總てに解釋が付き、脱然として貫通した。即ちヘーゲルが次に述べて居る、人相學や骨相學が又意義を生じて來る、即ちそれは外者として表はるる現實の生活形體でありしが故に。『論語』の本文は次の如し。

堯曰、咨爾舜、天之曆數在ニ爾躬ニ允執ニ其中、四海困窮、天祿永終、舜亦以命レ禹。

『書經』大禹謨の文は、少しく相違するが前後は同じ、少しく註解が加へられあるのみ。

天之曆數在ニ汝躬ニ、汝終陟ニ元后、人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執ニ厥中、無稽之言勿レ聽。ヘーゲルが茲に數といふ概念を入れたのは、既に古くは『周易』によく似たるピタゴラスの學說・學派があり、プラトーン又數學を以て哲學への橋梁と考へ、近くはデカルト、スピノーザ、ライプニッツ、(ニュートンの數學は少し方向を異にしたが)等が、數學を本として哲學を考へたのであるから、その基礎の上に考へついたものと云へる。然しライプニッツは『周易』を讀んだのであり、それがウォルフを通じ、プロシヤに入つた。フリードリッヒ大王が、皇太子であつたとき、哲學に耽溺せるが故に、父王の怒を買うたのであつたが、儒教の修身治國平天下の理想の實現者として、清の康熙帝を知つたとき、奮然としてプロシヤを覇者たらしめ、以て全獨逸を統一せんと志に立上つたのである。それでヘーゲル自身はどれだけの知識を有せるやは疑問ではあるが、『周易』を知つて居たといふ事實からしても、「天之曆數」といふ考が、此れに中心として數の概念を取り上げたのであるといふことを、否定するわけには行かないと思ふ。序に數の義を日本のかん(勘)の義に用ゐたる一用例を擧げて置くこととする、蓋し職工人の「かん」とは、職工人の生命であるが故に。『莊子』天道(外篇第十三)に次の如くある。

桓公讀_ム書於堂上、輪扁斲_ル輪於堂下、釋_テ推鑿_ニ而上_リ、問_フ桓公_ニ曰_ク、敢問公之所_レ讀爲_ニ何言_一邪、公曰_ク、聖人之言也、曰_ク、聖人在乎、公曰_ク、已死矣、曰_ク、然則君之所_レ讀者、古人之糟魄已_レ夫、桓公曰_ク、寡人讀_レ書、輪人安得_レ議_ス乎、有_レ說則可_レ、無_レ說則死、輪扁曰_ク、臣也以_ニ臣之事_一觀_レ之、斲_ル輪徐_ニ則甘而不_レ固_一、疾_ニ則苦而不_レ入_一、不_レ徐_ニ不_レ疾_一、得_ニ之於手_一、而應_ニ於心_一、口不能_レ言_一、有_レ數存_ス焉、於_ニ其間_一、臣不能_レ以_ニ喻_ニ臣之子_一、臣之子亦不能_レ受_ニ之於臣_一、是以行年七十而老斲_ル輪、古人與_、其不可_レ傳也、死矣、然則君之所_レ讀者、古人之糟魄已_レ夫。

こは「古人の糟魄(粕)を嘗める」といふ出典である。然し思ふべし、「『行の哲學』にスピノーザを論ずる時之を述べ置けり」數そのものの本質は何であるか。ピタゴラスでもプラトーンでも既に考へた、一といふ數に絶對的の「一」即ち數自體の本質(ヘーゲルの云ふ不安定性)と、一が二を生じ、二が三を生ずといふが如き場合の二、三等(安定、しかも死物)に對する「一」との兩義である、而して一、二、三等を、又集めて「一」數とする。こは生命の作用自體をば計算として用ゐらるゝ場合の、其の質、量等を簡單に捨象し、數といふ形式にて、生命それ自體の「なる」をば表明したものに過ぎない。斯くて近世的個人自覺の強化の上に、此の數が、其の形式として取り上げられた。先づデカルトは己が哲學に、乃至土地測量術として發達せる幾何學(Geometry)に據

りて、其の生命をば空間的に展開した、それがデカルトの解析幾何學である。スピノーザは、神即ち究竟の自己自身の自覺的展開に之を用ゐた。ライプニッツは、上記の如くに、「單元」をば、云はば空間内にばらまかざるを得なかつたが、其の單元に自足性、充足性、自己開展性を與へたのはまた其の數であつた、斯くて數の自己開展即ち計算法を微分積分とならせた。ニュートンはそれを機械學の方へ發展せしめた。其れ故に云ふ、數學のよつて起こりし生命原理を考へず、此等の人々が作り上げたる數學のみをば復「ある」として、それをば對象として更に抽象に抽象を加へ來たりし、其の成果、「なれるもの」のみを數と考へることは、上記の如く、古人の糟粕を嘗めつゝあるものではあるまいか。「數へられる」、「數へ盡むる」(Gesehilt)と云ふことは、運命の盡さといふことは、今も猶ほ歐洲にも殘され居る考の一つであるが、數學なるものの發達に伴うて、數それ自らが生命の運命といふことであることが、甚だその影を薄めたのである。

「古人の糟粕」といふことは、只に數學にのみ限つたことではない、數の計算と云ふことが本となつたから、特にそして其れが形式に止まるものから之を數といひ、數學といふのであつて、生命それ自體の作用の各面、ヘーゲルの所謂「外者」としての必然的方面としては、諸種の科學がそれに本づきて發展したのであるが、後には、其の糟粕をば、そのものとするによりて、誤

りに陥つた。例へば自然科學は、既に述べたやうに、之を量的に還元し、爲に自然の生命を奪うて、之を機械的のものにしたが、其の機械的のものそのものが、自然なりと解するのが同様の誤りであらう。勿論、之を糟粕と云ふも、酒の糟は更にそれから焼酎がしぼり出されると同様に、其の糟粕からでも、之をよく装作すれば、更に第二次的、三次的等、幾度も新らしきものがしぼり出されるであらう。即ち斯くして「もてるものには與へられてなほ餘りあり」の法則によりて、抽象の上に抽象が加へられ、新らしき科學が次々に發生したのである。そして其の作用を助けしものは、上に既に述べて置いたが如くに、自由の要求といふことに聯關しての、「學は學のため」の要求であつた、そして其處には理論の巧妙性が愈々増して來たが、それは全く實踐、行といふことを離れての問題であつた、而して上に標本として上げて置いた、空間時間論はそのよい例である。米の糟粕は幾度でも生かされようが、理論の糟粕は實を離れての概念遊戯である。然し斯くの如くにして幾度も幾度もしぼり出せば、糟粕が眞の糟粕になつてしまふ、それが科學の行きづまりである、所謂數學は(或は物理學も)行き詰まりとなつて居るのではあるまいか。更にもう一例を取ることとする。生理學は人の病氣を治療する爲の基礎學といふ、止むに止まれぬ要求として起つて來たのであつたが、後には廣くその對象範圍が一般生物といふまでに擴められて

は、最早人の病氣の治療といふことには無關係となる。アミーバの生理現象、乃至類人猿のは、人の、日本人の生命の問題とは離れて居る。分析は愈々精巧になつたが、治療術は個別的であるが故に、少しも發達せず、否、實は病氣は益々増加して居るのである。そして此の事は、更に科學といふ方面のみではない、一般に斯かる科學を起こした生命の様式、即ち生活の行き詰まりを表明するものであるまいか。それに就て、今我等日本人は何を爲さんとしつゝあるのか。

さきにも既に述べて置いた、我等は決して科學の發達、又其の成果をば、無下に糟粕として捨てるのではない、糟粕も猶ほ用ゐる様によつては、幾度も用を辨せしむることが出来る。のみならず、上記莊子の云ふ意味にて、糟粕として古聖人の言論を皆捨つべきであらうか、「數」は、果たして千聖不傳であらうか。不立文字を標示する禪が、何故に最も多くの文獻を残して居るのか。祇管打坐の道元は『正法眼藏』といふ大述作を何故に著したのか。此の事に就ては更に後に再論することとする。今は只糟粕を糟粕の意義としての問題とする。さて、數學として展開せられたもので、逆に數それ自體を牽制することは出来ない、それは形式を抽象概念化することであつて、一種の論理學上の虚偽である。若し其の虚偽が其のまゝ實行せらるゝときは、所謂迷信となる、—迷信か正信かの論議は又つまらぬ戲論である、論理的には、如是の虚偽の實行といふこと

に過ぎない、—數それ自體の死滅である、斯かる場合にのみ糟粕といふことが、本當に云へる。それと同様に、從來發展し來たれる諸科學も、各自の分野、即ち定義づけ、限界づけられたる範圍内では、正しい、然し己が分野を出て、己が形式を以て、他の分野をば律し、牽制してはならぬ。例へば生理學の分野のもので、人間、ことに「ひと」を律してはならぬ、自然科学的方法にての分析による近世心理學の成果を以て、生命としての「心」の面を律してはならぬ、人の生命の内には、只さう云ふ「こと」も亦要素として存在することを許容するのみ。同様に、考古學や民族學や乃至社會學の成果で、日本の大生命の組織としての國家、従つて日本の歴史を律してはならない。

議論は少し横途へ外れたが、「數」に就てまだ用があつた筈である。然り、數學の發展、従つてそれを基としての諸科學の發展といふことは、近世的自覺強化の、云はば天之歷數であつた。その意義にてこそ、數學者であつたカントが數と時間とをどう考へたかが興味ある問題となる。カントの範型論は、「彼の用語たる Form を形式、Kategorie を範疇と譯した以上、Schema は範型とするが、整合的であらう、一般には圖式と譯せられて居るが、圖といふ語には、空間的表象が強く表はれるが故に、不都合と考へられる」上にも觸れて置いたのであるが、傳統的に空間が本と

なつて居るが故に、主觀と客觀とは、越えることの出來ない、對立關係に立たさせられて居る。形式といひ、先天悟性概念として、論理的の分析によりて抽出されたる範疇といひ、みな認識主觀内面のものであり、それに對立しての「物其自體」、或は對象とは、別箇なものである、すると對象に關するものとしての認識なるものが、成り立ち得る途がないこととなる。然るに（カントにすれば）幸にも、其の間の橋梁となるものに時間があるが故に、（主觀的の作用は時間内のことであり、客觀的の生起は、時間と空間内のことであるから）時間が其の間に立つて、媒介の役目をするといふのである。例へて云へば、時間の役目は窓の様なもので、量といふ範疇を作用せしむるには、先づ時間が量と云ふ窓、即ち範型を開いて、それをして作用せしめるといふのである。如何にも奇怪な作用をば時間が演ずるのである。然しさうなると、時間の斯かる作用そのものは、最早カントが特に考へ出した先驗的論理學にしても、その分析論では最早捕えることの出來ないものである。それでカントは云ふ、—現象とその單なる形式とに關する我等の悟性のこの範型性は、人間靈魂の深奥にかくされたる術である、その眞の姿を知り、眼に浮べさせることは困難であらうが、斯う云ふことだけは云はれ得る、即ち心象は能産的構想力の經驗的能力の所産であり、感性的概念の範型（空間に於ける圖形としては）先天的純粹構想の所産、云はば略圖

であつて、それに由り、それに従うて、ともかく心象は可能となるところのものである、然し心象が概念と結び付けらるゝには、常に其れが指定する範型の媒介によりてなされなくてはならぬ、心象それ自身は決して概念とは合致するものではない。それに反して、純粹悟性概念の範型は心象となり得る如きものではない、それは只純粹綜合である、それは範疇によりて現はさるゝ概念一般に従ふ統一の規則に従ふものであつて、構想力の先驗的所産である、而して其の所産たる表象が統覺 (Apperception) の統一に従うて、先天的に一の概念に總括せらるべき限りにて、一切の表象に關する形式 (時間) の制約の下に、内感の規定一般に關係するものである、——と。故に又、範型は規則に従へる先天的時間規定に外ならぬ、此の時間規定は範疇の順序に従うて、一切の可能的對象に關する時間系列、時間内容、時間順序、時間總括 (Zeitreihe, Zeithalt, Zeitordnung, Zeitbegriff) へと進み入るのである。時間系列や時間内容やはまだしも、その順序や總括といふことが、關係及び様式の範疇に應ぜしむる議論の如きは、どう見てもこぢつけ論と云はねばならぬ、即ちそれだけに時間が既に量化されて居る、然しそれは今の問題ではない。カントに従へば、一に一を加へるといふ加法的に取扱はるゝ數が考へられて居るのであるから、量といふ範疇を、云はば導引して、客觀的の量なるものへ到らしむる、範型としてそれが取扱はれて居

るのであるから、前記ヘーゲルの數とはいたく相違するやうに思はれる。然し之をば先天的構想力の所産と見る場合に、一脉の、否、論理的に考へれば大なる聯關を考へることが出来る。

常に念頭に置かねばならぬことは、空間を基礎としての傳統に執へられての議論の終局は、カントの如くに、空間をば空虚なるものと考へるより外にない、空虚そのものに、系列だの内容だの、且つ又は順序など、總括など考へられようがない、否、それは形式であるとすれば、寧ろ順序だの、總括だのは考へられるが、感性的方面に於けるもの、即ち系列だの内容だのが考へ難くなるのではあるまいか。茲に於いて、我等は又思ひ出さざるを得ない、アリストテレスは空間をば充實したものと考へ、時間をば數へる主觀の働きに屬するもので、未完成、非充實的となしたることを。換言する。カントが先天構想力として、之をば六ヶ敷い規定として考へたものを、此のアリストテレスの數へることに導入せしめたならば、其處には生命態の全一態としてのヘーゲルの數になるではないか。然もヘーゲルのは猶ほ有を本としての概念の「なる」過程に於ける一契機としての數であつたのであるが、「なる」の本質は生命自身である、生命の充足として、其處に具體的の生命即ち如實の生活が「ある」のである。要約する、具體的の充足、承前起後の作用者として立つたとき、始めて一つ一つと數えられるのである。時間は斯くして空虚性に

あらずして、空間と等しく又充實性となる。生命の充足として、それが即ち歴數である。生命の充足、それは又同時に機であり、期(季)であり、又「とき」(時)である。

漢字の「機」は木と幾微(きざし)、朕、兆—朕は動かんとするものの最内のもの、兆とは既に多少現はれかけたもの)の合成字であつて、直接には鳥獸等を捕へる爲に木をまげて作れる、はぢき仕掛けを云ふ。それで直接には機械がそれであるが、機械は動くもの、働くもの、ものをならせる作用を爲すものであるから、機の字には種々の意義の轉用がなされる。今一々それを擧ぐることが煩はしいから、機の字を上にもつ熟語、又下にもつもの等を數え上げたならば、自ら其の義が明かになると思ふ。之を簡単に云へば、それは生命發動の根源と云うてよいであらう。その意味にて、佛教では人をば機とし、抽象的普遍の法に對立せしめることもある。日本では、生命發動の根源として天皇の御稜威の動き、それが天機であり、政治の本づく根源は萬機である。禪では禪的生命の動く處、即ち禪機といふ。生命の發動が、それ以外の何等かに促されてのものとして、それをば機會が與へられたとする。然し其の機會も、生命といふ立場から云へば、全然外的のものでなく、少くとも生命自體の作り出したものとせざるを得ない、すればそれは最早與へられたる機會にあらず、内なるもの、即ち其處に生命が自ら與ふる規律に従うて自己充足のと

きといふことに、一如化される。斯くてカントの云ふ範型の考へや、ヘーゲルの數の考へ方も、亦出て來るのである。

神倭伊波禮毘古尊が東征を思召出だされたときに發せられたる勅語に、是時運屬鴻基、時鍾草昧、故蒙以養正、治此西偏、皇祖皇考、乃神乃聖、積慶重暉、多歷年所自天祖降跡以逮于今一百七十九萬二千四百七十餘歲云とあるが(鍾の義あつまる、あたる、いたる)、天孫降臨といふ、日本の大生命充足の是時是時をば更に運と時とに分たれて居るが、此の運とは『書經』大禹謨には「行之不息を云ふ」とある。此の行とは、恐らく『周易』(上掲)の「天行健、君子以自彊不息」の行と等しく、我等人間凡夫以上のものとの之を考へたのではあるまいか。然し他書に既に論じて置いた如くに、日本人は既に天と云ふ抽象を去つて居るのであるから、機會といふ語が内化されると同様に、之を神と人との融和から云へば、只生命の自己規定に外ならぬ。此を自己以外と見る所よりして、運命は與へられたるもの、故に個人としてはそれを脱することの出來ないものとなるが、之をも、ヘーゲルの爲せしが如くに)自己の規定と見れば、それこそ自己充足のときに外ならぬ、時鍾草昧の時は其の「とき」を示す。そして、其處には養正があり、積慶重暉がある。而して此の間一百七十九萬二千四百七十餘歳の長年月が數へられてはあるが、それは「不問三時之久近」である(一心專念彌

陀名號、行住坐臥、不問時之久近、念々不捨者、是名正定業、從彼佛願故—善導、即ちそれが「永恒の現在」、「爾今」、「中今」である。ヘーゲルが「ある」の「なる」過程を取り上げた以上、das Moment が、哲學的に特別の用語となつたことは明了である。然しヘーゲル哲學が、傳統的に空間を地盤として、「ある」を本として考へた以上、邦語で之を「契機」と譯した場合に自ら表象される、「くさび」、樞軸の義が強くなり居ることは免れ得まい。然し、實は「なる」の論理として其の意義を有ち來たれる限り、生命の動く「承前起後の作用」、或は朕、兆として考へるのが正當である。即ち生命が「にあ(なる)」の充足作用に於けるときに外ならない。「に」は即ち自ら與へる條件に外ならない、此の條件をば抽象するが故に、外的機會又は外的に與へられたる運命といふ概念となる。

惡魔メフィスト的の知力、—今日の自然科學的の知、自然には隨順するが、然もそれによりて自然を征服せんとする(ペーコン)奪道、—眞言の行でも、忍術の修得でも、斯かる知の惡用を嚴重に監視する、—によれば、期、節(とき)外れの果物をも「ならず」ことが出來得るであらう。然し期節外れ、場所外れの果物に何の滋養があるであらうか、新らしきものを喜ぶといふ以外には、却つて身體には有害でもあらう。秋に收穫せられる米でなくば、最上位としての食料價値は

なく、又よく一億萬衆を養ふには足りないのである。人と米とが、一年といふ日月運行のときと融和して、其處に「秋」にはときといふ義も、又訓も出るわけである。聖徳太子が時を解して、年の時なり、機の時なりと云はれた如くに、それは農夫といふ生命の充足から云へば、時即ち機となるであらう、茲にも機と時とは又融和する、即ち人と自然と神との融和こそは、日本人のもつ「とき」の概念である。時節の節は同時に、代(よ)である、「とき」をば空間的に表象すれば、その最もよき標本は竹の節である、節は竹の強靱性を保有せしむる大切なる機であり、同時に時間を長さにて計る尺度である、而してそれは全竹の一節一節、即ち代代である。節、又期でもある。後出『中庸』に、發而皆中節とある節である。

農夫が「とき」、「機」を逸し去つたならば、—そは主として私心からである、—よき收穫は得られない、同様にうっかりして居れば、機會、運命は全く外者となり、これを捕へることが出來ない、否、逆に自己の生命さへ失はなくてはならぬ。我等此處に思ひを致すとき、此の一個の生命の持續すらが、如何に大なる生命力によりてのものなるかを考へざるを得ない。然り、斯かる大なる生命の内の、甚だ狭き範圍のみを抽象し、それを頭の中で組織したるもので、生命それ自體を律せんとするが如きは、自己を瀆す大なる罪と云はねばならぬ。

禪では禪機として、此の「とき」を捕へることを主眼とする、故に這般、這箇等々、個別態をば主とする、故に又「昨是^{ハニシテ}今不是^{ハナリ}」とする。即ち「一回限り」といふことは、早くより考へられ來たのであつたが、西歐の思想では長く抽象的普遍に捕はれて居たが故に、カント、ヘーゲルの思考を媒介としての新カント派が、歴史の取扱に於いて、始めて「一回限り」といふ概念に到り得た。然し場所的規定より脱することが出來ずして、「一回限り」が、價值上のことに限定せられて、文字通りの意義とせられた。それでは歴史の意義が没却せられる。自然科学的方法が一般の流行となつて、歴史に於ける因果法を認めんとするのが、歴史學なりと考へる如き、固より不當である。然し唐の太宗の言に本づき、古を以て鑑とするといふ意義に於いて、我が國で水鏡、大鏡、増鏡等の名のとられたといふ精神にての歴史概念にありては、全く繰返しなしの一回限りといふことも亦無意義となるであらう。英語に Once upon a time. といふ語がある。時間の中で一回とするときは、即ち嘗て「あり」しも今はないこと、(上掲の如くにヘーゲルは之に時間を認めた)即ち「一回限り」である、斯かるものとして歴史の事件を考へれば、歴史學は古物骨董いぢりといふことに墮落してしまふ。然るに、これも前に觸れて置いた如くに、日本には「ふる」といふ語が、「なる」の立場からして、「へにし昔」と、今現在「へる、ふる」といふ兩義を有つ

こととなつて居ることが、興味あることであつて、生命充足の「とき」として、一度 (once) 起こつたことは即ち永恒に起こりつゝあることである、従つてそれに於いてのみ、古く起こつたことも、現在の我にはよき鏡となる。茲に歴史の眞意義がある。斯かる歴史に於いてのみ、表象が内容と形式との未剖状態とも云へる、即ち歴史は主觀を大きくしたる大藝術であるが、更に一層進んだ立場に於いては、内容と形式との綜合として、茲に生命の歴史が登場する。

此の時の「一回限り」と云ふことに聯關して考へ置くべきことは、「諸」或は「都」及び「有時」の義に就てである。既に余が度々擧げて居るところの七佛通偈をば茲にも又取り出してみる。

諸惡莫作 衆善奉行

自淨其意 是諸佛教

是は過去の七佛、即ち諸佛の通偈なりとするのが、一般の解釋であらう、然し、さうするときには抽象的普遍的のものとなり、諸佛は我を離れての對象となる、従つて此の通偈なるものも亦認識の對象となり、所謂もの知りの知識となり終る。従つて諸惡莫作と衆善奉行の順序も、只善惡といふ抽象概念のみが、残さるゝのであるから、一向に頓着する要もない。然し、斯くなるときは、自淨其意の「自」は「みづから」(自力的)か「ものづから」(他力的)かをば如何に決定するか

が又不明となる。一體善惡といふ抽象的概念が出来、それをば認識の對象とする處からして、知行が分離するのである。南太平洋中の一孤島の語が、學術語となつた「タブー」(禁忌)こそは、行と離れないもので、犯すことの出来ない性質となる。タブーはどうして出来たか、「わるいこと」、「いけないこと」は、それ自體が錯誤試行法によるので、既にタブーの形態化したものに外ならない。即ち知る、此の七佛通偈それ自らが、錯誤試行法を示して居ることを。すれば自他兩様の解釋的立場も亦無用であつて、自淨其意こそ、人の進展、即ち養正である。斯くて「諸」の字は印度の原意は知らないが、それが漢語に譯され、「因明」にも常に用ゐらるゝが、それは歐洲語に於ける抽象的なる「三」とは相違する、—因明の三段推理式と、アリストテレスのものをば中世的にしたる形式論理學の三段推理式との相違も此處にある、—即ち「諸」は「これもこれも」といふ意義であつて、著しく總括的の力を有つが、猶ほ個別性を離れて居ない特色を有つ、—上記「なる」の三面としての個別性を参照すべし。—それで道元は「全機」といひ「都機」といふが、此の全は個別性を離れてゐないところに特に其の意義がある。「都」は「諸」と同義語である。斯くして「機」が即ち「全」である、此の全は決して、抽象的の普遍でなく、個に現はるゝ普遍性、即ち上記の化力に外ならない。斯くて是諸佛敎は「これこれ佛敎」と讀まるべく、從つて又

之を日本歴史的に云へば、「是諸皇敎」と改めらるべく、斯くしてそれが兼六合掩八紘であり、自淨其意としての過程が、日本の歴史である、然もそれこそひとの道であると云へるのである。同様に四誓願なるものの終句、佛道をば余は又皇道と訂正して居る。

衆生無邊誓願度 煩惱無盡誓願斷

法門無量誓願學 皇道無上誓願成

斯く見ることによりて、佛敎は全然日本化される。

機をば斯く見得た道元は、時にも亦個別的、即ち「一回限り」としての普遍性を認め得た。

『正法眼藏』の「有時」の章に、(有時は一般にあるとき、即ち once upon a time である)

古佛言、有時、高高峰頂立、有時、深深海底行、有時、三頭八臂、有時、丈六八尺、有時、拄杖子、有時、露柱燈籠、有時、張三李四、有時、大地虛空、いはゆる有時は時すでにこれ有なり、有はみな時なり、丈六全身これ時なり、時なるがゆへに、時の莊嚴光明あり、いまの十二時に習學すべし、三頭八臂これ時なり、時なるが故に、いまの十二時に一如なるべし、十二時の長遠短促、いまだ度量せずといへども、これを十二時といふ、去來の方迹あきらかなるによりて、人これに疑著せず、疑著せざれども、しれるにあらず、衆生もとより、しらざる毎物毎事を疑著するこ

と、一定せざるがゆへに、疑著する前程、かならずしも、いまの疑著に符合することなし、ただ疑著しばらく時なるのみ、われを排列しをきて盡界とせり、この盡界の頭頭物物を時時なりと覷見すべし、物物の相礙せざるは、時時の相礙せざるが如し、このゆへに、同時發心あり、同心發時あり、をよび修行成道もかくのごとし、われを排列して、われこれを見るなり、自己の時なる道理それかくのごとし、恁麼の道理なるがゆへに、盡地に萬象百艸あり、一艸一象おのちの盡地にあることを參學すべし、……山河とわれと、天と地なりと思ふ、しかあれども、道理この一條のみにあらず、いはゆる山をのぼり河をわたりし時にわれありき、われに時あるべし、われすでにあり、時さるべからず、時もし去來の相にあらずば、上山の時は有時の而今なり、時もし去來の相を保任せば、われに有時の而今ある、これ有時なり、……すなはちわが有時にて一經す、彼處にあるにたれども而今なり、しかあれば松も時なり、竹も時なり、時は飛去するとのみ解會すべからず、飛去は時の能とのみは學すべからず、時もし飛去に一任せば、間隙ありぬべし、有時の道を經聞せざるは、すぎぬるとのみ學するによりてなり……。

(二) 我が國に於ける學

前に讓道としての學びの行に就ての一般論をなし置いたのであるが、此處にはその特色に就

て、實際的の説明を試みるであらう。

釋迦佛は靈鷲山にて法華經を説いたのである、それはある時であつたが、やがて「常在靈鷲山」といふことにせられた、これと同様の精神にて日蓮は今の法華經として、それを説法したのである。一般に佛經典の書き方には、「如是我聞、一時佛在於云々場所、與云々菩薩等々」との冒頭がつけられてある、之が即ち「今此處に」と云ふ、日本流であることを示す、時が先、空間が後といふ順序である。

我が國にての爲學の大先達者は、如何なる面から見ても、偉大なりと讚嘆すべき聖徳太子である。太子には、どれだけときに就ての御考へがまとまつてゐたのかは知らない、經典にある「一時」をば重く見られた場合もあるやうであるが、又單にあるときといふが如くに、輕くも見られたやうでもある。然し上述の道元の「有時」の義に考へ及ぶとき、一實は道元はまた太子の學統によりての徹底である、一太子御一人は、日本歴史中の一回限りの「有時」ではあるが、それは同時に「都機」である、古往今來の一切時に通じての御方となすべきである。太子は「なれるもの」としての個別態を本として、その研究を進められたことは、大陸に於いての抽象的普遍的な法をば研究對象とするのとは、いたく立場が相違し居る。此の事は、他に論じて置いた如く

に、天といふ抽象を去つた日本では、神々はみな「諸命以」である、そしてそれぞれに個々の「つとめ」を果たし給うて、神となりましたのである。只神代は遼遠であるから、其の一々の命をば今知ることが出来ないのみ、換言すれば總てが個別的であつて、天命といふが如き、漠たるもの、従つて其は民意によりて證明しなくてはならぬ支那の如きものでないことに聯關しての作用の特異性を見なければならぬ。即ち勝鬘經、維摩經、法華經の三義疏に、それぞれ勝鬘夫人、維摩居士、釋尊の個性に於いて、其の佛道修業及び成果の過程が重要視せられてあるのである。例へば『勝鬘經義疏』に於いては、太子は上述の時をば、年の時と、機の時とを分別し、先づ勝鬘夫人の父なり母なりが、此の娘と云ふ愛に於いて、娘として、又嫁として、妻としての行を積ましめ、其の機の到れるを見て、之を釋迦の化教に依托するのである。此のことは、實に我が弘法大師の方法にも取られ居ることである、人が人となるそれその階段に應じての修行學問を爲さしめ、漸次出來上つた上で、自己の本尊を定め、その行に專念せしむるといふのが眞言宗の方法である。頭初から、抽象的に大法を知らしむるといふのではない。斯くの如くにして、又維摩居士が居士としての修練行に於いてこそ、初めて問疾品に於けるが如くに、諸菩薩が各自の意見を吐露した後に維摩のみ黙した、仍ち維摩之一黙、聲如雷といふことの眞義が、出て來るわけ

である。これを國史の上から云へば、太子より約百年後に、「言擧げせぬ」「惟神國」といふことが徹底し得たのと同じ意義である。

由來、偉人を尊敬するの餘り、始より之を成れる人と見るのは、「なる」と「ある」との混同である。此の混同の爲に、日本にても、「ある」ことの「ことわり」を以て、學問なりとするといふ傾きは一般になつて居るが、然し其の内にも自ら「なる」に徹底するといふのが、日本人としての通達の特色である。然し此の事は更に後にもう一度論ぜらるべきである。太子は偉大なる存在者である、それが爲にとて、其の言説をば其の儘無批判的に（「ある」の善惡批判ではなく、「なる」の機としての批判を云ふ）受取ることが出来ない、無批判的の受取りは、却つてひいきの引き倒しとなる。太子自らが機を重く見られたその精神と同じく、その時、機としての太子の動き方を見奉らなければならぬ。太子が憲法第二に篤敬三寶と云はれたが故にとて、其れをば天皇の御詔勅と同一視して、永久不變のものとして之を受取るのは佛教者一般の偏傾向である。外には敵國が強く壓迫を加へ來たり、然もそれは、天孫降臨の際乃至神功皇后三韓征伐の時の功臣の末孫たるものの專横、即ち氏族閥による不統一より生ずる内憂であつたことを見をなはされた太子は、其の枉がれるを直さんとして篤敬三寶といはれたことは、其の條文に明記せられてある通り

である、然も其は本來の日本に還ることに外ならなかつた。然るに此の條文をば其の儘に實行したとき、僧侶の專横といふことの起こつたことも亦國史の明記する處である。爾後約百年間、日本人はよく漢學に精通し、又大乗佛教の理論にも通達し得たのであるから、其の力によつて「なる」の論理に徹底し得、「古事記」と『日本書紀』とを編纂し得たのである。其處では其れ故に、憲法にありては各條に附けられある如き理論は一切捨てられ、大膽に、率直に、神乃至自然及び人の「なる」過程を敘述したのである。其れ故に、こゝに出て來る文の接續詞「故」(かれ)「爾」(ここに)等々は決して推論的の意義ではなく、大生命充足の時、機として考へ且つ見るべき性質のものである。其處には漢文が用ゐられ、而も用語には一々出典のあるものが用ひられて居ても、上既に其の若干を示して置いた如くに、必ずそれをも日本のものにならしめて居る、又佛教教取入れの記事が多くあつても、佛教的思想の型に日本を入れはめる爲のものではない。それと同時に、表向きの學問としては漢字漢文に據つてのものではあるが、別には萬葉假名の創作と云ふ偉大なる働きを爲し、同時に萬葉歌集をも選擇し得て、日本精神を、従つて國體の何たるかを、十分に明かにして居るのである。此處では藝術と宗教と政治とが渾然として一となつた。聖武天皇は御親らをば三寶の奴と稱せられたとのことであるが、あの太佛、毘盧舍那佛(大日如來)は、天

照大神の後繼者との御自覺により、天皇御自身の御影として造らしめられたのであり、自己が自己に歸依すると云ふ(大國主神の場合)御立場にて、其の前に歸依し、奴となり給うたのである。

傳教が眞理實現せざれば山を下らず、人の師とはならず、又雜務につかずと誓うて、比叡山に入つたが、一應それに通じ得たのが三十三歳である、次に三十六歳にして初めて高雄山にて其の得たる所のものを講じた。桓武天皇御齡四十五(神武天皇東征の御意志發表の御齡)にて位に即かせ給ひ、六十八歳の御時、四十八歳の傳教に入唐の命を下し給ひ、僅か一年の滞在を許し給ひ、厚く之を用ゐ給ひて、南都僧侶の弊を壓へ、平安京遷都の大事を大成せしめ給うた。そして傳教自身は天台宗を開き、あくまで國寶、國師、國用を作り上げることば、自己の任務とした。此の事は學をば國家の用たらしめた、我が特色の一である。

弘法は四十五歳にして、高野の山に止まりて敢て動かなくなつた、而して彼の本尊が大日如來であつたといふので、大日佛の行にいそしみ、終には『古事記』の初句の「此の三柱の神はみな獨り神になりましたして御身を隱(隱身)し給ひき」をば自證し、即身成佛者として、今も猶ほ高野の山頂に身を隱し、年々衣換えをなしつゝある、故に其の周邊には無數の隱身者を集めて居て、山上は斯くて隱身者の一大集團場となつて居るのである。故にこれを單なる墓場(ゴルマータ)と見

てはならない。それで彼がそれ迄に修業し、又其の爲に旅行した行履は、これ亦大國主神の場合と等しく、一般民衆信仰の要素となり、大師號をば爲に専有することともなつた。序に考へ置くべきことは、大國主命の自己が自己に歸依すると云ふ（而してそれは又親鸞が阿彌陀佛の解釋に根本力ともなつたものである）立場に立たせられたるとき、天孫の降臨があつた如くに、命が第一に「ひと」として立たせられ、やがて神とならせ給ひし過程をば再考すべきことである。弘法のとれる眞言（マコト）の行とは、己が本尊と一になりきるといふことである、其れは人と神との融和といふ精神と少しも異なる處がない（「司牧人神」は日本に於いては特に天皇の御作用である）。故に日本に於ける祭事が又その本となり、それに加ふるに種々の外國での方法も取り入れられたのであつた、故に祭事が眞言の方法を取り入れたのではない、云はば交互に作用して何れも發達したのである。佛者は、ともすると日本の文化は佛教が作つたのだと云ふ如き、一面的見解に立ち易い、眞言の作法の如きは、その然らざる所以を見るよい例と考ふべきであらう。其の作法に何等かの理論づけをなしたり、其の内に何等かの祕密があるかのやうに云ひふらすのは、それは勝手である。

いつでも弊害は、祖師がどうしても、になつたか、即ち祖師となつたかを考へず、後繼者が

祖師がどうであるか、にのみ捕へられ、それを分析し、奪道的に祖師のものを轉向せしむるものから、それが宗派争の本となり、同時に分析的の理論が争のよき武器とせられると云ふことに存立する。傳教、弘法の後に來たりしものは、寧ろ斯かる弊風に堪へず、直接に佛旨を會得せんとした、即ち其の精進によりて、大乘佛教をば眞に大衆のものとなし、之を日本化してしまひ、佛教をして、所謂宗教としての役目を果たし終らしめたのは、道元、親鸞、日蓮の三人であつた。道元は自力を立て、親鸞は他力を立てたが、畢竟日本人をして、一層深く日本人たらしめたことに於いては、同一のものである。そして最年少者たりし日蓮は、國家ありての佛教といふ處にまで進み得た、勿論其の意味する國家をば、今日我等の意味するものと同様なりと見てはならぬが、ともかく時勢の切迫に強く刺戟せられて、現實の生活、即ち生命充足といふ方向へと轉入したことは明かなことである。斯くて民衆は己が機に應じてその何れかに據り、以て自己を掘り下げ、自己を「ひと」として直立せしめ得た。斯くて初期の佛教は古典的のものとなつて、やつと其の存續を保つ。禪の武士に於ける、念佛の一般大衆に於ける、又一般に「なにくそ」と立上る方面に於ける御題目の如き、みな其の根に還つた日本精神である。斯くて又日本人は一般に、宗派の相違といふ如きことを問題とはしない、神と佛との區別すら、内面的には融和を爲さしめ、大した問

題とはしなかつたのである。然るにそれに取遺されたものは、依然として理論に執着し、宗派争に没頭し、自ら奪道に陥つた佛教者であつて、自の墓穴を掘りつゝ進んだのである。

宋學は支那に於ける藝術的要素を脱しての抽象的理論である、故に如何にも「ことわり」としてははつきりして居る様にも見える、それで日本にてもこれによつて個々分立的になつたものをば本の形態に復歸せしめんと努力もなされた。個々分立的といふのは、大衆一般から云へば、個人的の分立となつた（即ち既に、茲に道元、親鸞、日蓮の自己把握が、佛教的になされたのである）ことが先づ第一。次が上に述べて置いた如くに、政治、宗教、藝術が渾然として一つであつたものが、云はば個人の掘り下げによつて分立したことが第二。ヘーゲルは宗教的のものは、藝術では表明出来ないといふたが、日本は當にそれを證明する事實をば藤原氏の末期より鎌倉期の初に示して居る、其の故は、西洋に於いての一切の藝術が奴隸となつたと同様に藝術が權門の爲に墮落せしめられたのであると云へよう、ともかくそれが感性的のものとなつたから、宗教は特自の立場をとり、道元に於いては祇管打坐となり、親鸞に於いては自己が自己に歸依するといふ、南無阿彌陀佛となつた。日蓮の書いた曼荼羅は、最早藝術品たりと云ふことは出来ない。而して斯かる分立は、當然政治よりの離脱でもあつた。然し、斯く分立し來たれるものを

ば、單に抽象的なる理論で以て統一することは、最早出來得ない、もう一層その方面の徹底を爲さしむるのが、歴史的必然性であらう。然し建武中興の企圖は成就し得なかつたにしろ、『神皇正統紀』や『太平記』や『徒然草』や『増鏡』や、はた又『元亨釋書』等は、一層日本的なものへの、各人の自己掘下げをなさしむる大機となつた。故に表面的には世は戦亂の巷と化した其の中にありて、各自は各自の「つとめ」に入り、無條件的に動く生命を獲得し得た。茲に、日本の文化として今日誇り得るものが始めて成つたのである。生死岸頭に立つての自在性といふことは、其處には猶ほ報恩主義的、利益主義的のものが残されて居るにせよ、武士が主君への無條件的奉仕といふ忠の實踐といふこととなり、工藝人にありては、工藝人としての生命的綜合を、其の作品の上に現はすことが出來得た。前掲の、武士道の修業、藝術家の心得等、其の途とする所は相違するが、結局の道は一つであることを示して居る。徳川氏の政治的の統一は、自ら各自各方面に「なり」來たれるものをば、形式的に統一したるに過ぎない。其の中間に、桶屋の息子から太閤となつた、あの豪宕なる秀吉が、如龜と顔を出して居る。

徳川氏の海内統一の基礎づけ、理論づけは、云はば宋學の復興といふことであつた。そして其處では、朱子學といふものがとられた、而してそれは、恰も今日多くの學者が、歐米個人主義的

のものをば、妥當性、客觀性あるものと誤り居ると同様に、それによりて日本人を所謂聖學化するのが任務であるとまで考へた。然し最早日本人となつた日本人には、それに只「なるほど」と頭を下げて居るわけには行かなかつた、儒教としての復古精神が起つたのは、國學者の復古精神と全く氣脈を通ぜしめて居る。始から所謂國學なるものがあつたのではない、それは御國學びと云ふことであり、それには漢意佛意によりて未だ穢されざりし以前のものをば、『萬葉集』や『古事記』やに據つて學ばんとしたのである。同時に當然『日本書紀』がよつて以て書かれたところの其の精神をば擱むことが、其の目標であつた。其れ故にこそ此の力は又明治維新の原動力ともなつたものである。

一體個人主義の立場に立ち、空間を基礎とするが故に、一定の場所ありて其處に人は生活を營むとの考が「今此處に」の立場から云へば顛倒である。望遠鏡の發明、顯微鏡の工夫によりて、星によりて梨地にちりばめられたる圓天井の天空は廣遠せられ、又最小にして分かつ能はずとなせる一個態をば空間的に分析して、それを擴大したのである、内に充足せる生産品ありてのみよく足を交易に擴充する、故に生命の充足によりて、空間が定められる、空間によりて定められたる人ではない。おそまきながら此の事はやつと獨逸のハウスホーファーによりて氣付かれて地政學

(Geopolitik) の思想となつたのではあるまいか。又近頃獨逸哲學に存在論、又は新存在論などが出て居るが、其れ等から「ある」の分析より出づるいともこちたき形式や範疇の論を抜き去つたなら、残る所のものは「なる」の一階段一階段としての「ある」をば云ひ居るに過ぎず、日本の哲學よりすれば、只ことが面倒といふだけのことで、當然到るべきに到つたものといふべきではあるまいか。兼六合掩八紘といふをば、始より狭き島國日本に限定せられたるものと見るのが、根本の誤りである。自己の生命の充足としてのみ、それは空間的に擴張せられる、而して其は更に地球上に限定せられる要もないのである。今日日本が亞細亞大陸へ乗り出し、東亞共榮圈の確立を目標とするのも、生命の充足の一步一步の踏み出しに外ならぬ。斯くて今や天照大神は滿洲國の宮中へもなりましたのである。

明治維新も亦斯くの如き意味に於いて出發したのであつて、其れを作つた生命充足、機、ときは、大陸への進出であつた、而してそれ以後はその準備工作であつた。今や個人主義的のみは一切攝取し了つたのである、生命充足の一大飛躍として斯くまで進み、從來は抽象的のみに擴められ來たりしものに其の内容を與へ、大生命への綜合統一といふことの實際的活動こそが、世界歴史に新らしき歩みを爲さしめんとする原動力として動きつゝあると、認得すべきである。

第七 感 孚

今上陛下御即位禮を行はせられるに際し、降し給ひし勅語の一節に、斯くある。――

皇祖皇宗國ヲ建テ民ニ臨ムヤ國ヲ以テ家ト爲シ民ヲ視ルコト子ノ如シ列聖相承ケテ仁恕ノ化下ニ洽ク兆民相率ヒテ敬忠ノ俗上ニ奉シ上下感孚シ君民體ヲ一ニス是レ我カ國體ノ精華ニシテ當ニ天地ト並ヒ存スル所ナリ

「國本ニ培ヒ國力ヲ養ヒ」のにとを、即ち「やりとり」の何れにも偏せずしてのみ、よく國家は無窮に發展する。「養正」は、正を養ふのみではならぬ、煩惱具足の此の身では、その力さへないといふ、宗教的謙虛の心によつて、正を、或は正に養ふにあらずして、棒讀みでの「養正」に力がある、即ち「正」そのものが、それによりて抽象せられずに無限に進展する。「養正」には「まこと」に感ずるのみではなく、又同時に感じて孚になるのでなくてはならぬ。茲に漢字漢文を取り入れたる日本語の妙用がある。然も斯く轉じて無礙なるところに、『周易』では「正」とのみ單語にては云はずに「中正」といひ、同様に「中孚」と書ける所以があるが、天之御中主神の直接の命もちとしての天皇のなき處にては、「中」なるものの具體性はなく、多くは抽象せら

れて「天」となり、『中庸』に説く所のものも亦「誠」(Dōgos)に陥り、其の理論は如何にも巧妙であるが、之を實踐に移すときに、僅かに個人修養の用心棒たるの役に過ぎなくなつた。試みに云はん。

喜怒哀樂之未^レ發、謂^ニ之中、發^{シテ}節、謂^ニ之和、中也者、天下之大本也、和也者、天下之達道、致^ニ中和、天地位焉、萬物育焉。

寔に莊重なる文である。節とは上に述べた機、時であり、達道の義も、既に述べた所のことであつて、此れが人倫的に分たれて、君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友の交といふ五とせられる。而して之を己にとり來たれる徳としては、知、仁、勇の三達徳であり、而も之を行ふ所以のものは一の「誠」であるとするのが『中庸』の要旨である。而して「中和を致して天地位し、萬物育す」とは、『周易』に「天地否」とし「地天泰」を説く所以に相應する、人の「ひと」たる作用によりて、天地交り萬物通ずる道の存續すること、而してそれは具體的には「邦家之經緯」である。然るに大切なる此の一事を缺き居る支那では、「天」といふ抽象に據らなくてはならなかつた、「天命之謂^レ性、率^レ性之謂^レ道、修^レ道之謂^レ教」と云ふこととなり、勢ひ支那では一切の教が、要するに保身處世術に陥らざるを得なかつた。又其れが爲には、中をば、未發之中、既發之中といふが如

くに、抽象的對立に終らせなくてはならなかつた。「孚」とは胎兒の形象文字である、故に其の儘では、未發既發の對立を絶しての、如々活動の作用、同時に作用者である。故に『周易』では、此れを次の如くのべてある。



風澤中孚

中孚、豚魚^{ナリ}、吉、利^{アリ}涉^ル大川^ニ、利・貞。

象曰、中孚、柔在^レ内而得^レ中、說^ニ而巽^ニ、孚^ニ乃化^レ邦也。豚魚^ニ、吉、信及^ニ豚魚^ニ也。利^{アリ}。

涉^ル大川^ニ、乘^ル木舟^ニ、中孚、利貞、乃應^ニ乎天^ニ也。

象曰、澤上有^レ風、中孚、君子以議^シ獄^ニ、緩^シ死^ス。

余は既に他書にも説いて置いた如くに、豚魚とは如何なる魚なるかは、早く忘れ去られたものではあるまいか、恐らく愚鈍な魚ではあるが、群居して居るが爲に強く其の生活を保つ魚であらう。

「信及豚魚」とは、其れ故に末節的の解ではあるが、ともかく、其の生活様態が、信而相交はることの強き、全く我が國人の如きを指す。人もし内に何等かの成心を藏するならば、打解けて交はることが出来ない、内虚にして外剛なるもの、交はりて離るゝことなかるべし、此れ即ち舟に乗るものの、人と舟との和合に於いてのみ、大川を涉ることが出来るに等し（乘木舟虚也）。而し

て其は又今日我が帝國海軍がよく四海にその睨みをきかして居る所以である。

天親の『淨土論』を註解したる支那の曇鸞は、之を五念門とした、禮拜、讚嘆、作願、觀察、廻向を云ふ（前篇讚嘆の章の前註參照）。其處には禮拜すべき何ものかが、既になくはならぬ。余が他に度々説いて置いたが如くに、信は信仰、信向、信樂の三面或は三機を有するが、先づ信仰すべきものが其處になくはならぬのである、即ち日本での源空、親鸞に到りて、其處にあるものは（宗教的には）只阿彌陀佛の教あるのみとなし、由つて以て信・解・行・證をば、教・行・信・證と轉回せしめ得たのであつた。之を簡単に云へば、單純に「なれるもの」への「なるほど」と云ふ「うなづき」に外ならない。此の點では、自力に立つ道元の態度と、何等の相違をも認められぬ、即ち「威儀即佛法、作法即宗旨」に外ならない。それで親鸞は善導を和讃して、金剛堅固ノ信心ノ、サダマルト、キヨマチエテゾ、彌陀ノ心光攝護シテ、ナガク生死ヲヘダテケル

と云ふ、然も、「金剛堅固の信念」など云ふことの、いかに六ヶ敷きことよ。故に『歎異鈔』の眞つ初めには、更に之を簡單にして、

彌陀ノ誓願不思議ニタスケラレマイラセテ、往生ヲバトグルナリト信ジテ、念佛マフサントオ

モヒタツコ、ロノオコルト、キスナハチ攝取不捨ノ利益ニアヅケシメタマフナリ、彌陀ノ本願ニハ老少善惡ノヒトヲエラバレズ、タゞ信心ヲ要トストシルベシ、ソノユエハ罪惡深重煩惱熾盛ノ衆生ヲタスケンガタメノ願ニマシマス、シカレバ本願ヲ信ゼンニハ、他ノ善モ要ニアラズ、念佛ニマサルベキ善ナキガユエニ、惡ヲモオソルベカラズ、彌陀ノ本願ヲサマタグルホドノ惡ナキガユエニ、云々、

と説いて居る。此の義は道元の祇管打坐も亦同じである、打坐を思ひ立つとき、それが即ち證である、修して後に悟るにあらず、修證不二なりとなす。共にこれとき、生命の充足を示すものに外ならぬではないか。「孚に感ずる」と共に「感じて孚なり」である。而して其は事實上「中」を建立する作用である。然も其れが抽象せらるゝとき、對立形式に陥る、一時それをばなんとか規定するを得ても、それは一時の便法に過ぎない、自己のあるを立つる所以の原理は、やがて又自己を破る原理である、爲に永恆性を失ふ。然らば「修證不二」といふことが、如何なる條件の基に於いて成り立ち得るか。「滅私奉公」は個人修養といふ上からのことで、中々に及びも得ない、所謂聖道門である。然るに我が國に於いては「奉公滅私」である、即ち奉公といふ組織の内にありて、自ら滅私||自淨其意が可能となる。「滅私奉公」と「奉公滅私」とは、即ち修證不二を證明す

る日本の國體である。故に議論は之にて宗教的立場を離れて、日本の國體に入るべきであるが、猶ほ此の義を明かにする爲に、若干の説明を重ねるであらう。

「とりやり」では個々が分立する、「やりとり」によりてのみ二つの紐も「むすび」合はされる、其の結び目、即ち節であり、機であり、「とき」である。それで今それをば禪機といふことに就て考へてみることにする。禪の始をば、世尊拈華、迦葉微笑といふ感孚、結び合、にありとする、而して之が抽象知では解し得られぬもの、禪では斯かるものをば公案と呼ぶ。釋迦が天人の供養した華を拈つても、迦葉が笑はなかつたらどうしたか、又迦葉一人でなく、多くの聽衆が同時に微笑したならばどうかといふ如きことを問題とするのが分析知である。故に公案として取扱はれるものは皆、前記の「有時」を云ふのであるが故に、例へば之を積極的な歴史から云へば、印度より支那へ渡り來たりしといふ達磨の存在さへに失はれる、よし達磨といふ一人物が居たにしても、梁の武帝との問答すら『碧巖錄』に取扱はれた如き意義にての出來事ではなかつたのである、故に禪では達磨は眼横鼻直の元年、眉毛八月丙猫の日のことと見るべしと云ふ。是れ即ち神話である。前にも觸れて置いた如くに、禪宗からは達磨といふ祖師をば始から立派に出來上つたもの、それに對して梁の武帝をば、まづいものと見ることにそのことが自分勝手である。缺齒老胡

十萬里、航海特々而來、可謂無風起波（『無門關』）といふが如くに、法敵と論戦し（印度では本當の戦である）、敗かされて齒を折られたが故に齒無しの達磨なのである。それで印度にも居られず、支那へ渡り來たり、梁の武帝との相見となつた。武帝も學者であり、佛教を以て國を組織せんと、畢世の努力をなしつゝあつたのであるから、問題は直に、如何是聖諦第一義といふことに及んだのである。其の時に達磨はどれだけのことを得て居たかを知らないが、爲政者としての精進家に、廓然無聖などと答へるのは親切といふことは出來ない、故に帝は對朕者誰と反問したのは正當である、然もこれにさへ「不識」と答へたのである。帝不契—即ち兩者間が結ばれなかつた、然らば結ばれなかつた其の罪、抑も何れにあるか。達磨に反省力のあつたことを喜ぶ。彼は直に楊子江を渡り、魏の國少林寺に到りて、面壁九年の座禪に入つたのである。比較するはかしけれども、大神は須神に對して、御自ら反省し給うて天の岩戸に隠れましたのである。此の謙虛なる澤風中孚の相こそ、又自ら謙虛の態度を持せる慧可との間に、安心といふ言はば單なる言葉争ひの如きものをば媒介として、相契ぶことを得たのである。そして此の結び合ひこそ、支那に於ける禪の始を爲す。

禪が臨濟慧照にまで來ると、最早單なる藝術的なるものに止まるを得ずして一層論理的に

なり、華嚴哲學の云はば猶ほ藝術的なる理論をば、主賓の契合にまで進めて來たのである。臨濟はもとより隨順性に富み、至孝な人である、黃檗門下に三年の修學をひたすらにつゞけた。一朝主座に教へられ、如何是佛法的々大意と、其の師に問うて、三たび三十棒をくらはされ、更に黃檗の指示に隨うて大愚の門に走り、それをば「老婆心切」と指示せられて、始めて師の黃檗と契合することが出來た、故に云ふ、元來黃檗佛法無多子—黃檗の佛法には何の面倒くさいことはない—それで黃檗の許へ歸りて、更に虎鬚を搦つて同時に虎尾を捕へる、一喝の妙用にまで仕上げられた。斯くて彼は常に說法する、隨處作主、立處皆眞、境來回換不_レ得と。然らば、其の「主」とは何か、個人主義に於ける我他の對立に於ける主、のの判斷形式に於ける主位、主格と、それが如何に相違するか。

是日、兩堂首座、相見、同時下喝、僧問師、還有賓主、也無、師云、賓主歷然、師云、大衆要會、臨濟賓主句、問取、堂中二首座、便下座。

若し指示された通りに、其の僧が兩首座に問うたとすると、兩首座はなんと答へたであらう。吉川英治氏の小説『宮本武藏』にては、佐々木小二郎は、武藏を斬り捨てた積りで死んで居たと書いてある、勝者武藏に問うても彼は決して勝つたとは答へ得ないであらう。近くはノモンハン

戰に於いて、日、ソ何れか我よく勝てりと云ひ得たであらうか。金剛力士が力を競べたとき、行司によりて勝名乗りが上げられるまでは、恐らく自分が勝つたとは思はないであらう。茲に眞の意味での努力精進の力が出るのである。斯くてカントも亦無條件的命法による至善の遂行をば、また彼が始めてそれをば美の一大要素と認めた所の莊美感に誘かねばならなかつた所以がある。されば臨濟の賓主の義は、更に彼の四料揀に於いて考ふべきである。然し此のことは、既に余は度々論じて居るのであるから、今は只其の要を云ふに止めて置かねばならぬ。

奪人不奪境。——(煦日發生、鋪ニ地錦、櫻孩垂髮、白如絲)

奪境不奪人。——(王令已行、天下徧、將軍塞外絶ニ煙塵)

人境兩俱奪。——(并汾絶信、獨處一方)

人境俱不奪。——(王登寶殿、野老謳謔)

此れをば「やりとり」關係として見れば、人境兩俱奪の境地とは、人にもあらず、又境にもあらざる所の中心が立つのである、即ち此處に中正、中孚、具體的には天之御中主神が歴然として立ち給ひ、而して人をも境をも生かし働かせられる、即ち一切の差別相は、皆それそれに己が「つとめ」を得て皇運扶翼につとめる、換言すれば、主に對する絶對賓位として一切のものは立つ。

而してそれは王登寶殿野老謳謔である。王は天皇、野老は國民と書き換へらるべく、謳謔は仍ち萬歳である。以上括弧中のものは、臨濟の説明であるが、支那では斯かる具體的な中心がなかつた、故に猶ほ、斯かる云はば藝術的觀照の立場に止まらなくてはならず、従つて禪も終に只其の機をのみ、云はゞ弄するといふことに止まらざるを得なかつた。それで日本の道元は、斯かる公案禪をやめて、祇管打坐となしたのである。序に云ふ、「并汾絶信獨處一方」は古くから難解とせられた歴史つきのものであるが、前記カントが嚴肅なる道德性をば莊美性に誘き入れた點よりして、之を考へれば、自ら釋然たるものがあるであらう。——即ち茲に横空間的に人と人との感孚のみにあらず、縦に主賓の感孚と云ふことも、亦自ら釋然としたと考へる。

猶ほもう少し、個人の上に止まりて、之を考察しなくてはならない。「佛になる」(成佛)を目標とする佛教では、——それは中々困難であるが故に、佛道修業が極く樂に出來得る世界へ往生するといふ、往生思想が出て來てから、佛教も基督教と同様に、所謂宗教たるの本質を取るに到つた、——悟(覺)るといふことが大切なることとなる、それをば證といふ。即ち宗教としては、佛を對象とし、それとの感孚であり、禪宗では釋迦より直傳の衣鉢を傳へる人との感孚といふことが即ち悟りである。其處では背私向公といふ轉回がなされなくてはならぬ、親の慈愛に背いて居

るから、親が雷とも視られるが、親に向へば親子は感孚する。單に抽象的に理論のみを進めて居ては、いつまでたつてもそれは主觀的で勝手な依然として抽象的方向である、「ある」の立場からいへば「ない」への百八十度の轉向をしなくて(遠離顛倒夢想)は、感孚は起こらないことは勿論である。然し如何に轉向しても、依然として其の我、主觀が内容上貧乏であれば、それは未だ大したものではない。茲に禪書を読む場合にでも、只簡單に「有省」といふやうな場合と、大悟徹底といふやうな場合とをば、よく批判的に考へなくてはならぬ。抑も人の経験を積むといふことは、試行錯誤法では、實は下等動物的のものであつて、(天地否、地天泰、人道は作爲にあり)自覺ある人の方法は、故に當然錯誤試行法でなくてはならず、其の試行といふ行は、ともかく何等かの程度に於ける感孚でなくてはならない。例へば、澤庵の傳記を見ても、幾度も悟つたといふことが書いてある。斯く考へみれば、我等の経験を積むといふことは、大悟小悟の無數の連続でなくてはならず、同時に、其の間に間斷があつてはならぬ、そして其は自ら生涯を通じてのことなのである。其れ故に、單に藝術的なる立場で云ふ頓悟禪は之をすてて、道元は默照禪を始めたのである。そして其の方法は、前に述べて置いた如くに、三世諸佛が坐禪より發せられる命と光とをば、坐禪といふ受信機によりて受取らんとするのである。

前篇にて、余はなるの過程として、人の一生を敘述して置いたが、自然科学的立場で要求せらるゝ客觀的妥當性は、觀察と實驗とによりて、量的に等を求むることによりて充足せられるのであるが、人の問題は左様簡單には往かない。前に説き明し置いた如くに、他を化する徳によりてのみ、始めてそれが充足せられる。茲には又度々説き置きたるが如くに、單に人と人との間のみならず、人と自然との、同時に又人と神との感孚がなくてはならない。人若し自己の「つとめ」を確認し、努力精進するならば、悟りと云ふが如き、特別のものなくとも、自ら其の地に到り得る。即ち此處では、一藝に通ずるものは、自ら萬藝にも通ずるわけである。脱然貫通とは之を云ふ。此は即ち「ある」の立場に於けるものからは三百六十度の轉回である、即ち花紅柳綠である。然しそれは四十歳より五十歳の間に於いて始めてなるのであつて、それ迄は、今日一物に格¹り、明日亦一物に格¹る底の修業でなくてはならない。前篇に若干の例を擧げて置いたのであるが、それ以後、拾ひ上げ得たものを茲に擧げ以て參考にして置く。

北畠親房 再び世に出て大活動を始めたのが四十五歳。

日蓮 三十二歳、南無妙法蓮華經を唱へ、三十九歳『立正安國論』を著したが、眞に通達し得たのは隱岐であつたであらう。

桓武天皇 御齡四十五歳御即位、後傳敎を用ひて平安遷都の大業を成就し給ふ。

傳 教

眞理實現せざれば山を下らず、人の師とならず、雜務につかず、との誓は三十三歳にて完成し、四十八歳、天皇(御齡六十八歳)の勅命によりて入唐、四十九歳にて歸りて天皇を御助け申上げ又天台宗を開く。

金光教祖

安政五年三月十七日、四十五歳にして轉回、安政六年十月十七日立教の神示を受け、神も助かり氏子も立ち行くの道を開く。

西郷南洲

明治元年四十二歳。四十七歳、明治六年十月十五日征韓論を廟議に高唱し、此の判断は一個の隆盛のものではなく、天祖の神勅、日本の國命なりと叫ぶ。

無門慧開

四十六歳、『無門關』を著す。
(自分はどうであつたかを反省して見るとき、四十五歳其の解釋を著した。呵々。)

前篇に於ける余が願望に應じ、岡山縣後月郡井原町在住、曜山仁思君より送られしものをば次に記し、以て好意を謝す。

大石良雄

四十四歳、復讐す。

新井白石

四十五歳、『藩翰譜』を著す。

惠 心

四十二歳、母の臨終の言によりて一念發起し、四十三歳『往生要集』を書き始む。

蓮 如

四十三歳、本願寺の主となり、四十六歳『正信偈大意』を作る。

明 慧

四十歳、『摧邪論』を著し、四十九歳、承久の亂に泰時を服せしむ。

道 綽

四十八歳、曇鸞の碑文により淨土行に歸す。

天理教祖

四十一歳、開教の基を立つ。

橘 守部

四十八歳、心を轉じ幸手驛より江戸に来る。

谷川士清

四十二歳、寶曆元年『日本書紀通證』三十五卷を完了、伊勢神宮と嚴島神社に奉納。

林 信篤

四十八歳、東髪し大學頭となる。

保科正之

四十歳、老佛を棄て程朱學に歸す。

山崎闇齋

四十八歳、神道に専念す。

吉川惟足

四十二歳、吉川神道樹立。

×

×

×

よくよく考へみるに、大國主神の出雲を中心としての土地經營即ち「うしはき」給ふ物語と、天孫系の日向に於ける御仕業とには、大なる相違がある、此れを積極的歴史といふ立場から云へば、此の間には並行した長い年月があつたのであらうが、此れを天孫降臨といふことによりてむすび合はしたのは、近くは「汝の義務を盡せ、そこに神冥の加護あらん」の精神に通ずる處の日本の根本的精神に本づく所のものであつて、此の神話を作爲せる精神そのものが、更に深き淵源を有するものなることが知られる。それで、此の事も又度々説き置いたことではあるが、聖徳太子憲法第三の「承詔必謹」も個人主義的の解釋を許さない、即ちそれは個人主義的我他の對立に

於ける如き主の詔であつてはならない、それでは專政君主政治となり、宗教的に云へば神をば全知全能者とするが如きまつり上げになつてしまふ。それで『日本書紀』では、神武天皇御年四十五歳までの御修養の上にて發せられたる東征の詔に對して、諸皇子は對へ給うた、「理實灼然、我亦、恒以爲念、宜早行之」と。明治維新も亦復斯くの如し。茲に「感孚」の眞意義を觀る。斯くして、日本歴史としての大生命充足の「時」があり、神武建國の大聖業がある。所謂昭和の大維新、一上下感孚君民一體の國體の精華を本として、今上陛下は、常に國民への御信賴により天業の恢弘を御命令になりつゝある所以のものが力強く仰がるものである。然らば遠く神代から今日まで、一貫して居る日本特異の働きとは、どんなものであるか。

最近國民精神文化研究所に於いて、之を『遊行考』といふ題目の下にまとめんとし、その努力の一端をば發表せられた方があるが、寔に興味ある問題を捕へられたものと云ふべきである。「遊行」とは『日本書紀』の用語であつて「御出でまし」といふことである、それが宗教的となつては、藤澤に其の根據地のある遊行上人の行跡となつた、而して此の派の戒律では、家室内で死することを許さずといふ程に、嚴格なものともなつて居るといふ。この研究は『古事記』『日本書紀』『古語拾遺』等は勿論、常陸、播磨、出雲、肥前、豊後等残存せる五『風土記』等

破し、其の地方地方の傳説が、如何に地方人衆が中央よりの、即ち天皇乃至尊貴の皇子等の遊行を待ち居つたか、只土地によりて、例へば常陸地方が、日本武尊、播磨が神功皇后や應神天皇となり居るが如き差があるのみ、何れも、それを本として地名の傳説が出来て居るのである。更に此の思想が後になつては、御崩御地の不明なる天皇の御陵の傳説地が非常に多くなつて居ることに聯關するとなす。而して此のことを、今日の考古學や民族學上注意を集め居る所の、今では廣く分布し居る、太陽崇拜を本とする各民族の傳説とをば比較して、そこに日本の特異性を一層明かにせられたのである。此の研究は更に擴張せられて、日本に於ける宗教の特異様相を明かにせんことを目指されてゐるのである。實に遊行上人の如く、祇管念佛といふことを以ての一般民衆化導といふことが、既に其の基礎を置いたのであるから、親鸞の一層徹底した稱名の行も、亦ものになつたのである。

神力の垂加↓天孫降臨↓天皇乃至皇族方の遊行↓聖者乃至通達位者の遊行、を待つ民草の心に應じて、御出でまし給ひし最も尤なるものは、何と云うても、天照大神でゐらせられる。宮中の賢所になりませるのは申上げるまでもなく、高天原より伊勢の五十鈴の川上に御出でましになつたのも、民草の御待ち申上げる心に應へ給ひしものと云うてよからう。伊勢にます大神は、始は

齋宮とならせ給ひし皇女の御祭りし給ひしものであつて、一般民衆の與るべき性質のものではなかつた。明治天皇から、御親ら御參拜になるといふことも始まつたのである。これより先き、國亂れて神宮祭司のことも昔の如くに出來なくなつたに際して、却つて一般民衆は大神を主とする心情が切實になつて來た。然し一般の神や佛に對するが如くに、祈願することが直接には許されないのであるから、其の要求に應じたものが、所謂御師なるもので、各自の家に大神を祭り、そこで民衆の要望に答へたといふことよりして、逆に其の祈禱の札をば御師なるものが地方へ配分したのが、今の大麻の起りではないかと考へる（専門でないから、或は間違つて居るかも知れぬ）。然し其の起源はともかく、待ち上げ申す民草の願に應ぜさせられて、大神は郷村社へも御成りになりまし、更に一般家庭の居間の神棚にもなりまし給ひて、日本人としての家の生命、生活即ち和合の中心生命力となりませるこそ、我等日本人のもつ特異性である。其處には個人主義的の「主」は全く解消せられるといふ、大きな源泉がある。

古き由緒のある神社は、恐らく中央の命を奉ぜられ、民衆の化教に向はれた高貴の方々に、關係あるものと思はれるが、之を政治的に云へば、崇神天皇は早くも四道將軍を派遣し給うた。古くは天皇の命を奉じて派遣せられる人が、直接の「みこともち」であつたであらう、國民全部に、

天皇の命が行き互つた以上は、國民全部が又みな「みこともち」となつて活動したわけである。宣命といふ特別の形式のものは、恐らく宣命使なるものによりて諷唱的に、莊重に、それがのられ、下民に傳達せられたのであると考へられる。これも遊行の一と數へ上げることが出來ようと思ふ。聖武天皇の大佛建立といふ大事業は、勸進に遊行した人々によりて、實際に國家組織といふことに、大なる役割を演じたものと考へられる。萬葉集にあらはれたる國家的自覺、乃至天皇への奉仕の精神の強く現はれて居る歌は、云はば宣命に奉答した意義のものと解してよからう。殊に中央より離れたる東國人が、如何に天皇の、或は勅使の遊行を待ち居たるかは、萬葉の歌によく現はれ居る處のことであり、それで東人の歌が特に神歌として第一に取り上げられた所以もそこにあるのではないかと考へられる。

釋迦が弟子をつれ乞食に歩いたといふことは、上記の遊行精神とは相違する、それは例へば禪僧の石上樹下の行脚が、單に自己修養の爲のものであることによつても知られる、然しそれが日本では直に融和した。それで佛教が皇室と不離の關係を有つやうになつては、例へば行基だとか又は役小角（山伏の起源が佛教公認以前か以後かは更に問題であるが）だとか云ふ、遊行者が出て來て避障の化教に任じた、それで其れ等に關する種々の傳説も亦起つたのである。傳教は比叡

山に登つて中堂に籠つて、云はば動かかなかつたが、後の慈覺の如きは遊行者であり、到る處に化導の中心地をつくつた。弘法は四十五歳にして高野山に登つて動かなくなつて、其處に日本的に隱身し(即身成佛)、今猶ほ衣換へをつゞけつゝ、多くの隱身者を、自己の周邊に集めて今も猶ほ一組織生活を營んで居ることは上にも述べて置いた通りである。これも亦大國主命の場合と等しく、彼が寧ろ修業の爲に歩いた足跡は、世俗的信仰の對象となつて、大師の名をば爲に専有するに至つた、そして又それを基として、後繼者等は正當に遊行者となつた。遊行上人とは斯かる時代の代表者である。

ゲーテの有名なる『ウィルヘルム・マイステル』は修學時代と遊行時代とに分けて居るが、個人主義のものと、上下感孚といふことでの日本のものとの間には、大なる相違のあることは勿論であるが、後に兵法者の武者修業は、此の兩方面の寧ろ一つになつたものとも見られる。其處では、遊行の間に於ける草鞋錢の強要とか、道場破りとか云ふ惡弊も自ら出たのではあるが、實は一般人が武藝上達の人を待つ心に應じたものであるが故に、彼等の大旅行が、今日考へられるよりは、比較的容易であつたのであらう。芭蕉の行脚の如きは此の意義に於いて全く純なる遊行であつたのである。又侠客の「またたび」修行も此の種に數へらるべきであらう。修業の終りたる

ものは親分となつて動かなくなり、其の子分なるものを遊行に出で立たしむる、遊行が大なる修業であるといふのが、如何にも面白いのである。角力の地方巡業といふも、又地方人の待つ心に應じたものである。繪師や其の他では遊歴人と云うた。

斯く數へ來るときは、遊行といふことは我が國では廣く一般に行はれて居る。恐らく明治天皇以後、陛下の御足を止め給ひし場所は、若干年後には恐らく意義ある神話となるであらう。否、明治天皇のは、今現に半ば神話化されつゝある。個人主義にしても、個人相互の間に感孚といふことは有り得ることである。故に、なにも日本に限つたことではないといふ考へ方は是正せらるべきである。上に明かにして置いた如くに、「ある」の立場に於ける肯定(否定)は自己の強化に過ぎない、感孚し得たとしても、それは奪道である、従つてそれは抽象的普遍化される、例へば之を宗教的のものにするならば、それをば神の攝理として神に歸入せしめてしまふ、換言すれば神の救済力はそれによりて増大せられるかも知れないが、我の力の純化として、「去惡就善」の、或は「自淨其意」の世界の建設とはならない。之に反して、讓道として立つ日本では、少くとも生命的統一態として、即ち清明心の動きとして、更に換言すれば生命的融合態として、生命充足の機、「とき」としての感孚である。故に之を宗教的の語で云ふならば、絶えざる生命充足の單

なる待望としての神を待つといふ態度に止められるのであるが、日本の組織では其の待望が直に充足せしめられるのである。一體宗教とは、個人我を主とする處に其の發足地盤を有つ。故に其の現はれば、此の現實生活の苦を、或は苦と考へられたものをば如何にすれば脱却し得るかの方法としてのものである、故に若し其れが自己充足といふ積極面へ轉ずるならば、從來考へられたるものは、自ら無力とならざるを得ない。それで日本にも宗教的なるものが種々の形相に於いて入つて來て居るが、それが皆一面的の力を有つが故に、其の儘に許容せられて居る、然し其の歸一する處は、生命充足の根源としての神へ還ることである、即ち天皇への歸依といふことに落付くのである。帝國憲法第二十八條、信教の自由の許される意義は、實に此の點にあると承知すべきである。

上下威孚より出づる具體的のものは天皇の「大みことのり」であり、宣命であり、勅語であり、誠であり、Logosである。「のり」とは、大乘といふ乗である、臣民は只信じてそれに乘ればよい、又同時にそれは規であり、則であり、範である、故に臣民は只それに隨順し、歸依し、奉仕すればよいのである。既に述べて置いた如くに、農夫が培養する作物の生長に於けるそれぞれ

氣節を誤れば、それだけ收穫を減じなくてはならぬ、之を一般的に云へば、こと皆その機を失すれば、ものにならない、時には自他の死滅ともなる。然るとき、農夫が其の節を誤らしめられるのは、何であるか、蓋し「私」であらう。更にこれを一般的にすれば、「なり」「なる」「ならず」作用の障害をなすものは「私」である。それで聖德太子の憲法第十五に、背_イ私_ニ向_フ公_ニ是_レ臣_ノ道_{ナリ}矣と明白に規定せられた、凡人有_レ私_ニ、必_ズ有_レ恨_ミ、有_レ憾_ミ必_ズ非_レ同_ニ、非_レ同_ニ則_チ以_テ私_ニ妨_グ公_ニ、憾_ミ起_ル則_チ違_フ制_ニ害_ス法_ヲ、故_ニ初_ニ章_ニ云_フ、上下和諧_セトハ、其_レ亦_レ是_レ情_ニ歟。此の規定は、事實明治の中頃迄は、猶ほ日本人一般の通念であつた。例へば借金を返却せざれば、それをば「滞り」と云うて居た、而して「公事」とは其の「滞り」を解く所以のものと考へられ、公事に於ける判決は「滞り」を解、説、融きて、なるものをしてならしむる所以のものであるとする。斯くて、聖德太子が爲學の方法に於いて、時を主とし、個別性を本とせられたと同様に、其の時、其の人、例へば犯罪者が如何なる立場、又その世の中の位置等の、個別性によりて、判決は必ずしも一様ではなかつた、即ち要は代の中の滞りをば圓滑に通ぜしむることが、運用の目的とせられたのである。結局、背_レ私_ニ向_フ公_ニの方法として、所謂法の運用が考へ且つなされて居たのである。斯かる意義にてこそ、嵯峨天皇の弘仁九年より保元・平治の亂世に至るまで、大凡二十六の聖代、三百四十年間、死刑停廢

といふ事實をも考へ得られるのである。それにはどう云ふ理由があつたか、佛教的に殺生戒を犯す恐怖によつたことでもあらう、又死刑停廢より、どんな無理が起こつたか等の問題も、種々あるであらうが、實際此の事は國史上、燦として光れるもの、世界に誇るべき一大事である。

上にも述べて置いた、羅馬帝國は異種族異民族の統合であつた、従つて抽象的一般的法律を以て其れ等を統制するより外に途はない、然も逆に其の法をば各種の民族に適用する爲には、又種々の解釋を施さなくてはならぬ、然も斯くして、各種の議論が起こつて、終には收拾することが出来なかつたのである。故に赫々たる武力によりて、ジュスチャーンヌ帝は自ら其の議論を統一しなくてはならなかつた。斯くて此處に、法的に出来上つたものは、公法と私法との對立的の區別であつた。近世に至りて新らしき國々の建設といふことに役立つたのは羅馬法の概念であつて、當然公私兩法は對立のまゝで受け入れられざるを得なかつた。そして又此の事は、一筋に法治國といふ體制を急ぎ完成せんとの努力のもとにそのまゝ明治以後の我國にも入れられたのである。爾來此の概念は、日本に何ものを持ち來たしたであらうか。六ヶ敷い法律的諸概念の錯綜、法律的手續の煩瑣、而して其の爲に法律乃至法學が國民生活より遊離したといふことであつたのではあるまいか。日本の法律は背私向公といふ臣民道實踐の爲のものである。之を北條泰時の定

めたる貞永式目に見る、——一、可_レ修_レ理_レ神社祭祀_二事。右神者依_レ人之敬_レ増_レ威、人者依_レ神之德_一添_レ運_レ云々を以て書き始めて居る（崇神天皇司牧人神の勅語を參照せよ）、——總てが素朴簡明なる「掟」に外ならない。（而して泰時は明かに之を明言して居る。）徳川家康の遺訓百箇條といふも、西譽上人を徳とし、子孫永恆に淨土宗の信者たるべしといふことより始めたるものである。猶ほ例へば、上杉鷹山の遺訓を見るに、

- 一、國家は先祖より子孫へ傳候國家にして、我私すべき物にて是なく候
- 一、人民は國家に屬したる人民にして、我私す可き物には是なく候
- 一、國家人民の爲に立たる君にて、君の爲に立たる國家人民には是なく候

右三條御遺念有問敷候事

とある。以上二者は遺訓であつて、法律ではないが、ともかく斯かる精神で國內或は領内を治めたのであるから、「御定め」「掟」といふ如きものの、如何なるものなるかは、自ら知られ得る、而もそれは日本國家の大法と、全く其の質を同じくするのである。即ち明了に觀得らるゝことは、公私の對立ではなくして、只公法あるのみ、その支障となる私をば、公に向はしむる手段として、公法の運用があつたのみである。

背私向公の方法としての「法」といふことを考へるとき、是非にも思ひ出さなくてはならぬことは、日本神話の一大特異性と見なければならぬ神直毘、大直毘靈の存在である。此の靈は、伊邪那岐大神が穢き國にてうけられたる「けがれ」をば洗ひ清めんと、「みそぎ」(禊)し給ひしとき、もろもろの禍津日神が産まれましたが爲に、其の禍を直さんが爲に、特に意識的に―他の諸神はみな無意識的、自然的生産であつた―産ませ給ひし靈である。此の事は抑も何を意味するのか、各宗教が共通的に説くものとは反對に、―而して其は希臘のプラトーンが哲學として説ける意義と契合して、―禍惡そのものの獨自存在性なきことを示す。従つて人が人たる最高意識は、醜なるものを美化し、惡なるものを善化し、偽なるものを眞化する作用(佛教では之を佛の慈悲と呼び、基督教では愛と呼ぶ)それ自らが神直毘、大直毘靈であり、同時に若し善と惡とが抽象的對立的に存在するならば、此の靈ありとも作用することは出来ないであらう。實に天照坐大御神こそは、此の靈の云はば現實化としての御性格を有たせ給ふ。されば視よ、秦時にしても、家康にしても、鷹山にしても、敬神崇祖といふことに立つてのみ、又よく民の私を公に向はしめんとしたのである。公法私法など、空なる對立概念に執へられて居る法學者、司法官は三省すべきではあるまいか。法の運用こそは、直毘靈の公の道なりとなすべきである。名裁判官として名を

残した大岡越前守、彼のものとせらるゝもの、實際の事實ではなく、傳説的のものもあり、又他のなせるものも、越前守の名に附け合はされたものもあらうが、それだけに法の運用が如何にあるべきかの日本人の待望を表現したものと見るべきである。要は犯罪者も、被害者も、又大衆も、その判決によりて満足すれば足る、即ち其處に生命充足の機があるからである。「涅槃經」によれば、惡逆無道の阿闍世王は、釋迦によりて救はれた。世尊、若、我審能破壞衆生惡心者、使下我常在阿鼻地獄、無量劫中、爲諸衆生、受苦惱、不以爲苦。罪は罪である、それをば、改心したからとて直に解放せよと云ふのではない、然し本來の精神は、受刑者にも、斯かる大轉回を爲さしめ得るといふことを示すのである。況や直毘靈の存在し給ふ日本にありてをや、罪といふ罪、咎といふ咎は、國家に隨順し、且つ其の作法を實行すれば、自然に解消するといふことは、六月と十二月の末日に行はせられる、大祓の祝詞に明記せられてあるではないか。

その本は、英國法官の制服の模倣といふことであつたであらうが、裁判官は日本特異の法服をつけ、御紋章の下にありて、陛下の大みだからを裁くのである。然し其の位置其の場所に應じての作用が、西洋法學の思想で以てよくなされて居たであらうか。日本の法律と云へば、未だ到らざるものと考へ、抽象的なる概念の錯綜、乃至手続き上の、所謂法律の適用といふ技術に從來は