

順世外道論 (完結)

手 島 文 倉

第五 希臘哲學及び支那哲學と順世外道思想との關係

(二)西曆紀元前五、六世紀から以後數世紀に亙つて、印度、希臘及び支那の哲學宗教思想の上に、著しい形式反抗運動が同じやうな社會救濟の旗幟を押し立て、滔々と流行してゐたことは、假令實際としての歴史的關係を辿り得る程の資料に乏しいにした所で、單なる人文開發上の偶然の暗合とは見難い程の、寔に興味森々たる思想的脈絡を繋いでをるやうに思はるので、吾人は上來、印度の社會を風靡した順世思想の由來變遷の大要を述べ來つた最後に臨んで、茲に少しく此等東西兩國の古代類似思想とこれを比較對照して見やうと云ふのが、此の題の主旨である。

勿論此の三國の思想上の彷彿たる類比から、直ちに實際上の史的交渉を臆斷せんとするのは暴虎憑河の企に相違ない。けれども亦、順世家の思想を斯やうに推考し來つた最後としては、到底その儘差し措くに忍びない程の東西思想の類似があるか

らには、此を以て世人の注意を促してをく暗示とすることも必らずしも無益のことではあるまいと信ずるのである。故に吾人が茲に述べ足さんとする所は單なる思ひ付きであつて、言はゞ空想に近い程の想像だと誹られても敢て辭せないものに過ぎないことをお斷りしてをかう。

但し、順世外道の思想と言つても、その全般に互つて東西古文明國の夫れと比較することは容易でないから、先づ順世家の最も特長とする所の詭辯論と、及び快樂主義と、此の二つを中心にして三國思想の關係を考查して見やうと思ふ。

(二)希臘及び支那の古代思想の或る者と、印度の順世思想とが如何なる點で相觸れてゐるかは、前にも一言してをいたやうである。先づ詭辯論の立場から考へて見るに、希臘のソフィスト (Sophists) なる者は、西曆紀元前五世紀後半から盛んに擡頭し來つて以來數百年に流れたものであるが、猶ほ印度の順世家の如く、主として在來の物界研究に没頭した物理学、天文學、生理學、哲學、乃至、風俗習慣、法律宗教、道德等、一切の社會的思想信仰の桎梏に對する反抗運動として、何物にも懷疑の眼指しを緩めざる反逆から起つて來たものではなかつたか。ソフィステース (Sophists) と言ふ字義が、眞智の所有者智識を與ふるもの、と言ふに存することから見ても、彼等の一派が決して

一種の哲學又は信仰を鼓吹したのでなく、亞典府を中心にした各地小都の遍歴者で、學問の平民化、通俗化、普遍化を主旨とせる實社會の救濟者であつたと信ずる方が適當と肯かれやうと思ふ。史家が彼等を目して啓蒙時代 (Aufklärungs Periode) の教導者と見做すのはこれが爲めである。即ち古くは、パルメニーデス (Parmenides) ツエノン (Zanon) の詭辯から降つては、ピロロン (Pyrrhon) テイモーン (Timon) 等の認識懷疑論に至るまで、何れも彼等の主なる目的は一般愚蒙の民衆を叩いて形式に拘はれた思想信仰の夢から眞個の自我に眼醒めしめやうとの運動に存してはゐなかつたか。若し然りとすれば、何んぞ能く順世家の宗教迷信に對する反抗運動と彷彿たるものがあるではないか。復た、支那の詭辯學者も公孫龍にせよ、惠施にせよ、將た又、鄧析の徒にせよ、何れも孟子(西前、三七二—二八九)前後の、周室式微、道德頹敗、天下を擧げて戰禍の渦中に陥れ、百姓蒼生一人として亂離塗炭の苦痛に呻吟せざる者なき時代の反動的産物でない者があるか。彼等が楊墨邪論の先驅として迷信拘儒に捕はれた人心を救濟せんと念願したことは、亦順世の婆羅門反抗運動と極めて相類視すべき事情がある。要之、希臘及び支那の詭辯家は、主として政治と思想との混亂不整から世道人心の鬱積を拂らさんとの一路を開拓したのに對し、印度の夫れは極めて政治的

色彩に乏しきほど、それだけ宗教信仰の反逆的旗幟が鮮明であると言ふ點に特徴があるまで、等しく實社會の救濟と言ふ邊からは全く同趣同尙と評して然るべきであると思ふ。此等三思想の間に、同一趣向の顯はれしことも、蓋し、理の當然と言つて宜い。就中、注意すべきは、希臘の詭辯論者の先驅と支那の詭辯家の所説とが、極めて興味ある對照をなすこと、希臘の所謂プロタゴラス一派のソフィストが主張する個人主義、主觀主義乃至比量排斥主義と順世家の夫れ等とが酷似すること等であらう。今その實例を少し舉げて見ようと思ふ。

(三)ソフィストの先驅者たるツエノーン(西前、五世紀初)が辯證法の目的は、雜多と變動との二觀念を取り來つて、之れを分析叩究し乍ら自家撞著の不合理に陥るべきを證明呈示するに在つたことは何人も熟知のことであらう。その難多の辯に於ては、若し雜多なる者あらば量に於て限りなく小なると同時に限りなく大なる者でなくてはならぬと言ひ、復た數に於ても限りあると同時に限り無きものであらねばならぬと言つて、その矛盾を説明したし、次に難動の辯に於ては、一物が甲點より乙點に運動するに際して無限の中間點を通過せねばならぬと言ふことより運動の不可能を力説したり、健脚疾走の譽れ高いアキルロイスも一步を先んじたる龜に永久追ひ附

く可らずと論じたり、或は無限の刹那を示すことより飛矢不動の辯を立て抔して、一切の運動變化の存す可らざるを主張したのであつた。所がそれと同じやうな難動難多の辯は明に支那の詭辯家にもあるから不思議ではないか。『列子』の仲尼篇、『莊子』の天下篇、『荀子』の不苟篇及び修身篇その他『呂氏春秋』抔に散見する所を綜合して見ると、孟子と同時代の趙人公孫龍は、(一)孤犢未嘗有母母あるは孤にあらず子犢なりとの意、天下篇には孤駒未嘗有母とす(二)髮引千鈞(髮の切るゝは不均あるに由る。不均なくば切るゝことなしとの意)とか、(三)有影不移(即ち天下篇に所謂飛鳥之景未嘗動也とあること。影の動く如く見ゆるは新に生せしのみ。影の運動に非ずの意)とか、(四)有物不盡(即ち天下篇に所謂一尺之樞日取其半萬世不端と言ふと同じ。無數の中點あるが故に盡きずとの意)とか、或は又有名な、(五)白馬非馬(馬は極めて廣き一般概念で、白い馬と言へば已に單なる馬と言ふ一般概念より、一層内包大なる、外延小なる概念となつて來る。故に馬と白馬とは異なるとの意)の論、(六)堅白石の論(堅く白い石とは二個の概念であるとの説。即ち堅き石は觸覺の對象、白き石は視覺の對象、故に觸と視との絶待に融通せざる限り、二個の概念は別との意。普通に堅白同異の辯とか堅石非石の説とか言ふ。——等の詭辯を弄したと云ふを見て、希臘の懷疑説

と誠に符節を合する者があるではないか。又同時代の梁の宰相惠施が詭辯として天下篇に列擧さるゝものを試みに摘抄すると、(一)無厚不可積也其大千里。(難多の辯に當る)。(二)天與地卑山與澤平、日方中方暝物方生方死。(三)卵有毛。(四)鷄三足。(五)郢有天下。(六)犬可以爲羊。(七)馬有卵。(八)丁子有尾。(九)火不熱。(十)山出口。(十一)輪不蹶地。(輪が地に著けば拘泥して行かず、即ち難動の辯に當る)。(十二)目不見、指不至、至不絶。(十三)龜長於蛇。(アキルロイスと龜との話に似ずや)。(十四)規不可以爲圓、鑿不圍柄。(即ち方形のものは如何に刻んでも圓とはならないとは難多の辯に當らずや)。(十五)飛鳥之景未嘗動也。(十六)鏃矢之疾而有不行不止之時。(正しく飛矢不動の辯に當る)。(十七)狗非犬。(十八)黃馬驪牛三。(十九)白狗黑。(二十)狐駒未嘗有母。(二十一)一尺之極日取其半萬世不端。——等の論がある。何れも善く難動難多の辯と似通つてゐるではないか。吾人の觀る所を以てすれば、斯る詭辯は希臘人の所謂天則に非る人則に捕はれた當時の支那民心を自由の自個に眼醒ます爲めの宗教道德政治に對する破壊運動であつたのであらうが、その起源は遙かに楊墨以前にあつたこと、猶ほ希臘に於けるソフィストからエピクテロスの如き又はストア派の如き快樂說嚴肅主義となり、印度に於て六師外道の如き詭辯から順世の快樂論や耆那の苦行主義に遷つたと

一般であらうと想定したのである。左れば公孫龍や惠施が孟子の時代であつたとしても、彼等の思想は勃然と突發したのではなく、由來遙かにその古へにあり或は印度を中心とした希臘、支那等の交通から影響して來たものではなからうかと推定する人があつても一應耳を傾けたい位であるのである。而して此等東西の詭辯に類似する者は吾人が前述した六師外道の思想の中にも、仄かに窺はれし如く、印度に在つても疾く教學勃興時代の思辯流行期から存したであらうと思はれるのである。尙ほ此の點は、ツエーノン以外のソフィストが稱道する所の、意外に順世の主張と酷似する所あるより見るも、思半ばに過ぎるものがあらうから、次にその點を一言して置かう。

(四)ソフィストの泰斗は彼の有名な、『神々の存在に關しては我等は果してその存するものなりや否やを知るに能はず』との懷疑論を公にして追放の刑に處せられたプロータゴラス(Protagoras 西前凡四八〇—四一一)である。彼が知識論のモットーは『人は萬物の尺度なり』てふ一句にあつた。吾人が外物を知覺するは事物その物の真相を知るに非ずして單に或る人の、その刹那に於ける感官に對して影響し來れる外物の一状態に過ぎないと言ふのであるから、如何に彼の説く所の認識知覺な

るものの、主觀的、個人的、一時的、隨つて相待的なるかを想ふに足らう。此の論法からすれば神々の存在に疑念を懷くは當然である。而して此の刹那の五感を尊重すると神々に對する懷疑とは、亦全く印度の順世家そつくりではないか。順世の徒が如何に五感の現量を尊重して一切の比量推論を排斥したかは前述のやうである。彼と時代を同じうしたソフィストの大家に今一人、ゴルギアス (Gorgias) がある。彼に到つては破壞的知識論の、その極點に達した感がするが、彼は常に(一)何物も有り得べからず、(二)假令、有りとするも人は之れを知り得ず、(三)隨つて、假令、知り得るとしても他人に傳ふべからず。——との三つの不可能を押し立て、一切の思想信仰の成立す可らざるを主張したと言ふとである。然れば即ち、之れ亦、順世外道が啾々喩々と切言を費して論じ立てた比量排斥論そのものであると評せずばなるまい。オイテイデーモス (Eutychemos) が更に百尺竿頭に一步を進めて、吾人は凡てに對して否定肯定の何れをも立言し得とか、吾人は常に誤り得ず、必らず自ら矛盾することなければ、——杯と誇張極言するに至つたのも、蓋し認識主觀刹那説の當然の歸結と言はねばなるまい。が、之れも亦、印度の六師外道中、縵纏詭辯派を始めとして、引いては順世の徒輩も當然賛すべき立論たるに相違ない所であらねばならぬ。更に降つて彼等ソ

フイストの末流となるや、その論鋒の及向ふ所、誠に破壊狼藉を竭し、天則 (physis) 即ち自然の理法は永久不變なりと雖も、人則 (nomos) 即ち人爲の理法は隨時隨處に適意變更するも不可なしと主張するに至つたので、在來の信仰、道德、風俗、慣習、制度、法律の權威の脅かさるゝこと實に想像も及ばんほどであつた。プラトン (Platon, 西前四二七?—二四八) の『對話篇』 (Dialogues) に傳ふる所を暫く信ずると、權力とは強者の意志より出たものに外ならぬ意を述べたのはカリクレス (Kallikles) であつたと言ふことであり、法律は本來、或る有力者が自家の利害關係から打算して打立てしものに外ならずとの意を語つたのはトラシマコス (Thrasymachos) であつたといふ。此の風潮は滔滔濊々として進んで希臘の信仰界をも混濁の流れに引き入れ、神話も傳説も貴族が特權の崩壞と共に悲惨な動搖を蒙らざるを得ざるに至つたのである。ヒツピアス (Hippias) やプロダイコス (Prodikos) の徒が神々の神聖を冷笑して、神は畢竟、天地、水、火、風又は地上の産物の人間に有利なる必須物を神格化せる虚構物に外ならず、杯と言ひ、デアゴラス (Diagoras) の如きは更に進んで赤裸々の無神論を力説した等も、ソフィスト末流の懷疑破壊の傾向を語つて餘りあるものではないか。彼の歴山大帝の東方侵略に従軍して印度的思潮の感化を蒙つたらしく思はるゝピロトン (Pyrrhon)

西前二七〇年頃、九十歳ほごにて歿すや、その弟子タイモン(Timon、西前二四一年以後死す)等が、極端な知識主觀説と一切彼此是非の判断を中止して外物の爲めに擾亂されざる已心の平靜を勸説するに至つたのは、希臘詭辯家の最後を飾ると同時に、東方思想影響の最も明らかな證左となりはせぬかと思はるゝ。而して彼等ソフィストの説く所、悉く遷して以て印度順世家の思想の一部分と見做し得るのは、何と妙な偶然の相應ではなからうか。然も時代さへ相同じいに於ては兩者の交渉を想像するも、亦必ずしも單なる空想ではあるまいと信ずる。而して又、此の破壊的な懷疑傾向は周末の支那に於て老聃、關尹の流れを汲める揚朱の學説や前記の詭辯者流にも既に明らかに存してゐたことを想ひ到れば、歴史家は宜しく中央亞細亞又は印度を中心とせる東古代文明の實際的交渉に就て、大に炯眼を拂ふの必要があるまいかと思はるゝのである。

(五)ソフィストに其の端を發してキレネー學派の快樂説に到り、進んではデモクリトス(Demokritos、西前凡四六〇—三五七)の原子論等に影響されて一通り古代希臘の快樂説(Hedonism)を完成したのは前述のエピクローロス(Epikouros、西前三四一—二七〇頃)であつた。彼は孟子と同時代で最も進歩した形の快樂論をストア學派に對

立せしめたのであつたが、此のストア學派及びエピクローロス學派の主張の中には多分に共通點を持つてをり、その多くは印度順世家の俗論とも密接な關繋があるやうに思はるゝことは興味ある所である。今、就中エピクローロスの快樂説がどんなものであつたか、その思想の由來變遷や如何にと言ふ問題に就て一言すると、その著しい最初の快樂説主張者はキレテ學派 (Cynetics) のアリストテイツボス (Aristippos、西前四二五—三六六) であつた。彼はソークラテース (Socrates、西前凡四六九—三九九) の高弟で、師が道德論中の幸福を説けるに付て倫理上の個人的快樂説を主張するやうになつたのである。都て德行てふ者は快樂を得るの一方便である。快樂だに得らるればその如何なる手段方便に據るとも幸福は茲に完了せられるのである。即ち眞實の幸福は快樂であり、眞實の快樂は現在に享樂する此の肉體上の快樂に過ぎたるはない譯である。然し人間の肉體に關する快樂は、只接するが儘に攝取するを以て能としてはならない。漫然たる雜欲を恣にするは全く賢者の忌む所で、却て意外の不幸を招くことが往々ある。左れば現在得らるべき快樂中、最少の苦痛を、伴ひ最大の肉的快感を齎す所のものを選択する知見を養はねば、以て賢者たることは出来ない道理となる。充分に樂み得る人は強ひて少欲知足に隱退する人よりも遙に幸福に

於て優越し、一切の學問哲學は此の能力知見を人に開き與ふことを以て目的とせねばならぬ——と言ふのが先づアリストテイツポスの個人的快樂主義の要點である。如何にも印度の順世家が他人をも自個の快樂の爲めに犠牲にして恥ぢざる態度と、未來の恐怖のために現在の快感を差控ふる愚見を冷笑した文句とに彷彿たるものがあるではないか。彼の後、アレテー女 (Arete) を經て少アリストテイツポスに到つては、此の快樂説に生理的説明の根據を與へ、降つて彼の弟子テオドーロス (Theodoros) の如きは愛國に狂熱するを以て智者の最も忌憚すべき所なりとし、若し自己の快樂追求に障礙とならば宗教も道德も自由に變改して可なりとまで主張する程になつた。更に進んでアンニケリス (Annikeris) が肉體の快樂より精神の快樂をより以上に尊重するやうになつたり、ヘーゲシアス (Hegesias) 西前三〇〇頃が無苦の状態を以て既に幸福なりと諦めざるべからずとか、如何にするも苦痛を脱し得ざれば自殺も亦可なりと主張するが如きに到つては、正にエピクローソスの快樂説と間髪を容れざるほどに接近し來つた、厭世的悲觀的の消極説と言はねばならぬのである。彼等キレテ一學派の主張にデモクリートスの説を加味すれば、エピクローソスの快樂論と殆んど同じものになる譯ではないか。

斯くて練りあげられたエピクロースの快樂論が印度順世家の思想と大要一致することは前述の如くである。萬有は無目的々の元子より成るとの自然無因論は印度の詭辯家にも順世の地水火風説にもあつた。死後の靈を否認し靈肉の一致を説き以て未來の恐怖を誹笑した態度は順世そのまゝではなかつたか。一切の心作用を物質の上から説かんとするのも順世家が精神醱酵説と似てゐるではないか。而して又感官の知覺を以て唯一の眞理の標準とし個人が各々獨立にして自己の快樂以外に善も徳もなく、知見を以て快樂を選擇せよと説く邊りは、全く順世家の現量を重んじ、個人の肉感を唯一の幸福と信じた刹那主義と脈絡相連つたものが慥にあると思ふ。但し、エピクロースが快樂の選擇を力説し、生涯を通じて心の安靜なる状態を無上の幸福と信ずるに至り、慾望の抑制と少欲知足を以て積極的快樂追求の徒勞に優れりと信じ、遂に自殺も勝手たるべしとまで推し進めた消極論に至つては、全くストア學派の感化に成りし結果で、印度の順世俗論より遙に雅化リライゼーションされた觀がないではない。近世の快樂説に入つては、或は個人的快樂説 (Individualistic Hedonism) の主義我説でも、或は普汎的快樂説 (Universalistic Hedonism) 即ち愛他主義 (Altruism) や功利主義 (Utilitarianism) の如き論説でも、その出發點は必らず希臘古代の快樂説にあるこ

とを想へば、若し吾人の考ふる如く、印度の快樂説が東西の文明國に波及影響し至つたと想定して差支へなしと見ると、これこそ實に人類の思想史上に著しい彩色を印した學徒と評さねばなるまいと思ふ。ピローンやピタゴラス (Pythagoras) 等がアラビヤ、ペルシア、中央亞細亞乃至印度等の東方思想に感化されし史實を知る者は、その他の希臘古代學者達と雖も焉んぞ印度思想の感化を全く受けしことなしと斷言し得らるゝものがあらうか。而も、それが支那の快樂論者とも餘程酷似せる點の鮮かならざるに至つては、愈々想像を逞うして宜い興味ある問題ではないかと思ふのである。

(六) 支那の快樂説は孟子の所謂楊朱爲我の説である。楊朱の快樂説は墨子の兼愛説と俱に周室の尾大掉はざる當時、餘程支那の上下社會を風靡したものに違ひない。孟子が極力排斥する所から見てもその年代は少なくとも以前、即ち西曆紀元前四、五世紀の人であつたらうと思ふ。孟子の評言にして當らずとも遠からずとすれば、彼等の極端説が如何に道風を混濁しつゝありしかは想像に餘りある。『孟子』の盡心下篇に、『逃墨必歸於楊、逃楊必歸於儒、歸斯受之而已矣、今之與楊墨辯者、如追放豚、旣入其羶又從而招之。』とあるは、以て當時の愚民が彼等の極端説に如何ほど蠱惑されてゐた

か、又、儒家の彼等を遇せんとする、知何に仇敵視せるかを見るに足らうと思ふ。彼が楊墨に對する駁論は更に著しいものがある。滕文公下篇には慷慨悲憤の辭をつらねて曰く、『聖王不作、諸侯放恣、處士橫議、楊朱墨翟之言盈天下、天下之言不歸楊則歸墨、楊氏爲我是無君也、墨氏兼愛は無父也、無父無君是禽獸也、公明儀曰、庖有肥肉、廄有肥馬、民有飢色、野有餓殍、此率獸而食人也、楊墨之道不息、孔子之道不著、是邪說誣民、充塞仁義也、仁義充塞、則率獸食人、人將相食、吾爲此懼、閑先聖之道、距楊墨、放淫辭、邪說者不得作、作於其心、害於其事、作於其事、害於其政、聖人復起、不易吾言矣。』又曰く、『無父無君是周公所膺也、亦欲正人心、息邪說、距詖行、放淫辭、以承三聖者、豈好辯哉、予不得己也、能言距楊墨者、聖人之徒也。』斯うした楊墨の邪說とは抑々如何なるものであつたらうか。彼は盡心上篇に當時の惡論を斯う説明してゐる。

『楊子取爲我、拔一毛而利天下、不爲也、墨子兼愛、摩頂放踵、利天下爲之、子莫執中、執中爲近之、執中無權、猶執一也、所惡執一者、爲其賊道也、舉一而廢百也。』

即ち楊子は身の一毛を以て天下を利することあるも敢て固辭すると言ふ個人主義者であり、墨子は天下を毫釐も利し得る所あれば頭の頂上から足の踵まで之を犠牲にして敢て惜しむ所ではないと言ふ愛他主義であり、子莫はその中間を執取してゐる

るが臨機應變の處置が少しも出来ないと言ふので、一主義に固着執取する所、聽て孔孟の聖道に害ありとなす所以である。楊墨の對立は形に於て希臘のストア學派對エピクローロス學徒に似た所があり、印度に於ける路伽耶陀對縛摩路伽耶陀の關係とも彷彿たるものがある。そこで此の楊朱の個人的快樂説がどんなものであるか、如何に順世の俗論乃至はエピクローロスの所説と類似してゐるか、此の點を終りに一言して置く必要がある。

(七)アリストテイツボスの快樂説がソークラテースから脱化して來たやうに、楊朱の學説は全く老子の精神を受け繼いで之れを利己説快樂説に發揮したもののやうである。左ればその目的が恬澹放恣にして自然の天真を保全することにある抱朴的養生論に存したことは言ふ迄もない。彼の書が一切傳らぬ所から觀ると、或は順世家と同じやうな民衆を愚弄した俗論里言ではなかつたらうか。何れにせよ、吾人は先づ『孟子』を外にしては、『列子』の楊朱篇を信じて彼の主張の大要を考へねばならぬのである。今、その要點の二三を列擧して見よう。

〔一〕利己主義——楊子が一毛を失つても天下を利することをせずとは前記の如くであるが、その説の由來は利己を以て天下を治めんとするに在る。伯成子高は

一毫を以て物を利せず、國を捨て、隠れ耕すが如く、古の人は我が一毫を以て天下を利することをせざりしやうに、吾も亦之れを與へず。天下の物を盡して以て我に奉ずるも吾も亦之れを取らず。人々一毫を損せず、人々天下を利せずして茲に始めて天下自ら治らん。大禹が一身を以て自ら利せずして一體偏枯するが如きは愚の骨頂である。——と言ふのが楊子の利己主義の根蒂であるが、人生の目的を以て自己の快樂追求に在りと做したエピクロスの説や、假令、負債に陥るとも生命の有らん限り人は牛酪油を贅食して幸福に暮すべしと言つた順世外道の思想とよく相通するものがあるではないか。孟子が無父無君是禽獸也と非難攻撃した所以も此處にある。

二 快樂主義——人生唯一の目的は肉感的快樂より來る享樂に在りと、順世家の詞ではなかつたか。現在の快樂が最高の目的であり至善であり、之れを増加することを努むるは吾人の本分なりとはアリストテレスの主張ではなかつたか。同じやうな快樂論は楊子の最も得意とする所であつたのだ。百年の壽命は大限であり之れを得る者は千人に一人のみ。その百年も孩抱と昏耄の五十年を去らば、殘餘の五十年にも夜間の睡眠は二十五年を去らん。その殘餘の二

十五年の中にも疾病哀苦亡失憂懼がその半を費さん。殘餘の十二年にも眞に悠然自得して些の苦慮なき快間は一刻もなからん。人生快樂のとき少きこと斯の如し。豈今の時を樂しまざるべけんや。——とは楊朱が刹那主義の發端であつた。従つて世俗の名譽に汲々たる者は自ら身心を束縛して眞正なる天賦の快樂を知らずとか、自然に任じて天賦の快樂を享受せよ、目前の快樂に當りては以て好むべきは即ち好み名譽のために束縛されて快樂を棄つること勿れとか、或は又、至人は天地間に受け得たる生を養ひて之を害せず、眞性を保つて之を損せず、自然に任じ萬物に逆はず、悠悠然として眞正の快樂を受くるなり、故に世人の如く名譽に汲々として壽命の長久を祈り、尙ほ飽かずして死後の虛名を貪り、以て身心を勞するが如きことを敢て好まずとか、——此等の快樂説は自ら楊朱の立場より流れ出て然るべき所である。如何に本能の満足をも以て至徳と信じてゐたか、判るではないか。但し彼の快樂は進んで求めんとする侵取爲我よりも寧ろ退いて分内の享樂に満足して無爲恬澹を快しとせんとする退嬰的、靜的の氣分がある。その點からは稍々消極的、悲觀的、厭世的の傾向があると云つても宜い。蓋し老聃の流れを汲む當然の結果ではあらうが、それだけ愈々

エビクローロス等の靜的不動心と似通つた點が著しくなつて來る譯である。エビクローロスは肉よりも心の、一時よりは生涯の、そして動的よりは靜的の快樂を一層價值ありと見たからである。随つて楊朱は又言ふ、——天下の美名は之を舜禹周公孔子に歸し天下の惡名は之を桀紂に歸するも、四聖は美名の歸する所なれど苦しみて以て死に至り同じく死に歸し、二凶は惡名の歸する所なれど樂しみて以て終に至り亦同じく死に歸せしに非ずやと。死は一切を解決し、空名残つて實益なき四聖も、天縱真人の放蕩にして無名なれども實快を取りし者と、等しく一死を以て蔽うたではないか。此の死を以て一切を葬り去らんとする考は順世家の正しく主張する所であつた。又楊朱は豊屋、暖衣、厚味、美色の四者あらば何ぞ外に求めんと言つてをるが、稍々エビクローロスの麵包と水とに満足した所と似た感じがする。楊朱が人生の自然を樂しむことは、勢ひ禮教の拘束を退くることとなり、端木叔の如く佚樂に終生せる者は彼の所謂達人であり、伯夷や柳下惠の如く清貞に身を献げし克己を以て人生最大の非徳と見做すに到つたのは當然であらう。彼の眼には壽と名と位と貨とに貪著せる世人が、如何に鬼を怖れ人を恐れ幽冥と王法とを怖れしかがごんなにか滑稽に映じたであ

らう。凡そ生は遭ひ難く死は及び易し、遇ひ難きの生を以て及び易きの死を待つ、豈に熟慮せざらんや、而も禮義を以て人に誇り情性を矯めて名を招かんと欲す、吾に此を強ふる者あらば寧ろ死するに若かざるなり、一生の歡を盡くし、當年の樂しみを窮めんと欲するが爲めに、吾は唯腹の溢れて口の飲を恣にすることを得ざるを恐れ、力の疲れて情を色に肆にすることを得ざるを患ふるのみ、名聲の醜と性命の危とを憂ふるに違あらざるなり。——とは、なんと巧みに楊朱が本懷を吐露した快樂至上主義の言ではないか。

三 養生送死論——楊朱が養生論は之を恣にして塞がず制せず、眼耳鼻舌身意の欲する所を自ら長養放生せしめんとするにある。廢虐の主を去りて熙々然として情欲を縱にし、快樂を極めて以て死を俟たば一日も他人の一月に比すべく、一年も他人の十年に比すべし。是れ吾が養生である。若し然らずして廢虐の主に拘束せられ、戚々然として以て長生に至らば、百千萬年の壽ありと雖も亦何の益かあらん。吾が所謂養生の道に非るなり。——とは彼が人生觀の精髓である。以て如何に肉感的陶醉を樂しむ個人主義なるかを察知するに足らう。楊子は又管夷や晏平仲の詞に托して自分の送死論を陳べたことがある。既に

死なば豈に我に在らんや。既に我に在らずとせば之を焚くも亦可なり、之を沈むるも、埋むるも、露はすも、薪を衣せて溝壑に棄つるも、錦衣繡裳をもつて石棺に納むるも亦可なり。唯遇ふ所の貴賤貧富の分に應じて葬らんのみ。死しては速に朽ちんことを欲し、固より厚葬を要せず——とは送死論の要點である。此の死は我にあらずとの立論はエピク羅斯が死と我と遂に會ふときなしと言つた死生觀と全然一轍ではないか。四大と靈肉一致論を稱へた順世家の立場とも符節を合する所があるではないか。斯る放膽恬乎の觀念は恐らく時代の反映であると同時に民族性の露出であらねばならぬ。東西思想の特徴は此の邊にも實に存することである。随つて楊朱が萬物の異にする所の者は生なり、同じくする所の者は死なり、死後の計を爲す者は此れ惑へるなり、夫れ其の前を謀らず、其の後を慮らず、當今を戀はざる者こそ徳の至なりと云ふべし——と語るは當然の人生觀であらねばならぬ。エピク羅斯に元子説があつた如く、順世家に四大合成爲身論のあつた如く、楊子にも亦五行説がある。人は天地の萬類に似て木火土金水なる五常の性を懷けり、身は私すべからず物は有すべからざるを知る者は其れ唯聖人か、天下の身は之を我が身に同くし、天下の物は之を

我が物に同じくして唯至公なるは其れ唯至人か、日に私の非たるを覺り又公の是たるを知るものを至々者と謂ふ。——とは彼が公身公物説の主旨である。此の自我個體を客觀視して任運自在に生死を眺め去らんとする所から當然起る問題は自殺論である。楊朱は常に嘆息して言ふ——我が生は十年百年を問はず見る所、聞く所、經驗する所、此の如きに過ぎず、千年萬年を経るも亦然らん、百年だも猶ほその多きを厭ふ、況んや長生の苦をや、生愈々久しうして憂苦愈々積まんのみと。然らば人生の憂苦を厭離せんとして自殺を計るも可なるか。エビクロスは實に然りと答へたが、東洋の放澹的快樂説はそこまでは固くならない所に特徴がある。楊朱は云ふ——既の生くる時は無我無心にして自然に任じ、其の欲する所を究めて以て死を俟たんのみ、何ぞ故意に死すべけんや、將に死せんとする時は則ち無我無心にして自然に任じ、其の行く所を究めて以て滅盡に至る、制裁の我に在らざるを知らば則ち願戀する所なし、何ぞ故意に久生を求めんや、唯無我無心ならざるなく、自然に任せざるなからんのみ、何ぞ故意に遲速を其の間に爲さんやと。西洋の自我思想は必らず狭い天地に踞踏せんとする傾向がある。東洋の自我は無我に接近せんとする漠然たる要求に生きてゐる。

茲にも東西思想の一特徴が對照されてゐるではないか。その中間に立つ印度の思想には兩者の何れをも古代から存してゐたことを想ふと、或は此等思想の源泉をなすものではなからうかと考へたくなる氣がせぬでもない。

尙ほ此の外、楊朱の宿命論や名實論等に付ても、極めて興味ある東西思潮の比較對照が試みられやうけれども、その如何に印度及び希臘の同時代の風潮と密接な思想上の關連が見出さるゝかは以上に於て充分であると思ふ。斯る快樂主義個人主義が、東西の三國に於て殆んど時を同じうして何故に現はれたかを考ふるに、蓋し社會の事情として然らざる可らざる類似的要請があつたからでは無からうかと思はれる。

(二)亂世に於ける世道人心の頹廢を慨いて、稍々自暴自棄的、悲觀厭世の傾向ありしこと。之れ政治上の事情である。(三)隨つて何れも非社會的、非國家的、個人主義に走りしこと。之れ人類自然の性向である。(四)外界の形式と事物に捕はれし束縛より脱して自我を唯一尊重視する自尊主義に傾きしこと。啓蒙は全く此より來るのである。(五)形式と俱に在來陳腐の慣習迷信を打破せんとし、而も一方儼然なる歸趨の存するなきより放縱的快樂主義となりしこと。思想混亂時代の常である。(六)動もすれば人生の不如意を以て自由意志を否定せんとする定命説に首を突き込みつゝ解

決を求め易き傾向のありしこと。悲愴に包まれし人性の常である。(六)世に容れられざる反逆者が極端論を力説せんとする通弊ありしこと。之れ人情の弱點で同病相愍れむ者を求めんとする欲求に出づ。……蓋し斯うした數個條は此等三國の三社會に共通に見られた快樂主義詭辯論の擡頭すべき事情ではなかつたらうか。夫れは大思想の過渡期に必らず現はるべき一枝潮に外ならぬのではあるが、之を以て人文開發上の偶然の暗合と笑殺し去り得ればいざ知らず、此には何か實際上の交渉を見出し得る端緒となるものがないであらうかと疑はれて己まないのである。若し政治上の關係から見れば當時の支那と希臘とは、民衆政治熱の旺盛なりし點に於て酷似してゐるが、印度は左う迄はなかつたらしい。若し思想又は信仰の方面から比較すれば印度と希臘とを以て最とし、支那は孔老の敎學ありしとは言へ、殆んど言ふに足らぬほどの背景であつたと評して宜い。印度と希臘との思想的影響に至つては西曆紀元前數百年まで辿り得ると言ふ學者があるが、支那文明と印度又はその他西方との關係が漢代以前奈邊まで探り得るのであらうか。吾人の思想的類似から史的交渉に追びたいと念つたのは此れ等の點であつたのである。

(八)一體の東洋の思想信仰と西洋の夫れ等とは著しい相違點が認められる。第

一には思想の方面であるが、印度その他の東洋人は精神力を生活目的の爲めに献げる度が非常に高い。到底西洋人のやうな物質文化に走つてゐる者の遙に及ぶ所ではないやうに思はれる。精神の活動を偉大ならしめ、その價値を重視し、自然を自然的に觀察して彼此我他の差別を偏見妄執として空じ去らんとする性向は東洋の特色である。けれども西洋人は一般に物質の萬能を信じて外物に捕はれ易く、自然を人爲的に制伏せんと腕く傾向があるやうに思へる。従つて靈の威力を認むる點に於ては西洋に在つては思想と信仰とが分離し勝ちであるが、東洋人は智と信とを合致し易い性質を愛重してゐる。第二には道德の方面から考へて見ると、西洋の道德は皮相的で形式的で、何れかと言へば動機よりも結果を尊重する風がある。けれども東洋の道德は精神的であり、常に行爲の中心を一の意志の上に認めて動機の心力を重視せんとする傾が著しく目立つのである。佛教の戒律に於て専ら行爲の動機をのみ尊重し、儒教に仁義の公道を説くも同じやうな色彩がある。然し形式的の制度法律の美觀に至つては遙かに西方の文化に劣つてゐる。慥に形式化せる道德と内容の深刻を尊ぶ修養法との對立に由て東西の倫理觀を比較し得ると思ふ。而して第三には信仰の方面であるが、西洋人は一般に自我の平靜と沈著とを缺いで小我

に立て籠らんとする執着が深い。然し、自己に反省して常に内界の疚しき所ありや無しやを自ら批判する傾は遙に東洋人に及ばない。信仰は小我を没して自然の大我に冥合する所にあるとは東方信仰の特色であるが、小我をもり立て、人間としての快樂と能力とを極度に發展せしむることが軀て人類の幸福を増し地上を天國に近づけることだと信じてゐるのは西洋人の普通である。彼は自我を没せんとし此は自我を發展せんとする。此處にも著しい反對傾向が讀まれるればせんかと思ふ。先づ斯うした種々の相違點は擧げ來れば枚擧に遑ない程であるが、何れも相關連して説明すべきことで獨立した特色と言ふ譯のものではない。地上の人類が元、同じ根據から東西諸方に發展したものと假定し、近くば中央亞細亞か印度アリアンの文明がその源泉ではなからうかと想ふことの、暫らく架空的にも許さるゝとすれば、吾人は印度の思想から東西に分岐し、ヒマラヤや葱嶺を分水嶺として次第に人間性を尊重する西洋思想と大自然を愛仰する東洋の詩的思想とに各々其の一角を流れ露はしたものではなからうかと想ひたくなるのである。

勿論之れは單なる空想かも知れない。東西古今の別なく同様な社會の下には同様な思想の起り得るのは人類の常性として認めらるべきである。印度を中心とす

る希臘と支那との交渉の如きは二三の史實の外殆んど證明することは六けしいかも知れない。けれども斯る空想をも餘儀なくせしめ易いほどの思想上の類比が可能であることは何人も承認するであらうと思ふ。印度の順世思想を考察することから斯うした空想にまで讀者を導いた吾人の罪を終りに臨んで深く謝してをかねばならぬ。(完)

—大正十一年九月七日—