

意を語つて見ようと思ふのである。

東洋的であるといふのは、多少漠然としてゐて、近頃は歴史的にも思想的にも「東洋」といふ概念は嚴密には成立たぬと説く者もある。けれども予どもには、西洋的なものに對し、何となく東洋的なものがありさうに思はれる。「道」も東洋的なものの一と見られる。精しく穿鑿して行つたら錯誤もあるかも知れぬが、佛教にも漢土思想にも、日本精神にも通ふやうであるので、しばらく之を東洋的なものと假定しておく。

先づ漢土では、儒教には「道」は附きもので、「國、道あれば」とか「道行はれず」とか「斯の道」とか「吾が道」とかは儒家の常套語であるは、わざわざ説明するまでもあるまい。儒教とは殆ど對立の間柄に在る老莊派でも「道」が要語となつてゐて、「老子」は「道德經」と標せられ、その最高理を「道」と呼び、「道を失つて後、徳」とか「大道廢して仁義あり」

儒教及び
道教と道

佛教と道

とか「上士は道を聞けば勤めて之を行ふ」とか言ひ、その説を祖として仰ぐ教（多少老子の原意とは異つてゐるが）は「道教」と名づけられてゐる。佛教では、先づ四諦（釋迦の實説の一と見られてゐる）に苦集滅道があり、涅槃（佛教の最高悟脱境）に趣く路とされ、梵語のマルガの義譯とある。この「道」も原と往來の路の義であるといふから、漢字の道（人の路上を行く象形）とほぼ同義なわけであらう。佛教は佛道（法華經）とも呼ばれ、漢土では最も早く成きた佛經の一である「四十二章經」などにはこの語が多く見え、また釋迦に世尊成道といひ、寂滅道場（華嚴經）とか、無上道（法華經等）とか、道俗とか他門を呼ぶ外道とか、三惡趣の別稱三惡道とかは、いづれも佛家の常用語である。禪家の書に「證道歌」や「學道要心集」があり、「至道無難」だの「道本圓通」だの「大道通達」だのは、一一擧げるまでもない。佛道修行の堂を道場と呼び、武道練習の室をかく呼ぶのもそれらから出た

のであらう。近頃では精神鍛錬場を大抵かく呼んでゐる。佛徒の釋號に道の字はありふれ、「道人」や「道士」は佛徒でもさうでない者でもよく好んで自稱に用ゐてゐる。

性の實踐

道といふ語の愛用された範圍が東洋的であるのみでなく、その語の有つ意味がまた頗る東洋的である。「道」は道路の義から出て、道理とか通則とかをいふのであるが、「道」には辿る意がおのづからあるやうに、單に原則とか通念とかをいふのでなく、手堅い實踐意識がこめられてゐる。是は佛書の説く所を見てもその通りである。例へば、吾が國でも、條理の立たぬのを「筋道が通らぬ」と言ふが、「道が通らぬ」とは言はず、「道が立たぬ」と言へば行動が常の理に外れる意になる。英語ではパスとかウエーとかを同じやうに使ふが、「道」といふ語に高度な理想的信念を伴うての熾烈な實踐意識が盛られてゐるとは、語感の上でも大きな異ひがあらう。

止觀坐禪
の類もまた行

東洋の學問でも思想でも、實行の伴はぬものは輕視乃至無視され、「學ぶ」(模し覺る義で、吾がマナブもマネブと同原)には知識的よりも寧ろ意思的行爲が重んぜられたことは、「論語」などの「學」の用ゐ方を見ても知られる。佛敎では觀念とか觀法とか呼ばれて靜思默想が重んぜられたが、これも理論的に物の筋道や原則を辿り探る意ではなく、その目的は證悟に在るので、やはり一種の「行」であり實踐であつた。坐禪はもとより言ふまでもなく、近頃言はれる「行動」とは異ふが、精神的練磨即ち「行」で、論究や思索ではない。「學」ですらも實行を離れて考へられなかつた程であるから、況や「道」に於いては尙更である。是には物の純理を推究める科學的研究法がおのづから疎外されたといふ缺點を伴うたが、それだけにまた大きな長所をも示してゐた。實踐意識がそれである。すなはち、「知」だけで知るのは眞の知るでなく、情にも意にも體驗的に實證的に感じ動い

てはじめて眞の知るであるとされた。頭で考へただけでは物にならぬ、腹に据ゑねばわかつたとはいへぬ、とされるのも、それに外ならぬ。

道の極位

「葉隠」に「義よりも上に道は有るなり」「上上の位は知らぬふりして居る也。人も上手と見るなり。大かた是迄なり。此上に一段立越え、道の勝れたる位有る也」とあつて、「道」を最上極位に置いてある。これはすべてが磨淬の極、洗煉の極、所謂圭角がすつかり取れ、荒目な手觸りが全然感ぜられなくなつた渾然圓熟の心境を指したのであらう。所謂「可もなく不可もなき」無礙自在の境地で、既に道の奥妙に通徹し得た人の境涯かと思はれる。本書での「道」は、そこに到るまでの道程をもこめていふので、この語はその義に常に多く用ゐられてゐる。「道に志す」などいはれる道もそれであらう。

公道と私

わざわざ取あげて言ふ程のことでもないが、「道」を世道人心といふや

うな國家的公道の意に取つて、一私人の行ふべきものでないなどいふ説もある。かの孔子などが「道」と呼んだ中にはこの天下の公道の意も大にあらう。予のいふ「道」はそのやうな事事しいものを指すのでない。が、念の爲に一言しておく。

道を行ふことは、君とある人の務めなり。物學ぶ者のわざにはあらず。物學ぶ者は、道を考へ尋ねるぞ務めなりける。吾は此の如く思ひとれる故に、自ら道を行はむとはせず、道を考へ尋ねることをぞつとむる。そもそも道は、君の行ひ玉ひて、天の下に布き施し給ふわざにこそあれ。今の行ひ道にかなはざらむからに、下なる者の改め行はむは、私事にして、中に道のところにあらず。下なる者はただ、善くもあれ悪しくもあれ、上の御おもむけに従ひる物にこそあれ。古への道を考へ得たらんからに、私に定めて行ふべきものにはあらずなむ。「玉がつま二」

これは、かの荻生徂徠などが、道は聖人の制めたもので、一私人などの彼是喙を挿むべきものでないといった風の意見と相通ふ所もある。聖人は

漢土では王者または準王者である。天下の大道といつたやうな道と、如何やうな人でも「須臾も離るべからず」といはれる道とは、もとより同じ列には扱ひ得ぬ。宣長のは例の漢意嫌ひな立前から、道學先生の類のさかしらを抑へる下心もあつたのであらう。

ミチといふ語

「道」は漢字で、もとよりその使ひ方も漢土に倣つたのである。國語のミチは路（チ、マタなどのチ）にミの美稱が添はつたので、嶺をミネ、酒をミキと呼んだと同例である。ミはマ（眞）とも相通うたといはれ、マはマキ（楨）マナ（魚）マコモ（菰）マサゴ（細砂）などのごとく、その物が同類中で最も優れてゐるか、乃至は特質を最もよく代表してゐるとして添へた語であるか。さうとすれば、ミチも道らしい路、即ち道とは呼べぬ程の小徑を含まぬ往還の意でもあらうか。であるが、ミはマに比べて概して軽いやうで、

今の婦人の語に何にでもオを添へていふ程度にも聞えるから、必ずしも大道の義とも見られまい。

さて「道」などいふと、其の語を聞いただけでも肩の凝る窮屈さを覺える人もあらう。予自身とて、初めはこの語にさしたる興味も感じなかつた方で、今でもものんびりした軽い心持ではこの語に對はれぬ、けれどもだんだん昔の書物を讀んだり、吾が國の藝術や工技の事に思を潜めて行くうちに、どうしてもこの語に復つて行かねばならぬやうになつて來た。

吾が國では、神道はもとより武士道をはじめ、師道、吏道、家道、町人道（商賣道）の類は、主として純道德的規準からいはれ、歌道、茶道、書道、畫道、芝居道（歌舞伎道）相撲道の類は、技法と共に技藝道德をも兼ねられてゐる。道の字を技や業に多く用ゐることは、吾が國を最とするであらう。最近では臣道（この語は十七條憲法にも見えてゐる）また臣民道が高唱され、

吾が國の諸道

教育道などいふ語も用ゐられてゐる。和歌俳諧なども西洋流の純藝術としてよりも「道」として心得るべきは、予の多年主張して来た信念である。劍術柔術は數十年前から劍道柔道に改められ、従つて武藝は武道と呼ばれるやうになつた。古くは「萬葉集」にも道の語が見え（前章初頭に出す）例の大學の四道（紀傳、明經、文章、明法）があり、是等の各種の用例を拾つたら、際限なく出て来るであらう。而して「かくばかり、すべなきものか、世の中の道」「萬葉集五」のごとく、初めは主として「技」「業」の義で用ゐられたが、次第に精神的內容が加はり、且深められ、中世末期頃には神秘的意義さへ含められるやうにもなつた。但し例へば「町人道」のやうなものでも、「商業道德」といふとはおのづから異ひのあることを特に注意しておく。百姓道ひやくしやうだうと農民道德にんみんたうとくとの類も之に準へて心得るべきであらう。

町人道の
一例

嘗てある商人で、古書古器などに趣味をもつていろいろ集めてゐられる

人に、「刀劍には趣味をもたれぬか」と聞いて見た。その人のいふ、「刀劍は武人やその流の人人の愛賞あいしやうするもので、自分等商賣人の翫ぶべきものではない。第一恐ろしいものでもあり、尊たよといものでもあつて、自分等風情ふうせいの近づけるものとはちがふ」と。予はその言に深く感服した。是はこの人の信ずる町人道の一端いつたんといふべきであるが、商業道德とはいへぬ。吾が賣買の業に對する道德とは何の關はりもないからである。「道」は、「技」「業」を指す場合でも、その道德的責務せきむをいふ場合でも、それに淺くなり深くなり一種の精神的信念がこめられてあるのが常である。是が予の特に「道」を取立てて語らうとする理由の重要な一である。

されば「道」には概して精神的乃至肉體的鍛鍊を要する。或は鍛鍊法そのものが直ちに道であることもある。すなはち、鍛鍊を重ねてゐるうちに何時しか其の道の極意ごくいに默契融會めくわいゆうくわいする行き方もあり得る。また、人の天分

道には練
磨を要す

の高下や適否から、さして修行を積みぬでもおのづから奥義に徹するやうな者もあるであらうが、それらすら痛烈な習練を重ねずには、たしかな其の道の達士となることは殆ど不可能であらう。この、仕上げには率ね慘澹たる刻苦を凌がねばならぬといふことが、道の最も重要な特質の一であらう。特に武士道のごときは、精神だけは會得しても、深刻な鍊磨を積みぬと、不撓不屈の戦士魂をたたきあげることは先づむづかしいであらう。「葉隠」も、「道といふは我非を知る事なり。念念非を知りて一生不_二打置_一を道と云ふ也」とし、道を義の上にさへ置いてある。乃木將軍の「大君の御楯とならん吾が身なり鍛へざらめや磨かざらめや」などわざわざ引くまでもあるまい。前に陳べた神性への歸入はいはば直覺的先驗の意味が克つてゐるが、道は概ね習熟を要する意味から謂つて、經驗的な要素を多分に含んでゐるわけである。「葉隠」に「純一に成る事は功を積ねば成間敷事

道はまた
最も日本
的

なり」とあるは、道と心とが一つになつて、寐ても寤めても片時もその心を離れぬやうになつた境涯をいふのであらう。さうなるには、一期半期の生やさしい修行ぐらゐでは、まことに思ひも寄らぬことである。

さてこの「道」は前述のごとく東洋的であるが、また最も日本的であるとも見られる。何技でも業でも、やや進むと、吾が國では之を「道」にまで高め深め、道として修め諦めねば承知せぬやうな習性を有つてゐた。例へば佛教でも、印度は創造に、支那は理論に、日本は生活に各特色があつたといはれ、また印度は戒律、支那は禪定、日本は信仰に最も得意であつたともいはれるが、それらは各の國民性がおのづから然らしめたのであらう。

それで、吾が國では「道」に一種の宗教的意義をさへ加へ、之に安心立命を託ける處まで行く。西洋風ならば、安心立命は別に基督教等にたよら

れるわけであるが、日本流はやや異ふ。是は名人巨匠の苦心談の類でも讀めば、その中からおのづから味ひ出せる。天才の流が創作に苦心するは何處でも異りはないが、吾が國では神佛の冥加とか託宣とか、とかく神意に關りあひをつけねば安心できぬ習はしであつた。その原因として、いろいろな事が考へられるが、その最も重い理由の一として、吾が國には權威をもつた國民的宗教が無かつたことが數へられよう。

神道の純宗教でないと言ふまでもあるまい。宗教化された神道もあるが、國民的崇敬の對象としての神道は、所謂宗教とはおのづから扱ひ方を異にせねばならぬは、多言するまでもなからう。佛教はある時期には殆ど準國教のやうな地位を占めたこともあるが、一方には儒教もあつて之と對立してゐた。儒教は純宗教とはいへぬが、その信仰を維ぐ力は宗教に比べて劣らぬ處もあつた。昔の、學問といへば佛教學の外には殆ど漢學に限られ、

國民的宗教と道

文といへば主として漢文であつた時代には、その漢學に伴うての儒教の勢力はかなり大きなものであつた。儒教は外形ばかり行はれたもので吾が國民の精神内容とは殆ど無關係であつたやうに説く者もあるが、これは甚だしく謬つた考へであらう。「徳」「孝行」「仁義」「論語讀みの論語知らず」などの語が、文盲な下民階級にまで行互つてゐたことだけを想うてもわかる。縦しまた上べばかりとしても、知識階級の思想を支配した力の大きかつた事實は認めないわけにはゆかぬ。この儒教が恰も佛教とは對立的であつて、多少の調和もあつたが、概しては犬と猿のやうに仲が悪かつた。現世主義と未來主義とが最も合はぬ點で、現實的傾向と觀念的傾向とも互に妥協しにくい處があつた。それゆゑどちらも國民全般を支配するまでには至らなかつた。基督教の勢力も侮り難い處もあるが、もとより國教的地位などは、過去には言ふまでもなく、將來にも先づ望まれぬであらう。その

他くさぐさの宗教乃至類似宗教は數多くあつたが、いづれも微微たるものである。而して一方には、國民的宗教の對象たる神と神社とが儼然として地位を占め、之と矛盾するやうな宗教の存在を容さぬ。かうした國情がおのづから「道」に信念を集中する氣風を醸し出したのであらう。

神と道

といふのは、神や神社は宗教ではないから宗教的感情を託けるにはいろいろ不便があり、さりとして之と感情のそぐはぬものは尙更何となく不安を感じずる心持も動くので、識らず知らず吾が不斷從事してゐる枝なり業なりはその感情を託けるやうになるといふは、極めておのづからなやうに思はれるからである。それゆゑ、その道で仰ぐ對象は大抵「神」であつて「佛」ではない。佛教系の摩利支天とか毘沙門天とかを祀ることもあるが、佛教の最高理想を代表する如來や菩薩に對する心持とはやや異ひ、一種の「神」として拜むのである。手短かにいへば、全生命を託けるやうな宗教が無い

ので、吾が枝や業にそれを託けようとする強い意欲が、おのづから「道」に向つて集注されたのであらう。もとよりそれには、吾が國民の氣短かで單純で一圖で眞劍な性癖が之を助けてもゐるであらう。第一、人は悉く神たり得る乃至神であるとの神國思想とも、まことによく合ふわけでもある。

性の彈力、

「道」といふと一端に限られた極めて窮屈な動きの取れない概念のやうにも考へられ易いが決してそんなものでない。古來の用例でいへば、佛教では他流を「外道」と呼び、外道でもやはり「道」である。前にも擧げた三惡道などいふ語さへある。孔子の語にも「道同じからざれば相爲に謀らず」〔論語衛靈公〕とあり、孟子は、同じ聖人と謂はれる人でも伯夷伊尹孔子等それぞれ「道を同じうせず」〔公孫丑上〕といつてゐる。易繫辭や「中庸」には君子の道小人の道と並べ稱し、孟子は神農主義者に「許行の道」〔滕文

公上」と呼び、また「楊墨の道」「同下」「妾婦の道」「同」などともいつてゐる。是等の例は一挙げるに勝へない。自分の道ばかりが所謂「道」ではなく、人人各その是とする所を遵奉履行するのが道なのである。例へば老莊の所謂道と孔孟の道とは殆ど近頃の語でいへば對蹠的であるが、どちらも道たるに於いてかはりはないわけである。

道と理想

さて古來の「道」といふ語の用例を綜べ合はせてその意味を要約めると、「人人の希ひ乃至抱く理想」といふやうなことになる。理想といつても強い實踐意識を伴うてゐるは既に述べた通りである。「先王の道」「斯の道」「吾が道」などはいづれもその義である。(この意の外にワザとかテダテ、スチミチなどにも用ゐられるが、しばらく措く)。されば融通性も適應性も全く無い偏り固まつたものでないはもとより言ふまでもあるまいが、さりとして、捉へ處もすがり處も無いふらふらした浮動性のままであるを容さぬ處に道の

道の堅實性

眞面目も在るのであらう。例へば老子の「道の道とすべきは常道にあらず」などあるを見て、往往近頃の虚無説や懷疑説と混同する者もあるが、そんなものではなく、老子も「常道」を信じたればこそこの語も出て來たのであらう。それ故、「道」は強い信念に伴ふもので、信念の無い處に道は在り得ぬ。ここが西洋流の純研究的乃至批判的態度と異ふ處で、その信念にはとかく獨斷や妄信の危険も伴ひ易いが、また信じた以上は之に確と縋り、固く之を執つて心行一如で進むといふ處に特色がある。つまり、知のみで満足せずに、意にも情にも満足せしめる處まで行くといふのが道の眞諦であらう。

知行合一

漢土には知行合一説(王陽明一派の)といふのも現れたが、わざわざ合一など説かなくても、「道」といへば知と行との合一した境地に外ならぬ。また「知」でも東洋流では「行」の一部分であり或はその反面であるは、

是も前に述べた通りであらう。

知行一如は、つまり體驗主義で、頭腦^{あたま}だけで知るのでなくて、全心全身を以て知るといふことである。科學的知識ならば頭腦だけで考へも得られもするが、それらとてやはり實驗や實證^{じつしやう}によらぬものはとかく確實性を缺き易い。精神的の事や道德的の事は、體驗を経ねば本當にはわからぬとするのが東洋流の考へ方なのである。それゆゑ知には行を伴ひ、行には體驗實證が伴ひ、體驗實證にはおのづから「道」が伴ふわけである。格物致知〔大學〕などの知でも、今いふ知識とは異つた意味に取られてゐる。一體に知識をあまりに重視したりそれに頼^{たよ}り過ぎたりせぬやうに古くから教へ慣らされてある。

道は自然
的人爲

道は自然か人爲かといふやうなことは、實は問題にはなるまい。強ひていへば自然的人爲とでもいふべきであらう。前に「人の自然」といふこと

を一言したが、道もそれから出たものに外ならぬ。人の性に本づいてそれを準則化^{じゆんそくくわ}したものであるから、人爲ではあるが、それは人の性のおのづからな要求に順^{したが}ふものであるから、自然であるともいへる。この場合、人に對する萬象の自然と、おのづからな動向の意の自然とを混同してはなるまい。老子が「人は地に法^{のつひ}り、地は天に法^{のつひ}り、天は道に法^{のつひ}り、道は自然に法^{のつひ}る」といつたのは、人の性の趨向^{むきかた}をだんだん還元^{くわんげん}して自然に歸したので、是は人をも含めた大自然を指したのであらう。それで、老子派は、例へば禮樂や仁義を人爲^{じんゐ}として自然に反するやうに説くが、禮樂仁義も實は老子が無爲自化^{むゐじくわ}の或る理想境を自然としたのと本質的に異ひがあるわけではなく、是等の知性や道理を喜ぶ傾向も亦人性のおのづからな要求である。それゆゑ老子派の所謂自然には實は却つて不自然な要求が多分に混^{まじ}つてゐることにもならう。

世には同じやうな錯誤に陥る者もあるらしい。例へば文化を愛し科學を愛し、技巧を喜び發明を喜ぶのも亦人性のおのづからな要求であらう。このおのづからな動向と人に對する自然とを混雜せしめる爲に、恰も人爲に背くのが自然であるやうにも考へられ易いのであらう。人も亦大自然の一部分で、而もその最頂部に居ることを、つい忘れてしまふからでもあらうか。

人爲と素朴味

これは一つは、前にも縷く説いた人に對する自然の素樸味を人に移さうとする感情から、人をできるだけ自然に近い原始的狀態に還元させたいと希ふ欲求から出るのであらう。原始的な素樸の狀態に還りたいと希ふのも、人の欲求の一面には強く動いてゐるやうである。(前篇一の末尾等參看)けれどもだんだん考へて見ると、おのづからな素樸味と原始味とは一致する處もありせぬ處もあつて必ずしも全く同じとはいへぬ。例へば野蠻人

の服裝や文身や塗身のしつこさや惡どさを見ても想はれる。吾が國の例から推しても、たとへば婦人の服裝や髪飾りは次第に不自然から自然へ、複雜から單純へ趨きつつある。絢爛豪華を極めた昔の所謂全盛の太夫(遊女)の裋褕の類の衣裳は、今の人には一種の惡寒を感じしめ、却つて單純な原色を配合したものが、更に素樸な白とか紺とか一色の爲事着を身輕に裝うた方が快く映るかも知れぬ。能樂の衣裳なども現代人の感覺からはだんだん遠ざかりつつあるのではないか。

道は人の自ら選ぶもの

儒家の説に「天の命之を性といひ、性に率ふ之を道といひ、道を修むる之を教といふ」(中庸)とあるのは、道の大原を天に歸する考へを最も簡明に示した語である。人の性も本原的に大きく見れば、天から得たものといへるのであり、道は人の本性に差つて立つ筈もないから、是等の語は眞直に受入れても謬りはないであらう。しかし之を實生活に移して考へる場合

になると、さまざまな疑難が生ずる。先づ性がそのまま天の命であるとする、私情私欲の類も天から賦與へられたものであるから、所謂良知良能の類との間に價値の差別がつきにくい。宋儒などは天理の直系である本然の性と、人欲から成つた氣質の性とに分けて、之を解かうとしてゐるが、人欲だけは人がほしのままにつくりあげたやうに見るのは、大體無理といはねばなるまい。やはり最後は「人」にその價値の判断を求めねば始末がつかぬやうに思はれる。其處が所詮は、「人から出て人に反る」といへばならぬことになる所以である。

「孟子」によく知られた譬喩談がある。常味の魚と珍味の熊の掌とを、若し兩方とも兼ねて得られねば、誰でも熊の掌を取る。生と義とも、兼ねて得られねば生を捨てて義を取るといふのである。「告子上」。さてこの場合、所謂人欲に従ひ義を捨てて生を全うしようとする者もあり得るわけである。

生命と正
義と

生命に對する殆ど不可抗に近い執着も、やはり天から與へられた本能と見る外ない。どちらが天意に副ふのであるかは、天意を考へるだけではなかなか判断がつきにくいであらう。義に殉ずるのが天意であるとの不動の信念に徹底してゐる人ならば格別、常の人はやはり自己の良心に立反り、どちらを取るのが良心の満足を得られるかによつて去就を決するであらう。結局、生を捨てて義を取るのも、「人」の是非善惡に對する價値判断によつて定まるものと見る外あるまい。昊天や上帝が必ず之を知ろしめすとの高い信仰が之に伴うて動くのは、不可知不可測の天命に對する至眞至純な人のまごころのおのづからな歸向性を示すもので、「神性」の發露が下に向はずに上に向く本然のすがたを持つるによるものであらう。さて「義」も「道」も畢竟「人」が選び人が取り人が判じ人が斷ずるもので、之に對する責任の一切は、人が自ら負ふ外にないといふことにならう。

一切を天
に歸する
考へ

國學者の例へば本居宣長などの立前^{たてまへ}では、「天はただ神のまします國」で、「いはゆる天命天道などいふはみな神のなし給ふ事にこそあれ」「玉がつま十四、直毘靈等」といふことになつて、基督教などをもつと原始的にしたやうに、一切を神意に歸するのである。が、是は一は漢土流の「天」に對して神國思想を徹底せしめる爲に強調されたので、これを推詰めると、すべての事は悉く神意であるから、人の力では如何ともし難く、人はただ神にすがり神を祈つて、幸を與へ禍を去つてもらふ外にしかたがないといふことにならう。この事は前の神と人の條にも一言した。

孫子の説

是等につけても想出されるは兵家孫子の説である。孫子は兵の要として先づ五事を擧げ、道、天、地、將、法と道を第一に置き、「道とは、民をして上と意を同じうし、之と死すべく、之と生くべく、危を畏れざらしむるなり」といつてゐる。孟子の、天の時も地の利も人の和に如かずとの言

と共に、當然^{あたりまへ}のことながら動かし難い眞實であらう。つまりはすべて「人に在るといふことに歸する。

自力他力

佛家の方では自力と他力といふことが言はれる。禪家其の他のやうに自ら觀念乃至見性して悟脱の境に入るのが自力で、自己を投出して彌陀に一切打任せ頼むのを他力とする。この立て方はなかなか意味の深い處もあるやうで、人に絶大な力が認められぬ以上は、最後は何物にか頼らねば安住した心持にはなれないのが人の常である。しかし物は考へやうにもよるので、自分で修行なり精進なりして、その分に應じた成果を受けさへすればよいとし、必ずしも佛と同居のできる所謂淨土へ往生せずとも、何處でもふさはしい處へ往けさへすれば満足するといふのも一つの安心法であらう。但しそれは「未來」を假に設けての上のはなしである。未來といふものにさしたる關心も希望もかけぬ人には、何處へ往けるかなどもあまり問題に

ならぬわけである。結局、人は人としてできるだけの事をし、あとは一切天に任せる、といふことに落ちつく外なからう。それは自力であつて他力、他力であつて自力で、自他融合の境といつてよからう。

人のつとめ

人の地位、責任を考へる時、人のこの世に於ける「つとめ」を思はずにはゐられぬ。その「つとめ」の中に、「道」を見出し、之を愛し之を守り、辿り、進むことによつて安住の地を打立てる。これとて決して容易なことではないが、容易でなければこそ吾吾の心は断えず生氣と活躍とに興奮と歡喜とを維つなぎ得るのであらう。死後を希はずに現世を想ひ、樂土を慕はず苦闘を厭はず、人のこの世に生れ育つたことの意義の重大さを考へ、辛つらさがあつてこそ生きがひもあるのだと、悲しみのうちに自ら鞭むちち、泣き泣きも自ら責めつつ、あらん限りの力を盡くす。まことの淨土は却つて其處に見出されるのではないか。

二 神道

神に関する一通りの愚見は既に陳べたことであるから、この條は略してもよいのであるが、數言だけ附加しておく。實は、皇道や國體にも深い關係があるので、立入つた説明はその道の専門家に須またねばならぬ。ただ吾國民としては常識としても一通りは考へておかねばならぬ事でもあるから、一應之に觸れておく次第である。

復古神道

國學者達の復古神道（これだけはシNTAXと清すんで讀む例になつてゐる）は、古典の眞意を正確に傳へたといふ點からはよく首肯うなづかれるが、それをそのまま後世の人人の信仰ともさせようとすると、さまざまな疑難も加はるで

あらうことは、前にも一言した。古典に記されてあることは、古代人の原始的信仰を語つたものでもあり、「遙はるかに後世に及びて、歴代古老の語り傳へを記したる書きにて、直に神代の人の記さざる物なれば、其中には虚きよ（ウソとは異ふ）も有るべし、實じつもあるべし」（伊勢貞丈、神道獨語）とも見られたやうに、いはば傳説の傳説である。その中にはおのづから古代人の信念が深くこもつてゐるわけであるが、神話的文章に對してはその内面の精神的動向を酌取る方に重きを置かねばなるまい。さうせぬと、第一神話や説話せつわたる眞面目しんめいぼくをも失はせることにもならう。例へば桃太郎や猿蟹合戦は童話として大なる價值があるので、その中には國民精神が豊かに盛られてあるわけであるが、それを實話とすると、却つて根も葉も元もとも子こも失つてしまふことになるやうなものであらう。

國學者の流が、古典を古意のままに解いたその意を直ちに後世の信仰と

もせよと教へるのは、古代人の信仰をそのまま何時までも持續せぬと眞の道に反くやうにも取れて、却つて其の道の權威けんいを輕からしめる結果にもなるらう。道理や理論に訴へて道を解くのを佛意ぶついとか漢心からんこころとかいつて國學者の流は極端に忍み、古記のままを信ぜぬのを異端いたんのやうに見るに傾かたむく。古代人の事物や信仰を解くには古意のままではなければならぬが、それを直ちに後世の人人の信仰ともせねばならぬとなると、さまざま無理が生じ、その無理が却つて眞味のある嚴肅げんじゆくな精神内容までを茫漠ぼんぼくしたものにしてみひ易いであらう。

たとへば、高天原を天に在るといふ。それらも「天神と云ふは天上に住み給ひ、地神と云ふは地上に住み給ひきと心得たるは大に誤なり。神代と云ふは、佛説に謂ふ所の天人の如くに思へるにや。古の神も今の如き人なり。天上に昇りたくても、昇る事叶はぬなり」（伊勢貞丈、神道獨語）といへ

正味まで
も合はせ
う失はぬ
にや

ば常識的に何人にも首肯うなづかれよう。神代の神々は天へ自由に往復したが、人の世になつてはそれができなくなつたといふ類は、後世の人人にそのまま信じさせようとしても難いであらう。神神の爲業しわざは常の理では測られぬとも説くが、その「常の理」とは萬人の公に認めたる理であるから、例外があつては常の理たる意味を失ふことにもならう。されば、常理あてはに當筈あてはまらぬといふは、語それ自體に既に矛盾があることにもならう。この關係は微妙で、随分むづかしいわけでもあらうが、少なくとも、常識的には公に認められてゐる知識と相容れぬやうな説き方は、正味の精髓せいずまでも合はせて棄てさせる結果になり易いだけは、注意せねばなるまい。例へば、自然と靈力の條にも一言したやうに、草木が物を言つたり、狐や反響こだまの靈力ふしぢちからを認めたり、蛇や狼を神と崇めあがたりせねば古意に反くと説くと、眞に其の靈を崇めねばならぬ神聖のものをも胡説化こせつさせてしまふ虞おそれがないか。是等の

事も専門家の間に行届いた解決がついてゐることであらうから、深くは言はぬ。

神道も始めは、例へば「用明紀」に、天皇信佛法、尊神道。とある類で、いづれも神事乃至祭祀即ち神を祀るわざをいひ、道が道理の義に用ゐられるやうになつたのは、やはり中世以後らしい。

神道も道

神道といへばやはり「道」である。本地垂迹流ほんぢすゐじやくの神道、兩部神道りやうぶ、唯一神道ゆゑいち、垂加流神道すゐが、復古神道ふこ、その他さまざまあつて、中には不純ふじゆんな要素えいそを混まへたものも少なくないが、いづれも神國日本の姿を、或は深く、或は高く、或は明らけく、或は正しく理會りくわいしようとしての努力どりよくのあらはれに外ならぬ。されば、參まじへるべき所、酌しやくむべき所があつたら、佛理ぶつりでも漢心からんこころでも洋意やういでも何でも合はせ考へ、その道の洗煉せんれん烹熟ほうじやくに資しするのが、それこそ正直を尙たもぶまことの神の道ではないかと思はれる。もつとも、それらの爲

に、眞のところが蔽はれ傷はれることもあり易いので、それらは大に慎しまねばなるまい。なほまた總じて「道」の類は保守的で傳統的である處に特色の在ることをも深く願みねばならぬであらう。

元朝のこ

元朝や神代の事も思はるる

守武

吾が國人の神に對する心持は、この一句に殆ど言盡くされてある。まことに元日の朝のうらかな初日の影を拜む人人のすがすがしい心に先づ映つて來るものは、太古蒼蒙の神の御國の姿である。米の生る木の清らかな藁を丁寧に絢うた原始的な注連繩にも、神代そのままのほひがする。之に瑞瑞しい穂のままの美し稻を數莖挿み垂れる者もある。作者はさすがにお伊勢様の神職であつたので、この心持がしみじみと感ぜられたのであらう。「元日や佛法いまだ注連の外蓼太」「佛より神ぞ尊き今朝の春某女」

などにも、神國日本の草味の姿がまざまと描かれてある。是等の句も、佛法を卑しむとか斥けるとかの氣分などは微塵もある筈はなく、却つて佛法のありがたさを先づ深く肝に銘じての感懐なのである。芭蕉翁の名句「蓬萊に聞かばや伊勢の初便」なども、何となく原始的な神の御國の新春を髣髴に目に浮ばせる。いづれも新年の句であるが、新しいといふことが人を最も古い心持に誘ひ還らせることは、是等の句からも教へられるやうである。「暮れてゆく年の設けや伊勢熊野」(去來)は歳暮の感であるが、新春の行事のさまざまが目に浮び、主味も其處にあらう。

實は、神は敬ふべく、みだりに語るべきものでない。みだりに語れば神を瀆し、多く語れば多く神を瀆す。古人もまことの心ある際は神など多く語らぬ。予がここに更めて語るのは、神道も道の一で、而も最も重い道であるからである。もとより立入つたことは予に言ふだけの知識もない。

神はみだ
いべりに
きで語る
な

既成宗教
と神道

現代の人人でも、神に渴^かき神を慕ふ心は、原始人と少しも變つてゐないであらう。けれども、原始的形態を幾^{いく}らも隔^へつてゐない既成宗教にそのま^まま魂の安息所を見出さうとしても、それは何人にも殆ど不可能であらう。宗教などに便らずとも、別段さびしさも不安も感ぜぬ人も多いであらうが、吾吾は幼時からの習はしもあつて、やはり魂の安息所が欲しい。けれどもそれを所謂宗教から求めても、何人にも容易く得られさうもないのが先づ偽らぬ現状であらう。

それで多數の人人の安息所は、今の所各自が自身で打建てる外あるまい。これはまた、予どものやうな無能無力の者には難中の至難である。ただ前に陳べた「道」といふ力強い頼り所を吾等の祖先は遺してゐて呉れた。予は至難ながらもその「道」の中に信仰も宗教も託けるやうに努めてゐる。それが神國日本の本義にも合ひ、日本人の眞面目にもかなふやうに思はれる。

る。

道として
心得たい

神道は宗教ではない。宗教化した神道もあつても、予はやはり「道」として之を心得てゐたい。吾が國の皇道はもとより、武士道も道、風雅道も道、道でなくとも吾吾は之を「道」として體得する方法を教へられてゐるのである。

神性と神道との關はりを一應考へておかう。前にも一言したやうに、「神性」への歸入はいはば本然的直覺的なものであらうが、道を修めるのは習熟鍊磨を要し、謂はば經驗的なものかと思はれる。神道の「道」もその意をこめて見たい。かの水戸學は、皇國の神道精神を本として之を資け養ふに漢土の聖賢の教を以てする立前を取つた。日本の神を本義とし、神性を鍊り磨くに東洋的であり特に日本的である「道」を以てしたら、その精神に多少は近寄ることにもなるかも知れない。但しそれらの重大問題の

取扱ひは、予などの任へることでもなく、望むべきことでもない。

神國

神國といふ語の物に見えてゐるのは、『神后紀』の新羅王の言に、亦有^ニ聖王謂^ニ天皇。必其國之神兵也。吾聞東有神國。謂^ニ日本。とあるのが最も古いとされてゐる。是を直ちに此の時代の語と見るわけにはゆかず、また單に尊嚴な國（この後に貴國といふ語も見えてゐる）といふ程の意かも知れぬが、とにかく書紀編纂の時代に既に此の語があつたわけである。すなはち、吾が國の國家的自覺が著く高められたと相伴うて此の語が用ゐられたことにならう。その後、貞觀十一年に朝廷から伊勢神宮に奉つた告文に「日本朝ハ所謂神明ノ國ナリ」また「我が朝ノ神國ト畏憚レル云云」と見えてゐる。〔三代實錄〕この前後の古典にはあまり見えぬやうであるが、平安朝末期頃から中世にかけて漸く多く見え、國家的自覺がだんだん深められるに

随れて次第に高く唱へられてゐるやうである。是等の一一の例は神祇史や神道史の類に擧げてあるから、引くのは略しておく。

神國の意味

さて、神國とはどんな意味を有つてゐるのであらうか。どうして神國と呼んだのであらうか。神神によつて創められた國だからであらうか。それもあらうが、大抵の國の歴史は神話で始まつてゐるのが常例であるから、是だけでは神國とはいへまい。いつも深い意義を成さぬことにならう。神の守つて下さる國だからであらうか。古代の人人は其の意でも呼んだかも知れぬが、外國でも「神は必ず我が國を守りたまふ」と公言してゐる國は幾らもあつて、現に日露戦役の際などに露帝はしきりにそれを高調してゐられた。

御伊勢様

古代から現代に至るまで「神」といへば先づ吾が國人の胸にありありと映るのは御伊勢様で、吾が皇室はその御裔であらせられ、天皇はその御直

系の現神あきつかりであらせられる事である。此の信仰だけは何時の世如何なる時でも決して變かはることがなかつた。吾が國民のすべてはまた大御神おほみかみの支裔すえ未葉みはで、皇室を本家と戴く分家なのであるが、古代には或は其處まで徹底しなかつた一時代や邊土かたみちもあつたかも知れぬ。けれども神の治めたまふ國であるとの信念だけは一貫して動くことはなかつた。吾が國は所謂八百萬の神の國で、大社小祠たいしゃせうしは昔から到る處にあつて、「神の國」といへばそれらもおのづから胸に描かれたであらう。が、それらにつけても必ず皇大神宮と不二の關係にあらせられる皇室を浮べたであらう。是は昔の人人の心持にもなつて考へて見たのである。神社が到る處にあるといふだけならば、漢土ななどにも城隍じやうぐわう廟めう其の他の祠社しやが隨分あるやうである。また漢土にはその王朝の國家を代表する宗廟そうめう社稷しゃしやくもあつたが、悠久おほひかしの以來國土と共に儼存げんそんした祖神と神孫とに對する崇信すうしんの心持とは雲泥うんでいの違ひがあるべき筈。御伊勢

様と生神様とがあらせられることが鎮守ちんじゆ様や産土うぶすな神にも限りない重重じゆうじゆうしさと尊たうとさとを加へてゐる。第一、「神國」といふ嚴おこかな語ごの有もつ韻いんには、何かしら不動な大精神がこもつて聞える。この精神を見通みのがすわけにはゆかない。神國であるとの信念はどうしても凡事たふごととは思はれぬ。草卒さうそつには言出せぬ語である。

大日本は神國なり
 「神皇正統記」のはじめに、「大日本は神國なり。天祖はじめて基もとをひらき、日神ひのかみ長く統とを傳へたまふ。我が國のみこのことあり。異朝いてうにはその類なし。この故に、神國といふ」といはれたのは、ひとり親房ちかふさ卿きやうの確信であつたのみでなく、吾が國民の間に永いあひだ固められて來た信念がおのづから卿の高い宣言となつて現れたものと見るべきである。一條兼良かへらの「樵せう談治要だんちやう」に、

我が國は神國也。天つち開けて後、天神七代地神五代へこの稱の穩か

ないは古人も説かれた通り)あひつき給ひて、よろづのことわざをはじめ給へり。又君臣上下おのおの神の苗裔にあらずといふことなし。

といつてゐるのも、此と全く同じ信念に本づいてゐる。藤原仲麻呂は例の亂臣惠美押勝であるが、その歌に、

いざ子ども、戲業な爲そ、天地の(神神の)固めし國ぞ、大和島根は。

〔萬葉集廿〕

とある。この信念の由來する所の古く且根深かつたことが知られる。

現神

天皇が現神であらせられるとの典故は、例へば宣命に「現御神ト大八島國所知天皇大命ラマト」(文武天皇御即位の宣命)をはじめ奉り、引つづき此の語が多くあらはれ、書紀にはなほ古い時代の詔にこの語が見え、「萬葉集」には、大君は神に在す意の語がしばしば用ゐられてゐるは、人の耳にも熟してゐる。天皇が生神様であらせられるとの信念は、西洋の往昔の帝

王神權説の類にも似た處もあつたが、それらとは實感を異にし、そのままが神の御體であらせられるとのまざまざしい生きた感じである。漢土では天子は天(天帝、至上神)の命を受けて位に在るとの説が行はれてゐて、またその思想には相當に根深い所もあつたが、易姓革命(他姓の者が入り代つて帝王となること)の事實が其の説を一時の便宜化せしめてしまつてゐる。

神國の信念からおのづから導き出されるのは、日本人は悉く神の子孫であり、随つて神であるとの思想である。西洋風の考へでは、人は飽迄人で、神は何處迄も神で、兩者は絶対に歸一することがない。是は前にも既に陳べたやうに、「人」「人格」の觀念とも不可分の關係があつて、人格主義からは人の最高至上の、乃至は最終最終の到着點は人としての完成に在るといふことになる。即ち人格の完成に最後の目標が置かれる。神は全智全能であるから、人は永遠に到達し得ぬのである。神人合一の觀念からは、人

日本人は
悉く神の
子孫

としての完成よりも、寧ろ人即ち人格を解消して直ちに神に歸一するといふ風に心得られる。人格とか個性とかいふ西洋風の考へを以てしては、吾が國の神の觀念には切實に觸れにくいやうに思はれる愚意は、既に縷く陳べた。

神國といふ語は他にも解き方がいろいろあるであらう。予は日本の人は悉く神になれる、或は本質的には皆其のまま神である、といふ處に本義を置きたい。従つて「神」といふ考へも、おのづから西洋風の神とも、漢土流の神（鬼神の類）とも異同がある。それも既に陳べた通りである。

この本義から至尊の御地位に言及ぶは、あまりに畏多い極みであるから、深く申上げるとは差控へておく。ただ予の信するままを一言すれば、すべての人の神性を肯定する以上は、その中心（附篇の中心力參看）としての絶対不二の存在であらせられることを思へば、至高至純の理想と現實とが

完全に一致し具現した存在即ち現神であらせられることは、おのづから歸結されるのである。

神性と純
愛とのつ
ながり

人と人との繋がりつなりは、利害を同じうしての繋がりだけでは至つて脆く、利害を異にすれば忽ち離れてしまふのが常態である。義による繋がりつなりは利害を超越し、不動性の上に立つ。吾が國民の繋がりつなりは「神性」を綱維つなとして繋がつてゐるので、義がその根本觀念を成してゐるのであるから、永遠性を有つのである。その上、更に之を密にするに「同胞」の純愛を以てしてゐる。人と人との繋がりつなりにこれ以上の鞏固かたさはあり得ない。吾が皇室はその中心力になつてゐらせられるのであるから、權力の絶對的主體しゅたいであらせられると同時に道德（予のいふ良心）の最高理想的主體であらせられ、純愛の不盡の本源としての主體でもあらせられる。現神との信仰は古代からの傳統であつたのみでなく、現代の吾々の心意こころにもはつきりと映る。

三 武士道

敷島の、日本の國に明らけき、名に負ふ伴の精、心努めよ。〔萬葉集廿、大伴家持、喻し族歌〕
劍太刀、いよよ磨ぐべし、古ゆ、さやけく負ひて、來たしその名ぞ。〔同上〕

ちちの實の、父の命、柞葉の、母の命、疎かに、心盡くして、思ふら
む、その子なれやも。大丈夫や、空しくあるべき、梓弓、末振起し、投
箭持ち、千尋射渡し、劍太刀、腰に取佩き、足引の、八峯踏越え、差任
くる、心障らず、後の代の、語り繼ぐべく、名を立つべしも。

反 歌

大丈夫は、名をし立つべし、後の代に、聞繼ぐ人も、語り繼ぐがね。

〔憶良のをのこやも空しかるべき云々の歌に和したもの〕〔萬葉集十九、同、追
和山上憶良「作歌」〕

武士道は
武士だけ
の道では
ない

武士道に關しては、そのみを専ら研究した立派な書も數多く世に出て
ゐるので、それらで殆ど言盡くされてゐるであらう。但し自分の目を通し
た限り（さう多く見てゐるわけではないが）では、心ゆかぬものが大部分であ
つた。中には、武士道は讀んで字の如く武士の道で、中世の武家の勃興と
共に起つた道徳であるから、武士以外には意味を成さぬやうに見たものも
間間ある。是は歴史家に多いやうである。この見方は大きにもつともなや
うで、實は武士道の外形ばかりに目を注ぎ、精神内容を深く顧みぬもので
あるべく、歴史家の説には往往この類がある。日本は古代から尙武の國で
武勇を愛し、その道の武人はもとより、町人でも僧侶でも一たび武器を執
つて起てば、武人に劣らぬ意地と氣魄とを示したものである。百姓でも、

尙武と日
本

彼等に竹槍を持たせると、なまかな武士では齒も立たなくなる。漢士の吾が國に關する古い記事を見ても、武勇を稱したものが多く、それだけに彼等も斷えず怖れをなしてゐた。吾が古代の傳説や歴史を讀んでも、武甕槌神、素盞鳴尊、日本武尊、神功皇后の御事蹟の類の、武勇譚が要部を占めてゐる。説話や童話の類でも、浦島や羽衣（是等は大陸系統のものかと思はれる）のやうな詩的な優美なものもあるが、桃太郎や猿蟹合戦のやうな武張つたものが多い。近頃まで民間で愛讀されてゐた講談本や通俗小説の類は、大部分が武勇傳風のものであつた。尙武の精神の由來としては、民族歴史風土體質その他のいろいろな原因があるであらうが、とにかく何よりも武勇を最も喜んだ國であるは、異論の餘地がない。

武士道は
代表的
國民
道德

それゆゑ、武士道は單に武士だけの道として發達したのでなく、武士がその地位上この尙武の國民精神を最も切實に代表具現したに過ぎぬと見る

べきであらう。皇道や神道と武士道とを共通に見るのを或る學者は一笑に附してゐるが、皇道も神道も國民精神の凝り固まつたものであるから、同じ國民精神を代表してゐる武士道と全く別なものと見るなどは、却つて笑ふべきであるかも知れない。今でも武道と何の關係もない人でも、「武士の情」とか「武士は相見互ひ」とか「武士道に背く」とか常に言慣れてゐるのは、武士道即ち士道としてである。「士」に當る國語がなくて、之をサムラヒと訓んでゐるが、サムラヒは侍で、侍臣の義から専ら武臣を指すやうになり、更に一般の武人をおく呼ぶことになつたわけである。武士道は近世に入るに隨つて士道化されてゐる。

武士道の
稱

「武士道」の稱は近世にはじめてあらはれ（武功雜記、清正記等）てゐるやうであるが、「兵の道」（今昔物語、水鏡等）「矢弓（箭も同じい）の道」（平語、十訓抄等）「弓馬の道」（吾妻鏡等）などいふ語は、かなり古くから物に見え

てゐる。武士道は初め「武士の道」(今川記、風雅集等)といはれたのであるが、他の方面でも「何の道」といふ風な和語が「何道」と漢語風に呼ばれるやうになつたと同じく、足利時代頃からやうやう漢語で口頭に上るやうになつたものでもあらう。而して是も他の方面と同じく、「道」といつても主として技術を意味したのであつたが、中世の観念的傾向に伴うて道徳的意義が加はるに至つたのであらう。但し輕易な技術の類にもおのづから一種の意味を加へて考へ易いのが古來の吾が國人の性癖でもあつたので、それが傳統化されるに隨つて漸く道徳化してゆくといふことも容易く考へられる。特に吾が國民精神を最も切實に代表する武士道が中世に至つて突如として現れたとは到底考へられない。それは文弱國である漢土では特に武士道と呼び得るやうな道徳が發達しなかつたと視べてもほぼ斷言し得よう。

因みに一言しておく。連歌連句の類では、神祇釋教戀無常羈旅哀傷等と共に軍陣を主材の一としたもので、特に蕉風の俳諧などでは、歌仙(卅六句)でも大部分は一卷に一二句以上は入つてゐるやうである。軍陣も生きた人生の主要な一事實であり、特に生死の瀬門際を出入する心境に深い意義が置かれたのである。それゆゑか、芭蕉の句などになると、丈のすぐれた沈勁の句が多い。

明日は敵に首送りせん 重 五

小三太に杯取らせ一つうたひ 芭 蕉

我が國の建國以來の尙武の氣風については、一一例證など擧げるまでもない。和漢の書に親しむ者の目に、先づ最初に深く映ることの一つは、我が國の武の精神であらう。漢土のものと日本のものとを讀み比べて、最も異つた感じを與へることの一には、我が國のものには武の精神が到る處に

横溢つてゐるといふことである。道德や文學、藝術、詩歌などの方面では、漢土のものは思想的にも行互つてゐぬものは先づ一つもない。然るに武道のものになると、至つて貧弱で、心を惹くやうなすぐれたものがあまり見當らぬ。「孫子」のやうな不朽の名著があるが、兵法の書で武士道には關はりが浅い。兵書は大抵それである。日本のものは、例へば名將の言行とか家訓とかを輯録めたものを一讀しただけでも、その中からさまざま深い精神を汲取ることが出来る。それは、例へば漢土の學者の書いたものの中から道德的善言美辭を多く聽取ることのできるに似てゐる。而して武道は身を生死の境に置いての覺悟を究める道であるだけに、漢土の士道が大部分は一種の處世法であるのと緩急の度を異にし、武道には眞劍味が溢れてゐる。道德的教訓や宗教的思索ならば、漢土のものだけでも随分餘る程にあるが、武道に關する教訓思索だけは日本のものから求めねばならぬ。

武道訓と
人生訓

而して其の武道訓の中から殆どあらゆる人生訓を掬ひ取ることが出来る。伊勢博文公は「名將言行録」の愛讀者であつたと聞くが、汲んでも盡きぬその教訓から斷えず學ぶ所があつたのであらう。武士道が刀槍を執つて戦ふ武人に限られた道だと思ふは、前にも一言したやうに大きな誤りで、吾が國民道德は武士道に集注歸入し、或は武士道によつて國民道德の精華が代表されたと見るのが眞實を得てゐる。この事には是迄既に言及んだ人も彼はある（自分もすつと以前からこの事にしばしば觸れた）が、今度の大東亞戰爭で吾が海陸軍人の言行などがだんだん吾吾の耳目に親しむやうになつて、いよいよ其の感を深うするのである。現代の海陸軍人の示す武士道は、現代の吾が國民道德の眞髓に觸れてゐる。而して現代の武士道は、また古代から鍛へられて來た弓矢の道が、更に次第に鍊られ磨かれて精醇無比な光を輝かすに至つたものに外ならぬであらう。武士道のやうなすぐれた立派

な大精神が、一朝一夕に花を開き實を結ぶものではないのである。

武士の家訓

武士の家訓ではたとへば、誰にも愛讀される橘南溪の「東西遊記」の「正木の劍術」の條にこんなことが記してある。正木（段之進）のもとに入門する際には先づ誓約させられる。「君に不忠なるまじ。親に不孝なるまじ。朋友に信を失ふべからず。虚言いふべからず。高慢の心を起すべからず。大酒すべからず。禮義を失ふべからず。公義にあらずしてみだりに血氣にはやり夜行すべからず」と。「猶此外數數の條目ありて長し。是に一つもそむくことあらば、摩利支天（武神とされる）の御罰を蒙りて武運に盡くべしとなり」とある。是が、教育家や儒者學者などの家訓ではなく、武藝を學ぶ者に誓はせる條條なのである。武士道が國民道德を代表するといふのは、武士たる前に先づ忠孝至純の人であらねばならぬといふ風に鍛へられるからである。この類の武訓は一舉切れぬ程多く存つてゐる。も

つとも是等は近世の士道化された訓言であるが、「人」として世に生き死に處する道についての教訓は、吾が國では古來の武道訓に最も豊かに含まれてある。それが眞劍であるだけに、道德家や宗教家の説法などよりも更に強く吾吾にはひびくのである。

主従は三世の契

「親子は一世」「保元物語」「夫婦は二世」「漢語大和故事、院本善光寺等」は何時頃から言ひはじめられた諺か知らぬが、多分武家時代からであらう。是につづけて「主従は三世」「義經記等」と言ひ慣らされたが、「師は三世」「漢語大和故事、毛吹草等」ともあつて、或は此の方が先であつたかも知れぬ。主従は三世の契は謠曲などにはしばしば見えてゐるから、室町期頃には普く世に弘まつてゐたのであらう。

師にしても主にしても、「親子」「夫婦」とは、常の人情からは恰も逆に

なつてゐる。おのづからな人情からは、親子、夫婦、主従乃至師弟の順で、愛情の深さからは、主従師弟は一世、夫婦は二世、親子は三世の契りと言はねばならぬ筈である。それが逆になつてゐるは、どう解くべきであらうか。とにかく他國にはあまり類の無い諺であらう。

情を軽んずる心
義を重んずる心

是は、情を軽んじて義を重んずる意として解く外に恐らくは解けやうはあるまい。またかく解くことによつて、義を重んじた吾が國の精神、特に中世の武士道精神が生き生きとして眼前に活現する。おわてて考へると、人情を矯め乃至殺して一時の人爲的の義理に殉せしめる武將や主人の地位に在る者達の御都合主義から出たのだなど言ひたい所であらう。なかなかそのやうに輕輕しく扱へる問題ではなささうである。この場合でも、親子は「私」で師弟や主従は「公」なのである。純正な「公」とはいへぬにしても、「公」に準すべきものである。

忠
義

世には外形のみから直屬の主人に殉ずる忠と、上御一人に盡くす忠とを本質的に異ふもののやうに早合點してゐる者も多いやうであるが、「義」の念からはどちらも同じで、本質的には異ひがあらうとは思はれぬ。王朝時代のやうに、中間に武家が介まつてゐなかつた時代には、大義名分を説くまでもなく、義に勇む心はおのづから一君に向ふ。特に朝廷の武臣を家職とした大伴氏などは、其の職分を盡くすことがそのまま一君に奉ずる忠義となつたのである。或は防人などが任に就く場合でも、國家の守護となるのであるから、その心はおのづから朝廷に在つて、外には何も混へぬ。武家時代になると、學問も衰へ、承久の亂の際、北條泰時へ下された院宣を、五千餘人の中から藤田三郎が「文の博士」だと選ばれて拜讀した話〔吾妻鏡〕は、東國武士の文官の例によく引かれる。武士で己が名さへ満足に書けぬ者もあつたといはれる程で、無論國家觀念など養ふ機會も殆ど與

へられぬ。主人たる者も、大義名分を辨へる餘裕の無いまでに危急切迫な立場に置かれてあつた。まごついてゐると忽ち亡ぼされてしまふ。

義理

このやうな時代にも、武士が固く義理を守つて、主人の爲に喜んで命を棄てる其の心は、大義名分を曉ればそのまま大君の爲に己のすべてを捧げる心となる。直屬の主人の爲に素直に命を棄てることのできぬやうな武士が、大義に當つて純忠無二の士になれることは殆ど考へられまい。例へば北條氏が鎌倉で滅びる時には、その臣下で主家に殉じて悲壯な最期を遂げた者が夥しい數であつた。北條氏は逆臣であつたから是等の臣下も悉く武士道に反いた不逞の徒であつたとはいへぬ。大義名分に徹しなかつたといへるにしても、幼時から一君萬民の大義の外には何にも頭に入つてゐぬ例へば現代の吾々の心で同じやうに之を掟るわけには行かぬ。喜んで主家に殉じた鎌倉武士は、一君萬民の大義の明らかな世には必ず「大君のへに

こそ死なぬ、かへりみはせじ」と叫んで進んで死地に踏入ることのできる義勇の人人であらう。逆徒高師直に代つて楠木正行に討たれた某を、正行もいたはつてゐる。上代の武士道と中世の武士道とが全く本質を異にしてゐるやうに説くのは、その精神内容に深く立入つて考へない皮相の見に過ぎぬであらう。

一君の至尊を知る

承久の亂に京方へ軍の上る途中から泰時一人歸つて来て、「辱く鳳輩を先だてて御旗を揚げられ、臨幸の嚴重なる事も侍らむに參りあへらば、その時の進退如何侍るべからむ」と義時に尋ねると、義時は「まさに君の御輿に向ひて弓を引くことは如何あらむ。さばかりの時は、兜を脱ぎ弓の弦を切りて、偏にかしこまりを申して身を任せ奉るべし。さはあらで、君は都におはしまししながら、軍兵を賜はせば、命を捨てて千人が一人になるまでも戦ふべし」〔増鏡〕と訓へてゐる。下剋上の「極めたる非道」を敢てし

た義時でも、君の御輿に對つては偏に身を任せよと命ずる外はない。それが、泰時等の出陣を見送りつつ、「本意の如く清き死をすべし。人に後を見えなむには、親の顔また見るべからず」「同」と鎌倉武士一流の猛氣をきらめかせてゐる義時である。頼朝が佐佐木某に與へた文には、武士は「大方の世のかたみにて、帝王を護りまゐらする器也」といひ、又「當時（現今）は鎌倉殿の御支配にて、國土を守護しまゐらする事にてあれば云云、其酬に命を君にまゐらする身ぞかし」「澁柿」ともある。是等の言をよくよく咀嚼めれば、おのづから中世の武家の立場に同情すべき所もあるを察し得るであらう。

かの泰衡討伐の勅許を乞うたが期日までに御受できなかつた際、大庭景能が「軍中將軍の命を聞く、天子の詔を聞かず」といつた（吾妻鏡）とあるは、「史記」の孫子列傳に、將軍在軍、君命有所不受、とあるなどをそ

のまま借りたものか。吾が國をこの例で押さうといふのは固より非理であるが、漢土でかくいつたのは、英國などで、軍事や外交の緊急事を議會に議つてゐると、取かへしのつかぬ事もあるので、別扱にしたと同趣旨に出てるものであらうか。

身を主君
に奉る

「葉隱」にはかうある。「我が身を主君（ここでは言ふまでもなく藩主）に奉り、過に死切て、幽靈に成て、二六時中主君の御事を歎き、事を調へて進上申し、御國家を固むると云ふ所に眼を付けねば、奉公人とはいはれぬなり。上下（重臣でも輕輩でも意か）の差別可有様なし。此邊にぎしと（しかと）居すわりて、佛神の勧めにても少も不迷様、覺悟せねばならず」と。サムラヒといふ語は主君に仕へる侍臣の義から出たことは前にも一言した。同書に「純一」または「純一無難（雜か）」といふ語が見えてゐるが、「忠」に貫く心こそ純一そのものであらう。主君の爲に一切を獻げるその心には、

自我の片影もない。前にも言つたことを今一度繰返せば、この場合、主君の「人格」に傾倒しての「忠」でもなければ自己の「人格」を完成させる爲の「義」でもない。ただ一念「公」にたぎり「道」に燃える徹上徹下の精誠の所爲に外ならぬ。「天地正大の氣、粹然として神州に鍾まる」とはこの心を措いて外にあり得ようか。なほ「葉隱」の別本（自分の所持の本にはないが）には「武士は主を思ふより外のことはなし」「主従の契より外には何にもいらぬ」「この事がまだなりとて、釋迦孔子の御出現にて御勸めにても、ぎすともする（微動もする、の意であらう）ことにはなし。地獄にも落ちよ、神罰にもあたれ、此方は主人に志立つるより外はいらぬなり」などあるといふ。その心持は、現今の戦場で、部隊長の命令には喜んで火にも水にも飛込む心持と共通する處が必ずあるであらう。

要するに、私情を殺して公義に生きようとする心、即ち滅私奉公が武士

義理と人情

道の骨髄であると思われる。主従は三世のごとき諺も、この眞諦がおのづから佛説の輪廻轉生の形を假りて箴言化したものに外ならぬ。

義理と人情の矛盾や葛藤は、町人などにはよく悲劇の種になつたり小説の材にされたりしたが、武士ならば殆ど問題にされずに義理に従ふべきものと信ぜられた。かの「菅原傳授」の武部源三のやうな行き方が武士としては尋常で、それが町人の心にもひびき、今でも此の劇には一般の觀衆も感激を失はずにゐる。町人でも、吾が家の幸福を全く犠牲にして、舊主家の落ちぶれた後嗣者を救うた類の話は、數限りもなく傳へられてゐる。赤穂義士の譚など、町人や百姓には殆ど關はりのない武家の内部の事であるのに、今も義士の劇には不入を嘆くことは殆ど無いといはれる。武士の心はやがて町人百姓の心でもあつて、義に感ずる吾が國民性のおのづからな現れと見る外はない。かの俠客の子分が親分の爲に貴い一命を喜んで捨て

たのも、公義の爲に捨てるとは輕重のちがひがあるが、その心持には、仕へる主君に身を捧げると共通なものがあらう。かやうな場合でも親子や夫婦の愛は輕いとされた。損得や利害を秤にかけ、世話になつた御禮返したと、酒榎を振舞はれた代りに鴨一羽進上するやうな心持からは、幾ら考へたとてわかるまい。そこに抑へ難い精神がはたらいてゐる。それは義に殉ずることに心の最高の満足を味ふといふ以外には解けやうがあるまい。

佛罰や神罰よりも義に背く方が恐ろしい

流布の高僧傳の類には、武士が未來の冥罰を恐れ、後世を助かりたいとしてその弟子になつたとか、頭をおろしたとかいふことがよく記されてある。是等の類も全く無いこともなからうが、吾が武士道はそのやうな生やさしいものではない。武家時代には佛教の信仰も特に特に深く人心に喰入つてゐたのであるが、眞の武士道では、未來の冥罰や所謂地獄の苛責よりもな

ほ義の方が重いのである。その生きた例は他にも幾らもあるが、今、世によく知られてゐる譚の一二を擧げて見る。

土佐坊昌俊

堀川夜討の土佐坊昌俊は、京都に上つて、はじめ義經方に捕へられた。その時昌俊は、熊野詣でに來たので義經を討ちに來たのでないと辯疏をして、神文の誓書を認めた。その神文を忽ち反故にして、義經を堀川の第に夜襲し、失敗して再び捕へられた。義經は之を詰つて、「如何に土佐坊、起請には早くもうて（違背し）たるぞ」といふと、「さん候。主に仕へて候へばうて候」と答へる。義經は涙を流し、「主君の命を重んじて私の命を輕んず。志の程誠に神妙なり」と感嘆し、若し命が惜しくば助け返さうといふ。昌俊は「鎌倉殿（頼朝）の、法師なれども己ぞ狙はんずる者をと（土佐坊こそ義經を討つに任へる者と）仰を蒙りてしより以來、命をば兵衛佐殿（頼朝）に奉りぬ。なじ（何）かは再び（捧げた命を）取返し奉るべき。只芳

恩には疾く疾く頭を刎ねられ候へ」といつて、やがて六條河原で斬られた。以上は「平家物語」に記されており、「義経記」も大同少異であるが、後者には土佐坊に「日本の武士は名を惜しむ」と言はせてゐる。

予は是をそのまま史實として引くわけでない。多少の潤色や附加もあらう。或は全部が作り譚だとしても差支ない。ただ當時の常識として、武士道とはこのやうなものであつたと知られるだけで十分である。神文に背くのは最悪の地獄に墮ちると當時一般に信ぜられてゐた。神かけて誓つた約束に背くのは、それ程良心の苛責が重いからである。この場合、未來に無間焦熱の責苦を受けるよりも、主命に背く不義をなほ恐れてゐたのである。さればこそ義経もその心を知つて涙を流し、志の程を神妙と感嘆したのである。義の重さに比べれば、神文に背く苛責は軽い。軽いのではなく、義がそれ程重いのである。謠曲「正尊」は昌俊を題材としたものであるが、

是にも「この事偽これあらば、この誓言の御罰を中り、來世は阿鼻に墮罪せられんものなり云云。と讀み上げたるは、身の毛もよだちて書いたりけり」とある。昌俊の事は「吾妻鏡」にも一部分見えてゐる。

菊池武時
南朝の忠臣菊池武時は、出陣の途で乗馬が神前で足踏みしたのを怒つて、其處の神社の神龕に向つて一矢を酬いた。

菊池入道(武時)櫛田の宮の前を打過ぎける時、軍の凶をや示されけん、又乗打ち(乗馬のまま通過する)したりけるをや御尤ありけん、菊池が乗りたる馬俄にすくみて、一足も前に進み得ず。入道大に腹を立てて、「如何なる神にもおはせよ、寂阿(武時の釋號)が戰場へ向はんずる道にて、乗打ちを尤め給ふべき様やある。其の義ならば矢一つまゐらせん、受けて御覽ぜよ」とて、上差の鎬を拔出し、神殿の扉を二矢までぞ射たりける。矢を放つとひとしく、馬のすくみ直りければ、「さぞとよ」とあざ

笑ひて則ち打通りける。(「太平記」)

是が武士の眞面目である。神であらうが佛であらうが、正義の軍を妨げるなら、そのままには措かぬ、この矢を受けて見よ、との熱鐵のごとき意氣地である。尊氏兄弟の輩が、寫經したり願文上げたりして未來を助け給へなどと匍匐まはつた態度とはえらい異ひではあるまいか。其の後社壇を見ると、二丈許の大蛇が鎗矢に中つて殞れてゐた、などは、附けたりで、寧ろ無い方がよくわかる。

武人の精氣

かの大楠公が末期に七生までも人間(この世)に生れて賊を亡ぼさうといつたのも、佛意からは、臨終の所謂正念には遠く、或は之に背いてゐるであらう。「太平記」も正成自ら「罪業深き惡念なれども」といつたとしてある。佛者からは、仇も怨も忘れて念佛でも唱へるか、淨土を觀念でもさせたい處であらうに、七たび轉生輪廻しても逆賊を踏みつぶさうといふ烈

烈たるその勇猛不退轉の氣魄は、地獄の釜も劍の山も木つ葉微塵に蹴飛ばして、精氣まさに大千を貫くの概がある。是等もそのまま史實であるかどうかなど問ふ要はない。これがまことの吾が國の武士道で、地獄や極樂は遠うに通り越してしまつてゐる。地獄極樂もまた善を慕ひ惡を忌む人情の偽らぬ影ではあるが、浩浩たる義烈の前にはその影もおのづから薄らいでしまふのである。「葉隱」に「佛神の勧めにても、少も不迷樣覺悟せねばならず」とあるも、このことであらう。布哇特別攻撃隊勇士の書置の一首にいふ、「明るる日のルーヴェルトの泣言を俺も聞いたぞ閻魔の前で」と。

武將の心がけ

「吾妻鏡」に記されてある。頼朝が石橋山で追詰められた時、髻中の正觀音像を取出して或る巖窟中に奉安した。土肥實平が其の意を伺ふと、頼朝云ふ、「若し景親等に首を授けた時、源氏の大將がこのやうな佛像を持つ

てゐたとの誹を貽すであらう」と。佛の力を頼むなどは一軍の將帥として醜いとしたのである。

平清盛は臨終に「流人頼朝の首を見なかつたが残念である。乃公の死後は追福作善などは無用にして、先づ頼朝を追討せよ」「長門本平語」と遺言したとある。平語では清盛は子の重盛の敵役のやうに扱はれて、とかく榮えないが、實は頼朝の敵手としても相下らぬほどの名將であつたらしく、かの隠戸の瀬戸の難工事を起したことなど、着眼の尋常でなかつたを想はしめる。敵を一撃に倒さうとする際、「念佛でも唱へろ」と言放つのは、臆病者は臆病者にふさはしく後生でも頼めといふ意であらう。この類の譚は武士の最期の場には幾らでもある。

禪
武士道と

相模太郎北條時宗が、かの蘭溪道隆や、電光影裏斬春風の偈で元兵を辟易させた宋僧無學子元、その他の名緇に參じて禪道を修めたことは、世

によく知られてゐる。時宗の父時頼も宋僧兀菴普寧等に參禪して優に一家の風を成した大和尚であつた。鎌倉武士と禪とは、日蓮が口を極めて痛斥してゐるやうに、最も親しい間柄に在つて、鎌倉五山といへば京の五山を壓倒する程の大道場であつた。是等の外にも、眞僞はしばらく措いて、武將の參禪した譚は多く傳はり、中にも大楠公が元僧明極楚俊に、長崎次郎高重（北條氏の滅亡に殉じた勇士）が南山和尚に參じての問答はよく物にも引かれる。前者の「兩頭を截斷して一劍天に倚つて寒し」後者の「吹毛（劍）急に用ゐて前まんにしかず」は共に寒毛の豎立つやうな悽愴無比な殺氣を迸らせてゐる。憶ふに、禪の端的峻烈な、特にその一氣躍入の一本立ての手段が、常に死に直面する武士や、男性的氣魄を喜んだ當時の人士によくはまつたのであらう。

中世佛敎
の殺氣

ひとり禪のみでなく、日蓮の法華宗のごときも、一味風霜の氣を帯び、

また宗旨柄がらは穩かであるべき浄土門、特に一向宗なども、或る時代には随分劍氣争氣に満ちてゐた。眞言天台から法系を引いてゐる修驗宗の所謂山臥には、修行僧を兼ねた野武士のやうな猛氣があつた。第一、奈良法師、根來法師の類は、法體でありながらまことの武士さへ怖毛をふるふ程の自衛團兼暴力團であつた。上杉謙信は一個の卓然たる清僧であつたし、武田信玄も老成の一入道であつた。どの戦争にも大抵「坊」だの「法師」だの呼ばれる者が花花しく活躍してゐる。宗教戦争でもない戦場の闘士に坊主の多かつたこと、吾が國のごときは、先づ何處にもあるまい。武道と佛道との是等の交渉には、何か精神的に微妙なものがあつたものかと思はれる。「徒然草」〔百十五段〕に、ぼろぼろ（虚無僧）が果しあひして共に殞れた譚を記し、「世を捨てたるに似て我執深く、佛道を願ふに似て鬪諍を事とす。放逸無慚の有様なれども、死を軽くして少しも泥まざる方の、い

さぎよく覺えて、人の語りしままに書きつけ」たといつてゐる。これらもその類であらうか。

武士道は
佛道に便
らぬ

さて、前述のやうな佛教に因みのあつた武士達は、禪道その他の佛道で性根を練られた爲に生死の底を打抜き得たやうにとかく見られる習はしである。が、予は必ずしもさうは思はぬ。武士は宗教などに依らぬでも、物心のつく頃から既に生命に執着を有たぬやうに仕込まれてゐる。もつとも命を愛むのは生物の本能であるから、仕込まれたとて直に生死を踏超えるとは限らず、其處は禪僧などは本職であるだけによく要領を得てゐるわけであるが、武士のやうに断えず實例を耳にし、訓練を重ねてゐるうちには、何時しか死を見ること歸することとき氣風に養はれる。森鷗外の隨筆か何かにも、自分は死に對する恐怖は毫も感ぜぬとの意の語が挿まれてあつた。人の天性には勇と怯とがあつても、戦場に出れば平素の訓練が先づ物を言

ふ。今の將も兵も七歳八歳から訓練を受けるのは稀であらうが、二三年の訓練でも立派な働きができる。もつとも十分な訓練には五年七年或は十年はかかるといはれる。昔は今ほど訓練が行届かぬ代りには、武士の子は幼少から家訓や先輩の教へや朋輩との切磋を受ける。五年十年、或は二十年三十年の長い間には生死の境に臨んでも競技に出場した時とあまり變らぬ気分にもなれる。であるから、禪道などで鍛へずとも、立派に働きたせるのである。是等には幾多の生きた例もあるが、現に予は武人の家に生れて軍職に在る人からも聞いてゐる。それは平素でも死に對する恐怖はあまり感ぜず、どうしたら自分の職責が立派に果せるかのみが氣にかかるといふことであつた。つまり、どうしたら軍人は軍人らしい立派な行動に始終し得るかが問題のすべてなのである。禪僧などが概して生死の場にも落つきを見せるのは、やはり修行の賜に外ならぬ。

武士と死

是はある人の實見のままの記録である。幕末の頃、ある市の街上を若い一人の武士が早足に駆けて来て、やがてある横町を曲りかけて路傍に坐り、腹搔切つて果てた。少時すると、またあとから同じやうな身装のが二人連れ立つて駆けて来た。前の切腹した武士を見つけると、「ナント早い奴だナア」と顔見合せて笑ひながら、何かうなづき合ひつつ、その二人も直ぐさま同じ路傍に腰を下した。さうして同じやうに腹を切つてしまつた。(以上)ただこれだけである。他に何にも記していないが、例の斬奸状でもつきつけて誰かを斬捨てて来た一連でもあらうか。それらはよく判らぬが、とにかく何の未練も屈託もなささうな、「葉隠」に「死の道も平生に死習うては、心安く死ぬべき事也」とある通りの死にさまの小氣味よさを、目のあたり観るやうである。吾吾のやうなさうした訓練に徹してゐぬ者が、武士でも同じ人であるから最期にはやはり生命に愛着を有つであらうと想ふ

のは、好酒家が酒樽を見て、誰でも涎を流すだらうと想ひやるやうなものかも知れぬ。命が惜しくないわけではないが、それ以上のものが念頭に烈しく漲つてゐるので、生死はさして問題にならぬものと思はれる。

丸薬に素湯

されば、參禪や得悟は、武士の鍛へられた心境に磨きをかけたなり澤を加へたりすることはあらう。また覺悟のしつかり腹に入らぬ者には、丸薬を嚙み下す素湯の效能を見せることもあらう。けれどもそれは禪に限つたわけではなく、實はハラヒタマへでもソモサンでもオンアボキヤでもナムアミダブでも何でもよいのである。ただ禪が最も服み心地がよく腑に落ち易いといふ處はたしかにあつたであらう。

一 武士道は
教 種の宗

武士道そのものが一種の宗教である。少なくとも日本流の獨得な宗教である。宗教といつて語弊があれば、信仰と言ひ直してもよからう。だから武士道に徹底すれば他に宗教などは無くても用は足るのである。武士道に限

らず、「道」がそのまま宗教であるは前に繰返した通りである。

さればこそ、武家の家訓や遺誡の類には、神でも佛でも儒でも毛嫌ひ無しに取入れてある。「史徵墨寶」などにも收めてある菊池家の武重筆の所謂家憲にも「五常の義を磨し」(同書考證の讀方は別)「龍華の曉(彌勒菩薩の出世)に及ばん事を念願すべし」「八幡大菩薩の明照を仰ぎ奉る」などあつて、儒佛神が雜居してゐるが、眼目は「天下の御大事」即ち滅私奉公に「家門」即ち一家が萬劫末代まで一貫して渝るまじいといふ處に在るものと思はれる。佛法の正法護持の意を懇説してある武重の弟武茂の「起請文」といふものにも、「天道に應じて正直の理を以天(以て、か)家の名をあげ、朝恩に浴して身を立せんことは云云」「私の名聞己欲のために義をわすれ恥をかへりみず、當世(當分の、の意か)世にへつらへる武士の心をながく離るべく候」(菊池家憲研究より)を初頭に掲げてあつて、是もやはり武士道

に正念が据ゑられてあるものと見てよからう。

武士の發心

武士が刀を捨てて坊主になつたり佛門に歸したりすることに重きを置いて、武士と宗教との關係を説かうとする者もあるが、是等は常の人が發心するのと格別異ひがあるわけではない。殺生を事とする獵師や漁人が罪の深さを思うて懺悔したり頭を剃つたりすることもある。ただ前者は相手が人であるだけに、衝動が深刻ではあらう。中には武士姿のうるささに氣樂な墨染に身を變へる人もあらう。けれども、武士道には武士道そのものの中に立派な宗教的境地が具はつてゐるのであるから、武士道に徹底すれば、發心菩提もおのづから一連の中に見出せるであらう。さうでなくては、一たび何坊何々法師と呼ばれた人で、例へば佐佐木盛綱の西念坊のやうに、再び戦場の斬つたり斬られたりの修羅場で働いた武士の類も随分あつたやうであるが、それらの心境の解釋がつくまい。盛綱はかの藤戸の渡を騎馬

西念坊

で乗切つて世に知られ、頼朝から賞狀を貰つた勇士で、これが武人の感狀のはじめとされてゐる。薙髮して上州磯部に居つた所へ、頼家からの急使で越後の反將城資盛を追討せよとの命があつたので、折しも門外に在つたが、そのまま旅装もとのへずに馬に騎つて駆出したといふ典型的鎌倉武士であつた。武道と宗教とは同じでないまでも、武士道には其の裏に崇高無比な沒我的悟脱境の在ることは、戦争には一種の言ひ難い森嚴な精神の伴ふのとも合はせて、推察すべきである。その森嚴な精神の最高處を正味のまま感得してゐるのが日本武士道であると予は見えてゐる。

四 詩歌道

敷島や、絶えぬる道に、なくなくも、君とのみこそ、跡をしのばめ。〔山家集、寂然〕
 風雅におけるもの、造化にしたがひて四時を友とす。見る所花にあらずといふ事なし。思
 ふ所月にあらずといふ事なし。像花にあらざる時は夷狄にひとし。心花にあらざる時は鳥
 獸に類す。夷狄を出で、鳥獸を離れて、造化にしたがひ造化にかへれとなり。〔芭蕉、笈
 の小文〕

未だ前賢に及ばざるを更に疑ふ勿れ、邈に相祖述すれば復誰をか先とせん。偽體を別裁し
 て風雅に親しません、轉た益々師多きこそ是れ汝が師なれ。〔杜甫戲爲〕

詩歌の道は風雅の道といつてもほぼ同意である。正しい詩歌即ち正風を
 和漢とも「風雅」とも呼んだ。

風雅

「風雅」といふ語は漢土の詩の六義中の風（民謡）雅（雅樂詞）頌（讚美歌）を
 略した語で、それらにはいろいろむづかしい意味も加へられて説かれるが、
 大づかみにいへば正體の詩といふ程の義である。漢土ではその尙古思想か
 ら、「詩經」中の詩を詩の理想的なものとし、其の精神内容に近いものを
 「三百篇（詩經）の遺意を得」として最も喜ばれた。「大雅久しく作らず」
 （李白）とか、「大雅何ぞ寥闊（廢絶してゐる）」（杜甫）とかは風雅の體の衰頽
 を嘆いたのである。風雅の意といへば、「人倫を厚うし、教化を美しくし、
 風俗を移す」とか、「情に發して禮儀に止まる」（並に毛詩序）とか、即ち詩
 人忠孝の意といふに歸する。漢土では風雅道とはあまり言はぬやうである
 が、この意を失はぬのがやがて「道」でもあり、篤厚な道德感を失はぬを
 本義とした。

歌道

和歌に道を云云するやうになつたのも、他事の「道」と伴うて中世から

である。「古今集」序に「歌のころ」「歌のこと」とあるを、眞字序には「斯道」「吾道」などいつてゐるので、例の漢意嫌ひの本居宣長は、「後の世なりせばかならず歌の道とぞいはましを、かく歌のころ歌のことなどいひて、道とはいはず」「玉がつま五」と指摘してゐる。「敷島の道」「伊勢大輔集、風雅集定家の歌等」はかなり古くから和歌のことには言はれ、慈鎮和尚の例の「皆人に一つの癖は有ぞとよこれには許せ敷島の道」「徹書記物語」はよく知られ、この稱は後世までも襲用されてゐるが、また「やまと歌の道」「蘆原の道」(共に十六夜日記)などの語も見えてゐる。「道」などいふ語は特に文藝の類では嫌はれる筈で、例へば「歌をよむ事をしき島の道と云ふは心得がたし。道とは人倫の教へ天下を治むる術を道と云ふ也。歌をよみたればとて人倫の教とはならず、天下の治まるべき事にもあらず。されば歌をしき島の道と云ふは誤也」(安齋隨筆前十二)などとの苦情も出た。

敷島の道等

傳統と道

是等も考へやうで、和歌そのものが千數百年の傳統を有ち、傳統にはおのづから一種の「道」の觀念が伴ふことを思へば、和歌もやはり「道」であるに何の不思議もない筈。和歌はもとより、俳句でさへも、西洋流の純文藝とひとしなみに取扱ふことのできぬは、永い歴史を有ちながら同じ形が少しも變へられずに持越されて來たことを考へるだけでも肯けるわけである。若しも傳統を離れ、所謂開放された自由な心持で扱はうといふならば、例へば千數百年の歴史を有つ三十一文字を先づ棄てぬことには殆ど不可能であらう。三十一文字を固執しながら氣分だけは全く自由であらうとするのは、祖先譲りの吾が家を一步も出兼ねながら、山野を思ふまま遊びまはらうとするやうなものではないか。

歌道に關はる要語

歌道に關はる古人の要語を少し擧げて見よう。藤原基俊の「悦目抄」に、此歌の道におきては、人の教によらず、心の發する所なり。ただ心の

いたるといふと、たゞ歌をよみ心うる事、此道の至極なり。此道に長ぜん人はあきらかに見るべし。……歌をよまんと思はば、此道を深くすべし。

とある。定家のものにも「歌の道」の語は彼是見えてゐる。正徹の「徹書記物語」には、

抑於歌道、定家をなみせん輩は冥加もあるべからず。罰を蒙るべき事なり。……基俊俊成より此道を傳へて三代になれり。和歌の奥儀、祕事口傳、残る所あるべからず。

などある。この定家を非ると罰が中るといふのは、今から考へればまことに愚にもつかぬ事のやうであるが、是等も取りやうでは善い意味にもなる。定家といへば當時歌の神のやうに思はれてゐたのであるから、その人に背くまいとの心構へには嚴肅な情がこもつてゐる。ただ感情のおのづからな

流露を生命とする和歌であるから、それだけではあまりに窮屈過ぎて動きが取れぬやうにもなり易い。が、自由や清新を輕輕しく心得て、さしたる信念も伴はぬ浮薄な辭を翫ぶよりも、すぐれたものを愚直に學ぶ方が寧ろましなこともあらう。

和歌の靈力

和歌や俳句の靈力が信ぜられた傳説は、殆ど數へ切れぬ程多く遺つてゐる。菅公の飛梅、小野小町や能因法師の雨乞、鬼物が歌に和した譚、墨染櫻の類は、いづれも前にいつた怪事の類で、作り譚であるは言ふまでもない。が、和歌や俳句が他人を感動せしめて、その爲に罪を許されたとか感賞にあづかつたとかいふ類の話は殆ど無數にある。後者はさもあるべき類で、此の類が誇張されて奇怪事も作り出されるので、いづれ詩歌の徳を尊信する心には變りはない。尊信のあまり、詩歌の道に悟入すると、高僧善智識のやうな靈能さへ得られるとも信ぜられたやうである。

歌道と悟

ある講談本の「水戸黄門記」に、徳川光圀が例の巡遊の途中で、ある奇術師が狐を使つて奇術を演じ、多くの見物人を集めてゐる處に通りがかりその奇術の種が狐であることを見破つた譚が出てゐる。而して、黄門様は「歌道」の奥義を悟つてゐられるから忽ちにして見破つたとある。狐云云は一般の俗信であるから先づよいとして、「歌道」は講談にしても少し訝しいので、文字の誤りでないかと前後をよく見ても、やはり「歌道」が幾處にも出てゐる。これで見ると、俗間には歌道に悟入すれば怪物の正體を見破るぐらゐは何でもないと思はれたものらしい。高僧善智識の類はもとよりそれらの力を信ぜられてゐたのである。是等の俗信は何を語るかといふと、一道に悟入すれば宗教的悟入と同じ境地に入ると信ぜられたに本づくにちがひあるまい。すべての道の悟の境は畢竟一に歸する。それゆゑ一道に徹すればおのづから他道の本義にも通ずるとも、東洋流、わけて

も日本流では考へられてゐたわけである。「道」の短所も其處にあるが、長所も其處に在つた。

ただ詩歌の道の他道と異ふところは、藝術中でも詩歌や文章は特に創造に意味のあることである。また假に觀照や體得の目的を眞善美に分ければ、藝術は美（から單純にはいへぬのであるが）を目的とする。しかしそれを「道」として扱ふ場合には、いづれにも共通した一種の心得が加はる。それは假にいつて見れば、精進參得の眞剣な努力である。

漢土の例

漢土でも詩歌の靈力の信ぜられた話は幾らも傳はつてゐる。漢土はまた文字の國だけに文章と合はせて文字の靈力も往往信ぜられた。蒼頡が創めて文字を制つた時に鬼神が夜哭いたなどいひ、木片に書いた文字があまり生き生きしてゐたので深く木理の奥まで徹つたとか、例の椽大（タルキほど大きい）の筆を貰つた夢を見たのが大文章を草る前兆であつたとかいふ類

の話もよく傳へられる。これらも言靈ことたまの信仰の一種といつてよからう。詩歌では「毛詩」の大道に「得失を傳へ、天地を動かし、鬼神を感ぜしむるは、詩より近きはなし」といひ、吾が「古今集」の序にも是を學んで「力をも入れずして天地を動かし云云」といつてゐる。詩序は前に引いた文につづけて「先王是を以て夫婦を經し、孝敬を成し、人倫を厚うし、教化を美しくし、風俗を移す」と何處までも漢土流の道德主義を強調してゐるが、古今序が「男女の中をも和らげ、猛き武士の心をも慰むるは歌なり」といつてゐる處は、日本人らしいにはひがあつて、おもしろい。いづれにせよ、詩歌の餘徳を讃へてゐるのである。音樂の類でも、「神人以て和す」とか「百獸率したがひ舞ふ」とか「祖考いの靈が來り格いる」とか「鳳凰來儀ほうおうらいぎす」〔共に尙書〕とかいふ。

格律の中
に優遊す

さて詩歌に「道」などは全く要らぬことで、却つて性情のおのづからな

發露おきを抑おさへたり妨げたりするやうにも思はれるが、必ずしもさうでない。そんなことに束縛されて動きの取れぬやうな詩想ならば、束縛されぬ所でどうせ太たいしたものでなからう。近頃の人人は自由とか解放とか口癖のやうに言ふが、さう叫ぶ者達が自由に解放されたら、果して一世をふるはずやうな名篇絶作めいへんぜつさくができるかどうか。といふのは、例へば漢詩では律體は最も規則きぎなくめな形に囚とらへられ易い體であるが、巨材杜甫などは其の體を自在に驅使くしし、不朽の佳什かじふを驚かされるばかり多く遺してゐる。吾が國の俳人中では芭蕉は一人飛離れた名匠めいしやうであつたが、此の人は俳諧の道風雅の道を切切と門下に誨おしへてゐる（次條參看）。相撲道を強調した常陸山は近代の名力士であつたし、畫道や芝居道を云云してゐる人人には技術にもすぐれた者が多い。

藝術と道

「道」に拘束を感じて手足でも縛られるやうに思ふのは、臥なそべらぬと字

の書けない癖くせの者が、端坐たんざ正面せいめんして書くのを此の上ない窮屈つうくつと呟つぶやくやうなものではないか。西洋流ならば字にさへなれば可よいわけであらうが、東洋流では字を書くにも先づ姿勢を正し神氣かみを斂きめることを喧わましくいふ。そんなに堅苦しくしては字が書けぬといふ人ならば、のたばつて自由に書いた所で優れた字はなかなか得られまい。作法などに拘まはつてゐては折角の一服もうまく服のめぬといふは吾吾素人しらうとのことで、茶道で鍛たへた人なら、五郎八茶碗で冷酒でもあふるやうにがぶ飲みにしたら、味も香も失せてしまふであらう。藝術にしても、多少の窮屈きうくつもあり、短所もあつても、先づ腹から鍊くり「道」に沿うて精進してゆく所に東洋流の眞面目もあるのではないか。もつともその爲に、自由の餘地を全く與あへぬといふのも拘まはり過ぎる。餘地は餘地としてあまりに狭苦しくなくのこしておくべきであるが、餘地はどこまでも餘地で、餘地と本地とを顛倒てんたうせぬのが東洋流であらうと信ずる。

五 技と道

この道や行く人なしに秋の暮（芭蕉）

古臭い語であるが、「名人」とか「上手」とかを目ざし、殆ど身命なみちを擲な出して精進熱中した古人の心境を顧みると、その結果の如何はともあれ、その努力を裏づける熾烈はげしい精神に想到しやうたうらずにはゐられぬ。よく例に引かれる能樂などの靜止乃至悠揚ゆうたうした動作の内面には熱沸奔騰ねつぷっほんとうする烈しい情緒が包まれてゐる。「腹藝」などいふ語もある。打見たところ何の奇も警もない尋常平凡な動作や作品の中にも百鍊千磨の慘澹かんたんたる苦心かくんが藏かくされてゐる。

ることも世に多い。脚にひまない水鳥の閑容である。何か目先のかはつた事でもするのが努力だと考へるやうな精進法とは全く異ふ。坐作や言容にも「しづめる」(静める即ち沈める)と言はれるが、藝術にもしづめられる。はじめから銷沈してゐるものには「しづめる」要はない。是等の鍛錬法もまた「道」の觀念に要約されるであらう。

鍛冶道

「俳諧七部集」の「冬の日」の連句に、

つづみ手向くる辨慶の宮 野 水

寅の日の旦を鍛冶の急く起きて 芭 蕉

といふのがある。前句、鼓を打つて辨慶を祀つた宮に樂の音を奉納するといふのに、附句はそれを鍛冶が武器などを鍛へる爲に祈念をささげる意にしたのである。その武器は名刀でもあらう。また「鶴百韻」中の連句に、

石の戸樋鞍馬の坊に音すみて 舉 白

われ三代の刀うつ鍛冶 李 下

といふのがある。芭蕉の注として傳へるものにこの句を解いて、「此句詠様奇特也。鞍馬尤人人の云傳へて、僧正が谷杯云へる、打もの(刀劍)に便りである事也。石の戸樋などいふに、鍛冶、近頃遠く思ひめぐらしたり。淨き地、清き水を詠み、銘劍を打つべきとおもひより、一句感情不レ少。三代というて、猶粉骨(苦心慘澹)の鍛冶名人といふべき爲なり」とある。また芭蕉の「奥の細道」の月山の條に、

堪能の執

谷の傍に鍛冶小屋と云ふ有り。此國の鍛冶、靈水を書んで、爰に潔齋して劍を打ち終り、月山(月山物とて名刀に數へられたもの)と銘を切つて世に賞せられる。彼の龍泉(漢土の名劍の産地で、後に名劍を直ちに龍泉と呼ぶやうにもなつた)に劍を淬ぐとかや。干將莫耶(共に人名であるが、その人の鍛へた刀をもかく呼ぶこと、吾が正宗村正の類)のむかしをしたふ。道に堪能

の執あさからぬ事しられたり。

とある。いづれも名剣を鍛へる名工の精魂を打込む苦心を想ひやつたものである。刀剣に限らず、凡そ名工が名品を造り出さうとするには、所謂神と一體の心にならねばできぬとされてゐた。まして刀剣は武人の魂とされ、人の命にかかはる器であるから、尙更おろそかには扱はれなかつたのもつともである。それらから、すぐれた刀剣は靈氣を含むともされ、それに本づく譚も古來無數に傳はつてゐる。近松の「長町女腹切」などもこの民間俗信から材を取つたものである。村正の物で、一度抜けば血を吸はねば鞘に納まらぬと傳へられた名刀の類もある。今でも、死者の枕頭や棺の上に刀を置くのは、魔物を近づけぬ爲と信ぜられてゐる。是等はいづれも所謂俗信に過ぎぬが、それ程に刀剣は靈威を信ぜられたのと相待つて、鍛へるにも刀匠の心魂が打込まれたのである。

小鍛冶

謡曲「小鍛冶」はもとより作り物であるが、名剣を鍛へる時の心構へは大凡あのやうなものであつたであらう。これは三條小鍛冶宗近が勅命で寶劍を鍛へる事を筋としたものであるが、伏見の稻荷神に祈願をこめた所、神が童子姿に化して相槌を打つのである。鍛冶場に注連を張り、神壇には神酒を供へ、潔齋して烏帽子直垂の禮装で槌を執るは言ふまでもない。この神が相槌打つ譚に注意すべきは、精誠の氣には神明も之に追従せしめるとの浩浩たる氣魄である。この場合、小鍛冶が主で相槌の童子は従である。菊池武時が神龕を射た事(前出)なども併せ味へば、その精神的意義を洞察することができよう。

その技その業を直ちに道とし、宗教的信念を以て之に對したその適例の一とも見られるので、左に風雅の道即ち俳諧の道について一言する。

漢土の詩人

漢土では詩は性靈を陶冶する具ともされた。詩聖杜甫も陶治性靈存

底物、新詩改罷自長吟（解悶）などいつてゐる。杜甫のやうな生涯全心を
作詩に傾け盡くした大詩人のことであるから、詩そのものを自身の生命と
考へてゐたことであらう。「文章は千古の事」（偶題）（文章とは詩文を總べて
いふ語）「詩は是れ吾が家の事」（宗武生日）といふ類の語も多く見えてゐる。
が、一面には所謂君を堯舜にしようといふやうな政治家としての大理想を
終生捨てなかつた。所謂夸大妄想に近い程の大抱負が彼の詩に千古に卓絶
した不朽の迫力をたたへしめたのである。詩は詩とし、それ以外に常の道
を求めるといふのが、漢士の詩人文人には先づ常識であつたといへる。
「法を問うて詩を看れば妄なり」（調眞諦寺禪師）などは深い意もなから
うが、「文章は一小技、道に於いて未だ尊しと爲さず」（貽華陽柳）「大なる
哉乾坤の内、吾が道長くして悠悠」（發秦州）など、詩道の上に何か高
遠なものを描いてゐた氣持がしのばれる。隱逸詩人ともいふべき陶淵明の

「先師遺訓有り、道を憂へて貧を憂へず」（懷古田舎）は「論語」の語に
依つたので、「少年人事罕なり、游好六經に在り」（飲酒）「談諧俗調無く、
説く所は聖人の篇」（答龐參軍）「詩書（六經といふに同じ）宿好敦く、林
園俗情無し」（還江陵）の類、いづれも所謂聖賢の道に志の篤かつたこと
を示してゐる。自ら「無懷氏の民か、葛天氏の民か」（二氏とも太古の無爲自
化時代の傳說的帝王）（五柳先生傳）と評し、逍遙自適の生活に安住した斯の
人ですら、念頭を離れぬは仁孝であり詩書であつた。生涯酒に浸つて醒め
た一日も無かつたらしい李白でさへ「我が志刪述（孔子のやうな業）に在り」
など自ら標置しるしづけてゐる。篤厚な詩人は殆ど例外なく仁義や禮樂を口癖に
したは言ふまでもない。

風雅道

吾が例へば俳諧の大宗芭蕉のやうな人はどうであつたか。「たよりなき
風雲に身をせめ、花鳥に情を勞して、暫く生涯のはかりごととさへなれば、

終に無能無才にして、此の一筋につながる。〔幻住庵記〕といひ、「樂天は五臓の神を破り、老杜は瘦せたり」〔同〕といふあたり、俳諧そのものに吾が生命を託けようとした熱意が語氣の裏にもおのづから窺はれる。よく知られた「三等の文」に「風雅の道筋」「道の建立の一筋」「實の道にも入るべき器」などある。「道」は言ふまでもなく風雅の道を指す。この外「其道」「此道」などは、いづれもその意で、菩提の道でも仁義の道でもない。若し漢土に於ける儒教、印度に於ける佛教婆羅門教のやうな高い權威を有つた國民的信仰が強い支配力を有つてゐたら、かうはならなかつたであらう。特に芭蕉のやうな篤厚な天性の人で「佛籬祖室の扉にも入らむとせしも」〔幻住庵記〕と自ら言つてゐる程であれば、菩提は菩提、風雅は風雅として、俳諧は末技で菩提こそ眞の道であると高調しさうなものである。それらの微意も固よりその言行中に見えぬこともないが、風雅の道を特に力強く説

いてゐる信念の篤さに先づ吾吾は引入られる。而して、そこが日本人の日本人たる眞面目の在る處と見たいのである。或は人を訪うて「霜寒き旅寐に蚊帳を着せ申す」と會釋され、「古人かやうの夜の凧」と答へたころに、乞食行脚の一修行者であるを忘れぬ道と風雅との一體の身の上が力強く示されてある。

藝人道

少年の頃に嘗て田舎まはりの或る旅藝人が、田舎の同職の或る者に過失があつたのを痛く責め、「素人衆ならばしかたがないが」と繰返しつつ、憤激のあまり刃物沙汰に及ばうとするのを觀たことがある。其の場は幸に親方が取りなしたので無事に済んだ。その過失といふのは、自分が厄介になつてゐる前記の親方に對し、その田舎の同職者の撻挨のしかたが禮儀を缺いてゐたといふのである。撻挨とは所謂「仁義をふむ」ことであらう。その責め方がとても物凄く殺氣立つて、親方が取りなさなかつたら、必ず

腥風血風の場面を現出したにちがひない。側で見てゐた予の方が青くなつた。それが予の家の門口だつたからである。

さて後でだんだん考へて、なかなかおもしろい事を見たものと氣がついた。所謂しがないはかない一藝人の而も拶挨のしかたが悪いといふだけの些細な事件に過ぎぬ。それを血を流してまで争はうとする。其の道の仲間には仲間の禮儀が儼存してゐるのに、それを疎略にするのを黙つて視てはゐられぬといふわけである。特に親方には親方の權威があるとす。その人に對する禮儀を缺かれては、其の道が立たぬ、と憤る。「素人衆ならば」とは、其の道の人でなければ措いて問はぬといふのである。その語がなほ耳に残つてゐて今も霜氣を覺えしめる。

是と同じやうな譚は、よく物にも記され、また多く耳にもしてゐる。例へば或る藝人は、それにふさはしくない持物を持つたとか身装をしたとか

行爲があつたとかで、仲間を省かれたり強い制裁を受けたりする。或る藝人の下つ端は土間か臺所の隅でなくては食事を許さず、何ば振舞はれても坐敷のまん中で脚の高い膳に着きなどすると即座に破門される。芝居者などにもこの類の峻厳しさがあつたといふ。能役者はどんなに寒くても、股引の類は用ゐぬといはれる。あの冷たい板敷に長く坐つたり、寒い風の隙き入る一隅に立ちつづけたりするのに、素足でよく耐へられるものと思ふが、いづれ皆心身を鍛へる爲の其の道の修行の一端である。枝葉の事やうで實はさうでなく、かうして其の技への達成にひたすら精進するのである。それが即ち各の「其の道」の尊重に外ならぬであらう。

附

篇

一 中心力

吾が大君、物な思ほし、すあがみ皇神の、嗣ぎて賜へる、吾無けなくに。〔萬葉集一、御名部皇女〕

意識の求
心力

人の意識にも断えず求心力がはたらいてゐるやうである。宗教で神を求め、める氣持もこれであらうか。その中心はもとより一つで、且力強くなければならぬ。嘗て憲法學者の説を聞いた折、舊風の所謂三權分立は形はよく整つてゐるが、實まことの憲法の運用にはどうしても中心が一つでなければならぬといはれた。政治機構は、中心が幾つもあるのは圓滑に且力強く動かぬ、といふのである。近頃の強盛な國家で、特に非常な局面に當つてゐる國では、民本主義の深く滲みこんでゐる處でさへも殆ど申合はせたやうに

一種の獨裁政治になつてゐる。孔子が「天下道有らば則ち禮樂征伐天子より出で、天下道無くば則ち禮樂征伐諸侯より出づ。諸侯より出でば蓋し十世にして失はざるは希なり」〔論語季氏〕といつてゐるのは、さすがと謂ふべきであらう。

道理の歸
一性

一つの中心を求めゐる傾向は、いろいろな方面にあらはれてゐるが、例へば漢士しなの思想にもある。かの陰陽二原則の對立乃至相制の考へ方は、まことに至妙な思ひつきであるが、是も太極のやうな一元に歸せしめてゐる。老子に、「一は二を生み、二は三を生み、三は萬物を生む」とあるもそれである。天地人の三才も對立でなくて、天の中に地も人も綜くわべられてゐるは言ふまでもない。知仁勇は仁に歸一せてめて考へられる。

無數の太陽系も一つの太陽を中心として旋つてゐる。星の世界では、漢土では北辰（北極星ではなく、北斗星を指したのであらうともいはれる）を中心と

して考へられた。獨樂ごまは一つの心棒を迅速すばやく旋る間は安定して靜かに立つてゐる。車輪の類はすべて軸は一つである。中軸がぐらついたり心棒が曲つたりすると、忽ち安定を失つて亂れたり倒れたり壊れたりする。

宗教の類では、一本尊を立て、それを中心に信徒の信仰が繋がれる。法主や大本山、法王や法王廳の類も、信念の氣持を有効に維ぐ爲には無くてはならぬのであらう。すべて、大きな力強い中心があるものほど、纏まりがよい。

中心の動
搖衰廢

漢土のやうな古い歴史や廣い國土に恵まれた偉大な民族でも、中心が始終動いたり曲つたり折れたり變つたりしてゐては、弱小の國からも輕侮されるやうにもなる。中心のしつかりしてゐる間はこの國はよく榮え、まことに中華の名にも背かなかつたが、中心がぐらつき出したり幾つかに分れたりする時は、この國は衰弱荒廢のすがたに變つてしまふのが常であつた。

憶ふに、個人と個人、社會と社會、階級と階級、集團と集團、其の他くさぐさな要素が寄り集まつて一大集團、家庭、團體等を成してゐるのであるが、各分子の間には意見の對立や感情の疎隔のあるは必然で、それがあればこそまた斷えず發展もしてゆけるのである。しかし、それらの分子が銘銘思ひ思ひの自由な方向に向いて動いてゐるのみでは、斷えず衝突と争鬭とをつづけ、亂脈と破壊とに驅立てられる外あるまい。之を調知せしめるには、單に交譲や妥協だけでは、結局一時を彌縫するに止まるであらう。是等がお互に融和しあふには、どうしても一つの力強い中心を立て、それを旋つて動くのが最良の方法である。

共通信念
の確立

一家庭にしても、其の家長（主人）が絶大の支配力を有つといふのは、極めて稀であるが、それをして眞に力あらしめるには、例へば先祖の餘薫とか遺意とかと繋つながりを保たせ、一家が擧つてそれに嚴かな意味を感じ合

ふことができれば、それによつておのづから一家の統制も安定も維つないでゆける。或は宗教上の一信仰によつて結び合ふこともある。この場合、銘銘の我意や氣儘を互に解消しつつ融和し合ふにはどうしても主人の人格だけでは十分とは思はれぬ。高い一種の信念が「家」や「主人」をめぐつて發露あらはれてはじめてそれが圓まどやかに行はれるであらう。それには一段高いものを立てねばならぬ。例へば前述の先祖の餘德遺風といふやうなものがそれである。而して主人もその信念の中に歸一する。かうした状態が理想的統一の方法であらう。

國家とてもこの通りであらう。而して、これがまことに理想的に圓滿に行はれてゐる國は何處であるか、言ふまでもない。

二 苦樂

心から、心に物を思はせて、身を苦しむる、我が身なりけり。〔山家集〕

苦樂は感
情に多く
左右され
る

苦と樂とは、殆ど客觀的に定つた體でもあることのやうに考へられ易いが、實はこれほど主觀的な氣分に支配されるものはない。もつとも、火に指が觸つて堪へられぬ熱さに感ずる苦や、へとへとに疲れた時先づ一服と木蔭に腰を下す時に味ふ樂の類は、直接に筋肉の感覺から來てゐる。その感覺は肉體や生命を維ぐに必要な本能的自衛感であるから、過度に苦をつづければ自滅する外ない。それさへ「心頭を滅却すれば火もまた涼し」と喝破されたほど、心の持ちやうで苦を苦とせぬこともできるのである。苦

樂は大部分は人の感情に支配されるもので、その感情は鍊磨や修養によつても随分陶冶されるものであるから、苦樂のみから人の禍福や運不運を判定することは實は難しいのである。

人はさま
ざま

世間には、他目には苦しからうと思はれる境遇に在る人が一向に苦にせぬらしい例、反對に苦に疾むほどの事柄でないと思はれる災厄に死ぬ程悶える人もある。一は人の性分にもよる。だから、樂を樂とせねばその樂も樂ではなく、苦を苦とせねばその苦は苦にはならぬこともある。佛教では「世の中の、醜假慮に、住み住みて、至らむ國の、方途知らずも」〔萬葉集十六〕で、先づこの世を苦と觀ぜよと教へるのであるが、のん氣な人にはあまり効果はないであらう。また、苦樂は畢竟心次第のものとし、世の常の苦樂などにはできる限り累はされぬやうに修養した人には、尙更關心は薄いであらう。現に儒教でも老莊流でも「樂」を修養法の一としてゐる。

或はまた活動を好む人は、極樂浄土の樂しみを聽かされても、寧ろ退屈な苦痛を感じ、それよりも人の爲世の爲に心身を勞するやうな境涯でなくては、來世でも生れがひがせぬやうに思ふものもあらう。人はさまざまである。

世と共に苦樂する

よく教科書などにも出てゐる宋の范仲淹の「岳陽樓記」に洞庭湖のやうな偉觀は、苦しい時に觀ると苦を増し、樂しい折に眺めると樂を助けるが、仁人の心は物によつて苦樂せず、己一個の事で悲喜せぬ意が述べてある。

良寛法師

世の中の、憂さを思へば、うつそ身の、我が身の上の、憂さはものかは。〔歌集〕

佛の大慈悲といふも是を擴充めたものに外ならぬ。衆生疾む故に我疾むで、世に苦しむ人のある間は、自分一人で眞の樂はできぬ筈である。

憂患に生き安樂に死す

「孟子」に「憂患に生きて、安樂に死す」〔告子下〕との名言がある。常の考へ方と相反してゐるやうで、人は苦勞すれば生き、安樂になると死ぬといふのである。まことに、悩み苦しむのが生の道で、遊び逸しむのは死の道であるは、世の中が所謂不景氣の際には死亡率が少なく、好景氣で物資の豊かな時には却つて死者が多い事實からも知られる。食ひ足らずに死ぬことは寧ろ難事だとされ、食ひ過ぎて死ぬ人の方がはるかに多い。「君子は以て自ら彊めて息まず」〔周易〕などいふ語もあつて、人は努め勵むことによつて生きる道を開いて行くやうに運命づけられてゐるのである。個人でも社會でも國家でも、特殊な事情を外にしては、異りはない。

敵國外患無くば國亡ぶ

孟子はまた「敵國外患無き者は國恒に亡ぶ」〔告子〕ともいつてゐる。人の一身でも社會でも、荒い浪に揉まれ、烈しい風に吹かれてゐると、内部から潑刺たる活動力と抵抗力とがおのづから湧きあがり、それが自己を強

化するのであるが、外部からの患難が去つて緊張が止ると、弛緩の爲に精神的にも物質的にもその力が停滞沈澱して腐敗れ糜爛れ、ひとりて萎え壞れてしまふ。

苦と闘ふ

「樂は苦の種、苦は樂の種」といふ不易の眞理を道破した俚諺がある。苦を経ぬ樂といふものは無い。進んで苦と闘ひ、苦を克服するその努力の中にこそ樂は味へるのである。我に七難八苦を與へたまへと祈りつづけた勇士さへある。塙某(鐵牛)なども、惡事災難に出會はせたまへと願をかけてゐたといふ。樂土は強ひて願ふに及ばぬ。永遠に苦と闘ひ抜いて行く執拗い根氣と不退轉の志操とを養ひ、養ふことそれ自體に安住の境を求め、それが人としての眞の本懐眞の満足であらう。

西 行 法 師

あはれあはれ、この世はよしや、さもあらばあれ、來む世もかくや、苦

しかるべき。(山家集)

是は來世もかう苦しくてはやり切れぬとの情であらうが、來世は楽しい處へ行きたいなど言はぬところはさすがである。苦の中に樂を求めれば、樂土はおのづから齎されさうである。苦に當つて行くのが所謂自力で、おのづから齎される樂は他力と謂つてよからう。自力即他力、他力即自力、それによいやうに思はれる。

三 生 滅

大化の中に、縦に浪ひ、喜ばず亦懼れず。應に盡くべくば便ち須らく盡くべく、復た獨り多く應る無けん。(陶淵明詩集)

人生忽として寄るが如く、壽金石の固き無し。萬歲更相送り、聖賢も能く度る莫し。服食して神仙を求むるは、多く藥に誤まらる。〔古詩〕

富貴は吾が事に非ず、神仙は期む可からず、腹に滿てば志願足る、虛名用つて何か爲ん。一鉢到る處に携へ、布囊也た相宜し。〔良寛詩集〕

生死の二つの海を、厭はしみ、潮干の山（彼岸）を、偲びつるかも。〔萬葉集十六〕

靈魂の滅
不滅

生物には生死がある。生死につれて靈魂の滅不滅が古來重大な問題として議論が重ねられてゐる。その靈魂といふことがそもそも茫漠してゐて、その輪郭を大凡に描いた上でないと、實は滅も不滅も問題にはならぬのではないかと思はれる。

人の意識といふものは、肉體と相伴ふもので、肉體無しに、今現に吾吾が有つてゐると同じ意識が單獨にはたらくものとは先づ到底考へられぬ。例へば、靈魂が、眼が無くても見たり、耳が無くても聞いたりするや

死と五感

うにも考へられてゐるが、五感は肉體を通してのはたらくで、生きてゐる人でも、盲人には物は見えず聾者には音は聞えぬ。若し死者にも感覺がはたらくものとする、火を熱いと感じ、水を冷たいと感ずることになる。人は誰もそれを信ぜねばこそ、安心して死者を火にも水にも葬るのである。然るに、何かの機會に、その感覺が取戻されでもするやうに考へるのか、とかく靈魂には五感を與へたがる。死後の世界を想像するにも、今の肉身と同じ意識状態に於ける境涯を浮べる。もつとも、五感が解消してしまふとなると、何だか變に淋しい氣もする。が、五感がそのまま持越されたら、それこそその厄介千萬なことは、さして考へるまでもなくよくわかる。また誰もそれを信じたくもあるまい。であるのに、つまり常には信じてもゐず、信じたくもないことを、靈魂といふ特殊な形を假定して強ひて之に附加しようとするわけである。而して例の自分でもついでその矛盾に氣づかぬ

のかも知れない。

正氣と不滅

物質は不滅であるといはれ、精力は恒存するともいはれる。さうした理想窟は子どもにはよくわからぬでも、正しい心は正しい氣を伴ひ、正しい氣は正しい物を伴ふといふだけは、人としては順當に考へられる。靈魂不滅を其の意味とすれば、吾吾は眞直にそれを受入れ得る。天地の正氣とか正大の氣とかは、人の正義感から、迸り出た熾烈しい信念の放射したものと見るべきで、この信念こそは人の「神性」の最終のまた最高の安住境である。人としては是以上の安住地は先づ殆ど考へられない。人としては以上考へられないといふことは、即ちそれが人にとつての無上の淨土であるを教へるものに外ならぬ。

死後の寂靜境

死後に五感が無くなるといふのは、見たり聞いたり煩累さから遁れて眞の快い眠りに入る意味にもなる。最も健全な眠りは夢も見ないといはれ

る。一生をはたらき疲れ、苦勞に苦勞を重ね、世の中の事も一通り見飽き聞飽きた人には、是が最も願はしい無爲寂靜の至樂境であらう。この上になほさまざま五感の楽しみがむらがり寄せたりしては、楽しみあれば必ず「歡樂極まりて哀情多し」で愁苦や悲哀を伴ふ筈であるから、またもや七情の波瀾に困憊れねばならず、まことにうるささに堪へないわけでもある。樂士の楽しみは、楽しみばかりで苦が無いことになつてゐるから甚だ都合が好いやうなもの、苦の無い楽しみといふものは吾吾の意識では先づ成立たぬので、やはり無爲寂靜の境地を想像する外あるまい。莊子は「大塊（宇宙）は「吾を勞らすに生を以てし、我を佚ますに老を以てし、吾を息はすに死を以てす」といつてゐるが、考へやうでそれも好からう。無爲の安息世界の平和な眠りに入らうとするに、耳や目がはたらいたりしてゐては、恰も高熱者が半睡半醒に壓されてゐるやうで、甚だ不健全な

病的状態と謂はねばなるまい。古人はいふ、「富貴は吾が事に非ず、神仙は期む可からず」と。何ともそれより致方もなく、又それで結構なのであらう。この安息境こそ「有漏路より無漏路へ歸る一休み」と思ふのもよからう。

世の中を、憂しと恥しと、思へども、飛び立ちかねつ、鳥にしあらねば。〔萬葉集五、山上憶良〕

漢土では不老長生の術といふことが考へられた。靈魂不滅とは生前と死後との異ひはあるが、死にたくないとの情から出てゐるは同じい。漢土は土地が廣いだけに物質の融通も利いて生活の苦勞がさして深刻に感ぜられなかつたせるか、飲食欲などの方もかなり旺盛であつたらしい。その文學や藝術が半面に膏ぎつた濃厚さを有つてゐるのは、肉食に伴ふ體質の關係もあつたものか。それに加へて其の思想が現世主義に徹底してゐたので、

仙術と不老長生

佛教の百味の飲食や八功德水に充ち満ちてゐる極樂淨土をさながら現世化したやうな不老不死の仙術といふものが案出された。美衣美食美色美聲、欲するとして得られぬ物のない地位に置かれた物欲の旺盛な帝王が、このまま死んではつまらぬとし、往往にして仙術に引入られるなどは、ありさうなことで、秦の始皇や漢の武帝はその例によく引かれる。長生もしたく、それに寒さ暑さや飢や渴に苦しみたくもない情には、誰も異りはないので、その仙術といふものがだんだんまじめに考へられるやうにもなつたものと見える。古傳説の帝王などに壽一萬八千歳とあつたり、八百歳といはれた彭祖があつたりで、隨分長く生きれば生きられもするやうに信ぜられたのであらう。

さて、幾百年も長生して見たところで、死ぬ時にはやはりもつと生きたいと希ふ情は同じであらう。却つて、愁ひ長生した爲に、死ぬのが餘け

長生して
も同じと

何時までも
若くして
困らう

いに惜しくなるかも知れない。また、よぼよぼになつて生きてゐるのでは、折角生きてもつまらぬので、「不老」が案出されたのであるが、考へて見ると是もあまり樂なことではあるまい。「莊子」に「藐姑射の山に神人ありて居る。肌膚は氷雪の若く、淖約（しなやかなさま）として處子（處女）の若し。五穀を食はず、風を吸ひ露を飲み、雲氣に乗り、飛龍に御りて四海の外に遊ぶ」〔逍遙遊〕などあるのが神仙の常の型である。佛教でいふ天人に似てゐるが、天人にも五衰があるといふ程ゆる、神仙も盛衰は免れぬとだけは考へたであらう。盛衰があるとすると、注文通りに長生できたところで、常の壽命の何倍か何十倍生きるといふまでのこと。それが何時も處子のやうであつても、風を食ひ雲に乗つて生活してゐるのでは、白髪でも腰曲りでもつまり同じわけである。却つて青年のやうに意欲が活潑にはたらいてゐたのでは、随分退屈で、欠伸ばかりしてゐねばなるまい。老人は

老人らしく半睡半醒に考へてゐる方がまだしもな筈。それでも、人は、やはり意地きたなく、何時までも若若しいままで生きてゐたいやうな氣もするのである。

列仙傳の類

「列仙傳」や「山海經」の類を讀むと、何となくうき世離れがして、のんびりした氣にもなれる。崑崙方壺や蓬萊瀛洲方丈など、名を聞いたばかりでも心はおのづから方外に遊ぶ。だから讀物としてこの類の書が世に有るのは甚だ結構である。が、其の生活の羨ましく思はれるやうなものは先づ殆ど見當らぬ。漢土の詩人は大抵仙人や仙境の噂には觸れてゐるが、大部分は望んでも得られぬと諦めてゐる。諦めるのは多少の未練があるからかも知れぬ。はじめから無視してゐれば諦める要もない筈。自分でも半は仙人にでもなつた氣持で「安んぞ不死の藥を得、高く飛んで蓬瀛（仙境）に向はん」〔遊泰山〕などいつてゐる李白のやうな人もあるが、それらは現世

に甚だしく興味を失ふか、不平に堪へぬ情の反動が因になつてゐるやうである。曹植(子建)の詩に「虚無列仙を求むるも、松子(古の仙人赤松子)久しく吾を欺く。變故、斯須に在り、百年誰か能く持たん」〔贈百馬王彪〕蘇東坡の「赤壁賦」に「飛仙を挾ひて以て遨しみ遊び、明月を抱きて長へに終へん(長生せん)は、驟に得べからざるを知る」とある類は、いづれも長生はしたいが得られぬ意で、是等は詩人の常習語といつてよい。王維の詩に、「白髮終に變じ難く、黄金(丹砂の類で不老長生の靈藥)成す可からず。老病を除くを知らんと欲せば、惟だ無生(佛教の無爲寂滅の解脱境)を學ぶあるのみ」〔秋夜獨坐〕とあるのが、佛徒でも最も健全な願ひであらう。王維は佛教に歸依してゐたので是等の語もあつた。

心をし無何有の郷(莊子が假託した無爲の世界)に、置きたらば、藐姑の山(前出)を、見まく近けむ。〔萬葉集十六〕

芭蕉の連句に

死なずば人の何になるべき 土 芳

神風や吹起されてかい覺めぬ 芭 蕉

〔種芋やの巻〕

死なずば
何になる
べき

といふのがある。前句は、人は何時までも死ななかつたら、しまひには何になるのだらうといふので、まことに木か石にでもならぬでは、果ては自分で自分を持てあまし、何とかして早く幽冥の世界へ引取つてもらひたいと願ふであらう。附句は、前の一句に愕然として夢の覺めた心持を以て應じたのである。大自然は、人には人にふさはしい壽命を與へてあるのであべく、あまりに長生しては、第一あとからあとからと生れて來る者達の邪魔になつて、焚殻の堆つた石炭竈のやうに忽ち人生の火が燃えなくなつてしまふであらう。「大象四時轉り、功成る者は自ら去る」〔陶潜、詠三二疏〕

不滅とは 不滅でありたいも長生をしいも楽しみたいたもすべて自分の一身の爲で、我が身かはゆさからの情に過ぎない。吾が身も實は自分のものでなく、世と共に人と共に在るものゆゑ、吾が一言一行は何等かの形で、この世に、人の心に、即ち人生の意義の中におのづから遺る。それはこの世のあらん限り永遠に消えぬ。邪悪には邪悪が遺る。正善には正善が遺る。神のやうなはたらきをすれば人人の心をおのづから神の心に導く。世に一人も知る者がなくても、正しい心は正しい氣を伴ふとすれば、吾吾はその正氣の不滅を信じてよい。なほ一步進めれば、滅と不滅とにかかはらず、邪を恐れ正に歸する心、その心こそ人にとつての最後の最高の安住境であるとすれば、その心に吾吾は永遠性を見出さねばならぬ。永遠を必ずしも百年千年の時間に繋けて見るにも及ばぬ。それは下の縱觀横觀の條の意に合はせて考へればおのづから首肯かれよう。

沈痾之時歌

山上 憶良

男おとこやも、空しかるべき、萬代よろづよに、語り續ぐべき、名は立たず（一訓、立てず）して。〔萬葉集六〕

聞く田子泰といふ者あり、節義士の雄たり。斯の人久しく已に死せる（死して既に久しき）も、郷里其の風に習ふ。生きて世に高き名あり、既に没せるも無窮に傳ふ。〔陶潜、擬古〕
（子泰名は疇。漢の叛臣董卓が帝を他處に遷した時、或る人の使となつて行在を問ひ、詔して官を與へようとしたが受けず。後山中に隠れて終つた）

四 縱橫横觀

判那の旅人

「天地は萬物の逆旅、光陰は百代の過客にして、浮生は夢の若し」（李白）
で、無始無終の天地の間に、吾吾は短い蜉蝣の生涯を辿る旅人である。ま

ことに「人生五十年、外天のうちをくらぶれば、夢幻のごとくなり」〔古語曲教盛〕で、人の一生などは永遠中の一刹那にも當らぬ水上の泡沫に過ぎぬ。が、是等もただ考へやう一つなので、長いと思へば、實は随分長くもなるのである。朝に生れて夕をも待たずに死ぬ蜉蝣や、「列子」にある菌芝などに比べても晝夜を合せて三萬六千倍の壽命となる。同じ「列子」の蠓蚋（糠蚊）は雨に因つて生れ陽を見れば死すとあるから、一二時間の壽命も保てぬこともあるであらう。それらに比べれば十萬倍二十萬倍この世に生きられるわけである。長いといへば長過ぎる程で「寢ざめく〜てさても七十」〔冬の日〕などと、七十までも生きると、あまり長くて飽滿と退屈とに堪へぬ感も起るかも知れない。

長い短いはただ考へやう一つなので、五十年でも之を無始無終大にさへ引延べて考へることもできるのである。

長短は考
つへやう一

超歴史觀

偉大なる宗教を生み、偉大なる釋迦を生んだ印度には、古來歴史が無かつたと謂はれる。現實には歴史の無い國といふはあり得ない。それが印度には無いといふのは、その思想が時間を超越してゐたからであらう。佛經には、何阿僧祇（あそうぎ）とか無量劫（むりやうこく）とか、思量を絶した長い時間が常に用ゐられてゐる。是等は時間の觀念よりも寧ろ超時間の觀念に本づいてゐるといふべきであらう。天文學的數字などいふが、佛經に常用されてゐる時間は、定つた數字では殆ど表はし得ない。定數で表はし得ないといふは、時間を全く無視してゐぬまでも、時間を超越してゐるのである。是等の無量の長い時間からすると、人類の歴史は長くて四五千年であるから、殆ど數には入らず、譬へば佛教によく用ゐられる恒河の砂のすべてと一粒の砂との比にも當るまい。之を約めて考へると、幾億萬年と一刹那（いっせつな）に當り、更に押詰（おしづ）めると、幾百千年と思量を絶した極短時間——たとへば一指彈（いっしだん）の幾千萬分

の一といふやうな——との關係に當る。是に至つて、時間といふ觀念は、ただ觀念として形迹あとをのこすだけで、實際には到底考へることはできない。沙漠こまかさの裏に消え去つてしまふ。

無限小は
實感の上
では零と
異はぬ

時間空間、略して時空の觀念については、是も認識哲學などでむづかしい理窟もあるわけであるが、それらは専門家に譲る。無限小は零ゼロではないが、實際として吾吾の頭に描くには、零と區別がつきにくい。即ち、無限小の時間は、時間としては考へられぬ時間である。今、四五千年の歴史を時間としては考へられぬ無限小の時間に約つづめて考へると、その歴史的事實を同時——といふよりも時間を離れた——の現象として考へることもできるわけである。即ち空間的同時現象に移しても考へられるのである。

堅白同異
説

「莊子」などに見える例の例の堅白同異説（一種の詭辯學派で、列子仲尼篇などにも一端を記してある）の惠子の説（天下篇）に、「無厚（ヒロガリの無いこと）

は積むべからざるなり。其の大は千里。天は地よりも卑ひくし。山は澤よりも平かなり。日は方まさに中すれば方に睨かたむく。物は方に生ずれば方に死す（日は正南に位した刹那既に西に傾いてゐる。物は生れた時に既に死んでゐる）」につづけて、「南方は窮りなくして窮りあり。今日あつ越（今の浙江省地方）に適あきて昔（昨日）來る」とある。是は、無限小は無限大に通ずること、上下や高低は人の位地や目標から假に定めたに過ぎぬこと、物は一刹那も流動して止まぬこと、方位や廣表ひろがは定限はないが假に定限を立てねば考へやうのないこと、などをいつてゐるやうである。而して最後の今日云々は、今日越の國に行けば昨日既に着いてゐる筈だといふので、時の前後や因果は之を顛倒させても考へられるといふのであらう。時の前後を逆にして考へるのは、觀念上聊か不自然かも知れぬが、相對性原理は似たことを教へてゐる。之を同時として考へることはさしてむづかしくもない。

天地一體

同じく惠施の説に、「汎く萬物を愛すれば天地一體なり」とあるは、萬物を愛する心が自己と天地とを結びつけることをいつたものと聞える。之を逆に考へると、自己と天地とは本來一體であればこそ吾吾は萬物を愛せずにはゐられぬ意にもなる。後世の宋儒などが、仁を天地一體の心と説くのも同様な考へ方に本づく。希臘あたりにもこの考へはあつたやうで、詭辯學派が堅白同異の説と酷似してゐるなどとも合はせて、おもしろいことである。もつとも哲學者でなくても、大自然に對する吾吾の愛着の心からは、おのづから其處に想ひ到らずにはゐられぬであらう。

大小相通

なほ莊子は「天下秋毫の末より大なるは莫し。太山も小爲り。殤（幼死）子より壽なるは莫し。彭祖（壽八百歳であつたと傳へられる）も天わかたにたり。天地と並び生じ、萬物我と一體たり」〔齊物論〕などいひ、大小や天壽は悉く比較に過ぎぬを説いてゐる。「天地我と並び生じ云云」は、考へやうでいろ

いろに解けるが、我あつての天地だの意とすれば、一種の唯心説になる。禪家の語にも「極小は大に同じく、境界を忘絶す。極大は小に同じく、邊表を見ず」〔信心銘〕などあるは、無限大と無限小とが相通する意であるは言ふまでもなからう。

此目鏡（蟲目鏡）の及ばざる細密の所に世界をなして住むもの有るやもしるべからず。されば細密なる事にはいかばかりといふかぎりもあらず。此理を押せば、また大なる事にも限りあるべからず。此人の住める一天地一滴の水の如くにして、斯る天地幾萬億重なり居て、又その外より蟲目鏡を以てみるもの有るべからずともいひがたし。されば肉眼のおよばざる所を論ずる所は、又此肉身の智慧のはかりし所にあらざるべし。〔橋南溪、西遊記奇器の條〕

永遠即瞬

宇宙が縦にも横にも無限であるといふことは、久遠即一刹那、永遠即瞬間であることを示してゐること、前述の通りである。禪家が「一念萬年、在と不在となく、十方目前」〔信心銘〕などいふのも、この消息に觸れたものに外ならぬ。之を横に移せばそのまま芥子に須彌を藏すとか、一念三千とか、

西哲の言ふ一微粒子即小宇宙とかになるのである。是等も別に事事しく哲學的に論證されるまでもなく、何人の直観にもおのづから映る。

時間を空
間に移し
ても考へ
られる

假にかく考へると、時の古今とか前後とかは消滅してしまふわけである。古今や前後が無いとすると、因果關係は考へられるにしても、果と因とを置き換へても考へられる。少なくとも同時現象としても思念される。従つて、時間に本づく進歩とか發達とかも消滅することになる。すなはち、小兒と大人、種苗と花實は、通例後者が前者の發達したものと考へられてゐるが、之を假に逆にしても考へられる。逆にできぬまでも同じ平面に置いて觀念し得る。とすると、前者よりも後者をより、善い状態とする價值判斷もおのづから消滅する。

まことに印度では、そんな風に時間が意識されてゐたのでないかと思はれる。現論的にさう考へないにしても、直感的にさう觀じてゐたのではあ

時間の前
後と進歩

るまいか。

漢土では、歴史的には古代程善くて後世程悪くなつたやうに考へられてゐるは、人のよく知る通りである。是は西洋流の通念とはさながら逆になつてゐるわけであるが、價值判斷の上からは、どちらも正しいともいへるし、どちらも誤つてゐるともいへる。感じやうで、昔ほど善くて後ほど悪くなつてゐるとも思はれ、又それを逆にしても思はれるからである。價值判斷は感じによるものであるから、理窟では解決し難い。基督教でも、アダムの罪が禁制の果實を食つてから墮落したといふやうな傳説が一方では信ぜられてゐる。かくて時間の前後を目安としてのすべての價值判定には、根本に誤りがあるもののやうに思はれる。

進歩とは

そもそも進歩とか進化とかは、それが必然な事實ではあつても、それに美的價值や道德的是非を加へて、悪から善、醜から美へ移り行くことと觀

るのは、誤つた考へである。現に、文學や美術を見ても、一面からは古に
さかのぼ 溯るほど味が優れてゐる。道德方面でも、昔より今が美しくなつたと見
 られる點もあれば、悪くなつたと感ぜられることもある。必至の勢なので
 あるから、昔が善かつたと昔にそのまま復すことはできぬわけで、その
 勢を善く導く外はないのであるが、不完全から完全へ、下位から上位へ趨
 くのだとは見られないのである。進歩とか退歩とかの從來の觀念は、一先
 づ根本的に是正しておく要があるのではないか。

一體人の心も、未開状態から文化状態へ、單純から複雑へ、粗雑から精
 密へ趨くのはおのづからなのであるが、また一方には、煩縛から簡素へ、
はなやかさ 華綺から質實へ趨くやうに向けられてあるもののやうにも見える。

五 無

あわ雪の中に立ちたる三千大千世界、またその中にあわ雪ぞ降る。〔良寛歌集〕

「無」も
 一 東洋的な

「無」は東洋思想の眞諦しんたいの一として考へられ、近頃ではだんだん注意され
 るやうにもなつた。是も佛教にも漢土思想にも日本藝術にも共通してゐる
 やうで、それについても、自分は既にしばしば言及んだこともある。

漢土しなでは、儒教には「無」の思想は表にはあまり顯れてはゐぬが、是は
 儒教の立前が積極主義肯定主義だからで、もとより當然なことである。け
 れども理學（哲學）系統の思想になると、「無」と因縁が全く無いわけでも
 ない。それらは後にいはう。老莊系では「道」の底を流れてゐるのは「無」

である。佛教では言ふまでもなくその最高悟脱境である涅槃は無と相融通するものがあり、眞如も之と深い交流があるであらう。般若系の宗義に至つては、無と不可分の關係に在るは言ふまでもあるまい。

老莊思想
と無

「無」は虚無でも零無でもなく、大凡にいへば、空靈な虚體でありながら、生起自在、融通無礙の妙用あるを表はしたものに外ならぬ。老子の所謂「大盈は沖しき若く、其の用窮まらず」といふ考へ方である。是は認識哲學などの上からは、むづかしく言立てると幾らでもむづかしくなつて際限がないが、そのやうな込入つた考へ方は、予の任へることでもなく、また觀念上の實證からは、さうむづかしく穿鑿せぬ方が却つて活用に役立つであらう。

漢土では「無」の本家ともいふべき老子は、まことにおもしろいことを言つてゐる。曰く、「三十輻、一轂を共にす。其の無に當りて車の用あり」

と。車の輻のあつまる轂は中が空虚で、軸がそこに通つてゐる。その空虚が無ければ車は回轉らず、空虚こそ車の最も大切な中心を成すものだといふのであらう。また曰ふ、「天地の間は其れ猶橐(籥)籥(籥の中の管。一説に樂器の籥)のごときか」と。籥でも笛や箏でも中の空虚がはたらいて妙用を示し妙音を出すのである。「戸や牖を穿けて室を爲る。其の無に當りて室の用あり」で、すべて空虚な處が役に立つ。それで、「谿」だの「谷神」(解く者はいふ、谷の中央の谷の無い處と)だのを「虚しうして屈せず、動いていよいよ出で」無盡藏な造化の妙機の靈體だといつてゐる。谿や谷はつまり物に圍まれた中間の空隙を指してゐるわけである。真空だの空間だの精氣だの電子だのの細かい異同についての考などが當時に行届く筈はないが、とにかく空隙即ち何も無い處に物の中樞を見出して妙味を感じた處がおもしろい。「天下萬物は有より生じ、有は無より生ず」ともいつてゐる。

儒教思想
と無

「列子」に「亢倉子曰く、我が體は心に合ひ、心は氣に合ひ、氣は神に合ひ、神は無に合ふ」「仲尼」などあるも、冲融虚靈な體を指すのであるは言ふまでもない。儒教系の書にも「無」が全く影を見せぬわけではない。「禮記」に孔子の語として「無聲の樂、無體（外形を無視した）の禮、無服の喪」の「三無」を説いてゐる。「孔子閑居」

宋儒の説の、易の所謂太極は無極から出た「太極圖説」とか、冲漠無朕（道家の言を取つて宋儒が道の本體に名づけた語）とかいふについては、老莊思想や禪との關係の有無が喧ましく論ぜられてゐるが、いづれにしても、極めて相似た考へ方であるは、争ふ餘地はあるまじく、老子派の「無」に甚だ近いやうである。儒家には儒家流の解き方があり、無極を純理體とし、その理を仁義禮知の本體とするので、道家の無とは考へ方が聊か異ふけれども、空靈の體と見る所は全く一致してゐる。吾が大鹽中齋（平八郎）に

「儒門空虚聚話」といふ書があり、其の類の語を集めたのであるが、中齋の太虚説はこの空靈の體に目を着けて、是を宇宙の本體としたのである。

佛教と無

「無」の思想は佛教が最も精深の域に進んでゐたやうで、萬法を空と観ずる空諦は無と相通ずる考へ方で、空を本體的にいへば即ち無であらう。もとより「有」に對する「無」ではなく、之を絶對的存在と認め、「無」に積極的な意味をもたせて考へるのである。それゆゑ「有」でも「假」でも心でも物でもすべて「無」の妙用の中に綜べられてゐる。萬法悉く「無」の本體の千變萬化のはたらきと觀る。すなはち「無」は寂靜眞如の相に外ならぬ。禪家が前後際斷廓落虚明などいふ境涯がそれであらう。

禪と無

「無」については禪家が最も端的痛快に語つてゐるやうである。夢窓國師の「夢中問答集」に黄檗禪師の語を引いて、

凡夫臨終の時、但觀ずべし、五蘊皆空にして四大無我なり。真心無相

にして不去不來、生の時性亦不來、死の時性亦不去、湛然圓寂にして心境一如たり。但能くかくのごとくならば、便是出世の人なり。若諸佛來迎し、種々の善相ありとも隨ひ去る心を生ずべからず。若諸の惡相の現ずることありとも、怖おそ畏ろを生ぜず。心を忘じて法界に同じからしむべし。便是臨終の要節なりと。

と教へてゐる。これらは心要を説いたのであるが、それが「境」とも「法界」とも一致するのであるから、つまり宇宙の本體をかく見るのである。

無念無心の時、全く生滅なし。此の身體はただ草葉に結ぶ露の如し。露に本より主なし。我が身ありと思ふ心を止めて、本來一物無き處に打向ひ、生ずるとも思はず、死するとも思はず、無心無念なれば、三世諸佛の大涅槃だいなはんにひとし。善惡の相、種種に現じて見ゆるとも、目にかくべからず。髮筋程も心を起さば、是れ輪廻りんねの種なるべし。

消極的にいへば無念無想であるが、積極的にいへば無を觀じ無を語ることで、同じことになるわけであらう。無念無想といへば、何も念かんへず何も想かんはぬことであるが、心がある以上は、槁木かうき死灰ひえひのごとくならねば念かんへず想かんはぬことはできぬ。思ふことが一切の雜念を拂はひ去つて光風霽月の境地になれば、それがつまり無念無想であらう。「葉隱」に「無念と云ふは正念の事なり」とあるは、まことに味の深い語である。是は獨り禪家の三昧境であるのみならず、東洋流の心法に通ずるのである。かの勝海舟翁が大西郷を詠じて「無念無想を觀みずらん」といつたのも、この心境を指すのであらう。「善知識眞如自性の起念は、六根見聞覺知ありと雖も、萬境まんきやうに染せんぜずして眞性常しんじやうに自在じざいなり」(六祖壇經)などあるもそれであらう。

「碧巖集」(『雪竇百頌』に評語を加へたもの)は禪家の寶典とされ、なかなか賑にぎやかに書かれてあつて、吾吾にも一寸ちよつとおもしろいものであるが、華やか

宇宙と共
に破滅し
をはる

過ぎる割には味のあまり豊かでない書である。が、古人の問答をそのまま集めてあるので、その問答の中には痛快な胸のすくやうなものも稀にある。意味も禪書のこととで明朗でなく、禪家の趣意との同不同も予にはわからぬが、一二引いて見る。理窟を考へるのでなく、趣味として味はうといふまでである。例へば大隋隨他去也の「僧大隋に向ふ、劫火洞然として大千俱に壞（破滅）す。未審這個壞か不壞か。隋曰ふ、壞すと、僧云ふ、恁麼ならば他に隨ひ去るや。隋云ふ、他に隨ひ去ると」などは奇峭嶄絶の味がある。成住壞滅といはれるこの宇宙が劫火に壞れ去る時、この物（さて何物を指したか）はどうなるか「壞れる」「それならこのものも大千世界に隨ひて去んでしまふか」今の語でいつたら、「このもの」も宇宙と運命を共にするの、か、とでもいふ處であらうか。曰く「隨ひて去ぬ」と。まことに三斗の冷水を頭から注ぎかける奇趣がある。是がどんな意味を有つてゐるのか、

「無」か「非無」か、門外漢の予には考へやうがない。例の狗子佛性の公案などと似た味があり、同書の「盤山三界無法」や「南泉斬却猫兒」なども辛辣な趣をもつてゐる。

「這個」を何にでも當てて見たらおもしろいであらう。一切が破滅だ。残るものは何にもない。本來無一物である。佛陀も如來も木端微塵。「自我」も「實現」もあつたものでない。まことに恐ろしい劫火ではないか。さて其處から湧きあがるものは何か。ただあるがままの眞性、無性の性その外に思ひやうも考へやうもない。

ピエルロチの「お菊夫人」に、我が國の襖を、例へば引手などには精巧無比な細工が施されてあるが、やや離れて見た全體の効果は無に近いといふやうなことが説いてある（昔讀んだので記憶に誤りがあるかも知れぬが）。これはまことにおもしろい處へ眼を着けたもので、神社寺院や住宅その他の

建物でも、細部には斗組や虹梁、格天井、欄間、水も漏らさぬ細心な注意を隅から隅まで行届かせて技巧が盡されてあつても、外部から見た處では單純そのもののやうな感じである。中に七寶莊嚴の卷柱まきばしらだの螺鈿らてんや切金きりぎねで絢爛けんらんたる極彩色ごくさいしきを示した彫刻繪畫でも、少し離れて見た全體の感じは靜寂淡素を味はしめ、之に反したものを下品とする。劇しばでも所謂「あと口」の残らぬのを極致とする。残つても「無」がのこる。劇など觀る者が、例へばイブセン物を觀ると頭に何か問題が貽おこされるなどいふが、東洋流では何か貽されるのは上乘のものでなく、幾曲折の波瀾重疊、或は濁浪滔天の場面を経て、あとには空靈の味だけが貽るのを最上乘とする。空靈とは即ち無である。

畫の餘白と無

東洋畫は畫面と共に畫布に残された餘白を味ふといはれる。老子の所謂谷を味ふのである。谷は即ち餘韻ともいへるが、もつと深い意味がある。

それはとりも直さず「無」を味ふのである。

乾達婆城かんたつぱじょう(蜃氣樓)

良寛法師

荒磯海あらいその、上に朝ごと、立つ市の、いよいよ行けば、いよいよ消けにけり。

六 律動美

物の律動

時計の振子は正しい律動を繰返してゐる。鞆の運動も同じで、不規則に振り動かうとしても殆ど不可能である。人が歩くにも走るにも律動を追はぬと困難で、趁跛は趁跛なり、蹙は蹙なりに律動によつて進む。人の脈搏は健康状態では正しく律動で打つ。呼吸も折折溜息ためいきをつきなどする外は

大體には脈搏に準ずる。

感覺の律動

人の感覺も律動的にはたらくやうである。例へば火傷や負傷などの痛みは、潮のさしひきのやうに、強い痛みと弱い痛みとが交互に律動的に感ぜられる。極めてかすかな物音を聴く折なども、音の強弱がおのづから波形をなして耳に入るやうである。

舞踊の類は律動運動を更に美化したもので、踊る者にも快感を與へる。是は運動神経にも視神経にも互つてゐる。耳に訴へるものでは音楽があつて、是は律動の最も典型的なものであらう。

視覺の律動

空間的視覺にも一種の律動的傾向がある。例へば左右均齊が調子よく行つてゐるものには快美を感ずる。生徒や兵隊が身長や間隔や服装が不揃であるときれいには見えない。織雲や漣波の美はもとより律動美といつてよからう。簾の竹や、疊の目、衣類の縞が大小廣狹亂雜れてゐては不快を

感ずる。しかし、その大小廣狹が規則正しく並んで、全體として律動的に組まれてあれば、一筋一筋悉く同じであるよりも更に一層の美を感ずるところもある。極めて單純な音樂でも、時計の振子や鍛冶屋の槌の音よりもおもしろいと同じ理である。さてだんだん之を進めて考へると、吾吾が連山や並木を見渡す場合でも、之を律動化して眺める癖があるやうに思はれる。街屋の並び工合や、田畑の連なり方を漫然と眺める際でも、例へば其の間に取つて附けたやうな部分が挿まつてゐると、おのづからそれだけを除外して味はうとする。なほ進んでは、繪畫などに對するに、全體の律動が調子よく運ばれてないと、部分部分が秀でてゐても美が大に傷はれる感じがする。形體の上でも色調の上でもさうである。或る畫は中央の樹が一本餘けいな氣がするとか、或る繪は其處の一色が強過ぎて見るとかの類である。

散文と韻

同じ意味の語句でも、散文と韻文とは感じが同じでない。また全く同じ語句でも、語ると歌ふとで訴へ方が異ふ。讚美歌や誦經の類でも、調子も節奏も無しにただ讀むだけであつたらありがた味の大部分が失せてしまふであらう。軍歌の類が人の氣を鼓舞するのも、聲や節が大に之を助けるからである。

音楽

音楽や聲樂の魅力は殆ど吾々の想像を絶するものもあるやうである。かの司馬相如と卓文君との逸話や、トルストイの「クロイツェル、ソナタ」のやうな譚は、昔も今も數限りもなくある。ある田舎の年頃の娘が、門づけに佇んだ見ず識らずの虚無僧の後を追うてそのまま行方不明になつた話もある。作り譚でなく、實話である。動物にもこの本能があつて、怒り狂ふ獅子が音楽を聴きつつそのままとなく眠つてしまつたとか、歩き疲れた荷つけ馬が馬子の小室節を聴くと急に調子づいて足を早めるとかいふ

ことも、萬更虚談でもなからう。

踊り

田舎の盆踊りに、若い男女は殆ど熱狂的に踊り抜く。踊りの好きなのはことは通りに食も寝も忘れて踊る。中には氣が狂つたかと思はれる程のも見られる。西洋の特に若い男女がダンスに熱中する様子も予は見よく知つてゐる。運動神經の單純な律動を繰返すに過ぎぬのであるが、それがそれ程な熱狂的快美を感じしめるのである。

詩歌

詩歌はもとより意味のある言語の律動化である。この律動化のはたらしきの如何によつて、驚くべき微妙な複雑な美感を喚起す。言ふまでもなく、その言語の有つ意味と節奏との完全な調和によるので、節奏だけの美ではないが、節奏を省いて之を散文化すると、その美感は大部分失はれてしまふを常とする。

讚美歌

宗教から讚美歌や誦經の類の音楽的要素を取除いたら、殆ど乾物のやう

に干からびた無味無力なものになつてしまふであらう。予にはずつと以前から「宗教とは人の神聖感の律動化されたものだ」といふやうな感じが附纏つてゐる。ただの神聖感だけでは、如何に高調されても宗教的感情にはなり得ないやうな氣がする。形や聲に現れた律動化のみをいふのでなく、感情そのものの律動化を主としていふのである。感情のみがどんなに激しく動いてゐても宗教的感激とはなり得ず、その感情が、神を讃嘆し仰慕する心持になつて律動的に流露して、はじめて宗教的感激となり得るのではあるまいか。

律動の神
秘力

かくて、律動の神秘力といふことが考へられる。律動には何か不思議な作用はたらきなり力があるのではないか。わづか十七音の俳句のやうなもので、それが詩の形を取ることによつて平語とは全く異つた美感を喚ぶ。單純な盆踊でも、それが律動運動であることが高度な快感を湧立たせて熱狂

させるまでに興味に誘ふ。詩歌は律動であるが、あらゆる事體を律動化させることは即ち廣義の詩化である。萬象は詩化させることによつてはじめて高度な審美感を味ひ得るといふことになるのではないか。



然自・道・人の群東
ろここ
(三五二〇六三あ 認承協文出)

錢十三圓二金價定
錢七金 稅獨行別特
額管相
錢七十三圓二金價實計合

| | | | |
|--------------|-------------------------|---------------|--------------------------|
| 發行所 | 發行所 | 著者 | 昭和十九年一月一日 昭和十九年一月五日 |
| 株式會社 湯川弘文社 | 井村印刷所 | 樋口功 | 初版印刷 初版發行 (二、〇〇〇部) |
| 大阪府南區原町通一ノ五三 | 大阪府東區船場二丁目九三五 西大一一九二 | 大阪府南區原町通一丁目五三 | |

配給元 東京都神田區淡路町三ノ九 日本出版配給會社

966
253

終

