

理の現象にあらずといふ可けんや。佛教に所謂真如是萬法、萬法是真如といふ事、豈に茲に其一端を得べからずとせんや。

真理と非真理 夫れ此の如く、萬有萬化は皆悉く真理の現象にして、地獄極樂を説くも真理の現象なれば、地獄極樂を信するも真理の現象なり。善惡因果を説くも真理の現象にして、善惡因果を信するも亦真理の現象なり。評家の所謂非真理なるもの、夫れ何れの所にか之を得可き、吾人は之を解する能はざるなり。而かも評家の論旨を推測するに、評家は真理と非真理とは、一定の原則によりて之を制定し得るものと爲すものゝ如し。果して然らば、其原則なるものは抑、如何なるものなりや。評家の採る所の原則は、是れ吾人本具のものなるか、或は經驗に基くものなるか。又其原則は無始已來毫も變動することなきものなるか、或は時世と共に進化するものなるか。若し真理非真理を制定するの原則は、吾人本具のものなりとせば、何人も之を具せざるものなく、何人も真理非真理を制定せざることなる可し。既に真理非真理を制定し得ば、何人も真理を棄て、非真理を取るることなる可し。非真理は何に

よりて、世に存立するを得たりや。若し真理非真理を制定するの原則は經驗に基くものなりとせば、その所謂經驗なるものは、何人も同様にこれを得るものなりや、否や。現象萬差にして、衆人其境遇を異にせば、經驗は人によりて其趣を異にせざる可からざるか。然らば、何人の經驗に基きて彼の原則は起るものなりや。彼萬象といひ、境遇といふもの、皆悉く真理の現象にあらざるか。何によりて、同じく真理の現象にして、一は彼の原則を示し、一はこれを示し能はざるか。また彼の原則は無始已來毫も變動することなしとせば、古人も亦彼の原則によりて、真理非真理を判定したる可きにあらずや。若しかの原則は時世によりて進化するものなりとせば、昔日の判定は、今日の判定と違ふと同じく、今日の判定は後日の判定と反す可きなり。然らば、何れの時の判定を以て、真正の真理非真理を確定す可きや。若し昔日は昔日の判定にて可なり、今日は今日の判定にて可なり、後日は後日の判定にて可なりといはば、是れ愈々、越々に原則の變動を許すものにして、全く原則を立てざるものと同一にあらずや。蓋し變化すべき原則によりて、萬世不易の真理を檢定し得可しとい

ふは、これ純然たる自家撞着の言にして、正確の意義ある能はざるの論なり。以上論ずる所にして果して謬りなしとせば、真理と非真理とは、到底判定し得らるゝものにあらざるなり。これ他なし、非真理なるものは、萬有萬化中に毫も存在するものにあらざればなり。

迷悟の差別 萬有萬化は皆悉く真理の現象にして、宇宙の事物一として非真理なるものある事なしといへども、而も既に萬有萬化の差別ある以上は、其干係萬多の不同あること勿論なり。今此中に就て、所觀の現象は暫く措き、之を觀察する處の心智に就て之を論ずるに、萬有を觀察するの心智は、彼此全く同一にあらず、否其頭數の夥多なると共に、其品數萬多不同なるものなり。即ち或は唯物の真理を觀察するに止まるものあり、唯心の真理を觀察するに堪へるものあり、狭少の真理を解するに止まるものあり、廣大の真理を領するものあり、諸法實有の真理を覺するものあり、諸法皆空の真理を了するものあり、見性成佛の真理に體達するものあり、念佛成佛の真理に入るものあり。何れも皆真理の必然來るべき理據ありて、佛教に或は之を業感の果報

と云ふ此の如き差異あるものなり。而して何れ的心智も、皆真理の必然によりて活動するもの也と雖も、而かも一部分の真理を解するものは、全部の真理を領するものと同じからず。淺近の真理を覺するものは、深遠の真理を了する者と別なり。是れ佛教に於て、迷悟染淨等の差別を立つる所以なり。真理を覺了するの形相を悟といひ、真理を覺了せざるの形相を迷といひ、真理を覺了するの心用を淨といひ、真理を覺了せざるの心用を染といふ。真理の全體を覺了し盡したるは悟淨の極にして、之を佛陀と云ひ、真理の一分をも覺了し得ざるものは、迷染の極點にして、之を一闍提といふ。佛陀と一闍提との中間にあるものは、各幾分真理を覺了し、幾分真理に昏昧なるものなり。而して迷や、悟や、染や、淨や、佛陀や、一闍提や、固より皆真理の現象にして、更に是非す可きにあらず。真理の絶對門より之を觀れば、迷悟染淨、佛陀闍提等、皆悉く一味平等にして、佛教に所謂生死即ち涅槃、煩惱即ち菩提也。斷す可き煩惱もなければ、證す可き菩提もなく、厭ふべき生死もなければ、欣ふ可き涅槃もなし。歡樂、悲苦、榮枯、盛衰、皆悉く真如實相にして、所謂世間相常住なり。而かも此の如

しと雖も、此絶對平等門は、常に相對差別を離るゝ能はざるが故に、絶對は即ち相對の絶したる所に立ち、平等は即ち差別の滅したる所に存するものなるが故に。今此の如き實相に對する所の觀智に至りては、根性千殊、機數萬品にして、迷悟染淨深く相隔歷して、迷は悟と相背き、染と淨と相反せざる能はざるなり。是に於て、彼の評家が地獄極樂は眞理にあらず、善惡因果は眞理にあらずと云ふものを訂正することを得べし。即ち他にあらず。地獄極樂、善惡因果等の諸説は、是れ或品類の觀智に對する教門にして、萬機に適合するものにあらずといふ可し。而して此等諸説を解信するもの、皆悉く同一ならざることあり得可きが故に、其解信の高等なるものより、其下等なるものは迷妄に沈溺すといふことを得可しとす。然れども、此の如き解信の差別は、常に地獄極樂、善惡因果等の説に就てのみ之れあるに非ず。一切の眞理法門に就て之れあるものにして、亦如何ともす可らざるもの也。而かも此の如き迷妄は、毫も佛教そのものに影響なきもの也。否此の如き迷妄は、是れ眞理の必然に基くものにして、此必然の迷妄を轉じて、眞正の悟達に至らしむるが、正に佛教の究竟

目的とする所なり。是れ亦眞理の必然に順するに外ならざるなり。

眞理の認識 眞理は絶對平等にして、現象は相對差別なり。故に萬品の心智に對して萬類の教門あり。而かも全分の眞理を覺了したるに非ざれば、佛陀にあらずといふ。然れば、萬類の教門中、唯一門のみ其眞個の佛教の目的なりと云はざる可からず。是れ即ち完全の佛教にして、其他は不完全の佛教なる可しとは、これ或部の人智の推論する所なり。一應其理なきにあらずと雖も、未だ徹底の言とす可きにあらず。抑眞理に就て一分と全分との言をなすは、眞理其の物を可分的複雑體となすが如しと雖も、眞理は決して此の如きものにあらざるなり。眞理は常に單純一體の者にして、毫も分割を容さざるものなり。之を全分、一分といふは、吾人の觀智に屬する差別なり。之を喩ふれば、一個の人體、之を前面より見れば、唯其面のみを見て、他面を見る可からず。之れを後面より見れば、唯後面のみを見て、他面を見る可からず。左面右面よりするも、亦唯だ左面右面のみにて、他面は眼中に入らず。而かも彼の人體の前面、後面、左面、右面、各、別立のものにあらざるなり、固より人體は可分的のもの

なれども、今其點をとらず、唯眼見の異面あるも其體一なる點を取る。真理も亦然り。觀智の差等によりて、不同の知見を生ずと雖も、真理其物は此れがために分割別立せらるゝに非ず。而して真理は一體圓滿なるものなるが故に、一分の上に全分を具し、全分の中より一分を現するものなるが故に、甲の觀智が一分を認むる所に、乙の觀智は多分を認むるの不同ある可きなり。恰も一個の人體を前面より見るも、甲の觀智は唯其人の一分(喩へば其面相等)を知りに止まり、乙の觀察は能く其人の多分(喩へば面相等の外に其氣質智德等)を知り得るが如し。この理に由るが故に、佛教の法門區々不同なりと雖も、其中唯一のみが完全圓滿なりとは云ふ可からず。何れの法門によりても、優等の觀智は真理の多分或は全體を認識することを得れば也。所謂一を聞いて一を解せざるものあり、一を聞いて一を辨するものあり、一を聞いて十を知るものもあれば也。之を機教の相應不相應といふ。機とは聽者の觀智なり、教とは諸説の教法なり。機と教と相應すれば、悟達なり。機と教と相應せざれば、迷悶去らず。悟達の成不と、迷悶の去否は、全く機教の相應すると、相應せざると

に存するものなり。故に真正圓滿の佛教は、唯一なりといふ可からざる也。彼の地獄極樂善惡因果の如き、或類の人には不適當のものにして、所謂不相應の法なれば、毫も其益なかる可しと雖も、之を以て適當相應の法とする人智に對しては、以て能く圓滿の真理を受領するに足るものなること、蓋し茲に存するなり。

道理と真理 吾人は前來所説の真理を一層明晰ならしめんが爲に、茲に真理と道理との區別を提説す可し。固より真理と道理とは其體全く別異なるものにあらず。故に通途粗漫の論議に於ては、殊に此區別を提示するを要せずと雖も、若し精密に之を論ずれば、二者は大に其性質を異にするものたるなり。前段既に指説するが如く、真理は其體純一圓滿にして、又偏主獨立的なるものなり。然るに、道理は之に反して、多數分段して、其相互連鎖的の者なり。真理は純一なり。故に多數あることなし。多數なしと雖も、不足あることなし。故に圓滿也。又真理は萬法に通じて遍在せざることなし、遍在すと雖も萬法の別なるが爲に、繫縛せられて殊別なることなし。故に獨立的のものな

り。然るに、道理は因果的のものなり。茲に一事あれば、其然る可き因由(道理)あり。而して又、其因由の因由あり、因由の因由の因由あり。因由より因由に連り、展轉連關して底止する所なきものなり。是れ即ち多數なり、分段あるものなり、又相互に連鎖的なるものなり。更に之を言へば、真理は無限的なり、道理は有限的なり。真理は平等なり、道理は殊別なり。真理は全體なり、道理は部分なり。真理は絶對なり、道理は相對なり。然り而して、今此真理と、道理とを、吾人の心智に對して論ずれば、真理は不變的にして、道理は變易的なり。其故如何となれば、真理は純一圓滿のものなるが故に、吾人の心智が一度之を領得すれば、之に満足して、更に他を求むるを要せず。然るに、道理は多數連鎖的のものなるが故に、一を得れば二を求め、二を得れば三を求め、逐次推求して底止する所なし。故に第一の道理は、第二の道理に變轉し、第二の道理は、第三の道理に移易する等、漸次に變化して休止することなきなり。此點より見るが故に、真理は完全にして、道理は不完全なるものなり。真理は完全なるものなるが故に、能く吾人を安心せしめ、道理は不完全のものなるが故に、吾人をして

不安ならしむるものなり。是に於てか、吾人は宗教と學問との性質を判定すべし。

宗教と學問 抑、學問の本領は道理の推求にあり、宗教の本領は真理の覺信にあり。而して道理は連鎖無窮のものなるが故に、學問は進歩して止むとなし。而かも道理は不完全のものなるが故に、學問は到底完成の期あることなし。然るに、真理は圓滿獨立のものなるが故に、宗教は唯迷悟の差別あるのみにして、進歩發達の變化あることなし。又真理は常に完全のものなるが故に、宗教は常に完備圓足のものなることを得るなり。然り而して、真理の覺信も、所謂信仰なるもの、或は彼此相關連せるが如きことありと雖も、蓋し是れ真理の覺信が、道理と共轉して、連鎖の形狀を呈するによるものにして、其連鎖的功能は、全く道理の性質に基因するものなり。信仰其物は、常に自家獨立完備圓足のものにして、決して連鎖無窮のものにあらざるなり。夫れ然り、而して異様の信仰皆各、圓滿の真理を包容し、諸多の教門各、能く大悟大覺の妙法たる所以は如何。曰く、心智の品數千差不同なるが故に、或は此法相に依

て義門を建て、或は彼の法に托して義門を設け、教化の法門夥多無數なりと雖も、抑一切諸法は固より皆各真理の現象にして、而かも真理はこれ純一圓滿のものなるが故に、萬多の現象其何れを観するも、若し能く其實相を究達すれば、必ず純圓の真理を覺悟することを得可きなり。佛教に所謂一色一香無非中道とは、一の色相、一の香塵も、皆各中道の真理を包含せざるものなしといふものにして、畢竟真理は常に完備的のものなることを表白するものなり。今之を電機の装置に就て比說せんか、兩極相完連せる電機の装置は、全體相寄りて一定の電力(真理に喩ふ)を攝持することは、幾多の現象相寄りて絶對真理を表現するが如し。而してかの導線(其多點を有するは現象の幾多なるに喩ふ)は、其行路に夥多の位點を具すと雖も、彼の電力を(真理)發示することは、何れの位點(各一法)に接觸するも等しく、全電力を以つて刺戟せらるゝを見る可し。夫れ此の如し、道理は連鎖的のものにして、信仰は圓殊的のものなるが故に、學問上の諸説は、彼此相聯關して個別の見解を許さずといへども、宗教上の諸門は各派別立して、必ずしも、相聯屬するを要せざるなり。故に學問の進歩は彼此

相反應して、一學の進歩は延て他學の進歩に影響し、哲學と、科學と、又甲の科學と、乙の科學と、相互に反應影響して、無窮に進化開發するものなり。然るに宗教各派の教義は、其要始めより、各圓滿充足的のものなるが故に、毫も學問の進歩によりて、左右せられざるは勿論、宗教界如何なる新義門の興起することあるも、従前の教義は決してこれが故に動轉せらるゝことなきなり。唯夫れ教義を説明するの助緣的事象は、固より隨宜の轉用に屬するものにして、時世の變遷と共に改易を要すべきこと勿論なり。而して這般隨宜の事象は、常に時世により變異あるべきのみならず、地方の開不によりても、亦別異を要す可きこと固より其所なり。今佛教に就てこれをいはば、釋迦佛の所説、其要旨に於ては決して時處諸緣の爲めに變異ある可きにあらずと雖も、その要義を説明する助緣的の隨宜事象は、若し佛をして或は異方の希臘に出現せしめ、或は三千年後の今日に降生せしめば、其今日所傳の經説と、其趣を異にすべきこと決して疑ふ可きにあらざるなり。彼の天文説の如き、かの地理説の如き、彼の物理説の如き、彼の生物説の如き、其他佛教各門の要義に影響なき所の諸他の説

相の如き、其現傳の經說此の如くなる所以のものは、蓋し釋迦佛自ら古昔印度の其時其所に於けるの隨宜轉用の說相に出づるものたる也。之をこれ辨せずして、此等助緣的の事象に就て、佛教の本領其物に影響するもの、如く執着するは、徒勞の事業といはざる可からざるなり。應に記すべし、俱舍宗の要旨は諸法無我の真理を教ゆるにあり。法相宗の要旨は萬法唯識の真理を教ふるにあり、天台、華嚴の宗旨は因心本具と果海融通の真理を教ふるにあり。其他密宗の即身成佛、禪宗の見性成佛、將た又淨土真宗の念佛成佛等、各宗派の教門要義は、皆これ隨機適應の絶對真理を宣布するものにして、毫も時所諸緣によりて變動す可きものにあらざる可し。此に因て之を觀れば、宗教の要義は決して學問の變化によりて左右せらる可きものにあらざるなり。然るに、學理に合するものは之を真理とし、學理に合せざるものはこれを非真理なりといはんとするか。真理豈に道理の爲に左右せらるべきものならんや。宗教豈に學問の爲に動轉せらるべきものならんや。

(明治二十九年三月發行『無盡燈』第一卷第五號所載)

第五。 眞理と事實 (「眞理と宗教」に對する批評に就いて)

曩に「眞理と宗教」と題せる一文を本誌『無盡燈』上に掲出し置きたるに、『佛教』誌上の西依君、『日本宗教』誌上の菅原君は、各批評を與へられたり。今聊か兩君の懇願に對して、左に辨明する所あらんとす。

所謂眞理と非眞理との關係に就て、拙論は萬有萬化は皆悉く眞理の現象にして、宇宙間一物も非眞理なるものあることなく、設ひ之ありとするも、之を眞理と判別するの標準ある能はざるが故に、吾人は到底これを判知する能はざるものなりと云ひ置きたり。(而して萬有萬化は皆悉く眞理の現象なりといふは、其必然の理據あるを因由とし、眞理非眞理の標準なきは、本具的にも、經驗的にも、之れを得る能はざるを因由としたる也。)然るに、兩君共に萬有萬化は眞理の現象なりといふことは、之を認容せらるれども、西依君『佛教』は萬有萬化悉く眞理の現象なりといふは、吾人の判斷悉く眞理を詮表するものなりと

いふに異なり云々。判断の必ず然らざるを得ざると、判断其者の果して事實を言顯はしたる者なりや否やといふとを混同する云々。評者の非真理と稱するものは、或判断に就て其事實を言顯はすものにあらずと言ふとなる可し、等といはれ。菅原君『日本宗教』は、萬有萬化の然る可き理由ありて存立すること、教義の眞妄を判別することは、明かに區別せざる可からず云々。評家が地獄極樂等の教義を妄誕不稽なりといふは、其教義が何の理由なくして存立せりと言ふにはあらず、其教義が事實に符合せぬ虚妄の説なりと言ふの意なり。故に君若し此教義を辯護せむとならば、事實に符合する正確の教義なることを辨明せよ云々と云はれたり。これ真理非真理の論議は、之を吾人の觀智判断上に屬するものとして、吾人の觀智判断の正否は、其觀想の事實に符合すると符合せざるとに存するものなるが故に、よしや萬有萬化は悉く真理の現象なりとするは、之を認容す可きも、更に判断上に亘りて、真理非真理の區別を立てざるべからずといふものなり。換言すれば、絶対真理の範圍内において、更に相對真理非真理の二部分を甄別せよと言ふもの也。此の如き論議は、

拙論外の真理非真理を提出し來りて、拙論内の真理非真理と混和せんとするものなれば、此は甚だ無理なる申分といはざる可からず。元來拙論は真理を絶対のものとするものなる事は、文に由りて明也。然るに、同一真理の語を用ゐて、相對に之を辨明せよといふは、奇異の注文といふの外なきを覺ゆ。此の如きことが、若し出來得ること、兩君が思考せらるゝならば、兩君こそ其微妙なる辨明を示されて然る可き事と思考するなり。然るに、兩君が既に真理とは吾人の判断の事實に符合するものにして、非真理とは吾人の判断の事實に符合せざるものなりと、頻りに事實々と揚言せらるゝに對して、聊か愚見を開陳せんに、抑も兩君は如何なるものを以て事實と思考せらるゝにや。事實は判断によりて詮定せらるゝものなりや、或は判断以外に詮定せらるゝものなりや。若し事實は判断によりて詮定せらるゝものなりと謂はば、到底思考し得可からざるものたらざる可からず。何となれば、判断の當否は之を事實に判定し、事實の眞非は之れを判断によりて檢定せんとするものにして、論理上にて之を謂へば、循環論理の失に陥在するものにして、思想の原理を壞滅す

るものなれば也。然るに、若し事實は判断以外に之を詮定するの途ありと謂はんか、之を知覺或は想像によりて受得せらるゝものとするの外なかるべし。然れども、知覺想像は人々個々によりて其不同なき能はざるものにして、甲の知覺は乙の知覺と同一なる能はず、丙の想像は丁の想像と不同なき能はず。故に同一現象に對するも、甲乙丙丁等の、以て事實と爲す所は區々不同にして、其中何れかの一を眞正の事實とし、他は眞正の事實にあらずとする理由を發見する能はざる可し。然り而して、事實は若し此の如く不可得なりとせば、學理は何れの處にか成立し得んと兩君は難せらるゝならんか。是れには分明に説破し置かざる可からざるものあり。他なし、世の所謂學理なるものは、全然假定假設的のものなる是れ也。既に學理學問は悉く假定的假設的のものなるが故に、眞正の事實はこれを得べからざるものなりとするも、彼此不同の判断中事實は到底判断にあらざれば、詮表さるゝ能はざるものなるが故に、其他教者の容認する所のもの、或は一個人の自ら認めて是なりとする所のものを以て、假りに之を眞正の事實とし、此事實を根據として、他の一件の判断を

批判して、所謂學問學理なるものを構成するものたるなり。斯く學問學理は其構成二様に存立し得可しと雖も、多數人の認容不認容は、是れ亦到底正確なる學問學理を構成するの法にあらざるなるべし。其故何となれば、一個の判断が、果して多數人士の容認する所なりや否やを判定せんとするは、彼の最大多數の最大幸福なるものを求定せんとすると一般、唯これ言議想像に止まる者にして、古今東西三世十方の人士の判断を明知するにあらざれば、爲し能はざる所のものにして、吾人の爲し能はざる所の事を爲さざる可からずといふ自家撞着の言論たるなり。故に吾人の以て眞正の事實と爲す可きものは、唯各個人の自ら求めて以て事實と容す所のものあるのみ。而して各個人の認めて以て事實をなす所のものに至りては、吾人各自心身の不等なる、設へ同一現象に對するも、決して同一の事實を覺知する能はざるなり。これ所謂事實的判断形式判断にあらざるもの(に於て、主觀的と客觀的と兩成分の存在するに由るものにして、其客觀的成分は同一なりと雖も、其主觀的成分に於ては不同あるが爲に、其兩成分より出づる所の判断に差異なき能はざる所以也。

佛者の所謂一水四見とは、這般の實際を説破したるものなり。況んや吾人の以て事實的判斷と爲す所のものも、或は全く主觀的成分より出づるものありて、形式的判斷と其別を見難き場合あるに於てをや。通常吾人は知覺上に顯現する所のもの、之れを事實とし、之に對する判斷、これを事實的判斷と爲すと雖も、彼の知覺なるものは、皆悉く常に正確なるものにあらず、屢、妄覺或は幻覺を免れざるなり。聲なきに聲を聞き、香なきに香を嗅ぎ、水なきに水を視、人なきに人を認むるが如き、所謂變態の知覺と稱するものも、唯その知覺たるの性質に於ては、決して他の知覺とその別を立て難きものとす。然り而して、正確の知覺と、妄幻の知覺と、其別ある所以は如何といふに、他に非ず。雜多の知覺中、その前後相應じ脈絡貫通して、規則的系統的の關係あるもの、之を正確の知覺とし、之に反して無規則無系統に亂起亂生するもの、之を妄幻の知覺とするに過ぎざるなり。而して所謂規則系統的の有無は、何に依て之を判定すべきか。唯これ論理の法則に照らして、其整齊聯關するあると、然らざるとに任するの外途なきなり。故に諸般の事實的判斷に就きて、其正確なると否とを甄別す

るは、畢竟論理の法則に依頼せざる能はざるものなりとす。

果して事實的判斷の正否は、全く論理の法則によりて判定せざる能はざるものなりとせんか、事實(即ち事實的判斷)は、決して推理即ち形式的判斷を左右す可きものにあらずして、却て推理其物によりて支配せらる可きものと謂はざる可からず。故に、眞理はよしや論理と事實とによりて構成せらるゝものなりとするも、其根柢に就きて之を謂へば、眞理は全く論理の配下に存立するものなりと斷定せざる可からざる也。一例を舉げて之を證せんか、彼の汽車中に坐乗するものは、車外に山林原野の動轉するを認定し、車外の林野にあるものは、列車人物の走行するを認定す。二者の認定する所、單に之を現在の知覺上のみに就きて正否を判別せんとするも、決して之を爲す能はず。之を爲すには、論理の裁庭に訴へ、其何れの知覺が最も能く規則的系統的の思想に聯關し得るや否やに依て、一を正確事實とし、他を幻妄(非事實)とす可きあるのみ。故に知覺上に事實を認定し、其事實を標準として、論說の眞理非眞理を律す可しといふは、これ冠履顛倒の言にして、決して學理的の談を爲す可らざる者な

り。夫れ斯の如く、事實は真理非真理を判定す可き標準に非ずして、論理は其唯一の標準なりとせば、難者直に云はん、事實にあれ、論理にあれ、既に真理非真理を制定するの途ありとせば、何によりてか、曩に真理非真理は到底判定し得可き者にあらずといひたりやと。是に於てか、更に所謂論理上の判定に就きて一言せざる可からず。抑、論理の系統に就きて、真理非真理を論說せんとするには、之を絶對的と相對的とに考へざる可からず。若し夫れ絶對的に之を云へば、論理の系統は各個人の不同に對して毫厘の差等あるなく、人々各、絶對の智眼を具へて、宇宙現象の實相を考察し得るものとせざる可からず。而して、吾人各自が絶對の智眼を具へて、宇宙萬有の實相を觀察し得るものとせば、萬有現象は悉く絶對真理の現象にして、其の如何に妄誕不稽なりと見ゆるものも、又各、然る可き理據ありて然るものなるが故に、一も絶對真理の範圍外に存在するものなしと斷定せざる可からざるものなり。何となれば、論理の軌道外に思想の成立し得可しといふことは、自家撞着の甚だしきものなればなり。然るに、若し轉じて相待的に之を論ずれば、吾人の現在に認知する所の論

理の系統は、決して一定のものに非ずして、區々別々比較相對的のものたるなり。宇宙現象の甲部分内に通ずる論理の系統と、其乙部分に存する論理の系統と、丙丁戊等の範圍内を出でざる論理の系統とは、各、其性質を異にし、其模様に別ありて、畢竟均等不變なる能はざるもの也。これ學問學理の轉變を免れざる所以なりとす。一例を舉げて之を證せんか。彼の光學の原理の如き、從來の所説に轉變ありたる事は、措き、輓近の状態に就きて之をいふに、レントゲン氏のX放散線なるもの發見以前は、所謂エーテルなるものを假設し、其のエーテルの作用は、横振動に限るものなりと假定して、光學の理論を假構したるにあらずや。而してレントゲン氏X放散線の發見あるに及びては、エーテル横振動の假定原理は、はたと困惑して、今や光學界内更にエーテル縦振動の假定を設けざるを得ざるの難局に落在せるにあらずや。これ他なし、科學上の理論は事實によりて構成し、事實によりて證明したる判斷より組織するものなりと誇稱すと雖も、其實決して眞正の事實に根據するものにあらず。唯或人の自ら取て以て事實を認定するの所のものを根據として、假定的の構造を

組織したるものに過ぎざるを證するものなり。

夫れ斯の如く、相待的論理の系統は、種々別々にして、學問學理は轉變を免るゝ能はざる以上は、其中或者を以て之を萬古不易の眞理とし、其他これに合せざる者は、悉くこれを非眞理なりとす可き標準なきものなるが故に、相對的の論理學理は一切これを迷と稱して、悟に反するものなりとせざる能はざるなり。然り而して、拙論に曩に迷は悟と相背くと云ひたるに就きて、迷の智識は即ち所謂非眞理にして、悟の智識は即ち所謂眞理にあらずやと難せらるゝあれども、これ全く拙論の意趣を誤られたるものにあらざるなきか。抑、迷と悟とは絶待と相待との關係に立つものにして、一應之を言へば、迷は悟にあらず、悟は迷にあらずといひ得可しと雖も、而かも亦迷悟は絶待相待不即不離の關係を有するものにして、佛教に所謂煩惱即菩提、生死即涅槃といふ所のものは、正に此關係を表白するものたるなり。然るに、彼の所謂眞理非眞理なるものは、二者全く相隔歴して、眞理は常に眞理にして、非眞理と相反し、非眞理は永く非眞理にして、眞理と相容れざるものたるがゆへに、迷悟と眞理非眞理とは、到

底相別れざる可かざるなり。故に拙論には、絶待的の眞理、これを單に眞理と稱し、相待的の眞理非眞理を、單に迷といひ置きたるなり。然れども、若し夫れ西依君、菅原君の所謂眞理非眞理なるものにして、迷悟と同じく不即不離の干係に立ち、非眞理即眞理といひ得るものなりとせんか、兩君の論議は全く徒辯に歸するものなりと謂はざる可からざるなり。何となれば、兩君の論據は眞理非眞理を別なりとするに出で、而かも其議論の進行の間に、二者の別を没却せんとする自家撞着のものとなる可ければなり。兩君これを首肯せらるゝや如何。

以上は兩君の拙論批評に對する樞要の點に就て、少しく辯解を試みたるものなれども、尙不明の點あらば教示せられんとを請ふ。然るに、兩君の批評中、拙論を拙論の意義通りに考へずして、兩君の獨斷的想像的見解を以てこれに擬し、あるひは眞理非眞理は悟迷の判斷なりといひ、或は迷は一部の眞理を解するものなりといひ、拙論には迷は眞理を覺了せざる状態なりと明言せるを措き、菅原君のごときは、あるひは余の僧侶たる資格上より辯論の方法斯くあ

る可からずとかあるひは余は真理と法門とを曖昧ならしめたりなどと論せらるれども、此等の點は、余の原論を熟讀せらるれば明瞭なりとおぼゆるが故に、煩はしく重辯せず。

(明治二十九年六月發行「無盡燈」第一編第八號所載)

因果の理法は、有限差別界内の最大理法にして、天律不變の理法と相並んで、一切論理の源基たるものなり。彼の演繹的推理は勿論、彼の歸納的推理も、皆悉く此二大理法より流出する所の推測斷定に過ぎざるものなり。夫れ此の如くなるが故に、此二大理法は、吾人思想の根本源泉にして、決して思想推理を以て之を測定したるものにあらざるなり。今此二大理法中に就きて、特に因果の理法に關して、少しく開陳する所あらんとするも、亦無用の言にあらざるもの歟。

第六。因果の理法

因果の理法、或は原因結果の原則なるものは、決して思想推理を以て測定したるものにあらざるなり。何となれば、思想推理を以て原因結果の原則を測定すといふは、是れ思想推理といふ原因よりして、原因結果の原則と云ふ結果を得と云ふものにして、未だ原因結果の成立せざる所に、既に原因といふことあり、原因ありといふ内には、結果ありと云ふことをも含蓄するが故に、畢竟原

因結果の理の成立せざる前に、既に原因結果といふことあり。と云ふものにして、毫も效能なき立説といはざる可からざるなり。然るに彼の歸納的論理を尊重する學者の中には、其歸納的論理の功用を宣揚せんとするの極、終に原因結果の理法をも併せて歸納的論理の產出物たらしめんとするものあり。豈に謬見と言はざる可けんや。これ吾人が茲に少しく因果の理法に就きて論せんと欲する所以なり。

抑、彼の歸納的論理を偏重する所の謬見論者は、何によりて此の如き誤解をなすに至れりやと尋ぬるに、凡そ演繹論理なるものは、常に廣大なる範圍の知識より、狭小なる範圍の知識に論及するものにして、所謂斷案は決して前提の範圍外に出づる能はず。特に兩前提中の大前提の範圍外に出づる能はざるものなるが故に、吾人の演繹的論理は、常に大前提の爲に制限さるゝものなり。而して其大前提は如何にして成立するものなりやといはゞ、諸多の大前提中には、大小廣狹の區別ありて、狭小なる大前提は、廣大なる大前提の爲に成立せらるゝことを得と雖も、その最大の大前提は、其上に立ちて、これを成立せしむる

所の大前提なきが故に、此大前提、即ち因果の理法の如きは、これ演繹的論理の成立せしめ得る所にあらずとす。然らば、如何して此最大前提、即ち因果の理法の如きを成立せしむべきやといふに、彼の謬見論者は、自ら歸納論理を偏重して、其功用に迷溺するが爲に、之に答へて、斯の如き最大前提は、蓋し歸納的論理のこれを成立せしむるものなりと、揚言するに至る。これ謬見論者の誤解に陥れる所以なり。而して彼の歸納的論理の原則なるものは、通常、一致法則相違法則、聯合法則、量變法則、殘果法則を以て正當のものなりとすれども、此等の理法は、既に因果の理法に基くと明瞭なるが故に、因果の理法は根本にして、此等の原則は其枝末たるものなり。然るに、此本末を轉倒し、却てこれらの原則によりて、因果の理法を成立せんとするは、純然たる循環論理に過ぎざるものなるが故に、尙ほ循環論理の外に他の過失ありと雖も、今は其最も重大なるものを擧ぐ。彼の謬見論者も、亦此明瞭なる過失に陥らざらんとして、因果の理法は、歸納的論法中の最脆弱なる所謂枚舉歸納法によりて成立せらるゝものなりといふ。これ更に一段の過失を増すものにして、彼の謬見論者の殆ど

自ら窮する所なり。何となれば、彼の歸納的論理なるものは、先に列擧せる所の五原則を正當とするものにして、歸納的論理の成敗は、全く五原則の成敗によるものなりといふも不可なきなり。而して五原則は何を基礎とするやといはゞ、原因結果の理法を基礎とするものたり。故に五原則の成敗は、全く因果の理法の成敗に懸るものたるなり。然るに、因果の理法の成立は、如何にして證す可きやといふに、歸納論法中の最脆弱なる枚擧歸納法によりて證せらるゝものなりといふ。果して然りとせば、枚擧歸納法の脆弱なるは、これによりて證立せらるゝ所の因果理法は脆弱なるなり。因果の理法の脆弱なるは、之を基礎とする所の五原則の脆弱なるなり。換言せば、最本源の枚擧歸納法の脆弱なるは、其末流たる五原則の隨て脆弱なるを免れざるなり。然るに、彼の謬見論者は、五原則は正確にして、枚擧歸納法は脆弱なりといふ、豈に一段の乖理にあらずや。

歸納論理の五大原則は、因果の理法を基礎とするものなるに、却て亦五大原則によりて因果の理法を證立せんとするは、循環論理なるが故に、枚擧歸納法

によりて、因果の理法を證明すと言はゞ、一應歸納法の尊重を保持し得可きが如しと雖も、其實未だ然りといふ可からざるなり。抑、枚擧歸納法を以つて、因果の理法を證明すといふは、思想上に於て、枚擧歸納法を以て論理の原因とし、因果の理法を以て論理の結果とするものなり。之を圖示すれば即ち左の如し。



これ因果の理法の成立せざる前に、因果の理法を假定するか、或は既に因果の理法の確立せる後に、因果の理法を證明せんとするものにして、何れにても無用の事業といはざる可からず。蓋し、思想論理を以つて證明せられ得るものが即ち因果の理法なり。

因果の理法が思想論理によりて證明せられ得るものとするが假定ならば、因果の理法は、徹頭假定たるを免れず。因果の理法が、思想論理によりて證明せられ得るものとするが確定なれば、因果の理法は、徹尾確定せるものなり。換言すれば、思想論理其ものが即ち因果の現象なり。思想論理と因果の理法

とは、二者別なるものにあらざるなり。否思想論理は因果理法の一半を形成するに過ぎざるものなり。(因果には思想の因果と、實物の因果とあるが故なり。)一半たる思想論理の範圍内に於て、全體たる因果理法の證明を成立せんとす、豈に得可けんや。況んや枚舉歸納の脆弱なる論法を以てするに於てをや。

更に因果理法の性格に就きて、これを論ずれば、因果理法は必然を以て其性格となすものならずや。枚舉歸納法の脆弱論法を以て、如何にして必然の性格を成立し得可けんや。謬見者は、枚舉歸納法に就きて特別の制限を立て、他の場合にありては、枚舉歸納法は脆弱なりと雖も、獨り此の因果の理法を證明する場合に於ては、頗る強固にして、殆んど完全的確の證明となり、必然的性格を賦與するに足ると。嗚呼何ぞ論理を左右するの自在なるや。而かも尙此の枚舉法は圓滿に完全なりといふ能はず。真正に必然なりといふ能はず、殆んど完全なり、必然に近き性格を賦與すと云ふに過ぎず。殆んどといふも、近きといふも、到底蓋然を脱する能はざるなり。因果の理法が蓋然の性格に過ぎ

ざるものならば、歸納論理の五大原則も亦蓋然の性格を脱する能はず。歸納論理の五大原則の蓋然の性格に過ぎざるものなれば、謬見者の説によらば、此に依頼する所の演繹論理は、皆悉く蓋然の性格を脱する能はざるものたらざる可からず。故に曰く、吾人の思想論理は悉く蓋然的なりと。これ謬見論者の懷疑論其物なり。請ふ、吾曹をして、次下少しく此迷雲を排除せしめんことを。

抑、謬見論者が、吾人の思想論理は悉く蓋然的なりといふは、これ豈に明白なる自家撞着の言にあらずや。吾人の思想論理が悉く蓋然的なりと云ふは、これ吾人の思想論理が一切皆蓋然的なりといふものにあらずや。吾人の思想論理の全體を舉げて、之を必ず蓋然的なりといふものにあらずや。乃ち吾人の思想論理の蓋然的たるとは、必然的の事なりといふものにあらずや。これ必然蓋然の言を使用しながら、必然蓋然の何事たるを辨せざるものにあらずんば、必然蓋然の相矛盾せるものなることを知らざるものといはざる可からず。今謬見論者の蒙を啓かんが爲に、必然と蓋然との區別を略説せんか。凡

を吾人の思想論理に就て是を見るに、吾人の思想論理は、これ皆萬有變化に屬するものなるが故に、其成立に於て前後事項の相異なるありて、其相異なる前後事項の關係に、必然と蓋然との別を存するものたるなり。即ち前なる事項の全體を覺知したるよりして、後なる事項を推測するを得る、之を必然的と云ひ、前なる事項の一分を覺知したるよりして、後なる事項を推測するを得る、之を蓋然的と云ふなり。而して謬見論者の所論は、吾人の思想論理の全體上に就て爲せるものなるが故に、これ其所論を以て必然不動なりと爲さんとするものなり。然るに其所論の主旨に至りては、思想論理の中にも、一も必然不動なるものなしといふ。これ豈に自滅の言にあらすと云ふを得んや。

更に少しく蓋然的現象なるもの、性質を指説せば、凡そ蓋然的現象は、之を推測すべき根據の不充分なるものにして、其實效は甚だ薄弱なるものなり。故に假令豫想の現象が、果して實起することあるも、其は不豫想の現象が偶然に發生したると著しき徑庭なきものたるなり。固より純乎たる偶發の現象は、根據の有無を問はざるものにして、蓋然的現象は多少の根據を有するもの

なるが故に、蓋然的現象と其性質を異にするものなりと雖も、抑も蓋然的現象の偶然的現象と異なる所は、蓋然的現象は多少必然的性質を分與するにあり。即ち他語を以てこれをいへば、蓋然的現象が多少の根據を有すと云ふ所の、其根據なるものは、これ必然的現象の範圍に屬するものたるなり。之を圖示すれば則ち左の如し。



必然的現象

蓋然的現象

偶然的現象

夫れ此の如く蓋然的現象は、必然的現象と偶然的現象との中間にありて、兩種の性質に分與するものなり。而して

若し此兩性質中偶然の一方を除却すれば、純乎たる必然的性質のものとなし、轉化するものなり。これ懷疑論者が此事を論ずるに當りては、此除却的の言語を附添する所以なり。先に掲げたる「近き」と云ひ、「殆んど」と云ふが如き、又論理中に於て「ならん」、「なるべし」等の如き、其他、他に障礙なければ」と云ひ、「他に事情な

き以上は「と云ふ等の如きは、皆之れ蓋然的現象に屬する所の偶然的性質を除却するものにして、此に依て以て蓋然的現象事項を、必然的現象事項に變化するものたるなり。故に思想論理の上に於て、蓋然的性質のありて存するが如しと雖も彼の蓋然的性質のものは必然的性質のものと轉化して、論理上に實現するものなるが故に、一切正確なる論理は、皆悉く必然的性質のものたるなり。是れ他なし、必然的性質は正確なる思想論理の根本的性質にして、思想論理が必然的性質を成立するものにあらざればなり。然り而して、所謂必然的性質とは如何なるものなりやといふに、これ決して他のものにあらず。全く思想論理の原因結果の必然に外ならざるなり。即ち思想論理が因果必然の理法を基礎とするものなるが故に、隨て思想論理の上に於て、現象事項に對する必然的の論議思辨を爲すことを得るものなり。

然り而して、謬見論者は歸納的論理(特に枚舉歸納法)を根本となすが故に、一切の論理は、蓋然的性質を脱する能はざるものなりと論ずと雖も、彼の蓋然的關係なるものは、其實二種の關係を含有するものにして、精密に之を示す時は、

必然的と偶然的との二種の關係あることを含示せるものなることを知らざる可からざるなり。果して然らば、吾人の茲に明にせざる可からざるものありて存するなり。他なし。凡そ論理法なるものは、歸納的にまれ、演繹的にまれ、此二者中の何れに關するものなりやの判定これなり。而して偶然的なるものは根據の有無を問はず、假令根據あるも、其未だ明ならざるものに應用せらるゝものなるが故に、これ全く論理外のものと言はざる可からざるなり。故に假令論理上に蓋然的なるものありとするも、其實は蓋然性中の一分たる必然性に關するものを以て、正しく論理法の所管といはざるべからず。故に此方面より論ずるも、一切の論理思想は必然的性質を有するものなりといはざる可からず。彼の謬見論者は、一概に蓋然的と稱して、懷疑を恣にすと雖も、蓋然は其内部の必然を含有し、懷疑はこれ亦一種の思想なることを知らざるものなり。

吾人はかくの如く蓋然的性質を判別して、必然的性質と偶然的性質となし、思想論理は常に必然的性質に關するものなることを論定せり。今や轉じて、

少しく必然と偶然との成立を説明せんか。彼の偶然的性質は、これ論理上の根據を問はざるものなるが故に、論理以外のものに屬するは勿論なりと雖も、而も論理以外に實地の現象に於て存するものにあらざるなり。實地の現象の吾人に確知せらるゝものは、これ正當なる思想論理の範圍内に入らざる能はざるものにして、皆悉く必然的たらざる能はざるなり。而して吾人が未だ覺知せざる所のものと雖も、未來に屬するもの、他方に屬するもの、吾人がこれを推想する場合には、皆これ因果的必然的のものとなせざる能はざる所にして、所謂客觀的の實物實事は、皆悉く因果的必然的の者たらざる能はざる也。然らば則ち偶然的なるものは、何處に存するものなりやと云ふに、これ全く吾人の有限不完の知識上のみに存するものにして、實物實事には、必ずや確固たる根據ある可しといへども、吾人の知識未だ其根據に達せざる間は、其物事を以て、偶然的現象なりとす可きのみ。故に吾人の知識が開發展化して、前に知らざりし所の根據を發見するに至れば、前に偶然的なりしものは、轉じて必然的のものとなり、論理以外より進んで、論理の範圍内に入るを見る可きなり。故に

偶然的なるものは、現在に必然ならずと雖も、將來必然的たるの望を有するもの、必然たる可きものにして、未だ必然たる能はざるものなりとす。他語を以て之をいへば、此偶然的なるものこそ、正にこれ思想論理の援助を以て、必然的の基礎を附與せらるべきものたるなれ。

吾人は段を逐ふて、思想論理の因果必然的のものたることを論じ、彼の必然、蓋然、偶然の三者を檢覈して、其蓋然なるものは、必然と偶然との二者より成るものなることを究め、其偶然なるものは、論理の證明を経て、必然の性質を附與せらる可きものなることを明したり。此論議にして、果して動す可からざるものなりとせば、吾人は更に進みて、曾て學界の大問題たる因果必然と自由意志との關係を説明するを得可し。

夫れ吾人が認めて以て偶然の現象なりと爲す所のもの、寔に少しとせず。然れども、是れ唯吾人の知識の不完全なるが爲に、然く感知するに過ぎざるものにして、若し一たび斯の如き現象に對して熟慮すれば、吾人は到底其由て起る所の原因を得ざれば満足する能はず。假令其原因は直に得可からざるも、

吾人は其適當の原因あることを推測せざれば、決して之を認承する能はざるなり。古來百般不審の現象に就きては、百般の神靈ありて、之を起發するものなりとせるも亦之を證するものたるなり。風には風の神あり、雨には雨の神あり、天災地變、人事萬端、凡そ吾人の見聞覺知する所の現象にして、其生起原因の明ならざるものに對して、各々、其現象を掌る所の神靈ありと爲せるは、其理智の程度に應じて、區々なりと雖も、畢竟宇宙萬象には、其由て起るべき原因ありて然るべきものなりとするの自然的精作用の存するに依るものならずばならず。固より彼の區々の多神說に於ては、大に論破せざる可からざるものありと雖も、而も所謂野蠻未開の人智にありて、此の如き定說の存せる所以は、蓋し吾人智能の根柢に於て、萬有現象の因果必然的性質を認めざる能はざるものあるを證するものたるなり。

然り而して、今や所謂文明と自稱する所の人智に於ては、概して有神論に反抗して萬有現象の生起に就きて、諸神のこれに關係するものあることなしと説き、特に太古の多神論の如きは、之を荒唐不稽の甚しきものなりとなすと雖

も、而も現象の生起に就きて、必然と、蓋然と、偶然との三者を判別せんとするが如きは、反りて未だ吾人智能の根柢的性質に達せざるものといはざる可からざるが如し、何となれば、彼の蓋然的或は偶然的なる現象は、其實之あるものにあらざる可く、よしや、之ありとするも、其物にして眞に到底蓋然的或は偶然的なる以上は、終に吾人の思想論理を以て、知測する能はざる所のものたる可く、而して如何なる現象にても、之を蓋然的なり、偶然的なりとする間は、其生滅起伏の因果の充分明白ならざるものなるが故に、彼の野蠻未開の人智が、原因の説明すべからざる現象に對して、一々其之を掌る神靈ありとなせるものと、其説明の價値に大差なきものなり。而も野蠻未開の説明は、反て萬有現象には必ず其原因ありとの確信によりて、吾人智能の因果必然を求むるの天性に満足を與へたるの利益ありたるなり。これ今日文明と稱する人智が、蓋然或は偶然と稱するものを説くに當りて、大に考察せざる可からざる所なり。

然りと雖も、彼の多神論の到底學理の進歩に伴ふ能はざる所以は、蓋し他あるにあらずして、全く神靈といへる原因が、以て現象の眞正なる原因たる能は

ざるにあるなり。吾人智能の開発は、彼の不可測不可思議の神靈を以てせず、充分に可測可思議なる有形的確實の原因を以て、數多の現象を説明し得るに至りたるなり。故に多神説は勿論、彼の最高の有神説なる獨一眞神説と雖も、人智の開発は、今日最早之を認容する能はざるに至らんとするは、これ亦自然當然の事たるなり。而して、人智の開発により、多神論を排し、進みて一神論をも斥せんとする今日に於て、偶然的現象なるものあるを唱へ、徹底無原因的作を以て、人世大義の至要なるものなりと爲すに至りては、吾人は充分其蒙を啓かざる可からざるなり。徹底無原因作用を人世大義の要素となすとは、何事を謂ふか。他なし、自由意志の論是なり。而して此論の根據に於ては、本來二種の別ありて、一は實際的方面に於て、行爲道德上の必要より、吾人の意志に自由の能力なかる可からず、少くも自由撰擇の能力なかる可からずとし、一は理論的方面に於て、第一原因の必要上より、自由の意志即ち無原因的の意志なるものなかる可からずとするなり。此二種の説の中に就て、第二説の如きは、到底吾人の思想論理の測定する能はざる所のものを測定せんとするものす

して、畢竟自家撞着の言たらずばあらず。彼の第一原因といふは、他の一切の現象には皆原因結果の關係あることを唱へ、而して其一切の現象の本源は、これ第一の原因にして、其上に更に之れを起す可き原因あることなしといふものなり。これ彼の第一を除く外の萬象には、必ず原因結果の關係あるを要とし、而も第一のみには、其原因なきを要とすといふものにあらずや。如之、彼の第一原因なるものは、これ空想の極點にして、到底吾人の識知を以て之を證明し得可きものにあらず。而して此空想を基礎として、自由意志なるものなかる可からずと云ふ、迷妄の甚しきものといはざる能はざるなり。然るに、彼の第一の自由意志論は、是れ實際上の根據に基くと稱するものにして、稍正確なる立説なるが如しと雖も、其の要は全く吾人の現在識知に於て、意志の作用に自由の感ありとするに由るものなり。固より吾人の實際的行爲は、識知上の所感を以て、最後の判官と爲さざる可からずと雖も、然れども、此の如き所感上に於て、其原因を認む可からざればとて、其事象は眞に原因なきものなりとは爲す可からざるなり。吾人が閑室に靜定する時には、吾人の識知上に、空氣の

爲に壓抑せられ居るの感あることなきも、吾人はこれを以て眞に空氣の壓抑なしとは云ふ可からざるにあらずや。吾人が睡眠するの時には、吾人の識知上に於て、臟腑活動の感なきも、吾人は之を以て眞に臟腑の活動なしとはいふ可からざるにあらずや。吾人は通常吾人の識知上、血液の縦横に循環せる感なきも、之を以て、吾人は眞に血液の循環なしとは云ふ可からざるにあらずや。此の如き諸多の事象に就きて之を観るに、吾人は吾人の識知上に其所感なしと雖も、而も彼の幾多の行動作用の實存することは、決して之を疑ふ可からざるものありと云はざる可からず。果して然らば、今吾人の意志の發動に當りて、吾人の識知上に、其の原因の所感なし、即ち自由の所感ありと雖も、吾人は之を以て、意志の作用は眞に自由なり、無原因的なりと云ふ可からざるなり。而して智能は開發的のものなり、識知は進化的のものなり。今日の知能は、其原因を知らざる偶然的現象も、思想論理の作用によりて、其原因を證明せられて、必然的現象に轉入することを期すべし。今日の識知は其原因を感せざる自由意志も、精神作用の進化によりて、其原因を感得して、因果的作用の範圍に轉

入することなしといふ可からざるなり。然るに、或は偶然的現象なるものありといひ、或は自由(無原因的)なる意志作用なるものありと云ふは、因果の理法を認承するに於て、大なる誤謬を來さざるなきにあらず。これ吾人が因果理法の論を爲せるの終りに、特に論及したる所以なり。

(明治二十九年十二月發刊「無盡燈」第二篇第十四號所載)

第七。加藤先生に質す

加藤先生は『哲學雜誌』第百號に「佛教に所謂因果應報は真理にあらず」と云ふ一篇の論文を投寄し給へり。先生は我國現時の學者諸先生の中に於て、生の最も敬服する所なれば、敢て暴言を呈して其識徳を傷くるが如きは、生の最も恐るゝ所なり。唯夫れ先生に敬服するの餘り、聊か其高論に於て存する所の疑を質し、以て清願の勞を賜はらん事を希望するのみ。

(第一) 佛教の因果應報は云々と掲げ給へる表題は是少しく言辭の不充分なる所なきか。固より本文の中に於て、此表題に適應したる論評ある以上は、毫も異存なしと雖も、本文の所論は蓋し先生が先生自家の論據よりして、佛教の因果應報説を批評したまへるものにして、局外中立一物不係の公平場裏に論評を下したまへるにはあらざるなり。故に本題目には、我所立の道德説よりすればの前置を爲したまはざる可らざるものにはあらざるか。

(第二) 高論墨々數段に亘ると雖も、畢竟佛教は善惡を以て天地間自然に存

するものなりとし、先生は道德上善惡の別を以て、社會進化の間に發生したるものなりとしたまふの相違より出づる所の結果に過ぎざるが如し。固より先生が自家獨特の説を持したまふは、毫も咎む可きにあらず。然りと雖も、此定説あるが爲に、他の諸説は悉く非眞理なりと斷言し給ふは、餘り性急の、獨斷にはあらざるか。城に入るの門は東に一つあればとて、南西北にある可らざる必然は之なきにあらずや。先生の道德説が確固不拔なればとて、其他に佛教の説なりとて、先生の指示し給へる如き説が成立せぬとも云ひ難きにあらずや。

(第三) 若し先生が公平無私に、佛教の因果應報を批評し給はんには、其前提斷案を提示して、其間に自家撞着の存する所を指摘し給はざる可らざるなり。然るに今回の高論には、其事一箇所もなきが如し。折角先生の如き大家が、佛教の因果應報説に就て云々し給ひながら、眞正の批評を下し給はざりし事は、是れ佛教者にありては遺憾の限りなる可し。而して表題に於ては、恰も此事を完全に成し給へるが如き觀あり、希くば先生佛教者の爲に充分の開導を賜

へ。
 (第四) 先生は道德は天則に非ずして、吾人々類が社會を組成するに至り、社會の維持進歩の要具として、天則的に多少人力を假て發生進歩したるものなれば云々とのたまへり。天則的に發生したるものは、是れ亦天則にはあらざるや。抑も先生の認めて以て天則とし給ふ所は、一步も動かす可らざる境界の内判然たる定數のものなりや。若し愚解の如くば、天則は其限界なく無邊無量にして、容易に得て盡す可らず。吾人今日に知り得たる所も、亦未だ及ばざる所甚だ多く、學理の進歩(即ち社會の進歩)と共に、追々發見せられて止まざるものなり。よしや善惡因果の如き法則は、禽獸は固より、野蠻の民族は之を認識せざれども、夫は唯未だ之を發見せざるのみにて、其法則は天然に存せざるにあらざるなきを得んや。然らば禽獸蠻民等に道德上の認識なければとて、道德上の天則なしとは云ひ難かる可し。

(第五) 又前段の引文の中、天則的に多少人力を假て云々とのたまへり。此人力とは如何なるものなる可きや。天則的のものなりや、然らば別に此細註

を挿入す可き必要な可し。或は天則以外一種特別なるものなりや。先生の道德は天則にあらずとのたまへる根據は、蓋し此多少の人力混入するが爲なるか。然らば其分量は假令幾何なりと爲るも、其性甚だ猛烈なるものにある。此あるが爲に、徹頭徹尾天則にて造り上げたる法則が瓦解離と變じ、非天則となり了はらざる可らざるか。先生希くは此魔力の明解を示し給へ。
 (第六) 通常の思想より云へば、よしや多少の他物が混入するにもせよ、既に天則の下に發生進歩したるものは、矢張一種の天則というて不可なきが如し。故に道德上の因果は、よしや人類社會の進歩發達の間に生じたるものとするも、是れ又一種の天則といふ可きにあらずや。之を一斷して非眞理なりと極言し給ふは、少し苛酷に過ぐる事は之なきか。
 (第七) よし又道德上の因果は多少人力を假て生じたるものなるが故に、天則にはあらずとするも、既に人力といふ不可思議妙々なる原動力の宇宙に存する以上は、禽獸の境遇に於ても、亦何か不可思議妙々なる魔力の加はる事なきか。然るに先生は禽獸の動作としいへば、一向に必然の理由止むを得ざる

原因より生ずるものなりとし、是れを全然天則的のものなりと認定し給へるが如きは、少しく偏頗に渡り給ふの嫌なきか。若し人類界には人力ありとせば、禽獸界には禽獸力ありとするが相當には之なきか。而して其禽獸界の動作が天則的ならば、人類界の動作も亦天則的にはあらざるか。然らば此動作の一部分たる道德も、亦是れ純乎たる天則にはあらざるか。

(第八) 先生は佛教の因果應報説が非眞理なりと云ふ學理的攻撃に止まらずして、更に進んで、此説を以て社會に説くは有害なりと呵責し給ふ。此の如き實際論に至りては、蓋し先生の説こそ却て有害なれと、直答し奉る事も得らる可し。何となれば、先生の所謂因果應報は、社會的因果應報なれば、道德法は此社會の制裁にこそなれ、遠く過去未來の生活に亘り、又廣く我社會外の境域に入りて、其制裁をなす能はざるものなり。然れば其効力甚だ微弱なるものにして、其頑冥を陶冶するに於て甚だ力なきものなり。否管に力なきのみならず、道德法にして、斯の如く狹隘偏僻のものなりとせば、最早之に従ふの必要(別して天則的の必要は毫も之なしと妄論するものもあるも、如何ともす可らざ

るなり。此に至りては、先生或はのたまはん、假令従はざらんとするも、天則は決して之を許さざる可しと。夫れ然り、此の如き天則的の制裁あるものは、則ち是れ眞正の天則にあらずや。よしや此の如き天則の制裁ありとするも、既に人力の混入によりて天則を打破し終る可き功能ありと説示する以上は、猝猛狡猾なる吾人々類は、次第に道德を壊亂して、純乎たる天則の支配を求めんとするは、又寔に賭易き事にあらずや。

(第九) 甲乙丙其國を異にするがために、道德上の現象多少の不同あるを見て、善惡應報に天然一定のものなしと速論したまへるは不當にあらずや。抑も道德上の現象にかざらず、一切の現象は、種々の因縁和合によりて現出するものにして、たとへ其原因に於て不同なきも、其境遇の縁において相異するところあれば、従てその結果に不等を呈すること、甚だ見易き所なり。況んやその原因に於ても、數千百年の遺傳經歷萬多の異質あるに於てをや。世界上に甲乙相異するもの、其民族過去の遺傳經歷に於て、分毫の相異なきもの、夫れ幾何かある。況んや其境遇の均等無別なるものに於てをや。二國の間に道德

的現象の不等なる、豈に至當ならずや。而も宇内に列する邦國、互に相教へ、相導き、以て親和交際の爲し得可きを望むことあり。是れ豈に道德上の現象、其外相を異にするところあるも、其中心一條の正義正道の脈絡貫通するありて、以て此希望を生せしむるものにあらずや。既に此一條道義脈絡ありとせんか、外相現象の寸右寸左ある豈に以て深く論ずるに足れりとせんや。

(明治二十八年八月十日發行「哲學雜誌」第十卷第百二號所載)

第八。善惡の因果應報論に就いて再び加藤

先生に質す

生は嘗て佛教の善惡因果應報論に於ける加藤先生の説に就て、一應所懐を陳じて、先生に質し置きたるに、先生は直に之に對して、一々答示を賜ひぬ、謹謝に堪へざる也。然るに愚性の頑迷なる、未だ充分其意を得るに苦しむものあり。不敬を顧みず、再び先生に質し參らすこと、はなりぬ。

第一項の質疑に對して、先生は學問上の議論は、常に自己の説を唯一真理と立て、反對者の説を攻撃するものなりとの論辨なれども、生は之を然りとする能はず。何となれば、自己の説の如何に關はらず、他人の説に就て論評するが如きは、是れ亦正當の事にして、其他人の説の中に於て前後背反自家撞着するものあれば、之を不正として指摘排斥するを得べく、若し背反撞着することなくして、始終整齊調和したるものならんか、之を宣揚して其真理を發揮すること、是れ講學上の一大要義なりといふも、不可なきにあらずや。先生は何故

に他人と論議するものは、常に自説のみを真理として、反對者の説を攻撃するに限るものとのたまふや。

第二項の真理は一條にあらずして、數多の條脈あるを喩へて、城に入るの門は東に一個あればとて、西南北等にあり得べからざる理なきを以て、假令先生の説が真理なればとて、他に佛教の説の如きもの真理たる能はざる理なきにあらざるかと質し置きたるに、真理と門とは別なり、真理は必ず一に限るものなりとの言辨なれども、是れ又直に承服する能はざるものなり。抑、真理なるものは、其の系統廣大無邊にして、其條項數多無數なるものなり。然ればこそ、古往今來未だ真理の全體を究め盡す能はざりしなれ。彼の哲學諸家の立説の如き、唯物、唯心、一元、二元、可知、不可知、實體、理想、等の最大原理に對する諸説すら、頭々相對立して、未だ一定する所なきにあらずや。況んや之より小なる數多の原理に於てをや。今日の學問世界は未だ真理皆定研究成就の望あるものにあらざるなり。是れ先生も疾に熟知し給ふ所ならん。然るを、真理は必ず一つに限るものなりとのたまふは、何の謂たりやを解する能はざるな

り。蓋し此項に於て、細に開陳すれば論す可き事甚だ多しと雖も、今其要點を摘述すれば、先生も十分承知したまふならん。今日吾人が真理と稱するもの、一方より論すれば、多くは是れ假定的のものたる也。特に先生が力を盡して唱導し給ふ如き立驗舉證に依頼する所、真理は、就中假定的のものたるなり。何となれば、立驗舉證の事たるや、唯だ既往の事實のみを基礎とするものにして、其一半なる(寧一半以上たる)將來の事實に於ては、其當否を考驗せざるものなればなり。特に先生の憑り給ふ進化論に従へば、人間は下等動物より進化したるなり。況んや其人間の進化已來に於ても、智力論理の發達は更らに小部分の間に過ぎざれば、彌々待み少きものたるをや。此の如き待み少き經驗を基礎として、將來無限時の事變に對する真理非真理を判定せんとするは、是甚だ危険の業といふ可し。生は先生の驗證的論法には余り敬服する能はざるなり。況や此法にあらざれば、真理を確定するの途なき如く説き給ふにおいてをや。彼の演繹的論法は、却て安全なる真理驗定法にはあらざるなきか。

又直覺的方法是毫も眞理を成立するに足らざるか。
第三項は、正に生が先生の批評論法に對して、自ら眞正なる批評論法なりと信する所の者を擧げて質したるものなれども、先生はいと輕々に之を看過し給ひたるものゝ如し。前陳の如く、眞理は其系統廣大にして、其條項萬多なれば、僅に其一端一分を得たればとて、是を以て宇内唯一絶對の眞理なりとす可らざるは當然の事にして、其一分の眞理を基礎として、直に一切の諸説を批判せんとするは、頗る不當の事たるなり。況や、其一端一分の眞理といふものすら、未だ充分世人の認許を得ざるものなるに於てをや。故に今佛教の善惡因果應報の論議ならば、寧ろ正當正確なる批評論法を用ゐたまふ可きなりと信するなり。其方法とは他なし。佛教の説ならば、其説中に於て自家撞着前後背反の存するや否やを示したまふ可きなり。これには乃ち佛教の善惡因果説に就て、其前提斷案を提携して、其間に斯々の背反あり、撞着ありと指摘し給はざる可らず。若し夫れ然らずして、先生が自家の説のみを眞理として、佛教の説を攻撃し給はば、佛教者は亦、自家の説のみを唯一の眞理として、反擊

し、兩々相對論して底止する所なく、畢竟一種の所謂水掛論たるに過ぎざる可し。水掛論は尙可なる可きなれども、先生は或は自家の説を唯一の眞理とするの權理を自家に計り専らして、反對者に其權理を許したまはざるが如き形跡はなきか。佛説でさへあれば、直に眞理なりとの論法は、御免を蒙るとありし事なきか。先生が自家の説を唯一眞理なりとして論評し給ふ權利あれば、佛教者には佛説を唯一眞理として論駁するの權利もあり得可きにあらずや。第四項は、天則の無限無數なることを論じて、其今日に承認せられたるものゝ外に、尙未だ發見せられざる天則の存在し得可きことを陳じて質しおきたるに、先生は自然界と人類界との別を擧げて詳説し給ふ。少し異門の鍵を頂戴したる様なれども、今之に就て反辯せんに、先生の説は、先づ通俗の程度に就て陳べたまふものか、嚴密なる學理上の説とは認め難きが如し。生も此通俗説ある事は、未だ忘失も仕らず。然しながら、今は嚴正なる學理的質疑の意にて、若し自然的天則的と論すれば、宇宙一物一事として自然的天則的ならざるものなく、若し之に反して意匠的非天則的と論すれば、宇内の萬事萬物皆悉く意

匠的非天則的性を帯びたるものなりといはざる可らず。唯其間に自然的天則的或は意匠的非天則的といふに、萬多の等差ありて存する事は、勿論にて、豈唯自然と人類、或は自然と開化といふ二段に止まらんや。勿論二段を假分するを不可と云ふ可きにあらず。其便宜に任して可なれども、然る以上は三段四段乃至百千萬段等と區分する事あるを了承せざる可らざるなり。且斯の如き區分は、畢竟便宜上の事たるを忘る可らず。天則的には二區分(自然と開化と、或は自然と人類との二區分)に限るなど思ふ可らざる也。今佛教は佛教者の便宜にて萬物を區分するの權利あるものなれば、其に對して佛教者は自然と開化と、或は自然と人類との別を立てぬと云うて攻撃するは、嚴正なる論理法にあらざるなり。扱て又便宜上の二區分の思想を道德或は善惡の論に應用するには、二個の方法あり。其第一法にては二區分なれば道德善惡にも二段ありとか、二種ありとかいうて、全體に通じて善惡道德はあれども、其中に二段或は二種の區別ありと云ふ是なり。次に、其第二法にては、二區分中の一部分には道德あり、善惡あり、他の部分には道德なく、善惡なしと云ふ也。(先生

蓋此方法により給まふものか。而して斯の如く論じたればとて、唯是れ一應の便宜に従ふものにして、其他に三段四段乃至百千萬段の區別ある事を忘る可らず。又天則的に二段の道德善惡、或は一段のみに道德善惡ありと云ふ可らざるなり。況んや二段二區分の説をとりて、三段四段等の説を排撃する事をや。更に況んや二方法中の一を取て他を非眞理なりと論斷する事をや。此等の道理を熟知する以上は、禽獸蠻民に認識なければとて、此れに道德の天則なしとは云ひ難かる可しといふ事は、決して臆説にあらずして、嚴正なる論法に基て構成したる斷案たるなり。

第五項は、先生の依て以て其本陣となしたまふ人力の點にして、多少の人力を假りてといへる細註あるに就て、此人力とはそも如何なるものぞ。此あるが爲に自然と人類、天則と非天則の別を生ずる次第なれば、此力に就ては充分の説明を希望したる所也。然るに先生は至て簡短に其點を通過して、更に説明を施したまはざるは何故なりや。而して質疑の文を變更意引し給ふ中に、「加藤が所謂道德なるものは、其法甚だ猛烈なるが如し」と顯はしたまひたるは、

何か拙文を誤讀したまひたる様なり。生は先生の所謂道德が其性猛烈なりとはいはず。先生の舉示したまふ人力といふものが、其量多少あるが爲に、全然天則的のものが瓦落離と變じて、非天則となり終るとあれば、其性(即ち人力といふもの)の性が甚だ猛烈なりといひたるなり。此所は兎に角再考を煩はすの外なし。

第六項は、前項を裏面より論じて、よしや多少人力が混入すればとて、道德は天則的のものなりといふも、大なる不都合なかる可しといひたるものにて、元より前項同様の質疑なり。之れ又甚だ肝要なる點なれども、先生は是れをも極めて輕易に觀過し給ひたるが如し。今更に少しく詳陳すれば、抑、道德といふものは、よしや先生のたまふ如く、天則的の力と、多少の人力との結合とに依りて成生したるものなりとするも、既に天則的部分を含有する以上は、之を非天則なりと概論するは正當にあらざるなり。天則的と非天則的との二様の力用より現出するものなれば、純乎たる天則にあらざる代りに、純乎たる非天則にもあらざるなり。實は非天則、非々天則、亦天則、亦非天則のものなりと

いはざる可らず。而して天則的の力と人力(非天則的の力とのたまふもの)との割合は如何と云ふに、多少の人力を假りてとあるを見れば、通常の解釋には人力は少量にして、天則力は多量なるが如し。然れば之を概論する時は、少分の方の名を棄て、多分の名を稱ふるを可とするなり。然るときは、道德は非天則なりといふより、寧ろ道德は天則なりと云はざる可らざるにあらずや。尙此項中、天則を以て正善なりと考ふるが第一の謬見なりと叱正したまひたるも、生は毫もかゝる事を開陳したる事なし。是れ何の間違にや。又通常の思想よりと云ひたるを以て、通常の思想よりといふ事は、學理的の事にあらざればとのたまふは如何なる次第にや。先生は通常の思想とは非學理的のものとなしたまふか。生は寧ろ充分學理的の正當なる思想を、通常なる思想と考ふるなり。此は妄誕なる思想、或は誤謬の思想、又は不正の思想に對して、學理的正當の思想の事を、殊更に通常の思想はと申し置きたるなり。蓋し此項の點に就ては、先生の論法が余り偏頗なる概斷の様に感じられたれば、特に通常の思想よりといふ前置をなしたるなり。決して學理的のことにあらざる思想を

提出したるにあらざるなり。次に先生の『禪宗』雜誌の批評に對する反駁中、純乎天則と、人力混入の道德との諸例を、命に従ひ委しく拜誦したれども、別に質疑を消散するの點を發見仕らず。

第七項は、前二項と連帶の質疑にて、人類界に非天則の人力あれば、禽獸界にも非天則的の禽獸力といふ可きものある可しとの開陳なるが、此項は熟讀を賜ひたるものと見へ、大體に就て反駁したまふ所もなく、其所論の通りにあらずとも格別不都合なきことにて、先生のみなならず、他の學者も先生の如く禽獸界は純乎天則的なりと云へるものありとて、過失がありとて吾一人にあらず、他の學者も同じく過失ありと連帶責任を以て避けたまふものゝ如し。此連帶責任は毫も效力なき論にて、他の學者が如何に云うて居るとも、既に先生は自家特立の論據より論じたまふ以上は、他迄其論法によりたまはざる可らざるなり。兎に角此項の論に就ては、判然と讓歩したまふものなるか。果して然りとせば、此連帶の前二項の點に於ても、讓歩したまはざる可からざる筈なり。但前二項は輕易に看過したまひたるが爲に、質疑の要點を得給はざりし

ものならんか。

第八項は、實際論にて、先生は佛教の善惡因果應報論が社會に有害なりとのみたまひたるに就て、之を翻轉し、先生の説こそ社會に有害なれと申すを得可しと論じおきたるもの也。其故は善惡の因果應報といふ事は、よしや道德善惡が先生の説の如く人類社會に限るものとするも、甚だ有力有益なるものなるに、之を破壊して善惡の所作に對し、一定の應報なし、即ち吾人一切の行爲に對して所謂責任なしといふときは、吾人々類の犍猛狡獪なる、如何なる惡事も制限する事なくして、社會の秩序を紊亂するに到るは、自然の結果なるのみ。故に善惡因果應報論を破壊せんとする先生の説は、社會に有害なりといふ趣意を開陳しおきたるなり。此に對して、先生は基督馬吠獸の教には、三世因果を説かざれども、此等の教を奉ずる人民にありて、道德は全く壞亂せられたりといふ可からず。又佛教國にては道德完全無缺なりと云ふべからずして、道德は三世因果に關係なきものなりと辨駁したまふ。こは余りに概速なる論理と云はざる可からず。(第一)基督馬吠獸の教に三世因果の説なしとは、唯表

面一應の解釋にて、兩教共に其意底を探究すれば、儼然たる善惡因果法の存するものたること疑ふ可からざるなり。神を敬信するものは賞あり、神を敬信せざるものは罰ありとは、兩教共に其大要義とする所なり。是れ神を敬信するの善因によりて、必ず報賞を受くるの善果あり。神を犯瀆するの惡によりて、必ず責罰を蒙ふるの惡果あり。豈に儼然たる善惡因果にあらざるや。而してこはこれ兩教中善惡因果の根本なり。此根本よりして、派生する所の、大小技業の善惡因果は、兩教の説内に歴々現在して、其數枚擧す可らざるなり。豈に兩教に善惡因果法なしといふ可けんや。(第二)よしや先生の説に一步を譲りて、二教の上には善惡因果の説なしとするも、此等の教を奉ずる人民に道德壞亂せられざりしは、二教外に別に善惡因果の制裁法の儼存したるによるものにあらざりしや。而して善惡因果の思想は、是れ人類一般の思想にして、何れの國、何れの民といへども、未だ此思想を有せざるものなし。勿論顯露に判然整然たる善惡因果の説は、或は之なきこともあらんかなれども、冥々不覺の間にも、善惡因果の思想は至極の野蠻人にありても、尙儼然として心性の幽奥

に存在することを發見し得可し。否啻に野蠻人のみならず、禽獸に於ても、此思想は冥々に存在するが爲めに、教訓の工夫によりては、著しき善惡因果の動作を開發し得るにあらずや。彼の馴犬の如き、美食前にあれども、(因)狼りに之をとれば(果)責罰を受くるの恐れあるが故に、主人の許可をまつこと世人の疾に了知するところならずや。(第三)佛敎國なればとて、道德完全無缺なりといふ可からずとあれども、是亦異門論の論にて、生は決して善惡因果説さへあれば、道德が完全無缺なりとはいはず。如何となれば、人性は道德心の外に、反道德心ともいふ可きものありて、斷へず善良なる道德心の作用を妨害するものなればなり。

第九項は、先生の常に稱導したまふ、道德は國によりて異なりとある説に對して、質疑したるものにて、文句の簡單なるが爲か、先生は充分に了解すること能はずとのたまふ。又重ねて其意を略陳し、併せて先生の此項に掲げ給ひし論點に就て略辨せん。抑も宇内各國は其成立の事情を異にするが故に、各國内に於ける現象に不同あること勿論なり。豈に唯道德上のものみならんや。

衣服飲食の件より、制度文物風俗習慣のことに至り、歐米、亞、濠の各國に於て、其現象の均等なるもの殆どこれなしといふも不可なきが如し。然れども小異を去り、大同に就て之を論ずれば、各國の現象又互に相同するものなきにあらざるなり。道德上の思想も亦例外なりとせんや。唯各國其過去の歴史と現在の圖象とを異にするが爲に、或は彼此の間に直に畫一の原理を應用す可からざるものあるのみ。喩へば、男尊女尊の反對主義の如き、是れ各國民既往の歴史と、現在の圖象との影響によりて、今日は或は男尊の主義を執るものあり、或は女尊の主義によるものあり、一朝一夕に是れを改廢して歸一せしむること能はざるのみ。然れども焉んぞ知らん、今より他年の後、列國間の交際愈々親密を加へて、次第に異様の風習を同化するに至れば、世界を舉げて男尊主義をとるに至るか、或は女尊の主義によるに至るか、或は男女同權の主義を納るゝに至るか、何れか一主義に歸することなきにあらざること。然らば道德上の現象に於ても、今は列國間に彼此多少の不同あればとて、永久此の如きものなりと思惟するは、未だ世運變遷の理に達するものといふ能はざるなり。

果して列國異様の現象終に歸一する所あらんか、其間に善惡應報の明示し得可きと豈に難からんや。故に曰く、甲乙丙其國を異にするが爲に、道德上の現象に多少の不同あるを見て、善惡應報に天然一定のものなしと速論したまへるは、不當にあらずやと。然り而して、先生の是れに對して辨じたまふ所は、正に此變遷中の今日に在りて、現に各國其現象の異なる、否全く相反對するものあるを如何せんといふにあるが如し。請ふ更に進んで、先生の提掲したまふ論點を考究せん。先生の銳鋒としたまふ所は、夫れ彼の一夫多妻の一條なるが、歐米にては之を惡とし、西藏杯にては之を善とす。然らば歐米人には、此事に對して惡果報ある可く、西藏人には此事に對して善果報あるべく、同一事實に對して或は善果報あり、或は惡果報ありとすれば、善惡應報の説夫れ何にか成立す可きと。嗚呼是れ何といふことぞや。先生なんぞ論理を誤りたまふの此に至るや。抑、先生は歐米人の説を可としたまふや、或は西藏人の説を可としたまふや。或は亦一種特別の一説を持たしたまふや。是れ先生が第一に決定したまはざる可からざる所なり。何となれば、先生は自家の説を唯一

真理とし、其に依て他説を是非するが、正當の論法なりと認定したまふにあらずや。今假設を以て之を考へんが、先生にして歐米人の説を可としたまふなれば、一夫多妻はこれ惡事にして、之に善惡因果法を適用すれば、惡果法を來す可きものと確定して、毫も變動あることなきなり。若し又先生にして、西藏人の説を可としたまふなれば、一夫多妻は是れ善事にして、其應報は是れ善果報と確定して、毫も變異あることなし。若し又先生にして一種特別の説によりたまは、其説に準じて一夫多妻の善惡を判定すれば、其因果上の果報は善惡何れにか確定して、毫も亂動する事なかる可きなり。此の如く、先づ事實に對する善惡の見解にして一定する所あらんか、之に對する因果應報は善因善果惡因惡果の規則に順じて、毫も錯誤ある可からざるなり。然り而して、佛教の事實に對する善惡の判定如何といは、曰く、佛教は歐米人の説をとるにもあらず、西藏人の説に従ふにもあらず、また其他自教外の説によるにもあらず。佛教は佛教自家特有の説に一托して、萬般の行爲を判定して、毫も他説のため悩亂さるゝことなし。彼の十善十惡の如き、歐米人や西藏人や、其他開末開

の人士が如何に之を考ふればとて、佛教は十善は何處迄も、之を善とし、十惡は何處迄も惡とし、社會の浮説が如何に變遷すればとて、喩へば殺人は善行なりといふ世の中になればとて、佛教は決して之が爲め其定説を更改するとなく、(殺生は何處迄も惡行なりと認定して、千古萬古一定不動の善惡説を固守する者なり。而して三世因果の規律も亦一定不變の大法にして、善因善果、惡因果の理法は、天然自然必然不改の天則天律たるを失はずとなすなり。故に歐米人が何といはうと、西藏人が何といはうと、そは全く佛教以外の事にして、佛教の定説は、決して夫れが爲め、其應用を違ふ間敷なきなり。先生希くは、佛教の内部を尋ねて、果して前後背反、自家撞着の存するありて、佛教の定説も到底真理たる能はざるや、否や、を示したまへ。歐米人や西藏人や、其他佛教以外の説を提出し來りて、果しのなき水掛論を爲したまふは、徒勞に屬することにはあらざるか。

(明治二十一年十二月十日發行「哲學雜誌」第五卷第百十號所載)

第九。因果の必然と意志の自由

因果の必然と意志の自由とは頗る陳套の問題なり。然れども舊物を再査するも亦一興なきにあらざる可し。況んや、佛教は其大體に於て因果教といふ可く、而して宗教道德は意志の自由を以て根基とすといふに於てをや。更に他の方面より之をいふに、佛教は無我を以て第一原理とし、而して我は自在を以て本定義とすと云はゞ、佛教の根本の原理は、意志の自由と、直面相撞着するにあらずや。今や佛教道德の日に其必要を喚ばるゝの時に當りて、因果必然と意志自由との關係を明にするも、亦有用の事たるを失はざる可し。千有余年來の論議は、今茲に一々す可くもあらず。唯最近の論議中其最も有力なりと信するものに就て論判す可きのみ。而して其順序は、先づ意志の自由の根據を尋ねて、之が批評を下し、轉じて因果の必然の成立を究めて、亦これが批評に入り、最後に兩説の併立し得るや否やを判定せんとす。意志の自由と云ふに就て、幾多の異説ありと雖も、今本題に必要な所のも

のは、其因果の必然と矛盾すと云はるゝ點なり。即ち吾人の内に於て、原因なくして獨立的に發作し得る所の心性作用、即ち自由の意志なるものあり、といふなり。或はこれを自的發作といひ、或はこれを偶然發作と云ひ、或は之を自動發作といふ等、種々の説相ありと雖も、夫は吾人の細查を要せざる所たり。何となれば、因果の必然に直面相反するが如く見ゆるものは、原因なきの發作にありと云ふにあればなり。

斯の如き獨立的無原因の發作を爲す所の自由意志なるものあり、といふ理由は如何。蓋し二個の理由の確然たるものなりといはん。其(第一)は道德の成立上、是非とも自由の意志なかる可からずといひ、其(第二)は吾人の意識上、或は覺知上、自由の意志ありと確認するの事實ありといふなり。

道德の成立上に、自由意志なかる可からずといふ所以は略、左の如し。彼の道德なるものは、決して背く可からざる義務の觀念に基かざる可からず。而して義務の觀念は、必ず其向背に對して責任の存するを要す。若し吾人にし

て責任ある可からず。何となれば、吾人の行爲は畢竟避けんと欲するも避くる能はざるものに出でたるものにして、毫も吾人の意志を以て左右したるものにあらざればなり。若し行爲に就て、責任なるものなしとせば、吾人に義務なるものある可からず。吾人に義務なるものなしとせば、道徳は全く破滅に歸せざる可からず。然るに道徳は決して吾人の破斥する能はざる所のものなり。故に根本要義として、吾人に意志の自由あるを許さざる可からず。自由意志あるが故に、吾人は一行爲を、或は爲し、或は爲さざるを得。爲したると、爲さざるとは、全く吾人の意志内にありしなり。故に此意志を以て義務に適ふとを爲せば、吾人は其賞を受く可く、此意志を以て意志に適はざること爲せば、吾は其罰を受く可し。是に於てか、責任の義立ち、道徳の意成すといふ。

第二の論者は、其説前者より簡明なり。曰く、吾人が吾人の行爲上に意志の自由あることは、吾人各自の意識の確證する所なり。換言せば、諸人は皆各其行爲に就て、我はこれを爲すを得可く、又これを爲さざるを得可しとの確知あるにあらずや。而して、此確知は現前直接の自覺にして、世界にこれより正確

なるものある能はず。彼の經驗と稱せらるゝものも、畢竟するに、皆悉く現前直接の自覺、或は感覺といひ、或は直覺といふを以て、最後の標準とするにあらずや。然らば、今日自由意志の根據も亦之と同一の基礎に立つ者なれば、決して之を破斥す可きの理あらざるなり。故に意志の自由は究竟の眞理なりと。

今先づ第一の説を評せんとするに、彼の説は畢竟左の如き論理たるなり。

(一) 吾人には意志の自由あり。

(二) 吾人は義務を行ふを得可く、又これを行はざるを得可し。

(三) 吾人は吾人の行爲に對して責任あり。

(四) 吾人は義務を行ひたるに對して賞せらるべく、義務を缺きたるに對して罰せらる可し。

此中(三)(四)の二者は、全く因果必然の理法に基くものにして、特に自由意志論者の根據となるものにはあらざるなり。勿論前二項(一)(二)の影響として、後二項(三)(四)の上に、特殊の趣味を帶することはこれあり。然れども、それは前二項を成立したる自然の結果なるが故に、別に論議するを要せざる可し。

然らば、意志の自由に於ける根基は、前掲四項中の(一)(二)にありといはざる可からざるなり。而して此二命題に就て、今前掲の如くいはいは、(二)は(一)より演繹せらるゝものとするを得可しと雖も、或は義務の觀念を根本として、意志の自由を演出する場合には、(一)吾人には義務あり、(二)故に吾人には自由意志なかる可からずとするを得可きなり。然り而して、彼の義務なるもの、見解如何によりては、吾人には義務ありの命題は、因果必然にも其立説の餘地を存して、毫も衝突を起さざるなり。換言せば、義務なるものは、吾人の爲さざる可からざるものとせば、必然論にては、吾人の行爲を皆悉く義務なりといふ可く、自由論にては、吾人の行爲の中に就て、義務なるものと、然らざるものとの區別を立す可し。斯くの如き不同の行爲其物に、義務非義務の性質あるにあらずして、因果必然と意志自由との立脚を異にせるが爲に起れるものなりとす。故に義務云々の根據によりて、意志の自由を證明せんとするは、不當の論といはざる可からず。而も更に義務の説に於て、確然動す可からざる所あり。即ち義務とは、吾人の一切の行爲に就て云はる可きものに非ず。吾人の行爲中特に義

務なるものありて、非義務なるものと、別なりといはんか、吾人は斯の如き確説は、何に基て出で來りたるやを問はざる能はず。而して其歸する所は、終に吾人の直接自覺によるの外なかる可し。然り而して、彼の自由意志論者も、其道徳上の根基を失却すれば、亦同じく吾人の直接自覺に據るの外なきなり。故に吾人は、今これより轉じて、第二論の批評に入り、直接自覺が、其果して覺知せらるゝ所の者の實在を保護するに足るや否やを考究す可し。

意志自由の第二根據たる自覺論は、吾人の實際上に於て、意志の自由に直接自覺あり、(即ち無原因的發作の直接自覺あり)故に吾人の意志には原因なしといふ。然れども、これ甚だ轟漫の立説といはざる可からず。何んとなれば、今其論理を分拆すれば、左の如くならざるを得ざればなり。

(一) 吾人は意志發作の原因を自覺せず。

(二) 總て原因なきものは存在せず。

(三) 故に意志發作には原因なし。(即ち意志は自由なり)

吾人が意志發作の原因を自覺せざる場合はこれあり。然れ共前掲第二項

の命題は正確なりといふ可からず。吾人は吾人が實在せりと信する一切のものに就て、常に其自覺あるにあらざるなり。吾人が靜室に閑坐する時に當りて、吾人は空氣の存在を覺知せざるなり、而も空氣は實在せざるにあらず。吾人が睡眠せる時、吾人は吾人の臟腑活動の覺知あるにあらず、而も臟腑は實に活動しつゝあるなり。吾人が醒覺の時に於ても、吾人は吾人の血液循環の覺知なきにあらずや、而も血液は不斷に循環しつゝあるなり。吾人が何事にか熱心從事するの際、吾人は友人の傍らに於て爲せる談話を覺知せざることあるにあらずや、而も友人の音聲は必ず吾人の聽官を刺戟せしなり。更に吾人の自覺なきを以て、原因なしとする能はざることを示さば、彼の諸多の奇跡或は不思議と稱せらるゝことの如きは如何。原因なくして結果の現前したるが如きこと、甚多なるにあらずや。而も彼等現象は、全く原因なきにあらずなり。又或は前代科學の智識發達せざりし爲めに、現象に不正の原因を指定したりし場合の如きは、正反二面より、覺知の有無を以て實在と非實在とを證明すること能はざるを示すにあらずや。風神雨神を初めとし、諸般の物

理的現象も、古代には特別の原因を以て説明せられたり。而して當時の人は、彼の諸神を覺知せしや否や。覺知しきといはば、無きものを覺知したるなり。覺知せざりきといはば、無覺知の原因を許したるなり。而して眞正の原因をば全く覺知することなかりき。而も其原因は常に働きつゝありしなり。此に由てこれを見れば、覺知の有無は、決して事物の實存と不存とを證立する能はざるなり。果して然らば、彼の意志の原因の如きも、常にこれを喚起す可き原因の實存せるにも拘はらず、吾人は唯之を覺知せざるものたるやを保す可からず。又彼の義務の如きも、吾人は之に對する覺知ありとするも、果して以て其事なかる可からざるや否やを判定す可からざるなり。故に直接自覺を根據として、意志の自由を成立せんとするは、正確なる立説にあらざるなり。以上評論する所にして、過失なしとせば、彼の意志の自由に就ての二大論據は、何れも以て意志發作に原因なしとするの基礎たる能はざるなり。果して然らば、直に以て意志發作には必ず原因あり、吾人には意志の自由なるものなし、と反決せんとするか。請ふ、少しく吾人の論議を盡さしめよ。

道德の根基として意志の自由を要すといひ、吾人の行爲に原因の覺知なきが故に、意志は自由なりと云ふは、共に成立せざる論理なること前述の如し。果して然らば、意志の自由と云ふ事は、全く妄想なりやと云ふに、吾人は然りと答ふ能はざるなり。抑、意志の自由と、因果の必然とは、氷炭相容れざることなりや。因果の必然は、決して意志の自由と兩立する能はざることなりや。吾人の見る所を以てすれば、自由は決して必然と正反對なるものにあざざるなり。自由と正反對なるものは、之を不自由といふ可きなり。他の語を以て之を云へば、自由とは無限的作用を名け、不自由とは有限的作用を名くるなり。即ち制限限界ありて外に出づる事能はざる作用は、有限にして不自由なり。制限限界なくして何所へも伸張することを得る作用は、無限にして自由なり。故に自由不自由の對想は、無限有限の對想と同一なり。今吾人は之より進みて、因果必然の成立を檢拆して、其意志自由に對する關係を明にせんとするに、有限なるものは即ち不自由なり、無限なるものは、即ち自由なりとの二命題を自明なりとす可し。

因果の原理に、屢、混亂錯誤なき能はず。所謂(一)自因自果、(二)他因自果、(三)自因他果、(四)他因他果の四類は其の錯亂を惹起するの元素なり。中に就て、他因他果と、自因自果とは、正反對のものにして、到底兩立する能はざるものなり。故に自因自果にして、因果の眞正なる方軌なりとせば、他因他果は、因果方軌の不正なるものなりと云はざるべからず。然れども、通常の蠢漫なる因果法なる者は、概ね皆此不正なる思想にあらざるなきか。甲なる原因によりて、乙なる果を得と漫説するものは、これ明に他因他果を説くものにあらずや。甲と乙との間に何等の關係ありや。唯、甲といひ、乙と云はば、甲と乙とは別立別體なりと解せざるを得ず。即ち甲は乙に對しては他物たり、乙は甲に對しては他物たりと解せざるを得ず。然らば、甲なる原因によりて、乙なる結果を生ずといふは、他因によりて他果を生ずといふものたるなり。吾人は之を眞正の因果と云ふ能はざるなり。吾人は別立別體なる甲と乙とが、何故に相關係するやを解する能はざるなり。即ち何故に乙の存するは、甲の存せし爲めなりやを解する能はざるなり。故に吾人は斷じて云はん。

甲を原因とし、乙を結果とすといふは、他因他果の説にして、真正の因果方軌にあらずと。

他因自果と自因他果とは、甲乙二者對立の上に於て、彼より見ると、此より見るとの不同に依り、二種の區別を生ずるものなり。即ち甲より乙の結果を生ずと云ふ場合に於て、甲の見地よりして乙を眺むれば、之を自因他果と云ひ、乙の見地よりして甲を望んで云ふ時は、之を他因自果と云ふなり。而して其要義は如何といはば、畢竟甲なる原因によりて、乙なる結果を生ずと云ふに過ぎざるなり。故に曰く、

他因自果と自因他果とは、他因他果の二方面に過ぎず、故に共に真正の因果方軌にあらずるなりと。

因果方軌の四説の中に就て、他因他果と、自因他果と、他因自果との三者にして不正なりとせば、残る所は唯自因自果の方軌のみ。故に自因自果こそは、真正の方軌なりと云はざる能はざるなり。然らざれば、真正の因果方軌は成立する能はざる可ければなり。而して吾人が特に讀者の注意を乞はんとする

所は、此方軌の精察にあり。自因自果が因果の真正方軌なりとは、殆ど無用の辨なるが如し。蓋し常套の説なればなり。然れども、唯夫れ常套なり。故に屢、其真意の闡明を失ふなり。世上大問題の屢、無意識中に埋没せらるゝは、常套なるが故に精察を喚起せざるに由る。今亦其一なり。因果は萬有の大理法なりと云はる。而して其真正の方軌は、自因自果のものなりとす。然らば其形式は如何。甲なる原因より、乙なる結果を生ずといはんか、甲なる結果によりて、甲なる結果を生ずといはんか、前者は他因他果の形式なること前陳の如し、而して後者は全く没旨義の言説にあらずるか。換へてこれを掲げんか、

因——果

自因自果の形式は

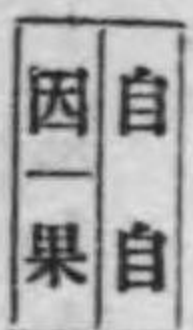
| | |
|---------|---------|
| 甲——乙なりや | 甲——甲なりや |
|---------|---------|

吾人は二者共に正當なる形式たる能はざるを斷言せん。果して然らば、吾人の以て正當なる形式なりとするものは如何。之を開説するに先ち、少しく

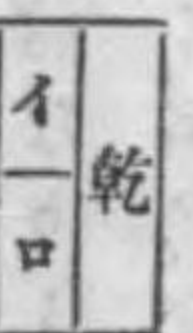
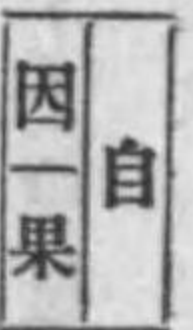
因果の必然と意志の自由

方軌の眞義を考究せん。因果は無窮の連鎖を爲すものなれども、之を最簡單なる一段に就て云へば、前後二象の間にあり。既に前後二象といふ、甲と乙との差別なかる可からず。故に因果には是非共、甲乙二元素なかる可からず。然れども、漫然たる甲乙二件は、決して其間に聯絡ある能はず。而も因果は前後二象の間に聯絡あるを要するなり。否其聯絡こそ、正に因果理法の指提する所の要點たれ。これ因果の方軌中、自因自果の一説が、因と果とに通じて自なる要素を附帶する所以なり。此自なる要素こそ、彼の因果(即ち前現象後現象)の二者を聯絡して、離るゝ能はざらしむるの根基たるなれ。此點より云は、因果の形式は、是非共、甲甲の形状を有せざる可からざるなり。之を要するに、眞正なる因果方軌の形式は、甲—乙と、甲—甲との總合たらざる可からざるなり。然れども甲—乙の甲と、甲—甲の甲とは、同一なるものにあらず。故に今彼の二形式を總合する場合には、甲の性質を分析して、其平等の性質と、其差別的性質とを別示せざる可からず。而して平等の性質は、不變化的性質にて、差別的性質は、變化的なることを待たざるなり。故に自因自果の形式は即

ち左の如し。



或は



通常一原因と云はるゝものは、圖中の \square なり。一結果といはるゝものは、圖中の \square なり。其乾は不變的平等の成分にして、其(イ)又(ロ)は變化的差別の成分なり。眞正の因果方軌を自因自果なりといふ。其(自)は不變的平等の成分にして、其(因)(果)は變化的差別の成分なり。此點よりして見れば、眞正の因果方軌の、必ず自因自果たらざる可からざること、愈明なりといふ可し。因果には必ず、不變平等的の成分と、變化差別的の成分となかる可からざるなり。圖中(イ)(ロ)の間に成線を加へ、(乾)と(イ)又(乾)と(ロ)の區分は、畢竟抽象的のものにして、吾人の通常覺知する能はざる所たることを表するなり。(而して自因自果といひ、變化的不變化的と云ふ、多少の語弊なきにあらず。讀者の其要を推捉せられんことを望む。)

吾人は因果の方軌を檢析して、變的差別と不變的平等との二成分を得たり。此變的差別の成分は、因果の一段毎に、其限界あり制限あるものにして、所謂有

限的のものなり。之に反して、此不變的平等の成分は、幾多因果の段落を重ね
と雖も、常に其自體を守りて、全く制限限界あることなく、所謂無限的のものた
るなり。而して有有限なるものは則ち不自由なり、無限的たるものは則ち自
由なり。故に因果は必ず不自由的なると同時に、自由的なるものといはざる
可からざるなり。

一切の因果は必ず不自由的なると同時に、自由的なるものなり。故に吾人
の意志作用も、固より因果法以外に存するものにあらざるが故に、これ亦無自
由的なると同時に、自由的なるものたらざる可からず。而して所謂意志の自
由と稱する大問題は、蓋し意志作用の一面を提唱して之を發揮するに過ぎざ
るものか。若し夫れ然らずと云はば、吾人は斷然其妄を排せざる可からず。
然りと雖も、更に注意す可きものあり。識内識外、理論實行の區域これなり。
吾人の意識或は知識より云へば、無有の萬化悉因果的(暫く因果を全く自由
の反對と見るものなり)なるにあらず。屢、無因果的なりと思はるゝものなき
にあらず。これ吾人の意識或は知識は有限にして、萬化を盡す能はざるによ

るのみ。決して萬化中に全く無因果なるものあらざるなり。

萬有の變化

識内——因果的なりと知らる。

識外——無因果的なりと知らる。

次に理論と實行との二者に就きて、之を見る時は、吾人の行爲は、理論上には
悉く因果的ならざる可からず、然れども實行上には、全く自由的と思はるゝも
のあり。

吾人の行爲

理論上——悉く不自由的といはる。
實行上——全く自由的といはる。

吾人の思想の不精なるが爲と、吾人の覺知の不完なる爲とにより、種々の模
様はこれありと雖も、萬有の變化は必ずや悉く因果的ならざる可からず。而
して、其因果なるものは、常に皆自因自果のものにして、其内に變的と不變的
有有限的と無限的との二成分を包有するものなり。此有有限のみを因果と妄
想すれば、他因他果の方軌は此誤謬に陥れるものなり。(萬有變化中に無因果
のものを妄認するに至る。之に反して、此無限的のみを自由と認可すれば、萬

因果の必然と意志の自由

有變化の中に、不自由のものを提説するに至る。然れども、因果は決して不自由一邊のものにあらざるなり。意志の自由は、決して自因自果と衝突背反するものにあらざるなり。本體は自ら其原因たるものなり。故に完全に自由なるものなりとは、實在論者の套言にあらずや。然らば、自因自果の真正因果こそ、完全なる自由其物にてあるべけれ。因果以外に決して自由なるものある能はざるなり。故に吾人は論結して曰く、

萬有の變化は悉く因果的なり。故に萬有の變化はことごとく自由的なり。然れども、吾人の智識は未だ因果の全體を盡す能はず。吾人の行實は未だ自由の全般を發揮する能はず。故に屢、因果の解説を誤り、大に不自由を免る能はざるなり。

(明治三十二年六、七月中發行「無盡燈」第四卷第六號七號連載)

第十。個人と社會との關係

生物の研究上に自己保存(セルフ、プレゼルヴェーション)と、種族保存(プレゼルヴェーション、オヴ、スピーシーズ)の二原理あり。中に就きて、自己保存の原理を主要とするものは、個物を以て目的とし、種族を以て方便とす。之に反して、種族保存の原理を主要とするものは、種族を以て目的とし、個物を以て方便とす。又國家社會の研究上に、個人主義(インデペンデニアリズム)と、社會主義(ソシアリズム)或は國家主義(ナショナルリズム)あり。此中、個人主義を先とするものは、個人の爲に國家社會ありとし、隨て愛自心を根本の心情とし、愛他心を從屬の心情とす。之に反して、國家主義或は社會主義を先とするものは、國家の爲に個人あり、或は社會の爲に個人ありとし、隨て愛他心は根本的のものにして、愛自心は從屬的のものなりとす。

今此二説を批檢して、個人と國家社會とを辨せんとするに、二者は各一極の理論に達すと雖も、亦各他極の理論を省みざるものといはざる可からざるが

如し。抑、吾人人類は社交的の動物にあらずや。既に社交的動物なれば、社會を棄て、個人を目的とすべきの理據、何れにかある。然れども、亦社會は畢竟個人の集合體にあらずや。然らば、其元素たる個人を棄て、集合體たる社會の成立し得可き理由、何處に之を求むべきや。個人と社會とは、直に相寄り、相待ちて始めて兩立することを得るものなりといはざるべからず。更に彼の生物の保存作用を見るも、自己保存と同時に、種族保存あるにあらずや。同時に併存する作用の一方のみを取りて、其他方を無視するは、公平なる論說にはあざざるなり。故に此點より見るも、吾人は個人保存の必要あると同時に、亦國家保存、或は社會保存の必要あるを知る可きなり。

論者或は云はん、個人ありて始めて國家、社會あり、國家、社會は個人を待たずして、決して存する能はざるなり。然れども、個人は個人のみにて存立し得可し、何ぞ必しも國家、社會を要せん。ロビンソンクルソーの如きは、無他人島に唯一人存立し得しにあらずや。故に個人は獨立存在し得るものなるが故に根本なり、國家、社會は個人を離れて存立し能はざるが故に枝末なり。故に吾

人は個人主義を根本原理とし、自己保存を第一義とせざる可からざるなりと。嗚呼これ論理の系統を誤るものといはざる可からず。何んとなれば、今社會主義といひ、個人主義といふは、社會と個人と並立の上に於て之を論ずるものなり。ロビンソンクルソーの如き、唯一人單立の場合は、今の所論にあらず。然れども若し強て説明せば、彼のロビンソンクルソーは一人一體にして個人たり社會たるものなり。個人と社會とを一人一體の上に共有するものなり。故に此場合にありては、個人即社會、社會即個人にして、二者別なきの境界なり。個人主義と社會主義と合一せる場合なり。決して個人主義の根本原理たるべき證左とす可からざるなり。

論者或は更にいはん。クルソーの場合を措くも、個人は先なり、社會は後なり。個人の福利増進せんが爲に社會は成立するものなり。決して社會の福利を増進せんが爲めに、個人が成立するものにあらずと。社會と個人との前後は今の論にあらず。(勿論吾人々類は、廣狹魚密の差こそあれ。其個人の生存は必ず社會と共なるものにして、決して前後あるものにあらず)論ずる所の

要點は、社會と個人と兩立の上に於て、何れが主にして、何れが伴たる可きやを問ふにあり。而して利害の點よりして之を考究せんには、社會の利害と個人の利害と一致する場合と、一致せざる場合とに分別して論せざる可からず。若し夫れ、社會の利害と一致する場合には、甲の利害が即ち乙の利害、乙の利害が即ち甲の利害なるが故に、其間に主伴を立つ可きにあらざるなり。然らば其一致せざる場合は如何。果して論者の説の如く、個人の利害が主にして、社會の利害が伴たるや、否や。個人の利害が社會の利害と違乖する場合の争闘に於て、何れが成立し、何れが服従せざる可からざるや、喋々を要せずして明なり。故に論者の説は、却て反對説を證明するものといはざる可からず。

是に於てか、社會主義を主とする論者は云はん。個人の利害と、社會の利害と衝突する場合に於ては、個人は到底社會に従はざる可からず。故に社會は主なり、個人は伴なり、況んや先の種類保存なることは、自己保存よりも要なるに於てをやと。これ前段の所論を誤解するものなり。前段に於て、個人と社會との利害を對論したるは、一個人の特殊的利害の場合を擧げて、一概に個人

を主とし、社會を伴とす可らざるを證明したるに過ぎず。然れども大體上に就きて之をいへば、社會の利害と個人の利害とは符合するものにして、社會といふも個人の外に別體あるものにあらざるが故に、社會の利害も個人の利害を離れて、特に存するものにあらず。社會の消長は全く個人の消長に過ぎざるなり。唯個人の多數を代表するを以て社會とし、個人多數の利害を以て社會の利害とするものなり。故に個人の利害を離れて、一種特別な社會ある能はざるなり。ゆるに個人を主とし、社會を伴とするといふことは、成立し得られざるなり。更に彼の種族保存の事實に就きて、個物の不利たるにも係らず、甚しき場合ありて個物の破滅を來すにも係らず、種族保存の爲にせらるゝとして、特に提說せらるゝ生殖の事象は如何といふに、動物の雄雌相戀の情よりして相合するの現象は、寔に全く種族保存の爲なりと云ふを得可きが如しと雖も、彼の情合の事は、決して自己の保存を措き又は破壊して行はるゝにあらず。特に下等動物の所謂無意識的生活にありては、先づ自己發育の一程度に達し、自己保存の一段落を終りたる時に於て、始めて彼の情合の事行は發現

するものなり。唯人類に到りては、其の心性既に意識的の生活あるが故に、大に其早晩の不同ありと雖も、此亦自己發育の程度以後にあらざれば、發動するものにあらざるなり。故に生物界中、何れの部分に就きて之をいふも、自己保存を措き、或は破壊して、種族保存の事象あるにあらざるなり。故に種族保存の事象が如何に顯著強烈なりとも、之を以て自己保存の原理を破動するに足らずとす。之を要するに、個人を主とすると同じく、社會を主とす可く、個人を伴とすると同じく、社會を伴とせざる可からざるなり。故に個人主義と、社會主義とは、常に互依雙立す可きものにして、決して偏立偏廢を免さざるものなり。動物界に於ても、種族保存と、個物の保存とは、相寄り、相助けて、其進化を増進し、相背き、相破りて、之を妨害するものなりとす。(附言。此次に國家と社會との同異關係を論ず可きなれども、大體論に影響なき故に之を省略す。)

今吾人一人の現見を離れて、古來學者識者の研尋する所に就きて、思想推理の考究に訴へんか、生物の種族も無始已來今日の如くありしにあらざるなり。彼の生物進化の理論は、種族は漸を逐うて、下等より高等に發展したるを證

明するにあらずや。又更に萬有進化の過程に就きていは、此地上にも生物の一個だも生存せざりし時代ありしにあらずや。漸く進みて地上植物の繁茂を呈するも、尙動物の一個だも出生せざりし時代ありしにあらずや。更に進みて、動物の鬱蒼繁殖するあるも、未だ人類の一人だも出現せざりし時代ありしにあらずや。初生始現の次第ありしより推して、消滅絶盡の事を思は、亦其時期なしとは保證し難かるべし。生物種族や、人類社會の滅盡の期なしといふ、そも何たる證據の立つ可きや。嘗に初起始現の時期ありしが爲に、消滅絶盡の時期ある可しといふ可きのみにあらず、現在學者の考究上に於て、生物の或種族は古代にあり、今時に其跡を斷てりといふもの數多之あるにあらずや。又近世物理天文學上の推究によれば、我地球は太陽の冷却と共に、溫熱の供給を滅失し、次第に生活物の生活し得ざる事情を生じ、終には生活物の絶滅を來す可しといふにあらずや。是等數多の理論より是れを見れば、生物人類は決して永存不滅なるものにあらずや。無始無終なるものにあらずや。生物全類、人類總體、尙且つ然り。況や其内の一種族をや。況や其内の

一國家をや。決して無始無終、永存不滅といふ可からざるなり。故に一國家の存在は一個人の現生命に比すれば、如何に永く、如何に永續的なるも、又生物の存在は全人類の存在より永久なるも、國家は決して無始無終、永存不滅なるものにあらざるなり。全人類も決して無始無終、永存不滅のものにあらざるなり。全生物類と雖も、決して無始無終、永存不滅なるものにあらざるなり。然らば轉じて、一個の人間の存在は如何と云ふに、これ亦吾人の現見の範圍に於てこれをいはゞ、決して無始無終、永存不滅のものにあらざるなり。固より一概に電光朝露、瞬時忽地の現象なりといふは、他に比對する所ありていふの言に過ぎずと雖も、而かも吾人現見の範圍内に於てこれをいふ時は、個人の存在は、彼の國家、社會等の存在に比するに、短生命の甚しきものといはざる可からざるなり。然れども、是れ唯現見上の現象なり。もし夫れ思想、性理の考究に亘りて之を研尋すれば、個人も斯く幻化的のものにあらざるを知る。否唯幻化的のものにあらざるのみならず、個人こそ眞に永存不滅、無始無終の本性を具ふるものたれと識る可きなり。抑も個人の成立は如何なるものなりや、

身と心と一致せる和合體なることは、古來東西學者識者の共説する所なり。固より身と心との各々成立に就ては、種々の論説あれども、而も心身二者其何れが個人の要素なりといはゞ、何人も心識及び精神これなりと直答せざる能はざるなり。(心識精神は要素にあらず、物質勢力が要素なりと云はんとするも、其斯くいふ所の本主眞體は是れ即ち心識精神なるを如何せむ) 既に心識精神が個人の要素なりとせば、吾人可見の身體は、此要素たる眞主に所屬する伴素なりといはざる可からず。果して然らば、伴素たる身體の出生解散を以て、決して眞主其物の生滅存否を概論す可からざるなり。否個人の生滅存否は、要素眞主たる心識精神の本性を檢して、之を判定せざる可からざるなり。然り而して、心識精神の本性は如何にして之を檢す可きや。唯其作用に就き思想推理によりて考究するの外道なきなり。然るに心識の作用は、寔に夥多なりと雖も、其最も基本的作用は、所謂自覺の一致にあり。即ち一切の精神を集中歸一して、放散分立を爲さしめず、見聞覺知、想像思考、感情意志等の諸作用にして、數多の別體に屬するものにあらず、自己一人の作用なり。自己が見聞

覺知するが自己が想像思考するなり。自己が感情意志を受發するなりと、一點或は一體に集中歸一せしむるが精神の基本的作用なり。集中歸一の統一作用が、心識精神の基本的性能なりとせば、此の如き統一作用の本性は單純なる一體たらざる能はざるなり。故に個人の物質的成分は、如何に多數の元素なりとするも、其精神的成分は單純なる一體なり。多數の元素は集散離合することあるものなり。單純の一體は集散離合することなきものなり。集散離合するものは破壊斷絶することあるものなり、集散離合せざるものは破壊斷絶することなきものなり。個人の身體は破壊斷絶することあるものなり、個人の心識は破壊斷絶することなきものなり。是を以ての故に、個人は永存不滅なるや否やの間に答ふるに當りては、其の身體に就てこれをいふと、其心識に就きて之をいふとに於て、全く反對の斷定を下さざる能はざるなり。然りと雖も、個人の個人たる本體要素は、物質にあらずして精神にあり、身體にあらずして心識にあるが故に、個人の個人たる本體要素に就て、個人は集散離合せざるものなり、個人は破壊斷絶せざるものなり、個人は永存不滅なるものなり。

り、個人は無始無終なるものなりと結論せざる可からざるなり。以上論ずる所にして果して過なからしめば、自己保存と、種族保存とは、兩立並行せざる可からざるものにして、個物個人と、種族社會とは、互に相寄り、相俟たざる可からざるものなり。而して現見上に於ては、社會は永存し、個人は忽死するもの、如しと雖も、審に之を考究すれば、全く其反對にして、社會は其始終ありて絶滅を免れざれども、個人は其本來本性に於て、無始無終永久不滅なるものたるなり。更に若し、永久的存在と、一時的存在とを以て、目的と方便との別を立つ可きものとせば、社會は方便にして、個人は目的なりと結論せざる可からざるものなりとす。

(明治二十九年九月發行「無盡燈」第二篇第十一號所載)

第十一。 宗教と文明

近代の世運は頗る文明に進めりといはる。然るに其所謂文明なるものと宗教とは如何なる關係ありや。近時將來の宗教に關する論議の流行するより見れば、此宗教と文明との關係論も亦全く無要にあらざるか。

宗教と文明との關係は、種々の方面よりして之を論議するを得べしと雖も、今茲に特に考究せんとする所は、次の二問題に限らんとす。

(一) 宗教は文明の爲に滅却せらるゝものなりや。

(二) 宗教は文明の度に應じて變化するものなりや。

吾人は今茲に宗教と概稱せり。然るに其概稱は、個々の宗教宗派をいふや、或は宗教全體を總括して之を云ふや、或は又諸宗教に概通したる所の精粹に就て之を云ふやの疑問あらん。吾人の所見は、此三問題を融和して、支離せしめざるものにして、之を連結していへば、個々の宗教宗派は畢竟一精粹の發現にして、其全體を擧げて、以て一精粹の妙致を顯揚するものなりとす。故に今

宗教と文明との關係に於ける、宗教は之を彼の根本的一精粹と見るも可なるべく、又之を個々宗教宗派の總體と見るも可なる可し。而して個々の宗教宗派は、此二見地の何れにも附屬するものとせば可なりとす。

(一) 宗教は文明の爲に滅却せらるゝものなりや如何。古來歴史上に於て、天然崇拜や、多神教やが、所々に、其跡を絶ちたるの形迹を以て、直に宗教は文明の爲に滅却せらるゝものとはする能はざるなり。何となれば、此の如き場合は、是れ前に云ふ所の一個宗教の場合にして、其後は常に他の一個宗教によりて填補せらるゝものなればなり。且其一個宗教の絶跡なることが、所謂文明の爲に惹起されたりや否やは尙不明なればなり。若し一個宗教の中に於て、或者は野蠻宗教にして、或者は文明の宗教たるを得ば、野蠻宗教の滅亡は、文明の宗教の來侵によるるとは云ふを得るとするも、尙文明が直に宗教を滅却すとは云ふ可からざるなり。何となれば、文明の宗教は文明と共に存立し得とすればなり。故に若し、文明が果して宗教を滅却し得るものなりとせば、個々の宗教の何れをも滅亡せしめて、其後に何等の宗教をも存立せしめざるものたら

ざる可からず。若し果して此の如き事あり得可しとせば、其理由は如何。蓋し近代人智の美華たる科學的知識の發達が、遂に萬有界の眞理を説明し盡して、宗教をして全然其立脚地を失はしむべしと云ふものならん。果して然りとせば、吾人は茲に二個の疑問を提起せざる能はざるなり。(甲)近代の科學的知識の發達は、能く萬有界の眞理を説明し盡し得るや。(乙)宗教は萬有界の眞理の説明と共に消滅に歸すべきものなりや。請ふ少しく此二者を尋檢せん。科學的知識の進歩は、實に近代の美名なり、又實に近代の大績なり。然れども、吾人は決して其名の美なると、其績の大なるとに眩惑す可からざるなり。抑々科學的知識は、如何に進歩せりと雖も、今日に於ては、尙其全能を唱導し得可きにあらざるなり。將來無限の時劫を待て後、初めて其全能を希望し得べきのみ。而して今日の如き世界構造が、其無限の時劫の間、繼存し得可きや否や。或物理學者の配慮は、實に太陽の冷却によりて、我地球上に終に生活の堪ゆ可からざるに至るの近きを見るにあらずや。よし太陽の冷却は、尙暫らく永き將來にありとするも、其時劫の到來する迄に、渾天界中に於て、我地球に大變

を來たして、吾人の生育發達を妨障するものなしとは云ふを得ざるにあらずや。

世界の組織が、永く今日の模様を變ずる事なきや否やは、何人も是れを斷言する能はざる可し。よしや其模様は吾人の生育發達を妨障するが如き變異なしとするも、吾人の智能の根本的不完全なるを如何せん。不完全なる智能を以て、完全なる知識を得ん事は、到底望み得可からざるなり。而して科學的知識は、常に實驗觀察を以て基本とし、實驗觀察は果して相對有限を脱する能はざるもの、相對有限なるものは終に不完全を免る能はざるものたるなり。故に科學的知識は如何に進歩すと雖も、決して完全なる知識に達する能はざるなり。果して然らば、科學的知識は、到底萬有界の眞理を説明し盡すこと能はざるものと云はざるべからざるなり。

科學的知識の進歩が、到底萬有界の眞理を説明し盡す事能はざる以上は、宗教が科學的説明の爲に消滅に歸す可きや否やは、最早論議を要せざるが如し。然れども或は其説明と消滅とに程度を加へて、科學的知識が説明を進むる丈

け夫れ丈け、宗教の勢力は退却を命せらるゝに至る可しといふものあらん。吾人は茲に於てか、例の研究と信仰との關係を一言せざる能はざるなり。科學は研究を以て方軌とし、宗教は信仰を以て方軌とす。而して研究と信仰とは、互に相融和し、決して互に相衝突せざるなり。恰も引力説の知識の得られたる否とに拘はらず、天地間に於ける物體の牽引作用は、毫も變動せざりしが如く、又心理學生理學の構成せられたる以前と、其構成せられたる以後とに關せず、吾人の思考消化は其活動を變せざりしが如し。科學的知識の有無に拘らずして、宗教的要求と其満足とは、充分に存立し得るものなり。

然れども科學的知識の進歩は、宗教の發表上に於て、全然無關係なりとは斷定するを要せざるなり。乃ち宗教の信仰を運載する所の知識に至りては、其科學に屬す可きものは、固より化學の進歩と共に進歩す可きなり。古代に於ては、古代の學問知識が宗教の信仰を運載したり、今日に於ては、今日の科學的知識が宗教の信仰を運載するを可とすべし。然れども、今日の人必ずしも古代の衣裳を着すべからざるにあらず。若し夫れ禮を表し、儀を具ふるに於て、

古代の裝束反て現在の衣服に勝る場合には、古代の裝束を以て大典を舉行する事、決して不可とすべからざるなり。故に宗教の信仰を表白傳布する場合に於ても、古代の知識が大に之を裨益する所あらば、其知識を襲用する事、決して不可なきなり。

然れども新舊知識の何れを以て宗教の信仰を表布す可きやは、宗教の滅亡論とは全く別系の事項なり。新舊知識の何れを以てするも、共に既に知識と信仰との兩立を許容する上の談なり。故に其論議は直接茲に必要ななきが如しと雖も、而も宗教上の事項は、科學的知識の爲めに、批評せらるゝ所は全く此所にして、其斯くの如き批評を受くる所は、是れ宗教が科學と既に兩立し居れる所なり。之を喩ふれば、土器は不可なり、鐵器を可とすと云ふ場合には、既に之に盛る可き何物かを有する時の事なるが如し。

更に、宗教の説が、科學的知識の爲め破壊せられて、消滅に歸するが如く見ゆる場合なきにあらず。然るに此の如き場合は宗教上に於いては、唯其部分のみを以て基本とするものにあらずして、實は他に基本の動す可からざるもの

あり。其結果的必要上より一段の説明をなせるものたるに、彼の科學的知識は其眞個基本的の事項を顧みずして、直に枝末の部分に就て批評誹撃を試むるものたるがごとし。彼の諸宗教に於ける地獄の説の如き則ち是なり。直に之を科學的知識に参照せば、地獄説の如きは忽ちに粉碎せらる可し。然れども宗教上に於て地獄を開説するは、他の基本的原理即ち因果感應の原理に於ては、未だ明解し得ざる所あるが爲に、先づ之に就て説をなすことを控制せるが故に、決して彼の枝末的説明の必要を見ず。随ひて、當面幕直に諸多地獄の存立を批評するが故に、純然たる排斥破壊を以て其當を得たるものと誤解するに至るものなり。然れども、若し彼科學者にして遂に彼の基本的原理に接觸するに至れば、必ずや、前の地獄説に換ふるに、新しき地獄説、或は之に相當す可き補説を以てするに至り、畢竟前段の新説と同様の點に歸着するものなり。

文明の進歩が宗教を滅却し得べしとする假定に就て、吾人は先づ其文明進歩中の最大要素たる科學的知識に就て、其宗教と如何なる關係を有すべきや

を略論したり。而して此要素が遂に宗教を滅却するものにあらずして、却て之と兩立するを得可き所ある事を論定したるが故に、今は轉じて、文明を構成する所の他の要素と、宗教との關係に及ぶべき順序なれども、既に最大要素が此の如くなる以上は、最早一々之を細論するを要せざるべし。故に茲に吾人は、時代の經過するに應じて變化すると云はるゝ一切の事件を總括して、之を文化と概稱し、其文化の變化が、終に宗教を破壊し了る可きやを一檢せん。

文化と宗教との關係に就ては、二様の場合を検定せざる可からず。(一)文化といへる名稱の下には、其一要素として宗教を包含する場合、(二)文化の諸元素中に宗教を包含せざる場合、是なり。通常の論議に於ては、宗教を以て文化の一大要素となすものゝ如しといへども、而も文化の進歩によりて、宗教は滅亡す可しと云ふも、亦甚だ多勢なるが如し。然れども、宗教を以て文化の一大要素として、而も文化の進歩が宗教を滅亡せしむ可しといふは、自家撞着の甚だしきものなるが故に、吾人は此論の不成立を喋々するを要せざる可し。然るに宗教を以て、文化の成分以外に置き、文化の進歩によりて、宗教は滅亡す可し

といふ者に對しても、最早此所に多言を要せざるなり。何となれば、是れ前段に論議せる科學的知識の進歩と宗教との關係と、同様のものにして、到底文化といへるものゝ間に、正しく宗教を滅却す可き作用を發見し得可からざるなり。若し文化を構成する所の諸元素の中に、宗教に正反對なるものあり、其ものは文化の進歩と共に發達するものなるが故に、遂に宗教を滅却するに至る可しといはんか。是れ宗教の自滅を指説するに、間接なる要素を提出するものにして、其實は宗教に對して、直ちに其自滅す可きものなることを宣言するの簡明なるに如かざるなり。何となれば、宗教の正反對の要素に必然的に發達の性質ありといふは、宗教に必然的に自滅の性質ありと云ふと同一にして、宗教の必然的に自滅すべしといふ事は、其正反對の原素が必然的に發達すべしといふ事と同一なればなり。論じて此所に至れば、宗教の滅否は決して宗教以外の事項の左右によりて、決定せられ得るものにあらずして、宗教其自身の本性によりて、決定せらる可きものたるを知るべきなり。

宗教は決して科學的知識の進歩の爲に、滅却せらるゝものにあらざるなり。

宗教は決して文化の進歩の爲に滅却せらるゝものにあらざるなり。宗教若し滅亡す可くむば、宗教自家の必然的性質によらざる可からざるなり。然るに宗教の内容は如何に、果して必然的に衰亡の性質を具するや、否や。之を諸家宗教の定義に見るに、宗教は未だ自滅の必然性を有するを聞かざるなり。又之を吾人の信念に問ふに、宗教は決して自滅の性質を有せざるのみならず、實に永遠不朽に存続するの性質あるを覺ふ。況んや之を理論に訴ふれば、宗教は實に無限に存立せざる可からざる事を宣告さるゝを見る。故に宗教は其自身には、決して自滅的の性質を具するものにあらざるなり。以上吾人は宗教の内外両面よりして、其終に滅亡に歸す可きものにあらざる事を論定したり。然らば宗教は兎も角永遠不朽の存立を爲すべきものたるなり。然るに其永遠不朽の間に於て、宗教は常に一定不變のものたる可きや、或は時代によりて變化發達す可きものなりや。吾人は既に前段に於て、宗教に一種不變的性質のある事を漏泄せり。然れども宗教は又決して時代の變化と全然無關係なるべきものにあらざるが故

に、一方に於て不變的なると同時に、一方に於ては變化的たらざる可からざるなり。而して其變化的ならざるべからざるの點に就て、吾人は大に注意せざるべからざるものあるを覺ゆ。其事如何といふに、吾人の實際上に屬する事は、皆何れも一種の要求を満足せしむるを以て目的とするものなりといへども、其要求の中に就て、宗教の要求と其他の要求とは、頗る其模様を異にするものあり。他にあらず、宗教的要求は無限的要求にして、其他の要求は皆何れも有限的要求たることはなり。有限的要求は有限的に満足する事を得れども、無限的要求は無限的にあらずは満足せられざるなり。故に他の要求の對象は不完全を許すも、宗教的要求の對象は常に完全ならざる可からず。而して宗教的要求は一旦満足を得れば、永遠に繼續して決して變動する事なきも、他の要求は第一の満足の後に第二の要求を生じ、第二の満足の後には、第三の要求を生じ、満足と要求とが、斷へず相續きて、決して靜定に至る事なし。乃ち宗教の本性は靜的にして、其他の實際的事項の本性は動的なり。故に今宗教其ものに就て、不變的と變化的との兩面ある可しといふも、其兩面中に於て、宗教

の本性は不變的の方面にありて、其變化的方面は其末形に屬するものたるべきなり。

然るに時代上宗教の變化すべきを唱ふるもの、動もすれば、宗教の本性の上に變化を見んとする事あるが如きは、頗る迷謬の事といはざる可からず。而して其最も近代に顯著なるものは、倫理を標準として、宗教を更革せんとするの傾向なり。請ふ少しく宗教と倫理との關係を論議せん。

倫理と宗教との關係論は、宗教と文明との關係論と別たるべきが如しといへども、決して然る能はざるものあり。何ぞや、他なし、近時の宗教變化の論議に於て、宗教が追々多少の變化を見るべしと云ふ。其變化の一大要點が、宗教の倫理的ならざる可からざるにありとせらるゝことはなり。固より文明の進歩と、道德の進歩との關係は、最も必要の研究に屬することにして、而も未だ充分の研究なく、或は漫然道德は文明と共に發達するものゝ如く假定せらるゝが如く、而して宗教の將來の更革は、之を倫理的たらしむるにありと唱導せらるゝものゝ如し。

宗教をして倫理的たらしむるとは、如何なる事を意味することなりや。若し實行上の事ならば、宗教の實行は古來既に倫理的たらしむるにあらざる。又現在にも宗教上に倫理的行爲を排斥することなきなり。倫理的實行の須要なることは、決して將來に限らざるなり。若し夫れ理論上に於て、將來宗教を論ずるには、決して倫理を忘る可からずと云ふを以て、將來の宗教は倫理的たらざる可らずといふものとせば、是れ宗教變化の通範を説くものにして、格別異とすべきにあらざるなり。然れども、茲に少く疑の存する所は、宗教の末形としての倫理の唱導は、今の時に於て特に之を呼號するの必要なきこととなり。何んとなれば、宗教の末形に於て、變化の必要な場合は、其末形事象に於て、著しき變化の起りたる時にあり。今日の如きは倫理上に於ては、未だ何等の變化の生ぜざる時なればなり。故に今時に於て、將來の宗教を倫理的たらしむる必要ありと云ふは、宗教を根本的に倫理的たらしむ可しといふにはあらざるか。若し果して、宗教を根本的に更革して、之を倫理的たらしむ可しと云はば、吾人は之を領解する能はざるなり。何となれば、吾人の見る所を以

てすれば、宗教には宗教の天地あり、倫理には倫理の範圍あり。宗教と倫理とは各獨立の乾坤を有して、決して混合するを要せず。二者其區分を守りて、而も互に相補足する事を得ればなり。然るに今此二者を合糅し、倫理を標準として、宗教を組織せば、其合成の結果、何を生すべきや。吾人は宗教的方面よりしては、其宗教の本領を失却せん事を恐るゝなり。

吾人は倫理と宗教との關係を論じて、今や宗教が其本領を失却せんとするの危機に臨めり。若し詳細に其點を論議するの餘暇あらしめば、茲に倫理の本領と宗教の本領とを提掲し來りて、充分の考究を盡さんと欲するなり。然れども、今回は其餘暇を有せざるが故に、今終りに當りて、宗教變化の通軌と信する所のものを一言して此論を結ばん。

宗教の變革は、宗教の本領を保持する上に於て、其末形の事項に訂正脩補の行はるゝを云ふものなり。今日の如く科學や倫理の發達せる時に至りては、宗教の説内に存する前代知識の誤謬に屬するものを訂正し、前代倫理の不足する所を補修するは、是れ科學倫理の發達進歩より訂正する所の必然的要件

なり。然れども此の如き訂正補脩は、如何に行はるゝも、宗教の本領は、決して
 變改訂補さるゝにはあらざるなり。喩へば、古來の宗教上に顯現せる天動的
 の天文説は、今日に於て地動説的に訂正せられざるべからず。而して此の如
 き訂正が、天文倫理の事項に於て實行せらるゝと雖も、宗教の本領は其間にあり
 て、決して、變革せられざるなり。宗教部内に顯現せる科學的倫理的の事項に
 於ける變更すら、尙且此の如し。若し彼の儀式作法の如き科學的及倫理的に
 は全く無關係なる所の末形に至りては、畢竟時代の便宜に應じて、任意に變更
 さるゝも、毫も不可なきなり。只實際上に於ては、之を變更するの頻繁無規律
 なるが爲に、却て儀式作法等の整頓、即ち宗教的信念の發表の事に亂雜を來さ
 ざるを務むべきのみ。宗教の末形が時代に應じて變更さるゝ事を、科學や倫
 理を標準として、宗教の本領を滅却せんとするとは、大に其性質を異にするこ
 となり。吾人は宗教の變化に於ては、常に前者の實行さる可きを希望すと雖も、
 決して後者の必要を認む能はざるなり。

(明治三十三年六月十日發行「哲學雜誌」第十五卷第百六十號掲載)

第十二。 宗教と道德との關係

宗教と道德の關係は、古來種々に考説せらるゝ所なり。而して其兩極にあ
 りては、一は宗教と道德とは全く其性質を異にするものなりとし、一は宗教と
 道德とは、全く其性質を同くするものなりとするにあり。近時我邦の宗教批
 評論者中には、宗教を以て荒誕不稽の非真理なりとするあり、尙道德には確然
 たる基趾あり系統ありとするものなり。是れ甲派の説に屬するものなり。
 カント氏フヒテ氏の如きは、宗教は即ち道德なり、道德は即ち宗教なりとする
 が故に、是れ乙派の説に屬するものなり。而して二派の間にあるものは、宗教
 と道德とは、幾何か其性質を異にする所ありと雖も、畢竟相離る可からざるも
 のなりとするものなり。

(甲) 宗教と道德とは全く別物なり。

(乙) 宗教と道德とは全く同物なり。

(丙) 宗教と道德とは別なれども、離るべからず。

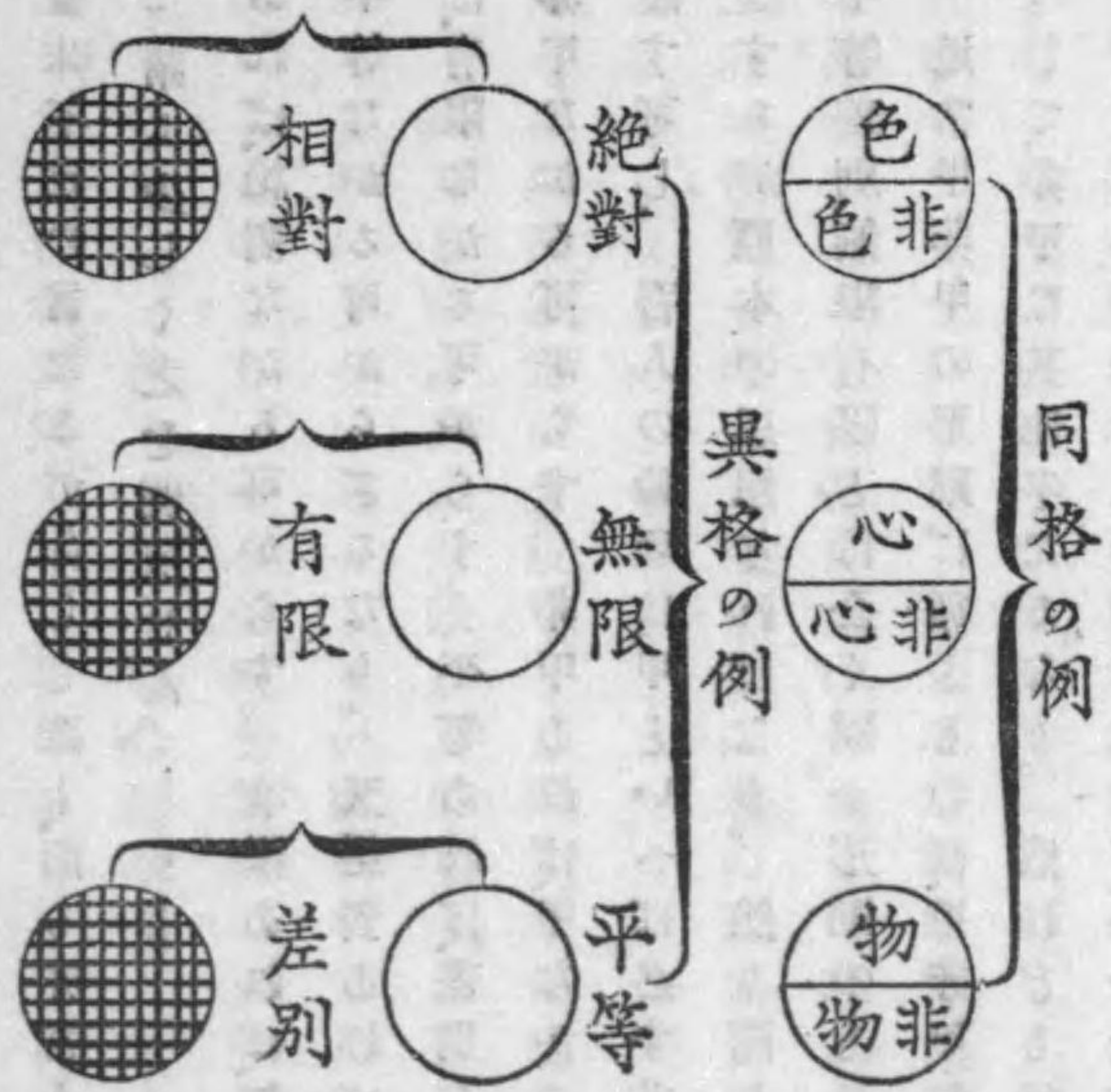
以上三種の説、何れが是にして、何れが非なりや。或は各幾分か是にして、幾分が非なりや。是本題に就きて聊か考究せんと欲する所なり。今此問題を考究せんとするに、先づ宗教とは如何なるものなりや、道德とは如何なるものなりやを明にせざるべからず。而して宗教道德の何たりやを考説する所の定義は、千種萬様に於て一見甚だ望洋の歎なき能はず。故に今は一種の見解よりして二者の性質を考定し、續いて二者の關係を明にし、而して彼の問題に答辯するの順序を取らんとす。

抑、宇宙の森羅萬象、寔に多數なりと雖も、畢竟絶対真理の現象たらずばならず。而して絶対真理は廣大無限のものなりと雖も、而も常に唯一全體にして、決して別々有限のものにあらざるが故に、宇宙萬有は一事一物として絶対真理を離れたるものなし。一々皆絶対真理の全體を具備して、彼此互に平等無差別なるものなり。然りと雖も、既に顯現して、彼となり、此となり、甲となり、乙となり、決して互に相混同するものにあらざるが故に、宇宙萬有と各々相異なりて、互に差別不平等のものなるなり。真理と現象との關係が平等にして、而

も差別なく、無差別にして、而も不平等なるの論理は、甚だ了し難き所にして、一見或は曖昧不定の言たるが如しと雖も、而も亦吾人の之を排斥する能はざる所なり。請ふ少しく之を開陳せん。

相對あれば、絶対なかる可からず。有限あれば、無限なかる可からず。差別あれば、平等なかる可からざるなり。又絶対あれば、相對なかる可からず。無限あれば、有限なかる可からず。平等あれば、差別なかる可からざるなり。甲あれば、非甲なかる可からず。非甲あれば、甲なかる可からざるの論法によりて、之を證す可し。吾人の論理は、甲といへば必ず非甲を具し、非甲といへば必ず甲を具するが原本の思想なればなり。然り而して、通途の甲非甲と、今の絶対相對、平等差別、無限有限とは全く同一形則のものなりや、將た異形則のものなりや。通常甲非甲の形則に循ふものは、甲非甲相寄りて全一體をなし、甲は其一半にして、非甲は其他半たるなり。然れども絶対無限平等の真理は、其のみにて全體を成し、相對有限差別の現象は、各全體の一部分を爲すに過ぎず。通常の甲非甲は、二者同等の資格に在り、絶対相對無限有限等一各對は、二者異

等の資格に在るものなり。之を圖掲すれば、



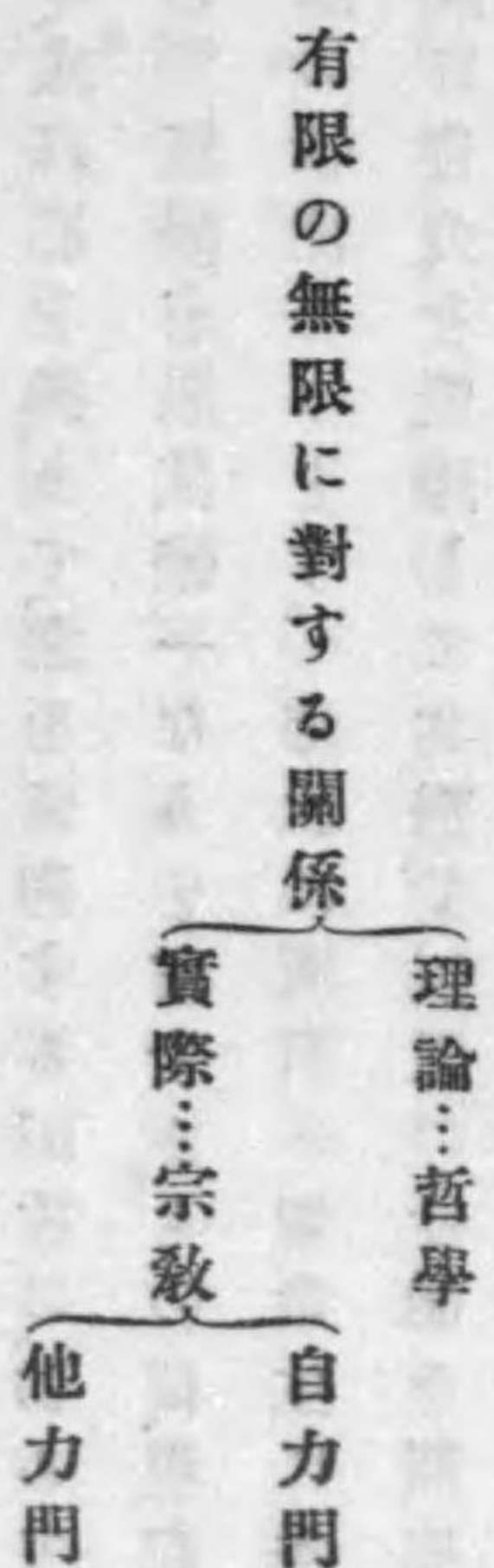
絶対無限平等なるものは、相對有限差別なるものにあらず。相對有限差別なるものは、絶対無限平等なるものにあらず。然れども相對有限差別の森羅萬象は、絶対無限平等の真理の外に存するものにあらず。絶対無限平等の真理は、相對有限差別の物象を離れて存するものにあらず。現象即ち真理にして、真理即ち現象なり。(佛教には眞如是萬法、萬法是眞如と云ふ。)是寔に自家撞着の言説なりと雖も、亦決して排斥せられ得る所の事にあらず。否是思想界上根本の撞着なりと認承せられざる可からざるなり。(カント氏の所謂悟性の反律と云へるもの、ヘーゲル氏の實在は非在なり、純有は都て無なりといへるもの、如きは、皆此根本の撞着を認むるに外ならざる歟。)

果して真理は即ち萬象、萬象は即ち真理にして、其關係は到底根本的撞着を免かれ能はざるものならんか、吾人の思想は、通途の論法を以て、此關係を解釋し能はざるは當然なり。然れども、吾人は又此關係を思考せずして止む能はざるものなり。故に吾人は此關係に對して、二種の論系を立てざる能はざるなり。他なし、絶対無限平等を基想として論ずるの統系と、相對有限差別を基

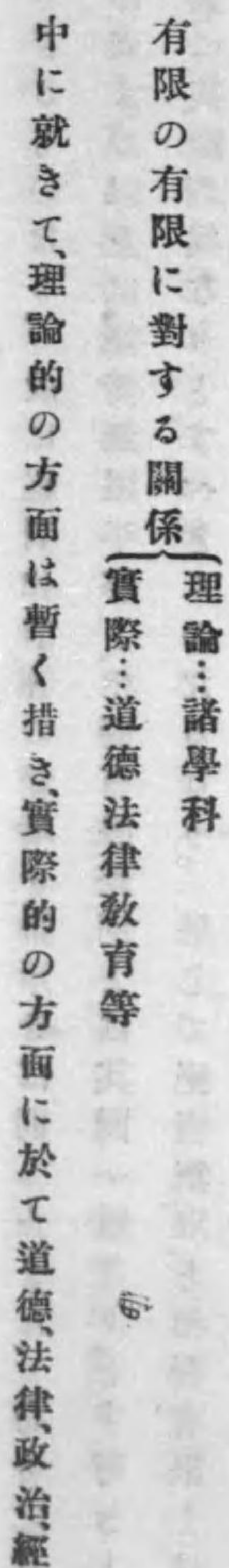
想として論ずるの系統是なり。絶對無限平等を基想として論せんか、絶對は絶對なり、無限は無限なり、平等は平等なり、故に絶對の外に相對なるものある能はず。無限の外に有限なるものある能はず、平等の外に差別なるものある能はざるなり。絶對と相對とは同一體たらざる可からず。無限と有限とは同一體たらざる可からず。平等と差別とは同一體たらざる可からざるなり。然るに、轉じて相對有限の差別を基想として論せば如何。相對は其外に之に相對するものなかる可からず。有限は其外に之を差別せらるゝものなかる可からず。故に相對は絶對なる能はず、有限は無限なる能はず、差別は平等なる能はず。絶對と相對とは別體たらざる可からず。差別と平等とは別體たらざる可からず。差別と平等とは別體たらざる可からざるなり。此の如き同體別體の二論は、互に相背反するものなりと雖も、然れども其の爲に偏立偏廢す可きにあらざるなり。是れ畢竟根本的撞着より隨起せる一段從屬の撞着たるに過

ぎざるものなり。故に絶對相對等の範疇を排斥せば則ち止まん。苟も之を存立する以上は、絶對無限平等と、相對有限差別とは其同一體なりとす可きと共に、其體別異なりとすべきものたるなり。果して絶對無限と相對有限とは其體同一なると共に、其體別異なりとの、反説成立し得可しとせば、茲に宗教と哲理との區別を辨明し、更に宗教に自力門と他力門との存す可きことを辨明し得可きなり。蓋し哲理は此の如き反説の兩立を許さざるものなるが故に、二者を討究して終に一致に歸せしめんとし、其論辨停止する所なし。是れ哲學の無窮なる所以なり。然るに宗教は彼の二反説の中に就きて、或は甲を採り、或は乙を採りて、之を信仰するが故に、初めて實踐の基趾を得るに至る。而して無限有限其體一なりと信するものは、現在有限なる吾人にも、其内裡に無限の性能ありとす。佛教に所謂一切衆生に悉く佛性ありと爲すものなり。故に自力を策勵して其隱的無限の性能を開展せんとす。是れ自力門の宗教なり。然るに無限有限は其體別なりとするものは、吾人有限者の外に、顯的無限者の本體あり、攝取不捨故名阿彌陀と信するが故に、其顯的在外無限の妙用

に歸順して其恩光を受用せんとす。是れ他力門の宗教なり。此段の所論之を圖掲すれば左の如し。



次に道德の成立は如何なるものなるかといふに、前に所謂相對有限差別なるものは、常に絶對無限平等と關係するのみにあらず、一の相對は他相對と相對し、一の有限は他有限と相限り、一の差別は、他の差別と相別なるものなり。此の如く相對限別する間に於て、又理論的關係と實際的關係ありて存するなり。即ち左の如し。



濟、教育等夥多の事項ありと雖も、要するに皆有限差別の有限差別に對する實際的行爲に屬するものなり。而して有限界内の事項は常に多種多類なりと雖も、共に各主件互融の關係に存在するものにして、多種多類の事項中、其一を取りて之を主要、或は目的とすれば、他は皆其伴屬或は方便として之に附隨するものたるなり。政治を以て人生主要の事項とすれば、道德、教育、産業等は皆之が附屬の事項となり、教育を以て人生の主要事項とすれば、政治、法律、道德等は皆之が附屬の事項となり、産業を以て人生主要の事項とすれば、政治、法律、經濟等は皆之が附屬の事項となるの類是なり。今道德を以て人生の實際的主要事項とすれば、政治、法律、經濟、教育、産業等の一切の事項は皆これ主要の目的たる道德の爲の方便事項とせざる可からず。而して道德の範圍内に於ても亦種々の差別あり。時間上には、人生過去に屬する道德あり、人生の現在に對する道德あり、人生の未來に對する道德あり。空間上には、自己一人に關する道德あり、一家族に關する道德あり、一里一郷に關する道德あり、一國家に關する道德あり、全文明列國條約國に關する道德あり、全人類に關する道德あり、進

みては全動物類或は全生物類に關する道德等あり(國家外に道德なしと云ふは謬論なり。又善惡の標準は國により、時代によりて異なりといふは道德の範圍を一國家内に限るが如く見做すより起れるの說にして此亦謬説なり。)と雖も、此等も亦主伴互融の關係にあるものにして、其中何れか一を主要目的とすれば、他は皆其伴屬方便となるなり。唯道德の道德たる所以は、有限の有限に對する實際行爲にして所謂惡を避け轉じて善に就き、不完全の狀態を轉じて、無限完全の境界に趣向するの行動なりとす。

宗教と道德との略説は此の如し。而して其對立關係は之を圖掲する左の如し。

有限實際 對有限……道德
對無限……宗教

此の如く掲表する時は、宗教と道德とは判然たる區別ありて、二者全然其性質を異にすべきものなるが如しと雖も、亦決して然るものにあらざるなり。抑も吾人の實際行爲なるものは如何なる性質のものなりやといふに、有限の境

界は不完、不全、不滿、不足のものなるが故に、決して安立不動なる事能はざるなり、故に轉變動作を免るゝ能はざるなり。之れに反して、無限の境界は完全満足のものなるが故に、動轉不安なることなし、故に吾人の實際行爲は此相對有限の不完全なる境界を進めて、絶對無限なる全圓滿なる境界に達せんとする動作に外ならざるなり。而して此の進路に順應するの行爲は、之れを善行と稱し、之れに反逆するの行爲は之を惡行と名づく。故に宗教も道德も、共に惡行を制して善行を勸むるものにして、二者は全く同性質のものと云うて可なり。

加之、宗教と道德との關係は一應之をみれば、甲は無限に對する實際、乙は有限に對する實際なりと雖も、而も亦宗教上の自他力二門に就きて之れを對究すれば、先づ自力門は有限無限の同體論に立つものなるが故に、其無限に對すと云ふ所の無限は、隱的の無限にして、吾人各自の心裡に存する無限的本性に過ぎず、故に顯的には決して之を無限と云ふ可からずして、全く有限の吾人自己に外ならず。語を換へて之を云へば、自力門にありて有限より無限に進む

といふは、各自心裡の隱的無限性を開發して、之を顯的無限體たらしむるものに過ぎず。而して之を遂行する方法は、有限差別の境界にありて、無邊の善行を修するにあり。故に此門に於ては、宗教と道德とは其別を見る可からざるなり。宗教即道德にして、道德即宗教たるなり。然るに他力門の宗教に於ては、大に趣を異にするあり。何となれば、此門に在りては無限有限は共に顯的に並立するが故に、此顯的無限に對しては、道德ありて、宗教と道德とは、判然別立せざる可からざるなり。然れども此兩實際の行爲に於て、一有限者が如何之を整備すべきやといふに、他力門に在りては、吾人有限者の宗教的要事は、唯顯的無限者の他力攝取を信受するものなるが故に、有限者の自力を奮て勉む可き所は、唯其道德的行事にありとす。之を圖掲すれば左の如し。



以上略論する所、宗教と道德の關係にして大過なしとすれば、宗教と道德とは決して全然別離す可きものにあらざるなり。自力門にありては、宗教と道德は全く同一不離のものとなり。他力門に在りては、二者其範圍を分ちて別立する所ありと雖も、而も道德は宗教を離れて存する能はず、二者は全く同一必然より起る所の二分たるものあり。之を要するに、宗教と道德とは有限不完全なる吾人が、無限完全の妙境に達せんとする必然的趣向より現起するものにして、又必然的に自力他力の二門に分るゝものにして、共に真理の必然に基因する所の現象たる者なり。

(右の一篇は明治二十九年七月遠江濱名湖畔の新居に開催せる大日本佛教青年會夏期講習會に於いて先生が三日間に亘りて講演せられたる大要にして、自ら筆をとりて同年十二月廿四日發行の『佛教講話集』に載せられたるもの也)

第十三 宗教と倫理との相關

宗教と倫理とを別立する論者あり、之を別立せざる論者あり。今相關を云々するは、別立論者の方に屬す。故に其を論する前に二者無別論者の諸説を一檢すべし。抑、宗教と倫理と無別ならば、何故に二者を提唱するや、此に於て直に左の三説の答辨あるべきか。

(甲) 宗教と倫理は、古代にありては、全く同一物なりしなり。今日は其中に於て合理的なるものを倫理とし、超理的なるものを宗教と云ふのみ。其實際は同一物なり。

(乙) 愚民は妄昧なる故に、倫理の爲の方便として宗教を要すれども、其目的は倫理の外なし。

(丙) 倫理が即ち宗教なり、宗教が即ち倫理なり。吾人が自主自由の判断によりて正義公道を實踐躬行するが要事なり。之を或は倫理と云ひ、或は宗教と云ふなり。

(一) 此第一説は今日にありては寧ろ不通論たるべきか。古代に於て、宗教倫理の區別なかりしを根據として、今日發展せる二者を結論せんとするは不通と云はざるべからず。何となれば、發展は萬事の真相ならずや。而して今日既に二者と發達顯現せるものを、強て同一實際なりと云々し、其同一實際の意義毫も解せられざる也。加之、今日にありては、明に合理的と超理的との判然たる區分あるを認むるが故に、吾人は益、其同一なるを解する能はざるなり。然れども論者の意或は超理的の部分、即ち今日の所謂宗教は無用の長物なり、唯合理的の倫理のみ必須不可缺のものなり。然るに古代にありて、漠然宗教たりしもの、其精粹は、今日の倫理なるものと全く同一物なりと云ふにありて、論者が宗教倫理の同一を主張する其宗教とは、古代の宗教の精粹を云ひ、倫理とは古代の宗教の内より分れて今日に存する合理的なるものを云ふものか。果して然らば吾人は應に問ふべし、何故に今日の倫理なるものが古代には宗教なりしや。論者は蓋し人智の發達を以て、之に答ふるならん、今日は人智が發達して合理的倫理となりたれども、古代には、人智未發達なりしが爲に、

超理的宗教にてありきと。吾人は之に對して二箇の質問を發せざるべからず。(イ)昔日は超理的にして今日は合理的となれるものありとせば、今日超理的のものも、亦他日合理的となるとあり得べからざるや、是第一問なり。(ロ)超理的のものも、昔日にありては其功用ありしが、今日今後に於ては其功用なきや、是第二問なり。今日の超理的のものも、他日合理的となり得べしとせば、決して今日の超理的のもの(即ち今日の宗教)を捨つべからざるなり。況んや、超理的のものが、昔に於けると同じく、今日今後に於ても其の功用ありとするに於てをや。然れども、若し或は今日後は合理的のもの、即ち倫理のみにて充分なり、決して超理的のもの、必要を見すと云はんか、吾人は合理的超理的の各其分量或は程度あるものが、何れの點に於て唯合理的のもの、みにて充分となり、何れの點に於て毫も超理的のものを要せざるに至れるや、吾人は如何にして此程度を判断すべきかを知らざるなり。蓋し此判断は到底成立せざるべし。此判断にして成立せすとせば、吾人は吾人が古代に於て超理的が必要ありしが如く、今日今後にも必要あるべしとせざる能はず。然らば超理的の

ものも必要なり、合理的のものも必要なり、決して今日の超理的のもの即ち今日の所謂宗教を排斥すべき理由を見ざるなり。然らば吾人は宗教と倫理とを共に立せざるべからず。何れの點より見るも宗教と倫理とは決して無別なる能はざるなり。

(二) 今の世の學者動もすれば、多數のものを稱して愚民と云ひ愚俗と呼ぶ、吾人は愚民呼はりをする人の屢、大いに愚なるを感ず。然れども今は假りに智者愚民の區別あるものとして論せん。愚民は何故に宗教を必要とすべきや、愚蒙と宗教との聯關する理由如何。蓋し愚蒙とは智識の不完全を云ふものならん。故に愚蒙なるものは智識の及ばざる範圍あり、其所に於て妄誕なることを信せざるべからざるを宗教と云ふべきか。吾人は愚民が其智識の及ばざる所に於て妄誕なることを信せざるべからざるかを解する能はざるなり。何故に彼等は眞確なることを信すべからざるか。若し愚民が信する所の其實に於ては眞確なるも、彼等は其眞確なりや否やを理解せざるが故に妄誕に同じと云はんか、是れ誣ゆるの甚しきものなり。若し又愚民の信する

所は眞と妄と混合するが故に妄誕なりと云はんか、學者識者は何故に之を甄別して指示せざるか。之を甄別して指示する能はずと云はゞ、學者識者も亦同じく新蒙たるにあらずや。之に反して之を甄別指示せざるは一種の權道なり、一種の方便なりと云はんか、學者識者は決して詐欺不徳の罪禍を免ると能はざるべし。愚民を誣ゆると自ら愚蒙なると、愚民を欺惑すると、其模様は於て多少の差等ありと雖も、何れも識者の資格を破るに於ては一なり。故に吾人は此の如きは決して學者識者の意にあらざるを斷言せんとす。然らば愚民には方便の爲に宗教ありと云ふことを成立する能はざるにあらずや。故に若し愚民に宗教の必要ありと云はゞ、智者學者にも宗教の必要ありと云はざるべからざるなり。蓋し知識の程度に於ては、智者と愚者とに多少の差等あるべけれども、決して根本的に宗教要否の不同あるべからざるなり。故に愚者の宗教と智者の宗教とは、其知解の程度に於ては差等あるべきも、決して宗教を必要なりとするの大義に於て相違あるべからず。請ふ眼を轉じて更に智愚宗教の關係に論及せん。

倫理の實踐上に於て、愚者は宗教を必要とすれども、智者は之れを必要とせずと云はんか。何故に倫理を修むるが爲に愚者には宗教の必要あり、智者には其必要なきや。智者は具智の範圍内に於て充分の意力と制裁を得べきも、愚者は然る能はず、故に愚者は之が爲に一種の信仰あるものを要すといふべきや。吾人は容易に之に首肯する能はざる也。彼の智意相關の論は之を措くも、論者は何故に愚者の智にも亦意力と制裁を附與するの能を許さざるや。蓋し愚者の智は不完全なるに由らん。然らば智者の智は完全なりや如何。愚者の智も不完全也、智者の智も不完全なるにあらずや。而して智の不完全なるが爲に信仰宗教の必要ありと云はゞ、愚者に一種の宗教が必要なると同じく、智者にも亦一種の宗教が必要なるべし。是れ遂に前段の論系に歸する者にして、畢竟智愚共に宗教の必要あれども、其宗教の模様は於て、多少の不同あるべしと云ふの外なき也。若し智者の智は不完全なりと雖も亦道徳的意力を喚起し得るの程度に於て完全なり、愚者の智は然る能はずと云はんか、吾人は其程度なるもの、如何にして決定せらるゝやを問はざるべからず。如

何にしてか智の程度に於て一定の限界を立て、此以上は道德的意力制裁を喚起するに足るも、其以下は之を喚起する能はずと判定し得るか。よしやかゝるを能くし得べしと假定するも、其は他の一種の標準或は理由に依るべきもの、而して其標準或は理由が正しく宗教の要否を判定すべき者にして、決して智の程度が之を判定するにあらざる也。故に漫然たる智愚の區別を立て、愚者の爲には宗教は必要なりと云へる説は、決して確立する能はざるなり。

(三) 純粹なる道義的宗教の説は、倫理宗教同一説中の最も高等なるものにして、吾人亦大に其採るべき所あるを見る。蓋し彼の説は、畢竟吾人の自由意志なるものを根據とせるものにして、吾人が吾人の行爲(特に道義的行爲)を遂行するには、決して他の支配、命令、神慮、佛祐等によるにあらざして、究竟徹底自主自立的の判断によらざるべからざることを主張するものなり。故に是大體に於ては、全然所謂自力的態度を取るものにして、毫も他力的態度を容れざるものたり。吾人は正義其物の爲に正義を行はざるべからず、吾人は公道其物の爲に公道を踐まざるべからず。吾人が正義公道に對する尊崇心は絶対的

なり無限的なり。吾人は絶対無限なる正義公道の理想を望みて、正義公道を實踐躬行すべきのみ。是れ即ち倫理なり、是れ即ち宗教なり。彼の來世の福祉を期し、或は現世の利樂を望みて、道義の形式を踐行するが如きは、真正の倫理宗教にあらざるなり。況んや之が爲に吾人以外の存在を妄信することをやとは、是れ道義宗教、倫理の概要なり。思念の高尙なる、鋒芒の峻嚴なる、實に最近の學説として元氣勃々の感なくんばあらず。然れども吾人は之に向ひて、根本的に反對せざるを得ざる左の二點あり。

(一) 彼の論者は自由の重すべきを知りて必然の免るべからざることを忘るゝこと。

(二) 彼の論者は、道義的實行の範圍を一定の限界内に定めて、之と離る能はざる境界の存立を顧みざること。

自由と必然との關係に就ては、吾人は嘗て別に『無盡燈』第四卷第六、七號中に所見を略陳したるが故に、今茲に煩しく之を再述せざるべし。然れども今其中に就て、今茲に必須なる數點を略記せん。(イ)因果必然の理法は、宇宙間一

事一物も之を脱却し能はざるなり。(ロ)吾人現在の行爲は必ず原因となりて未來の結果を感起するなり。(ハ)吾人現在の心念は皆過去にありし原因の結果なり。(ニ)吾人が自由的自主的と自覺する心念も、其の實は因果の必然に支配せられつゝあるものなり。此四ヶ條の如きは彼道義的宗教を唱ふる論者も、決して之を排斥する能はざる所なり。然るに之に對する辯明を與へずして、單に自由的道義を主張するは不當と云はざる可からず。次に第二點に就ては、彼の論者は強ちに他の支配命令を排斥すと雖も、是れ畢竟自己あるを知りて、他人他物あるを知らざるに均し、妄の甚しきものと云はざるを得んや。抑、吾人に對しては、他人あり、外物あり、不可知的存在もあるなり、而して此等は皆悉く吾人と相離れざるものなり。吾人は彼等と常に若干の關係を保ちつゝ存するものなり。吾人が常に彼等に對して行動しつゝあると同時に、亦彼等より行動されつゝある也。而して其行動の性質分量は彼我の性質分量によりて不同ある也。吾人が肉親の兄弟に對すると、肉親にあらざる朋友に對すると、同郷人に對すると、異郷人に對すると、同國人に對すると、異國人に對す

ると、皎潔なる人に對すると、陋劣なる人に對すると、無罪なる人に對すると、有罪人に對すると、等の場合に當て、其行動反動の性質分量に於て不等あるべきとは、彼の道義的宗教を唱ふる論者も明に之を認知せるならん。果して然らば、彼論者は此の如き外他の存在を盡せりや否や。彼論者は吾人以外に存在するものゝ吾人に加へつゝある行動を悉くせりや否や。若し此等を悉くせりと云はば、彼論者は自ら絶對無限の存在なりと斷言せるものたらざるべからず。彼論者は果して此の如き斷言を敢へてせりや否や。之を敢へてせば最早宗教倫理の必要はなき筈なり。而も尙宗教倫理を揚言するは自家撞着にあらずや。若し宗教倫理は決して廢すべからずと云はば、是れ則ち吾人の絶對無限にあらざることを明言するものなり。果して然らば、吾人は茲に二種の境界を認知せざるべからず。乃ち一方に於て自主自由の尊重すべき者あるを主張する以上は、絶對無限の存在を認知せざるべからず。而も一方に於て宗教倫理の必要なるを揚言する以上は、相對有限の確實なることを認知せざるべからざるなり。既に兩界あることを認知せば、此兩界に於る吾人の行

爲に二種の別あることをも認知せざるべからず、是れ宗教と倫理の別ある所以なり。然るを倫理の外に宗教なしと斷ずるは、迷謬と云はざるべからず。吾人は既に宗教と倫理とを同一なりとするの諸説を検して、其終に完全なる能はざることを論定したり。故に今は宗教と倫理とを別説するの根據を提擧して、二者の相關を研究するの權利を得たりとす。

抑々吾人の社會に於けるや、彼我相對して存在し、以て社會の交際を形成するものなり。是れ全く相對有限の境界なり、此間に於ては、二條の否定すべからざる事項を存す。

(一)吾人は個々獨立の能力を有すること。

(二)自己の能力は、他人の能力に對待せざるべからざること。

第一條は、所謂個人の權利自由なるものにして、第二條は、其制限なるものなり。此兩者は蓋し相互に矛盾せるものにして、完全なる並立を得る能はざるものなり。乃ち個人の權利自由をして完全無限ならしめんとせば、毫も其制限を容るべからず。若し其制限をして、半確齊整ならしめんとせば、個人の權

利自由をして完備ならしむる能はざるなり。故に政法の説に於ては、此二條を並擧するに當りて、頗る困惑の歎なくんばあらず。今倫理道德上に於けるも亦然り。唯倫理道德に於ては、之を形式上に求むることなくして、専ら之を精神上に求むるが故に、其實行上に於ては、頗る圓融の觀ありと雖も、若し夫れ之を理論上に徵せんか、到底説明の困難を脱する能はざるなり。

今其困難の由て來る所以を圖解せば、即ち左の如し。

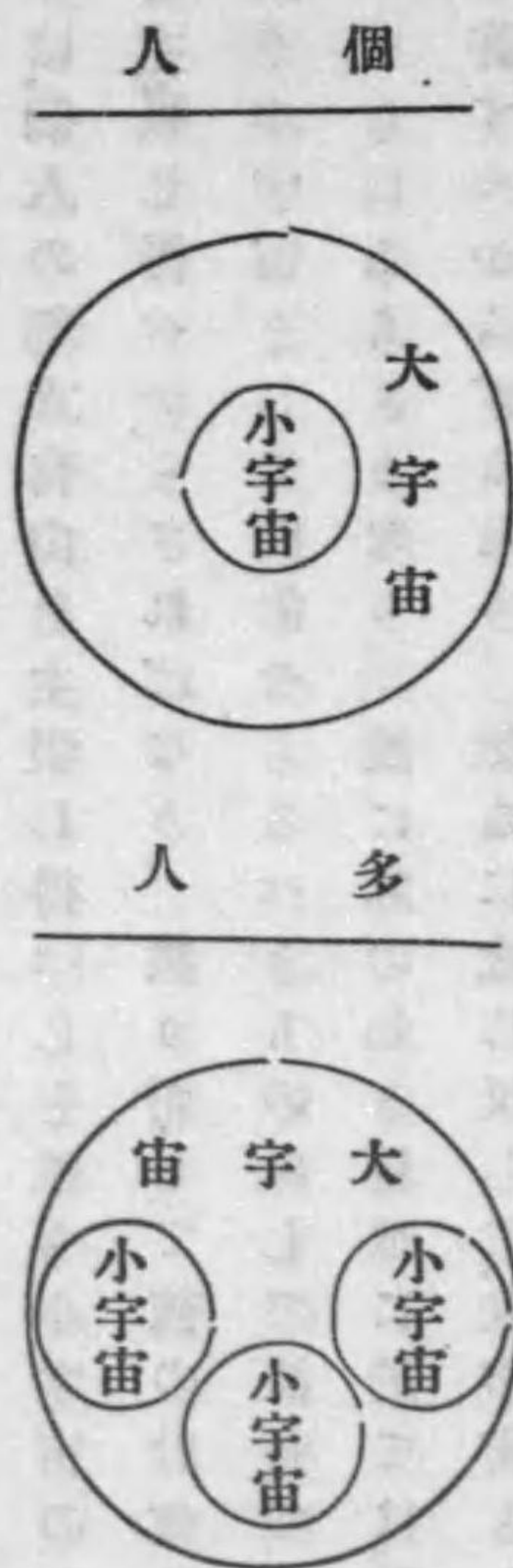


第一條は、個人の獨立自由を提説するものなるが故に、其形式は絕對無限の資格を有す。然るに、第二條は、自己と他人との關係を認定するが故に、其形式は相對有限の資格を有す。而して、説明の困難は、他にあらず、絕對と相對とを調和せざるべからず、無限と有限と調和せざるべからざるにあり。是に於て

か、吾人は倫理道德の資格を究明せざるべからざるなり。倫理道德にして、若し絶對無限のものたらば、吾人は、唯第一圖のみを採り、斷じて第二圖を排斥せざるべからず。之に反して、倫理道德にして、若し相對有限のものたらば、吾人は、唯第二圖のみを採り、斷じて第一圖を放棄せざるべからざるなり。

倫理道德は、絶對無限のものなりや、或は相對有限のものなりや。若し道德倫理は、絶對無限のものたらば、吾人は到底之に體達すると能はざるべし。何となれば、吾人自ら相對有限にして、絶對無限の能力を有せざればなり。然るに之に反して、倫理道德が、相對有限のものたらば、吾人は、之を尊奉するの根基を失却すべし。何となれば、吾人は之に由て以て、充分なる満足を得る能はざるべけれなり。若し此に於て吾人は畢竟相對有限のものなるが故に、充分なる満足は、到底吾人の達得し能はざる所なり、是れ正に吾人の成立に相當なるとなり、と云ふものあらんか、吾人は之に對して、吾人の成立が、果して徹底相對有限のものなりや、否やと反問せざるべからざるなり。而して此の如き考究の結果として、吾人の所見を直説すれば、吾人は固より相對有限のものなり。

然れども唯夫れ相對有限なるが故に、亦常に絶對無限の配下に立つものなり。他語を以て之を云へば、吾人は兩重の存在を爲すものなり。其一重たる小なる存在(所謂小宇宙)としては、吾人は全く相對有限のものなり。然れども、其他の一重たる大なる存在(所謂大宇宙)としては、吾人は全く絶對無限のものたるべきなり。即ち圖を以て之を表示せば、即ち左の如し。



是に於てか吾人が注意せざる可らざる一要点あり。他にあらず、吾人が今圖示したる所の兩重の存在と、吾人が前段に於て提掲したる權利自由に関する、二ヶ條とは、全く其性質を異にするものなること是なり。前の二條は漠然吾人の社會的交結上に於て之を並立せしめんとせしものにして、今の兩重は、

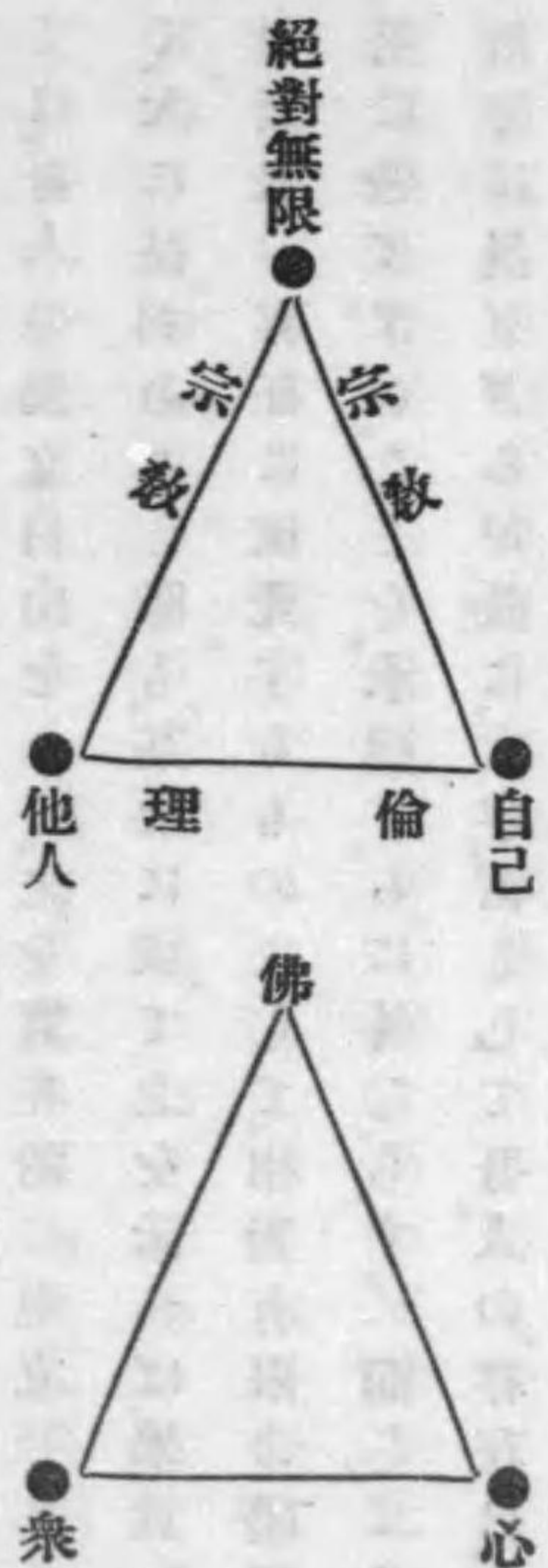
吾人の成立を根本的に考察したる上に屬する二方面を示すものなり。故に前の二ヶ條は、今の兩重に就て云はゞ、唯其宇宙の一面に於けるものとせざるべからざるなり。而して此の如く對峙し來れば、前二條の正當なるものたる能はざることを、頗る判然たるを見るべし。何となれば、吾人は大宇宙の存在として、個人の獨立自由を主張し得べしと雖も、小宇宙の存存としては、決して之を主張し得べからざればなり。然り而して彼の社會的處結に於ては、吾人は全く小宇宙として處置せらるべきものにして、決して大宇宙として處置せらるべきにあらざるなり。故に此の如き見地に於ては、吾人は彼の二條の並立を許すべからざるなり。然るに之に反して、大宇宙として吾人を處置するの方面は、直に吾人の獨立自由を必然とすと雖も、而も其事たるや、實際上に於ては、常に其反對を脱する能はざるものなり。すでに第三段中に於て論じたるが如く、吾人は以外のものに對立して其干涉を免るゝ能はざるなり。吾人は實際には、決して眞正の獨立自由を有する能はざるものなり。故に大宇宙としての吾人の存在は、抑々如何に之を領解すべきや、是れ吾人の少しく論せ

ざるべからざる一問題なり。

大宇宙としての吾人の存在は、吾人或は之を理想上に認め、或は之を信仰上に得るものに過ぎざる也。故に彼の絶對的の宗教を排して、倫理上道德を以て吾人存在の最高點となすものにおいて、吾人の獨立自由をして、之を理想的に存在せしめんとし、之に反して、倫理道德の外に宗教を建設するものにおいて、吾人の獨立自由をして、之を實在的に現立せしめんとす。二者其間に於て、大に區別ありと雖も、其要に就て之を云へば、畢竟相對有限の存在は全く絶對無限の存在に依凭するものにして、相對有限の體用は皆悉く絶對無限の體用に過ぎざることを承認するに外ならず。而して此承認たるや、其實一種の信仰に過ぎざるが故に、大宇宙として吾人の存在は、蓋し一種の宗教的實際たるべきなり。

此に由て此を觀れば、吾人の存立に於ける兩重の方面は、畢竟吾人の宗教的、倫理的の二方面たるものなり。乃ち大宇宙としての吾人の存立は、吾人の宗教的方面にして、小宇宙としての吾人の存立は、吾人の倫理的方面なり。他語を

以て之を云へば、吾人の宗教的方面は、吾人が絶対無限に關する方面にして、吾人の倫理的方面は、吾人が同類に相對有限に對する方面なり。而して一個人に二重の方面あるが如く、一切諸人は二重の方面あるが故に、吾人は左の圖を以て、二方面の相關を表示し得べきなり。



此の如く圖解せば、恰も絶対と自己と他人との三者ありて、茲に初めて宗教と倫理との二事を惹起するもの、如しと雖も、其實宗教と倫理とは、畢竟吾人自己の成立を檢して、之を得るものたるなり。即ち吾人が自己の存立を反觀内省せば、吾人は自己の相對有限なることを知る。吾人が自ら己れの相對有限なることを知れば、亦隨て他人の相對有限なることを認む。自己他人共に

相對有限なるが故に、自己他人以外に絶対無限を承認せざるべからざるに至るなり。之を實際的に表説すれば、吾人は吾人の存立を完成せんが爲には、必ず他人に對して倫理道德を嚴守せざるべからず。他人に對して倫理道德を嚴守せんには、吾人は必ずや、宗教的根基に立たざる可らざるに至るなり。固より吾人の宗教的要求は、必ずしも倫理的要求を経由せずして直に發現するところあるを拒否すべきにあらず。然れども、今倫理と宗教とを相關的に開説せば、其順序に於て、個人的完成の要求より、倫理的要求に入り、倫理的要求より、宗教的要求に入るの次第あるを見る。亦其實行的發現に於ては、吾人が根本たる宗教的安立を獲得せば、其必然的結果として、他人に對する倫理的云爲の最も重要なことを覺知するに至るを見る。故に、よしや或一種の人物は自己の安立のみの爲に、直接に宗教的要求を起すことあるも、其人物が眞に宗教的見地に到達せば、必ずや倫理の嚴守せざるべからざることを覺知すべきなり。此點より之を云へば、倫理の重要なことを覺知せざるものは、未だ宗教的見地に達入せざるものなりと斷言し得べきなり。然れども、倫理の嚴守せざる

第十四。 佛教と進化論

進化論は近來一類の學者の頗る尊奉愛重する所の學說なり。吾曹亦之を以て全然非眞理なりと思はず、唯夫れ非眞理なりとせざるが故に、聊か佛教の進化論に對する關係の一端を論究せんとす。

抑、進化論なるものは、萬有の成立を時世の遷流に就て研究し、往と今と來との三世において、萬有は次第に多様に流れ、次第に判然たる限畫を生じ、次第に密着なる關係を享有するに至るものなることを認むる論なり。今之を人生觀に就て云へば、人類は往時は漠然粗構の相類似したる狀況にありたるものが、今時は判然たる限界ある密構の差等多き状態に遷りたるものにして、今後は更に進んで益、判然たる限界あり、密着の組織ある複雑境遇に向ふ可しとなすものなり。即ち換言せば、人世は蒙昧野蠻より、進んで半開未文の域に入り、半開未文より、進んで文明開化の境に至り、更に文明開化より、進んで黄金世界に達す可しとするなり。此説たるや、只一個の憶説たるにあらずして、其證據

は萬有界中至る所に之を得べく、特に人生の進化に至りては、近來幾多の明證發見ありて、最早其然るを疑はざらんとすといふ。佛教の所説は、此論と少しく違乖する所あるにはあらずや。三千年前の釋迦佛在世の時を以て根智最勝の代とし、其より像法末法次第に根智の退却ありといふに比すれば、其進化論に對する關係如何。是れ本篇の聊か論究せんとする所なり。

抑、進化論の所説は、進化を以て萬有唯一の狀相にして、之に反するものは、宇宙間毫も之れ在るとなしといふか。決して然りとはいふ能はざる可し。蓋し進化論者中に於て、進化の一方にのみ心醉して、他方に更に一段の思考を要するものあるを忘るゝもの之なきにあらざる可し。然れども是れ正當なる進化論者にあらざるなり。夫れ進化は其裏面に必ず退化の隨伴するものあり。是れ萬有進化の一概的偏頗的にあらざる所以なり。萬有の變化は、正あれば、必ず反あり、往あれば、必ず還あり、進あれば、必ず退あるものなり。故に萬有の全體は、恒久に其平衡を保持して、一方に損する所あれば、他方に益する所あり、一方に得する所あれば、他方に失する所あり、損益得失交互對立して、

萬古に盛々化育して止まざるなり。動植二界の現象に就て之を一見せんか。動物の生活は主として酸化作用にあり、炭酸、水、窒等の非酸化物質を吸収して、それを其體中に於て酸化せしむるなり。而して植物の生活は恰も其に反して、炭酸瓦斯を吸収して、これを分析し、酸化物を變じて、非酸化物とならしむる還元作用が、その主要なるものなりとす。然らば則ち、動物は酸化作用の一方に働き、萬有の平衡を害しつゝありとせば、植物は還元作用の一方に働きて、其平衡を回復しつゝあるものといふ可し。故に萬有の全體に對しては、動植二界の活動が、往還二種の作用によりて、正に其平衡を保成しつゝあるものといふ可きなり。是れ唯極めて簡單なる一部分の例證に過ぎずと雖も、凡そ宇宙の萬化は、其無限不可究盡の中に於て、亦這般相償活動の原軌に違するものあらざるなり。故に進化論者は、其唱導する進化に對する相償の退化ある可きことを忘る可からざるなり。

彼の進化論者が、力を盡して進化の論證を探究唱導すること、其功決して没す可からざるべし。而も彼等の研究場裡は甚だ廣濶なる能はざるなり。其

故他なし、有限の人智を以て無限の萬化を討尋するものなればなり。故に彼等の所謂立證論なるものは、そのみ重要な價值あるものにはあらざるなり。唯彼等の本論を形容するの一助縁たるに過ぎざる可し。何となれば、彼等の所論は證據によりて始めて成立するものにあらずして、所謂其自らに大なる眞價を包有するものなればなり。(彼等の所論は、萬有因果論の一分を提唱するものとして、獨立の價值を有するものたるなり。)然して今彼の所論と其證據とを對論せば、彼の本論たる進化主義なるものは、廣く無限の萬有全體に就て、其正確なるを唱導するものなるに反して、彼の所謂證據なるものは、萬有變化の一小部分に就て、極めて有限なる區域中に於けるものに過ぎざるなり。之を換言せば、彼の本論は十方三世に亘りて正確なる可きものなるに對して、彼の證據事實は、僅かに過去と現在とに於て、彼の探究の達せる小部分の現象に止まるものにして、毫厘も未來の事實に亘る能はず、又過去現在中の未だ探究の及達せざる大部分の現象に關する能はざるものなり。故に彼の本論の大價值あるに對して、證據は甚だ微劣なるもの也。進化論の位地成立は略、此

の如しとせば、進化論は決して宇宙絶対唯一の真理にあらざること、論を待たざる可し。進化論は退化論と相對して、始めて萬有變化の真理たるを得可く、其成立は論者の離事實的、非證據的立論に於て、眞正の價值を有するものたるなり。

次に進化論の内部に就てこれを檢するに、進化は一概に時世に依凭して、現在に過去よりも進化し、未來は現在よりも進化す可しと斷定す可からず。例に就ていはんに、彼の建築の如き、彫刻の如き、繪畫の如き、吾曹の探知する所によるに、(建築は三四千年前の埃及に於て一種の頂點に達し、(彫刻は二千年前前希臘に於て一種の頂點に達し、(繪畫は四五百年前の伊太利に於て一種の頂點に達したり。更に東洋の事實を見よ、孔老の徳教の如き、唐宋の詩文の如き、萬葉の歌の如き、狩野の畫の如き、誰か後人は其糟粕を嘗めずといふや。之を要するに、進化は單に時世に隨うて存するものにはあらざるなり。蓋し萬有中の進化は、其由で進化す可き原因事情の具備するにあらずば、決して現起することなし。若しそれ原因事情にして熟するあらんか、時の前後に關

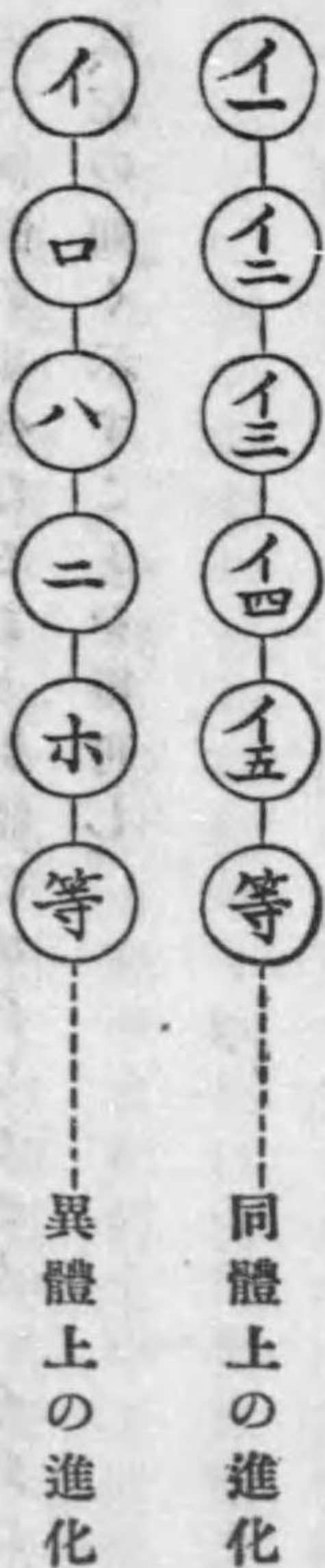
係なく、現起する者なり。千年萬年の往古にありても、進化す可きものは進化し、發達す可きものは發達し、千年萬年の後來にありても、退化す可きものは退化し、衰微す可きものは衰微するなり。故に曰く、萬有の變化は、原因事情の具備すると否とに由る者にして、毫も時世年代の前後に關係なきものなりと。進化は原因事情の具備するに依て起る結果なりといふに就て、尙一言す可きことあり。何ぞや。他なし、彼の結果なるものは、既に原因と事情との二者より生起するものなれば、單に原因によりて結果ありともいふ可からず、又單に事情によりて結果ありともいふ可からざるなり。然れども米種は米實を生ずといへど、米實は雨露風土より生ずといはず。若し夫れ物質に就て之を尋ねんか。米實の物質は米種より來る分量よりは、雨露風土等より來りたる分量の却て多きことをまたざるなり。而も果に名くるは因にあり、米種に從て米實といふ。蓋し結果の生ずるは、原因と事情との二者を具するに由るといふと雖も、二者の結果に對する關係は、全く同一なるにあらざるなり。之を換言せば、原因の結果に關するは極めて親密なり、事情の結果に關するは之

よりも疎なりといふ可し。故に結果の生ずるには、假令幾何他質が來合することあるも、其の分量の多少に關せず、結果は常に其原因より發するものといふも不可なきなり。此間に於ける觀想は如何といふに、他なし、凡そ原因たる可きものは、他の物質と結合するに當ては、他質を其儘にしては結合せしめず、必ず同化の効能ありて、他質をして原因夫れ自身の性質と同様なるものに化せしむるものなりとす。故に嬰兒が如何に牛乳米穀等の物質によりて其身體を増量することあるも、吾曹は之を以て牛米等の子なりとせざるなり。父母所生の原身は假令如何に小體なりとも、後來大人となる可き一切の性質を藏持せるものとすればなり。更に一例を擧げんか。孔子の教が如何に後世他人の所説と結合せるにもせよ、其結合の結果に對して原基の孔教の其原因たる資格を失はざる以上は、他説は單に孔教發達の事情となりて、原因の孔教の爲めに同化せられて存すとすべきのみ。故に此の如き結果は、其如何に原教と趣を異にするが如き所あるも、決して之を他教の發生なりとはいふべからず。唯原教に於て此の如く發達す可き性質を具へ居たるものといふ可き

のみ。故に此の如き結果は、其如何に派別し、如何に分流するにも關せず、之を孔教或は儒教と稱するに於て、決して不可なる所なし。蓋し孔教にして、此の如く發達す可き原能を具へたる以上は、此の如き發達を除かば、是れ孔教其物を損害するものにして、此の如き發達を併せて、始めて孔教の真相を得たるものなりとす。

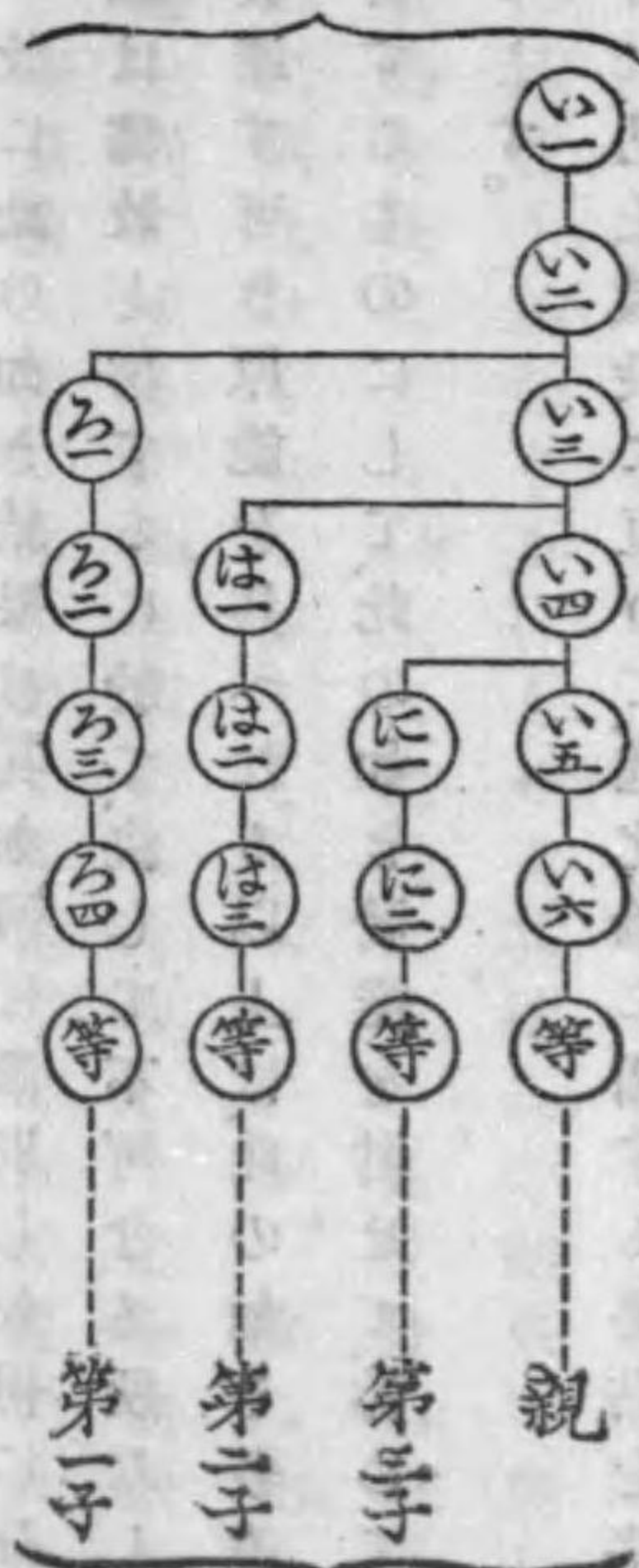
吾曹は已上數段に亘りて、進化論に關する要點を略論せり。請ふ、これより佛教が此等の諸點に對して、如何の關係にあるやを考究せん。

近世の所謂進化論なるもの、佛敎中に其説ありやなきや。此問題を決定せんとするには、まづ進化論の成立を細檢するを要す。抑、進化論は、前後二段の事象に就て、幾分の變異あるを根基とするものなり、而して此二段の事象なるものに、同體の場合なるあり、別體の場合なるあり。今此二様の進化を圖説すれば、左の如く示すことを得可し。



近世の所謂生物社會等の進化は、此二様の進化中何れに相當するものなりや。蓋し何れの進化も皆各數多の原素よりなるものにして、甚だ複雑なるものなりと雖も、今便宜の爲めに極めて簡單にこれを圖示すれば左の如きものとするを得可し。

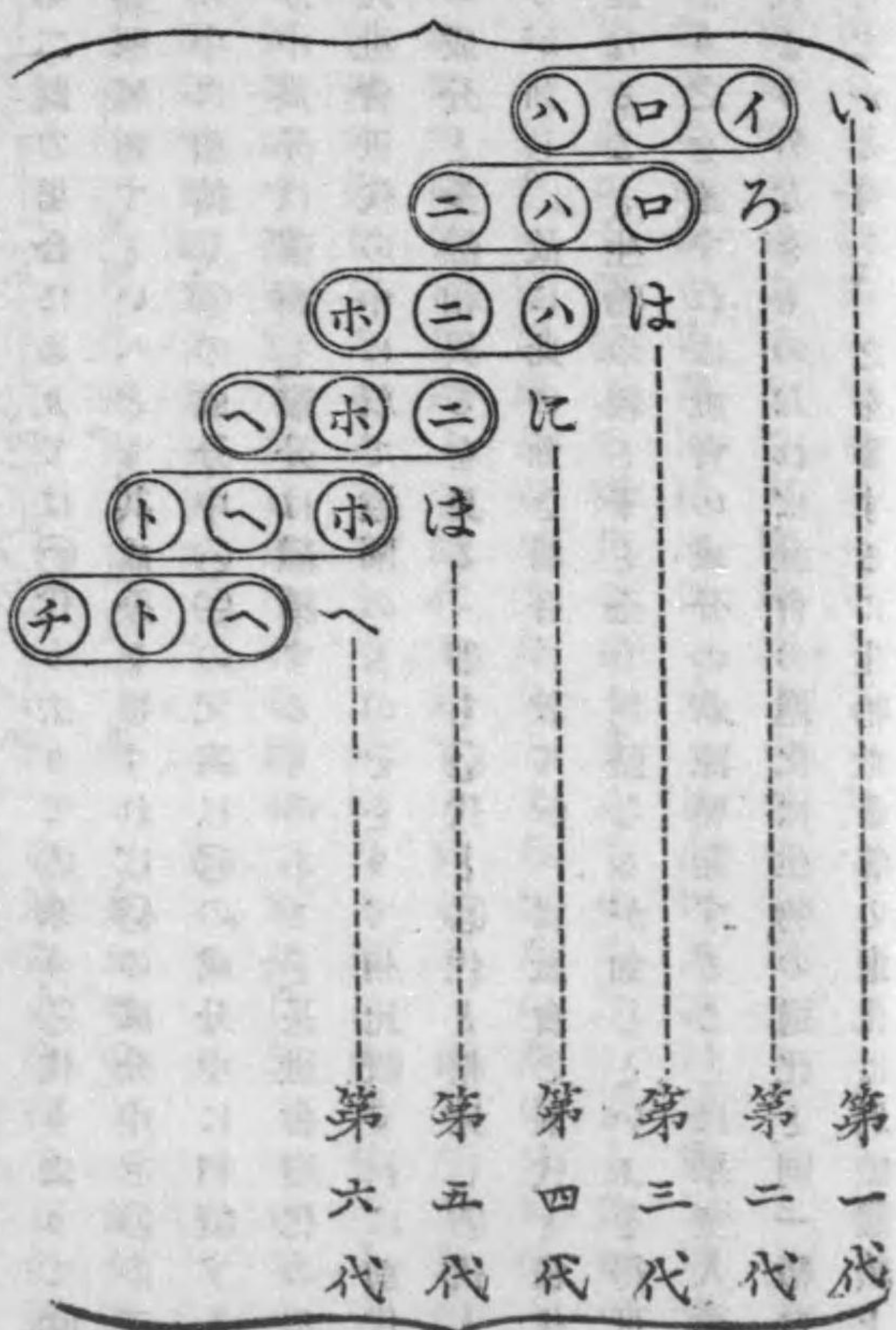
生物進化



第一圖

是れ生物進化の最單純なる親子一世の上に就て、次第に三子を産したる場合を圖示したる者とす。

社會進化



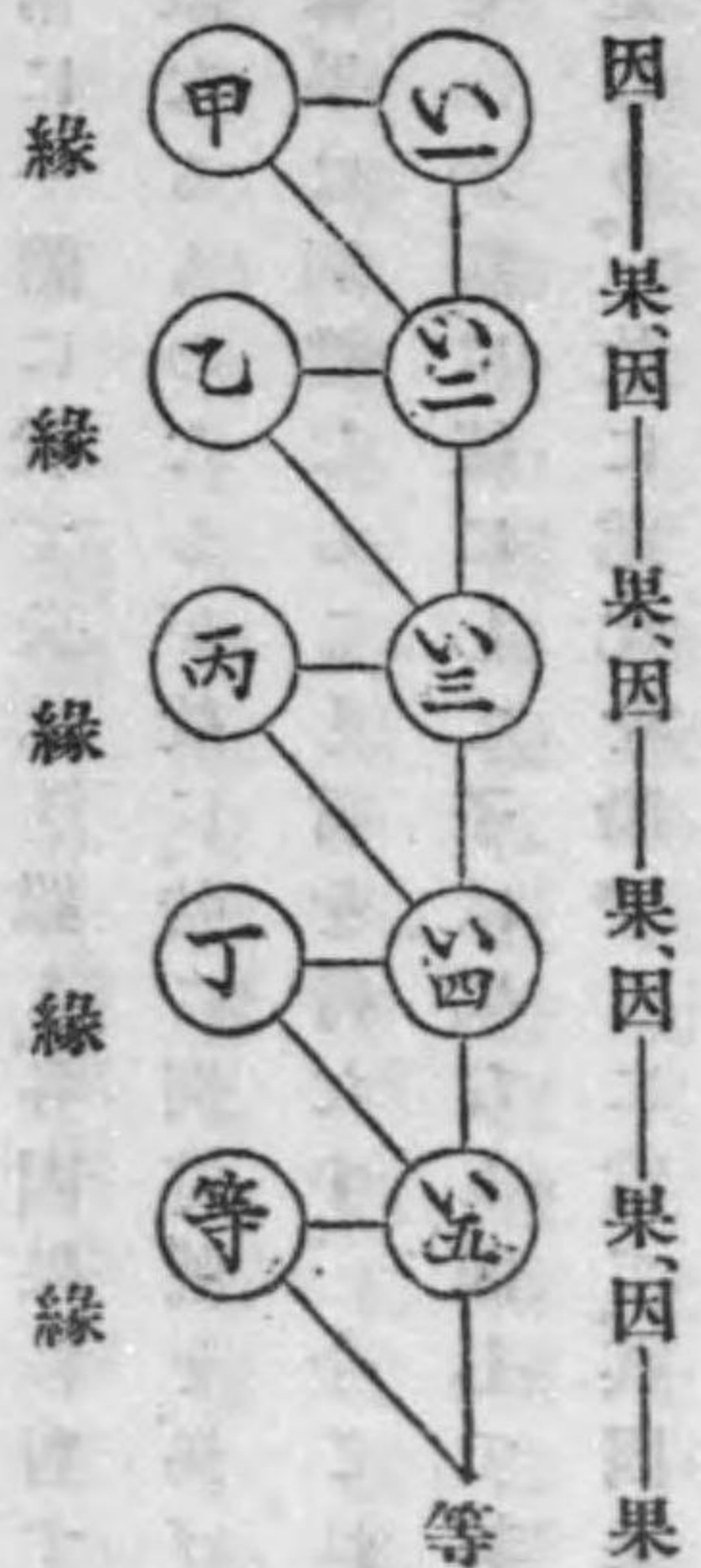
第二圖

此は社會進化の一部分中、①②③④等の各個人が漸時に死去すると同時に、⑤⑥等の各個人が漸時に出生したるものとして、前後六代間の變遷を圖掲したるものとす。

第一圖の場合に於ては、㉑ ㉒ ㉓等は各個別體なると明なり。何となれば、㉑の生じたる後にも㉒は依然として別存し。㉒の生じたる後にも㉑ ㉒は依然として別存し。㉓の生じたる後にも㉑ ㉒ ㉓は依然として別存すればなり。然るに第二圖の場合にありては、㉑代り去りて㉒來り、㉒代り去りて㉓代り來る等、交、新陳轉謝すといへども、其成分を検すれば、㉑の成分中㉒の二元素は㉓の成分中に相續し、㉒の成分中㉑の元素は㉓の成分中に相續するが如く、前代成分中幾分は落謝し、幾分は繼續するものあると、是社會變化の常態なり。而も此社會世代の中に就て、遠隔のものを取りて相比較すれば、前代の成分と後代の成分と全然相異なるを見る。即ち㉑代と㉒代と相比し、㉒代と㉓代と相比するが如し。故に此の如き場合に就て云へば、社會の前代と後代と其成分の別體なること、生物の親と子と全く別體なるが如しといふを得可し。更に一方より之を論ずれば、社會の成分の新陳轉謝することは、畢竟人類の親子相生交代より外なきものなれば、社會の進化は生物の進化と同一轍なりといふも不可なかる可し。之を要するに、生物社會等の進化は、別體繼續上の進化に

して、同體上前後状態の進化にはあらざるなり。

歐洲近世の進化論は全く別體繼續上の進化を説くものなること此の如し。然るに佛教の所説の因果説は如何といふに、此因果論は同體別體兩様の變化を併説して、而かも同體上の變化を主とするものなり。蓋し佛教の因果論は、精密にこれをいへば、因縁果の三支法にして、其因果の關係は同體上の變化を表し、其縁果の關係は別體上の變化を示すものなり。而して佛教の所説は單獨なる因果の進化のみあるを許さず、又單獨なる縁果の進化のみあるを許さずして、因は必ず縁を待ち、縁は必ず因を助けて、結果に至るものなりとす。即ち之を圖示すれば左の如し。



是れ唯㉑の一體が其一、二、三等の狀態に變化するの因縁果を示したるものなり。而して因果には㉑等の符號を用ひ、縁には㉒等の符號を用ゐたる所以は、因果は

常に一體に就て云ふと雖も、各因果に對する助勢の縁なるものは、常に萬多無限なるものなるが故に、特に別符號を掲げたるなり。此中、因果は同體にして縁果は別體なること言を待たず。今これを生物の親子相生の例に就て説明せんか、親は縁にして子は果なり、而して其因は他なし、此子の過去世の心識即是なり。故に進化を論ずるに當て、其因果上の變化をとれば、過去、現在、未來に亘りて、心識相續轉生の状態を説かざる可からざるなり。若し其縁果上の進化を取らんとせば、親子の關係は其一分たるを得るなり。然れども、元來因果縁果の關係を對論すれば、一は親密の關係にして、一は疎漫の關係なり。故に先づ親密の關係を明にして後に疎漫の關係に及ぶ可き也。且つ前に少しく説指せし如く、縁なるものは常に萬多無限にして容易に盡し得可からざるが故に、唯其無限中の一部分のみを検したる根據を以て、果を測定せんとせば、正確の説明を得ること蓋し難事といはざる可からず。是れ遺傳説明の常に完正なる能はざる所以也。是他なし、子の資性を結定する所の助縁なるものは、親といふ一縁端に止まらざればなり。之に反して、若し夫れ原因の探檢に

して充分なるを得んか、結果の測定は決して不當なるを得ざるなり。而も原因なるものは常に一體に限るものなるが故に、其探檢は無限なる助縁の探檢に比すれば甚だ容易たるものなりとす。故に親子遺傳の關係の如き、其探檢如何に精微に亘ると雖も、之に由て親の資性探檢よりして、子の資性を測定することを得る能はざるなり。然るに、若し心識三世因果の考究にして精細なるを得ば、其精細なるの度に應じて前世の心識よりして、後世の心識を推定することを得るものなり。是れ佛教に於ては縁果の關係を認めざるにあらずと雖も、而も常に因果の關係を主要とする所以なり。

上來論辨する所、之を一結すれば、近世の所謂進化論なるものは、是れ別體上の進化説にして、佛教の語面にて之をいへば、是れ縁果の關係に據るものなり。然るに佛教の因果論は、同體別體兩種の進化を含み、而も中に就て因果の關係を主要とするものなりとす。而して其佛教の主とする所の因果論と、近世進化論の要旨とを對舉せば、即ち左の圖の如く示すことを得可し。

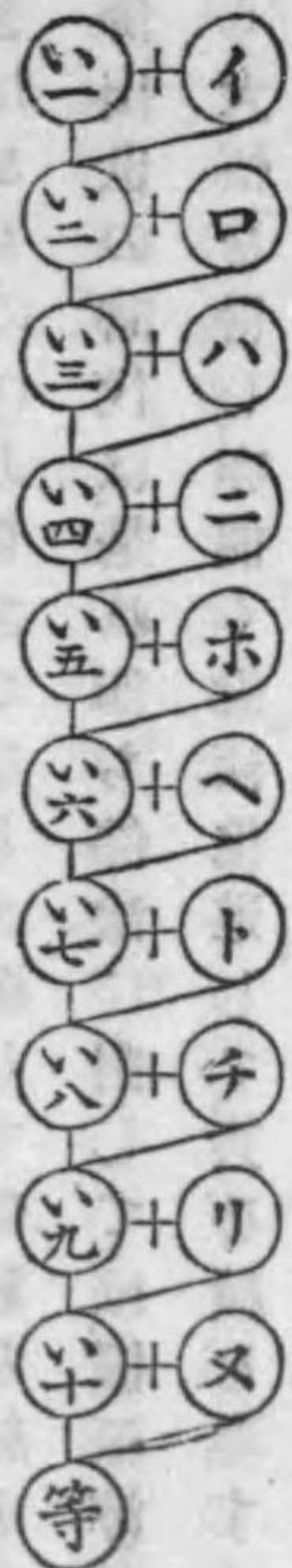
同體上——佛教因果論

進化二様

別體上——近世進化論

夫れ此の如く、佛教の因果と、近世の所謂進化とは、因果と縁果との二關係にして、同體上と別體上との二種の進化なるが如しと雖も、進化其物には、決して二種の別系あるにはあらざるなり。何となれば、佛教所説の因果は常に因縁果の三支法によるものにして、因果の存する所には必ず縁果の相伴するあり、因と縁と相待て、初めて結果を生ずるものなればなり。若し夫れ、近世の所謂進化論は唯縁果の一方のみを認定するに止まるものか。然らば即ち是れ全く不合理の説といはざる可からず。何となれば、彼の縁なるものに對して初めて其作用あるものなるのみならず、縁と果とは是二個各別の事體にして、其繼起は唯前後あるのみにして、進化(或は退化)といふ能はざるなり。故に真正の進化(退化)は、必ず因縁果の三支法に據らざる可からざるものなりとす。然り而して、此因縁果の三支法に根據する所の進化には、必ず退化の隨伴するものあるなり。

前段に於て動物植物の酸化還元二作用によりて之を例解したれども、今少しく其理據を指説せば即ち他なし、因果は同體、縁果は別體なるが故に、因と縁とは亦別體なること勿論なり。而して因果の相續は、一方より之を云へば、一個の原體が種々異類の別縁に相遇するに基く變化なりといふを得可きなり。之を圖説すれば、即ち左の如し。



①の一體が其二、三、等の状態に轉移するに由るものなり。而して

て此等の諸縁各其所應の因に對して、正に功能あるもの故に、今①の縁は②の因に對して其功能あり、即ち換言せば②は①に對して進化の頂點にあるものにして、其前なる③④は此に至るの準備的進化なり。而して其後の⑤⑥等は漸次に此縁に遠ざかるものなるが故に、是れ其退化たるものなり。若し⑦縁に對すれば⑧は正に進化の極點にして、⑨⑩⑪⑫は準備の進化にして、⑬⑭

等はこれ其餘後の退化なり。夫れ斯の如くなるが故に、進化退化は決して時
世年代によりて限定せらるゝものにあらず、何の時代にありても、其時代の縁
より之をみれば、必ず進化の極點とす可きものこれある可きなり。是れ即ち
佛教に於て正像未三時の説ある所以なり。蓋し佛教の三時説なるものは、こ
れ佛教なる縁に對して時代を判別したるものにして、決して他の縁に對して
説きたるものにあらざるなり。而して佛教を縁として時代を考察すれば、釋
迦佛出世の時代は、是れ即ち佛法に對しては、機根淳熟の時代なる事、佛の能く
自ら大悟を得し、亦能く説法化道して、其功績を奏するを得たるを以て知る可
し。然るに此時代に淳熟したる根機は、其後年世と共に變轉して、次第に佛法
の信修に不適當なるに至る、是れ即ち因果相續上然らざる能はざる所にして、
而も佛教に對して漸劣の時代と云はざるべからざるなり。是れ正法の次に
像法の世來り、像法の後に末法の世ある所以也。然り而して、此の如き時代の
變遷は、佛教に對してのみ之あるにあらず、一切の事象に皆な之なき能ざる者
なり。前段に舉説せる所の建築、彫刻、繪畫、詩文の如きも、亦何ぞ此に異ならん

や。因縁淳熟して夫々の時代に各種の技術は其進化の極點に達したり。其
後何れの場合に於ても、事物の變遷と共に前日の因縁次第に衰滅して、各種の
技術は漸く退化したるものなり。又彼の儒教を見よ、孔聖の世は即ち此教の
因縁淳熟の時代にして、其後は漸く退化したるものならずや。而して其後數
代に互りて、種々の開展發達ありといふと雖も、これ唯前代所説の教理中の隱
微を顯明ならしめたるものに外ならず。是れ前代の根智は此の如き説明を待
要せずして、其教を領會信奉するを得たるも、後代の根智は此の如き説明を待
たざれば満足する能はざるに由るものにして、即ち後代根智の前代根智に及
ばざる所以なり。近世の進化論者は前代を以て一概に之を蒙昧とし、其所説
を荒唐無稽なりと稱するが如しと雖も、若し人智の開展、時代の文野が、單に時
世の前後によるものとせば、焉んぞ知らん、今日は後日の爲めに蒙昧と呼ばれ、
今日の所説は亦荒唐無稽と稱せらるゝならんことを。而して今日は前日を
以て蒙昧とし、後日は今日を以て蒙昧とせば、後日は更に亦其後日の爲めに蒙
昧といはれ、此の如く展轉遷移して終に眞正の文明たる時代なく、何世の所説

も皆荒唐無稽にして、終に眞正の眞理なるものこれあるなけん。宇内豈に此の如き理あらんや。抑、吾曹の信する所の因縁果の指導に従はば、何れの世にも文化あり、何れの世にも不明あり、何れの世にも眞理あり、何れの世にも誤謬あり。唯夫れ因縁熟する所に一段の文化あり、因縁散する所に其退化あるものにして、彼の文野進退の事の如きは、其因縁を明にして、而して後に定説の確立するものとすべきなり。而して今佛教其物の因縁に就て之を見れば、釋迦佛在世は是れ正法の時期、佛法信修の根智最勝の時代にして、其後像法末法次第に此根智漸劣の時代たるものなり。

夫れ然り、佛法信修の上に於ては釋迦佛以後は根智漸劣の時期たる者とす。而も吾曹は今日の根智を以て、一概に前代より退却せりとはいはず。否寧ろ大に進化の道にあるを疑はざるなり。是れ亦因縁果の理法の指示する所なればなり。之を解するに、事物の進化は春陽の花に就て明を見るを得可し。彼其内部の原因と共に、外部象の衆縁茲に圓熟すれば、時に爛漫人目を眩するの美觀を呈すと雖も、陽氣一轉衆縁茲に落謝すれば、亦來陽に至らば其美

觀を呈する能はざるなり。而も花候去りて新緑の時期來る、是れ亦一段の佳觀なりとす。彼の釋迦佛の成道は、實に永劫の一時春陽の開花なり。而して今や、陽氣一轉、花候さりて、近世學術の新緑轉、蒼鬱を極めんとす、而も新緑の佳觀たるを知りて、前花の爛漫たるを忘るるもの豊物化の理に明なる者ならんや。蓋し今の世は物質的文明の進化盛なる時なり。物質的進化は單純を卑み、複雑を尊ぶ。故に近世の進化論者は、單純を去りて複雑に就くをよしとす、而も是れ精神的進化と相反す。精神的進化は、複雑を統合して單純に歸し、萬差を離解して一實に納むるを要とす。是れ修道の本義なり。近世の人智は之に反して分析の道に敏なり。分析益々進みて、人智愈精、而して各學者の領解する所、月に益、陰、年に益、狹、夫終に一極微を弄して、尙一生其一分を伺ひ盡す能はざるに足らんか。而も統合的見解之を助くるあらば、庶くは山岳の塵數を算するの勞を免かるゝを得んか。而して宗教や道徳や實際信修の正路は安心立命より起る。安心立命の門戸は、信仰の臺石に立つ。而して信仰の確定は、懷疑の消散を要す。懷疑の消散は、總合的宇宙觀の大成に待つ。釋迦

牟尼佛陀は自ら一大總合宇宙觀を覺して、一切有情に揚示せり。吾曹頑迷根智甚だ劣なりと雖も、希くは佛陀の眞音を領して、一段の大信仰を發せざる可けんや。或人遮り問うて曰く、所說寔によし、三千年前に在て總合宇宙觀の完成夫れ或はこれあらん、而も佛者の所謂大乘經なるものは釋迦佛の直說にあらず、滅後數百歳の時、馬鳴、龍樹等の大士世に出づる有て、これを宣揚したるものにして、其所說の眞理の如きは、佛陀は未だこれを知らざりしものにあらずや。而して佛者は小乘を劣とし、大乘を勝とすといふ。然らば佛教も亦三千年前に其極點に達したるにあらず、亦佛陀の宇宙觀は完全なるものならざりしにあらずやと。是れ畢竟彼の二千餘年來の大乘非佛說に外ならざる者歟。『莊嚴論』は六因を揚げ、『顯揚論』は十因を擧げて、大乘非佛說論を駁す、就て見るべし。抑、大乘非佛說論者は、釋迦牟尼佛と、馬鳴菩薩等と、何れが勝、何れが劣なりと爲すや。又佛說と彼等の說と契合すといふや否らすといふや。若し彼等菩薩は佛より劣等の智者にして、佛陀未發の眞理を發揚したるものとせんか、彼の眞理なるものは極めて微小のものに過ぎざらん。蓋しこれ愚者萬

慮の一得といふ可きものにして、決して大乘教として高位を占め、眞の佛說を小乘として其下位に立たしむるを得るが如きものにあらざる可し。若し夫れ非佛說の大乘深妙の教義を發揮するものにして、而も智徳は却て佛より劣等なるものといはば、是れ自家撞着の言にして、毫も其意義成立せざるものなり。故に彼等菩薩は釋迦佛よりも優等の聖智にして、其所說は佛說に違反する所なきものとせんか、然らばこれ釋迦佛未發の眞理を發揮したるものといふ可からざるなり。故に若し眞個に釋迦佛未發の眞理を發揚したるものとせんには、彼等菩薩は釋迦佛よりも優等の智者にして、而も其所說は佛說と合せざるものなりとせざるべからざるなり。果して然りとせば、彼等は佛說を敵として之を攻撃破滅して、自己特殊の新義を發揚す可し。何を苦んでか佛教の下に屬し、佛說を破らすして、却て佛門の配下に立つことをせんや。此に由て是れを見れば、馬鳴等の諸大士は釋迦佛より勝れたる聖者にあらず、又釋迦佛未發の眞理を宣揚したるものにあらざるなり。之を換言せば、佛教の要義は釋迦牟尼佛陀の教說に於て完全に發表せられたる者にして、其後の諸大士

等は各其幾分を明解したるものに過ぎざるなり。然れども、若し此明解を施したるの故を以て、之を佛教の發達なりといはば、吾曹は毫も之を不可とせざるなり。豈に前にいはずや。孔教の如き、其後諸他の異說異解を受用するこゝとあり、而も之を受用するや所謂同化的受用にして、異說異解を其儘に採納するにあらずして、之を自己と同性のものと化して、而して後之を包容するものなれば、是新說新義の添加にあらずして、真正なる原教の發達なりと。今佛教に於ても何ぞ之に異なるを要せんや。馬鳴龍樹、無着、天親等諸多の賢士は皆各前代未聞の新義を發揚せり、而も是れ背本的の義門にあらず、異教流の邪義にあらずして、根本の佛說と毫も抵觸せざるのみならず、却て本說不明の幽微を發揮するものにして、眞個に佛說の發展たるものなり。故に彼等所說の義門は如何に新奇なるが如しと雖も、彼等は之を自家特得のものなりとせず、佛說を叩いて之を得たるものなるを自白する者なり。故に今日佛教中に存する一切の眞理は、顯に隱に釋迦佛所說の範圍を出づるものにあらざるなり。蓋し佛の在世所謂正法の時は機根淳熟の世にして、佛說亦簡約に深義を傳ふ

るを得たれども、既に像法に入り、末法に進んでは、根智漸く劣りて、精細の説明を要するに至りたるものなり。而して解釋益、精しくして領達愈、難く、領達愈、難くして修證漸く少く、修證漸く少くして昏迷轉、盛にして教義次第に衰へ、教義次第に衰へて法滅終に免かる可からざらんとす。吾黨の佛子此難關を如何せんとす。是れ吾曹他日を期して更に論究せんとする所なり。

（明治二十八年十二月より二十九年二月に至る『無盡燈』第一卷第二、三、四號連載）

第十正

佛說の發達

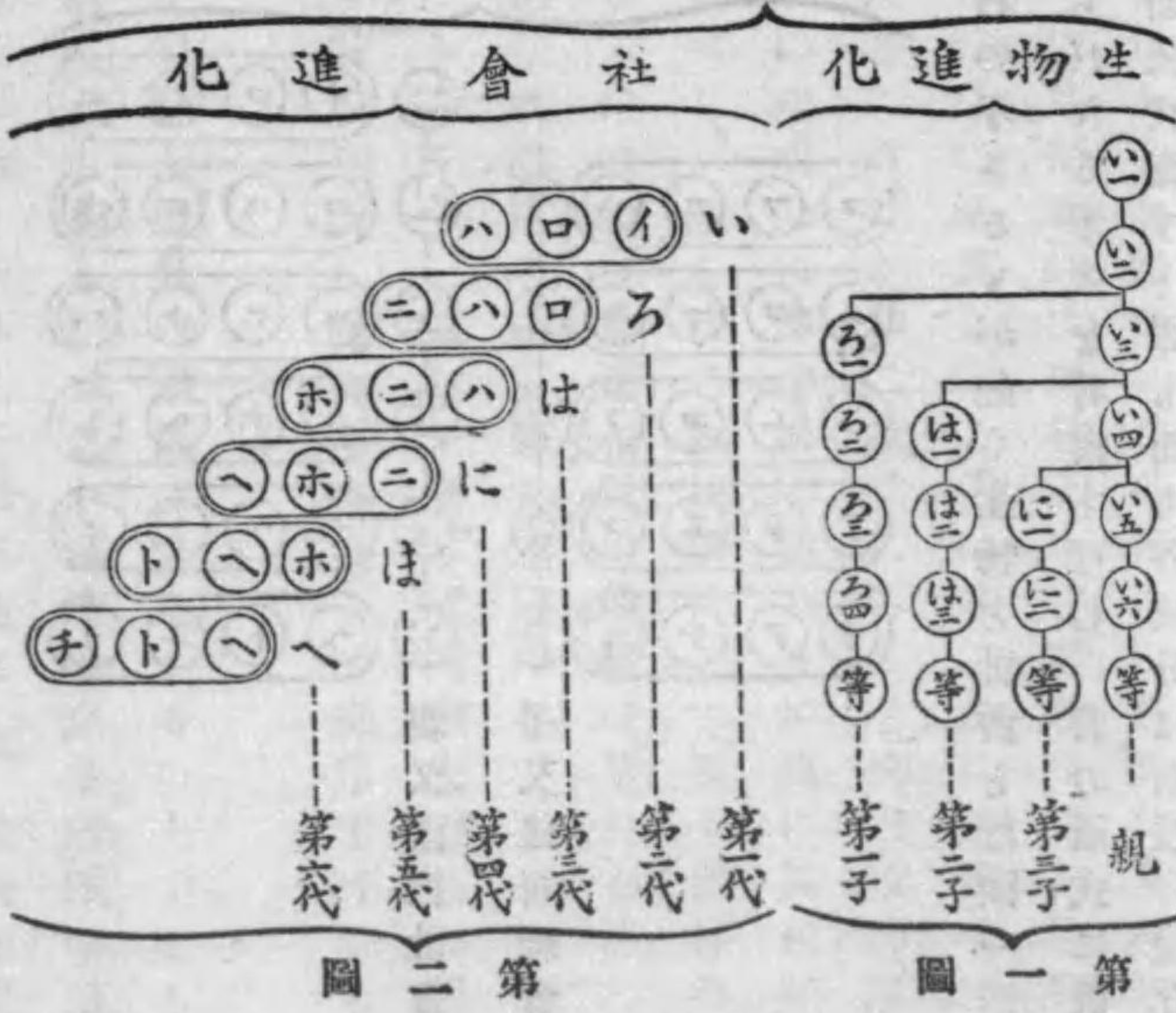
第十五 「佛教と進化論」に對する批評に就いて

(第一) 稻葉君に答ふ

曩に「佛教と進化論」と題して二者對照の一斑を『無盡燈』第二、三、四號に掲げたに、稻葉昌九君の「佛教と進化論を讀む」と題して之を批評せらるゝに逢ふ。君が近世科學、特に生物學に明かなる眼光を以て、拙論を評質せられたるは、實に慶謝に堪へざる所也。況んやこれに由て以て、更に拙論の足らざりし所を補足するの一指針を得たるに於てをや。

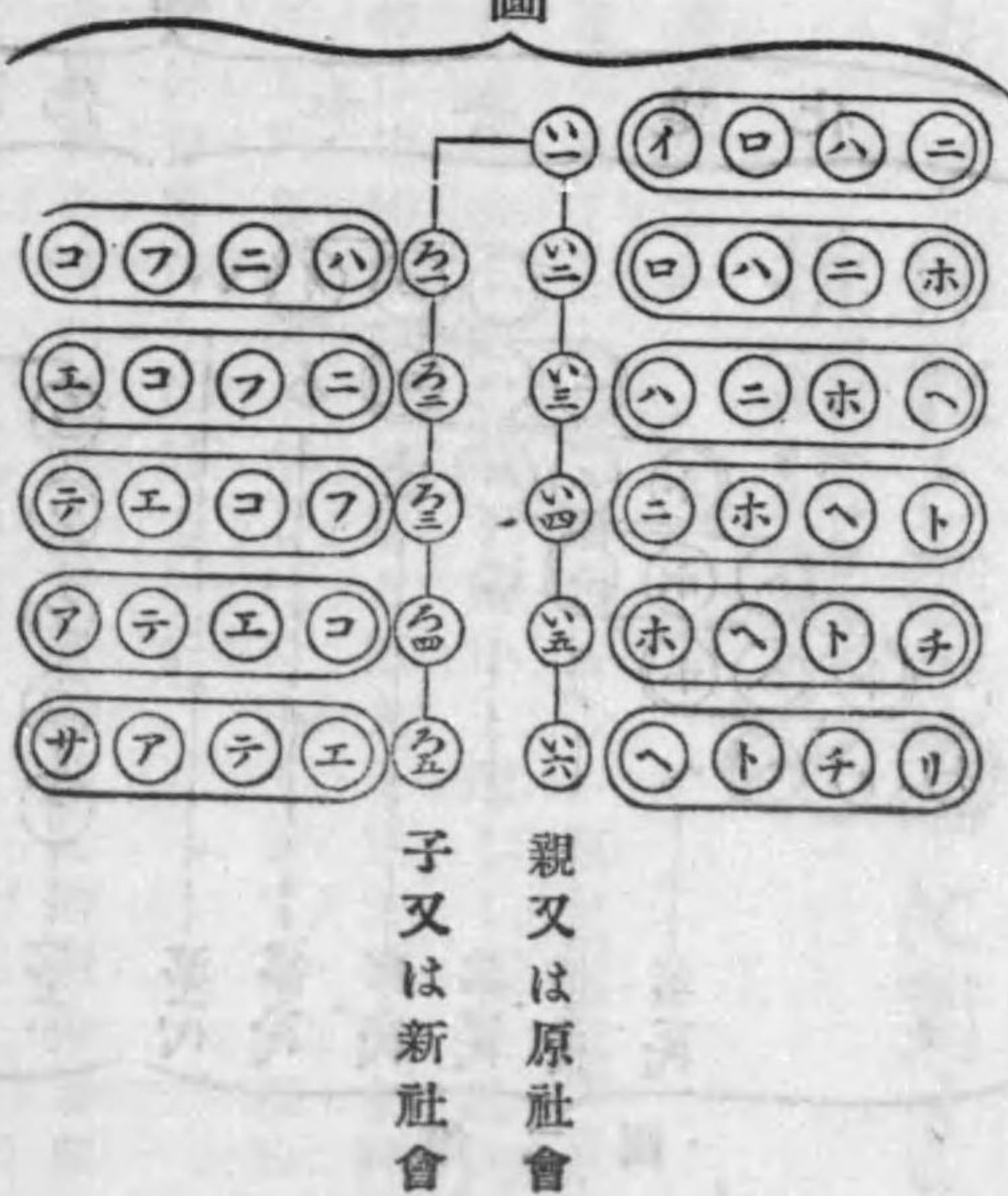
君は先づ拙論所掲の生物進化と社會進化との兩圖(參照の爲、君の提出の圖を對舉す)を擧げて之を校訂し、生物進化と社會進化とは、全く同形式のものなりとて一新圖を提示せられたり。(社會と生物と同異の點に就ては、後段に別論す)

拙論原圖



「佛教と進化論」に對する批評に就いて

稻葉君新圖



假りに先づ君の示さるゝが如く、生物と社會とは同一形式のものなりとして、君の提示せられたる形式を考察す可し。君の圖式に就て見るに、生物或は社會の成分は新陳代謝すと雖も、而も各成分は前後の變化状態を通貫して、多

少存在するものなることを認む。君の圖中の「親又は原社會」の成分中(上四段に)ついていふに。(昌九補記)①は最初より存在して最後迄留住するものならずや。②と③は各三段に通貫し、④と⑤は各二段に通貫す。然り而して、此①なる成分が第一段②にあると、第二段③にあると、第三段④、第四段⑤等にあるとは、其結合する所の他成分に多少の不同あるが故に、其相狀全く同一なりとは云ふ可からざる可し。然らばこれ同體にして、而も前後相狀の異なるものにあらずや。而して此の如き前後相狀の變化は、是れ必然の關係に由來するものなれば、其前相狀は必然の前象(即ち原因)にして、其後相狀は必然の後象(即ち結果)なるものにあらずや。果して然らば同體上因果の關係といふことは、即ち君の示さるゝ所の圖説に従ふも、亦決して排斥す可からざるものたらずや。

君或は云はん、同體上因果の關係は之あるものとするも、先には君の圖の如きを社會進化のみの形式として、之を別體的緣果關係の形式なりと云ひしは何ぞやと。然り此の如く云ひし所以は他なし。拙論は生物進化と、社會とを

「佛敎と進化論」に對する批評に就いて

二様の形式に別ち、其第一圖が、正しく同體的因果と、別體的縁果とを、劃然と別圖したるが故に、(即ち㊶㊷㊸等と同體とし、㊹㊺等を別體としたるが故に)、第二圖には社會の成分の新陳代謝することを示すを主とし、而も社會の前後状態中相接近せるものには、同體別體の混合あれども、遠く相離れたる状態に就て云へば、其全然別なりと注意し置きたるなり。此の如く論じ來らば、君或は轉じていはん。社會の成分にも同體別體二類の變化あると同じく、生物の成分にも同體別體二様の變化あり。然るに何故に一生物體親なれば親一身、子なれば子一身の上には、之に別體的變化のことをいはずして、唯同體的變化のみなるが如くいひたるやと。今此事由を述べれば、前段は生物と社會とを同一形式のものとして、君の提出せられたる圖説を假りに誤りなきものと看做したる上の論に過ぎざるなり。これ他なし、君が同體的變化といふことを認め難しといはるゝに對して、先づ其點を明にせんが爲に、君の提出の圖式上にも、同體上の變化といふことの存する事を論じたるなり。然るに拙論に於て、生物と社會との變化を、二様の形式に分ちたる所以は、君の考察を請はざる

可からざるものありて存するなり。抑、生物(特に高等動物)には、物質的成分と精神的成分との存することは、多數人士の取る所なるが如し。君之を許さるゝや、否や。兎に角、拙論は此二様の成分中、特に精神的成分を以て生物の主要と認めたるものにして、物質的成分には略ぼ意を止めざりしもの也。固より精密に云へば、二種の成分ありとせざる可からず。而して物質的成分の變化の形式は、蓋し君の提出せられたるものにて不可なからんか。然れども精神的成分の形式に至りて、拙論に先に揚げたる圖式の底意は、一生物(特に高等動物)には、常に唯一體の心識なるものありて一生間相續するものなりとし、而して此心識が即ち正しく生物の生物たる所以の本領なりと認定したるもの也。(此般の論に就きて、物質的成分の外に精神的成分の有無、及び精神的成分の一多、續、斷等の義門に關し、佛教の所立に種々の論系あることなれば、唯鄙見上最も簡單と認むる所を獨斷的に掲出したる也。然れども今之に對する一理據を擧げんか。生物の標本を吾人各自として之を反正内省すれば、吾人には各個に自己と云へるものありて、一生涯一類に相續するを見る。物質的成分は

如何に新陳代謝すと雖も、各個の自己といふものは精神病者にあらざる以上は、一生一度も交迭する事なきなり。而して吾人各個の言動思想は、皆悉く此自己を中心とするを認む。畢竟自己の存する所に吾人各自あり。自己の存せざる所には吾人各自なきなり。故に生物には物質的と精神的と二種の成分ありとするも、其主要は精神的成分なり。故に一生物の一生間の變化(或は進化)は、此同體不改の精神的成分、即ち心識の前後状態の變化(或は進化)なりとす。此に由て一生物の變化の形式は、

⊙—⊙—⊙—等

と掲げたるなり。尙此符號の⊙の通じたるを用ゐては、前後同體なるを表し、⊙—⊙—⊙の異なるを用ゐては、前後に相狀の不同なることを表するなり。

次に社會の成分は、人類といへる生物によりて成立するものなれば、其變化の形式は、生物變化の形式と同一たる可きかといふに、然りといふ能はざるなり。(此に於ても物質的の方面よりは、精神的の方面を主要とするものなり。)一生物に一生間相續せる心識ありたるが如く、社會には社會の精神或は心識

といふものありて、一社會の生存中一貫相續せるものあるか、之あることなし。而して一生物の主要は一個の心識なるに反して、一社會の主要は多數の心識にあり。換言すれば、生物は單一的にして、社會は多數的なり。又生物は不改的にして、社會は交代的なり。(兩者共に一個體、一期間に就ていふものなり。)是れ彼の變化の形式に於て、二圖に分たざる可からざる所以なり。尙少しく一生物と一社會と相異の點を擧ぐれば、(一)生物體の元素は物質的の結合により、社會の成分は精神的の結合による。(二)生物體の成分は比較的に固定的にして、身體といへる一定の境界を離れて遊出する能はず、社會の成分は比較的に不動的にして、國境を離れて遠近に遊出することを得るなり。(三)生物體の機關は比較的に定位的にして、社會の機關は比較的に可動的なり。(四)生物體成分の作用は比較的に不可轉的にして、社會成分の作用は比較的に可轉的なり。(生物體の腦胸腹等各部の成分は、其作用を轉換すること能はざるに反して、社會の官人私人各種職業家は、相互に其作用を轉換することを得るをいふ。)等の諸點あれども、今は之を詳説するの必要なければ、唯生物と社會と異なる

點あることを略表するのみ。

以上(第一)稻葉君の提出せられたる圖面上に於ても、同體的因果的の變化といふことあること、(第二)君は生物と社會とを唯物質的成分のみに就て論じ、拙論は主として精神的成立に就て論じたること、(第三)生物と社會とは相異の點あるが故に、二者の變化に就ては二圖を要することを論じたれば、是れよりは君が所論の事項に對して少しく考究せん。君は證據を物質界に定めて、先づ社會を分析して生物に歸し、次に生物を分析して細胞に歸し、何れに就て見ても、物質上には同體的因果の變化はこれあることなしとし、更に進んで物理學者化學者が信ずる所の分子原子の變遷も、亦其成分の新陳代謝なきを必ずべからず。故に此等も亦結合體ならざるや疑なき能はずと論及し、終に物質界には、何處にも同體因果の變化を發見する能はざるもの歟と論決せられたり。果して物質界は徹頭徹尾此の如く複雑結合體にして、其變化は悉く別體的、拙論に所謂緣果的のものなるか。然るに、若し物質界には到底單純體なるものなしとせば、君の提出の圖式は徹回せられざる可からず。何となれば、彼の圖

上に於ては、先に指説したるが如く、亦同體的因果を含蓄せざる能はざればなり。これ稻葉君の首肯せらるゝ所なりや如何。君は物質界の變化は別體的のものなりとするに於て、毫も異論を容る可からずとせらるゝか。社會、生物、細胞、分子、微分子等の變化は前後全く別體のものにして、其間に必然的變化なることありとせらるゝか。①別體のものが、前後に現出するを以て、①が②に變化したりとせらるゝか。①は①にて生滅し、②は②にて生滅すれども、前後に相接して現出したるが爲に、①が②に變化したりとせらるゝか。蓄が蓄にて生滅し、花が花にて生滅せば、蓄が花に變化したりとはいひ難からずや。前の蓄と、後の花とが、同體なればこそ、前に蓄なりし體が、後の花に變化したれといふ可きにあらずや。蓄が變化して花と成りたりといふは、蓄と花と同體なるものを含蓄するの談にはあらざるか。然れば、物質界にも變化といふことありとせば、同體上の異相といふことを許さざる可からざるにあらずや。而して複雑結合體は、其成分上に於て新陳代謝あるが故に、同體なるものとせば、何れにか非複雑非結合の體性を尋求せざる可からざるにあらずや。若し

此の如き單純無合の體性なるものなしとせば、物質界には變化と稱す可きものあることなしと論斷すべきや。

次に、君は心識上のことには味しといはるれども、詳細なることは措きて、大體上心識存在等のことは、各自に最も明瞭なることにあらずや。物質を認むるも、變化を論ずるも、將又同體別體の變化を考究するも、皆これ心識其物の作用にあらずや。君は自ら君あることを知り、又他人あることを認めらるゝにあらずや。而して物質を認むる君と、變化を論ずる君と、同體別體を考究する君とは、これ同一の君なりや、或は別々の君なりや。前日の君と、今日の君とは同一の君なりや、別々の君なりや。今日の君と、後日の君とは同一の君なりや、別々の君なりや。君の一生間には、幾多別々の君なりや、或は始終同一の君なりや。此等簡單なる疑問を推考し來れば、稻葉昌九君なる本體は前後を通過して、始終同一なるものにして、唯其狀相作用が前後變異するのみにはあざざるか。然らば則ち心識の本體なるものは、前後通貫の同體にして、其狀相作用が前後變轉するものなりと云ふを得可きか。然らば、生物特に人類は心識を

主要とすれば、少くも其一生間は、同體的因果の變化を存すものなりといふに於て、不都合はなかる可きか。

君は尙、孔教の變遷、佛教の發達、是等は皆同體上の變化なりといふには、種子の發芽、嬰兒の發達を措きて別段の論證ありや、と問はれたり。然るに彼の種子の發芽、嬰兒の發達、等は君の意、蓋し物質的別體上變化のものとしてのことなる可しと雖も、彼の孔教の眞理、佛教の眞理は、本來物質的有形界のことにあざざるが故に、寧ろ心識の開展發達を以て其變化進化を比解するの適當なるを見る。既に一體異相の存立し得可きことを知らば、儒教の教理に就ても亦一體異相の開展發達といふことを解し得可きか。孔、釋二聖は各眞理の本體に達して、これを顯揚せんとしたれども、時機の縁に應じて、當時の根機に適當なる狀相を開説するに止まれり。然るに時移り、機易り、前代の説相に満足せず、進んで顯説語面の下層を探りて、其時機適應の狀相を認知するに至れば、これ孔、釋二教の開展發達といふも不可なかる可きか。而して此の如き狀相の認知し得らるゝは、全く本原の教體に、此の如き狀相を呈示す可き必然の存す

るによるものにして、決して前の眞理が外物の加入によりて、發芽生長したるにはあらざる可し。由來眞理は單純一體のものにして、複雑結合のものにあらざればなり。(眞理の單純一體なることは、前號「佛教と眞理」中に概論しき。)然るに開展發達といふに就て、前號に同化作用なる語面を轉用し置きたるに就き、稻葉君は生物界中の同化作用に就て詳論を示されたり。然るに鄙考の同化作用といふは、少しく之に異なり。(語面或は不當なるか)眞理の開展上に同化作用といふは、外部より物體の入來するの謂にあらずして、外部の縁に遇うて、内部より發現するの謂なり。「異說異解を其儘に採納するにあらずして、之を自己と同性的のものと化して、而して後之を包容するものなれば、是れ新說新界の添加にあらずして眞理なる原教の發達なり。」といひたる語面は、或は尙ほ誤謬を免かれ難き所あるか。今更に解説すれば、鏡面の映像を以て、之に比す可きか。鏡中の像は外在の物形によるものなれども、内像は外部より鏡中に入來したるにあらず。鏡體に本來此の如き縁に對せば、此の如く現像す可き必然ありて然る者なり。更に又精神界の一事を以てこれを例せんか。

師が弟子に教ふるに、師の智慧が師の心を去りて、弟子の心に入り來るにあらず。師の智慧は依然として師の心裡にありて、而も弟子の智慧は必然に發展するなり。孔、釋の二教の説明も、蓋し此の如く、決して外他の説明を附加せられて發展したるにあらずして、斯く説明され得可き必然を具へ居たりしが爲に、斯く發展したれども、其發展は、正に外他の諸説と縁じたるものなれば、之を彼の所説と同化したるといひしなり。之を要するに、眞理に本體、狀相ありて、本體は前後同一なれども、狀相は縁に従うて種々異なるを得といふにあり。以上數段に亘りて、稻葉君の批評に對する鄙考の一斑を開陳したれども、尙不了の點あらば教示を賜はんことを乞ふ。而して前論「佛教と進化論」の主點は、佛教の正像末三時の説と、近世の進化主義の説との振合を明瞭ならしめんとしたるものなりしに、此點に就ては略、君の首肯を得たるが如し。これ鄙懐の大に慶喜する所なり。

(第二)「佛教」記者に答ふ

「佛教と進化論」に對する批評に就いて

『佛教』雜誌第百十二號は、其方針欄に「新思潮の反動」と題して、余が近來の所論を批評するの端緒として、『無盡燈』上、佛教と進化論なる余が所論の末段、大乘非佛説を排する論議を批難せられたり。左に少しくこれを辨解せん。

（第二）馬鳴、龍樹の二菩薩は佛より劣等の智者にして、佛陀未發の眞理を發揚したるものなりとせんか、彼の眞理なるものは極めて微小のものならん。」といへるに對して、記者の所論は、釋迦佛より劣等のものにして、釋迦佛所説の眞理を了解したる上、更に一步を進みて、釋迦佛未發の眞理を發見するを得べしといふにあるか。是は劣等といふ事に就て、本來見解を異にしたる批評といふ可し。釋迦佛所説を熟了完解したる上に、尙一步進みたる説をなし得るものは、余はこれを劣等なりといふ能はざるなり。余が劣等といひたるは、釋迦佛の所説を充分解了する能はざるを指す意なり。釋迦佛と同等の解了をなし得るものは、同等の智者にあらずや。其上一步を進みて説を立て得るものは、釋迦佛より優等の聖者にあらずや。記者或は發見と解了とを區別して、發見は難く、解了は易し、故に同等にしても、發見者の釋迦佛は勝れ、解了者の

菩薩は劣るといふ意なるか。發見と解了は難易の別はこれあらん。然れども智者の智者たる勝劣は、畢竟解了の多寡深淺にあらずや。兎に角、余が智の勝劣をいひたるは、解了に就ての言なり。故に釋迦佛所説の眞理を解了し盡したる上に、更に一步を進み得るものは、余の劣等と見做す能はざる所なり。故に記者の所論は、異門の論といふべし。記者或は轉じていはんか。釋迦佛の所説を完解熟了したる上に、一步を進みたるは優等なる可けれども、若し釋迦佛所説の幾分は之を解了し、幾分は之を解了し能はざるも、而も幾分の新義を發見するといふと之ある可し。然る時は、劣等の者亦新發見を爲し得可きにあらずやと。此も亦適當なる論議といふ能はず。此場合には、解了し能はざる幾分と、新發見の幾分と、其愈妙高下によりて智の優劣を判定せざる可からざるなり。而して今の所論は、大小乗の眞理に就て云ふものにして、大乘は高妙なるもの、小乗は廉低なるものとせざる可からず。而して幾分の解了し能はざる所は、小乗廉低の眞理にして、幾分の新發見は、大乘高妙の眞理なれば、此高妙の眞理を發見したる菩薩は、佛陀よりも優等の智者なりと云はざる可

がらざる可し。故に此の如き救護も亦異門の論たるを免れず。次に「彼の真理なるものは極めて微小のものならん」といへるに就て、「新教義の全系が差引したるものなるか」と論詰せらるれども、「彼の真理」とは、上文の佛陀未發の真理を指したるものなること、文に在て明ならずや。全系といふ可きか、差引といふ可きか、前にいひたる所の佛説を完解熟了したる上の新發見と、幾分を解了し、幾分を解了し能はざる上の新發見との點に就て、其別あるか。若し前者の如しとせば、全系を指す筈はなし。後者の如しとせば、差引杯が出るものにあらず。尺寸の木をヒマラヤ山上に立つるが如き喩は適當すべき所なし。

(第二)若し夫れ非佛説の大乗深妙の教義を發揮せるものにして、而も智徳は却て佛より劣等なるものといはば、之れ自家撞着の言にして、毫も其意義成立せざるものなり。」と云ひたるに對して、記者は論旨不明瞭なりといはれたり。余は記者の言こそ不明瞭なれと思ふなり。蓋し前段に菩薩の智慧を劣等とし、其新發見の真理を微小なりと決したるが故に、此段には菩薩の智慧は前の如く劣等とし、其新發見が高大深妙なりとする假設を立て、此の如き假定は自

家撞着にして、意義不成立なりと論じたるものなり。論旨は明瞭なりと雖も如何にや。然るに記者は「智が勝れて徳は劣り、徳は勝れて智劣るあり」といはるゝは何のことにや。或は智徳といふ語を用ひ置きたるより、何か誤解せられたるにはあらざるか。

(第三)故に彼等菩薩は釋迦佛より優等聖智云々以下は、菩薩を佛より優等の智者として、其新發見の真理に、佛説に違反するとせざるとの二様を立て、論判したるものなり。而して初めの不違反の場合の論に對して、記者は「未發の真理何ぞ必しも衝突せん。不明瞭なるものを明瞭にするは、未發を發見するなり」云々といはれたり。「何ぞ必しも衝突せんなるが故に、不違反の場合を考究せしなり。必ず衝突すると極つてあれば、不違反の場合を考究するには及ばざるなり。又不明瞭を明瞭にするが新發見とは、首肯するものと、せざるものとある可し。余は不明瞭にしても、既に知得られ居るものは、既に發見を経過したるものと思考するなり。故に記者の説には首肯すること能はず。

(第四)若し眞個に釋迦佛未發の真理を發揚したるものとせんに、彼等菩薩は

釋迦佛よりも優等の智者にして、而も其所説は佛説は合せざるものなりとせざる可からざるなり、云々」とは、第四段に菩薩を佛より優等として、其説の佛説と違反する場合を論じたるなり。然るに此論に對して、記者は、此の如き優等の菩薩を以て、佛説の笠を冠りて、實は反佛説的の義門を宣揚するもの、この一想像を擧げられたり。ちと奇異なる想像にあらずや。佛より勝れたる智者たるものを、斯く公明正大を缺くものと見做さざるを得ざるや。釋迦佛が婆羅門教の教門を攝用せられたるを以て比對しあれども、佛は攝用に當りて自ら婆羅門教を宣揚すとはいはざるにあらずや。假令婆羅門教の義門を攝用するも、自家發揮の義門は、決して之を婆羅門教に假さず、嚴然として自家の新發揚なることを表白せるにあらずや。記者の想像説とは大に規模を異にするもの、如し、如何にや。又、之に反して釋迦佛を崇重するの本源より、諸多の學説を究探し、換骨脱體以て大乘教を構成したり。」と云ふ想像を掲げられたり。此想像を記者は余の論中、何れの段のものに對して擧げられたるものなるか。此の如き換骨脱體の大乘教とは、佛説に違反するものなりや、違反せざるものなりや。違反せざるものならば、余の三段の論と同一なるものなるべきか。若し違反するものとせば、不適當ならずや。記者の説の如く、菩薩が釋迦佛を崇重し、釋迦佛の慈恩に感泣し、釋迦佛の教を隆盛ならしめんとするものなれば、如何でか佛説に違反するの教義を建立すべきや。

終りに、記者は、大乘非佛説何ぞ必しも大乘背佛説に限らんや、云々と、故らに論示せられたり。余も亦しか思ひたり。故に大乘教理の佛説に違反せずとすれば、如何、佛説に違反すとすれば如何、と両面より考察したるなり。又記者は其論評中、近頃珍らしき保守論なり」と云ひ、勝手の附會を爲すといひ、傍若無人なりといひ、思想の自由を束縛すと云はれ、表題には、新思潮に對する反動」と掲げられたる等は、辨解の必要もあらざらん乎。

(明治二十九年四月發行「無盡燈」第一編第六號所載)

第十六 佛教の現利

抑、宗教の世に存するや、人生の必然社會の須要に基因するものなることを論を待たず。然りと雖も、宗教が果して吾人社會の現在成立に、裨益を與ふるものなりや、否やに就きては、世人或は其判定に迷ふ者なきにあらざるが如し。而して宗教の揚言する所は、固より廣大無限の利益にして、嘗に現在一世の廣益のみならず、進みて未來永劫の大利を附與すと云ふにあり。然り而して現在一世の利益は、獨り宗教に限るにあらず、其餘夥多の事項に通ずることなるが故に、宗教は別に未來永劫の利益に關するを以て、其特徴と認めらるゝ事あるは、蓋し其故なきにあらざるなり。固より之を承認するものより、之を論ずれば、現在一世と未來永劫とは、一は有限短期の時間に屬し、一は無限長遠の時間に繋るものなるが故に、其懸隔の甚しき者たることを待たざるなり。就中、宗教は何れを以て主要とすと云はゞ、固より來世永劫の利益にありと云はざるべからず。而かも現在一世に於ける宗教の實利は、また決して尠少にあ

らず。或は大に世人の概想に異なる偉大のものあるか。今少しく佛教に就て、現在の利益を開述せむ。

夫れ宗教の成立は、有限無限の關係に出づるものにして、其法門は、自力他力の二様に分るゝものなるを以て、佛教の法門自力他力の二様を存す。而して所謂自力門の教義は、吾人有限者の無限者に對する關係を認識するに當りて、無限者を有限者の内部にありとし、現在有限なる吾人の心裡に、無限絶大の開發性能を具有すと爲す。佛教に所謂一切衆生に悉く佛性ありと云ふ者、即ち是なり。之に對して他力門の教義は、有限者の無限者に對する關係を認識するには、無限者を有限者の外部にありとし、現在有限なる吾人は、到底實際、有限微力のものにして、之が無限絶大の展開は、吾人以外の無限者に求めざるべからずとす。佛教に所謂阿彌陀佛の攝取不捨ありて安樂に往生すと云ふ者、即ち是なり。請ふ、此二門に就きて、各其現在の利益を考究せむ。

蓋し世の所謂利益なるもの、其解釋多様なるべしと雖も、一言以て之を擧ぐれば、社會の開明、人運の進歩にあるか。而して所謂開明進歩は、その之を生起

するの要因、即ち進取の氣性、奮發の精神を以て根本とする者なるべし。今自力門の教義は、有限者の心裡に、無限絶大の開發性を具するものなりとするが故に、吾人有限者は、勇往奮進、不惜身命、以て内部の本性を開展せしめざるべからずとする者なり。是れ豈に開明進歩の元氣を養成する一大進取主義にあらずや。世間の所謂進取の氣性、奮發の精神といふ者は、何を根基とするものなるか、夫れ或は漠然たる寸進尺歩の希望に出づるものにあらざるか。若し夫れ寸進尺歩の希望にして、尙且つ進取奮發の精氣を警策するに足るものならんには、判然たる無限開發の確信、豈に勇往敢進の精氣を激勵し得べからずと云ふ可けんや。而して判然と漠然と、無限と寸尺と、確信と希望と、豈に其間に輕重なしと云ふを得むや。果して然らば、佛教自力門の教義は、これこそ眞個の大進取主義を表白するものなりと云はざる可からざるなり。

世人或は佛教自力門の要義として、無我無常等の觀行を教ふるものあるを見て、之が解釋を誤り、無我觀は即ち個人を無視するものなり、無常觀は即ち絶望を誘勵するものなり等の速斷を恣にし、佛教は沈退の元素なり、厭世の導火

なり等と非難することあるが如しと雖も、是れ皆佛教の眞意に達せざるの謬見と云はざるべからず。今少しく之を辯明せむか。彼の無我の觀行の如きは、實に是れ眞正なる道義の原基たるものなり。蓋し世の所謂道德上に正義公道、公明正大等の言句を適用する所の行爲は、是れ即ち誠意正心、一片の私邪偏曲を交へざるに出づるものならずや。私意を挟み、偏頗を恣にするは、是れ正義公道を破るの大原因ならずや。而して私意を抛ち、私慾を去り、公明正大の途に就かんとするもの、豈に第一に公平無私の觀念に安住せずして可ならんや。而して世の所謂公平無私の觀念に安住するは、是れ無我觀行の一端とこそ云ふべけれ、決して之と支吾するものにあらざるなり。否公平無私の觀念は、無我觀行の一結果に過ぎずと云ふも、毫も不可なきなり。然れば則ち無我の觀行は、現世道德の要義を形成するの根底とこそ云ふべけれ、之れ現在社會の事業に裨益なしとは、決して言ふ可からざるものならずや。況んや、社會百般の弊害、其要を穿ちて之を云へば、我意私慾の發動に歸せざるもの、殆んど之れなきに於てをや。佛教の所謂無我觀の、人世の矯弊に必要な、誠に明白

々地なりと云ふべし。更に無常の觀行に就て少しく辨明せんに、佛教が諸行の無常を説くは、因縁果の理法により、萬象變化の原理を闡明するものたるなり。唯夫れ萬象の變化無常なることを闡明するものなるが故に、其變化に進歩退歩ある所以を明かにし、進歩を取りて退歩を捨てしむるの効果を生ず。是れ豈に人世の福祉に利益なしと云ふべけんや。蓋し世上の事物にして、固定不動のものならんか。利害得失は決して之を改易すべからざるなり。何れの所にか長利除害、就得去失の議を容るべけん。唯夫れ事物に變化あり進退あるが故に、茲に始めて利害得失の消長を觀じて、社會の進運を發揮するの道あるを得。而して佛教が因縁果の理法を宣揚して、事物社會の進退を闡明するを得ば、豈に社會進歩の基礎を發揚するの利益なしと云ふ可けんや。

夫れ此の如く、無我觀、無常觀は人生の道義進歩に大益あること、多言を要せずして明かなり。彼の所謂苦觀、空觀、中道の觀行、實相の觀行、等に就て一言せむか。苦觀は樂を求め福を得しめ、空觀は邪念妄念を去りて正念眞智に達せしめ、中道觀は偏固を去りて妙用自在の道に入らしめ、實相觀は區々たる事物

の浮動に迷はずして、萬象眞理の妙致を解せしむる等、其効益の夥多なる、決して淺見者流の達し能はざる所のあるを知るべし。況んや諸多觀行の根底には、一切衆生に悉く佛性ありて、有限微力の吾人が、其心裡に無限絶大の開發性あるを確信して、着々其啓發に専就するものなるに於てをや。宇宙間、眞個の大進取大奮發の銳氣を培養するもの、佛教自力門の教義に依らずして、將た何處に之を求むるを得んや。

轉じて佛教他力門の現益を考究せんか。更に愈々適切なる實利實益の存在を認容するを見るべし。抑、他力門教義の成立は、有限者と無限者とを別顯して、其關係に就て宗教的信仰を宣説するものなるが故に、此處には無限力と有限力との分位を明にして、吾人有限者が、那底の奮發進取を爲し得るかを領知せしむるものにして、所謂有限には有限相當の實行實績を成就せしむるものなり。彼の自力門の教義は、直に無限絶大の開發性を宣説すと雖も、而も實際社會の現象に之を徴するに、吾人各自は決して彼此同一の能力を備ふるものあることなく、其成功亦各々相同じき能はざるを見る。男女老幼、智慧賢不

肖、皆各其性能相侵すべからざる分限あるものなり。故に此間に於て、直に一切の生類に悉く同一無限の開發性ありと雖も、その之を確信して其啓發に従事することは、多數者の從ひ能はざる所なり。況んや一旦之を信じ之を啓發せんとする道に入ると雖も、或は實力足らざる事あり、或は思想誤ることあり、或は豫期せざるの妨礙生ずる等の爲に、吾人實際の行爲は屢、豫想と相反して、絶望落膽、失意迷悶を惹起すること、其事蹟最も顯然たるものあるに於てをや。是れ他なし、有限者が其有限なる分位を辨知せずして、猥りに無限絶大の事行を速領するに依らずばあらざるなり。此に依て佛教他力門の教義に於ては、有限無限の分位、性能を判別して、無限的の事行は一切之を無限者の能力に歸し、有限者の行爲は其有限なる分位中に於て、充分の奮發進取を力むべしと示説するものなり。而して彼の絶望落膽、失意迷悶に沈まんとすることあるに當りても、尙無限者の無限能力を確信するが故に、其濟度利物、攝取不捨の妙用を觀想し來れば、悲哀は變じて慶喜と化し、苦悶は轉じて歡樂を生じ、如何なる境界も亦甘じて之に服従し、而も亦彼の有限相當の性能に顧み、勇往敢進の行

爲に従事するを怠らざるもの、是れ豈に人世福祉の大源泉を教示する者にあらずして何ぞや。而して彼の所謂文明と云ひ、開化と云ひ、社會の進歩、國家の福祉と云ふ事の如き、皆是れ吾人有限者相當の境遇に屬する事業にして、正に是れ佛教他力門の信者の、専心從事し得べき所の事たるなり。況んや更に宗義の内容に就きて之を見れば、他力門の信者は吾人有限者の外に、無限大悲者の存在を聞信すれば、宗教の能事成辨するが故に、其後の生活は、一切各自の任意に世間普通の縁務に従事し、安心場裏に一世の責務に盡精すべきものなるを辨知し、決して坐禪工夫の成らざるを憂とせず、觀法修行の進まざるを過とせず、唯社會國家の進運に順じて、道義實踐の福祉を享有し、四恩の萬一に報せんことを期するものなるに於てをや。是れ豈に人世至妙の教法にあらずや。以上開陳する所、寔に概略に過ぎずと雖も、宗教の吾人現在社會に實益の著明なること、豈に疑を容るべけんや。此の如き教法ありて、始めて人心に確固不拔の安心を得しめ、確固不拔の安心ありて、始めて眞個に吾人社會の一切萬事を進達興隆せしめ得ることを知らば、佛教の人世に廣益ある、固より曠々を

要せざるべし。況んや有限社會の上のみならず、無限絶大の開發なる事も、亦佛教によりて始めて之を期することを得るものなるに於てをや。

(明治二十九年七月十五日發行「無盡燈」所載)

第十七 佛教の効果は消極的なる乎

人或は佛教の所説に於て、無我といひ、空と云ひ、寂と云ひ、他力と云ふ等を開きて、佛教の原理の消極的旨義なるを議し、更に佛教の傳播せる諸國の衰滅せるを見て、佛教の影響は魔醉的なりと論せんとするものあるが如し。是れ果して正當の論議なるか。國運の消長を略観して、一に是れを佛教の影響に歸するが如きは、頗る麤漫の談といふの外なきなり。然れども、彼の佛教の原理を以て、全く消極的旨義といふに於ては、少しく考究を要す可きか。

無我といひ、空といひ、他力といふ等の言は、其意全く消極的意義に止まるものか、或は他に大に指示する所あるにあらざるか。佛教の宣言は慈悲にあり、救済にあり、轉迷開悟にあり。これ豈に積極的の至極にあらずや。此積極的の至極を成就せんが爲に彼の無我等の言をなす。無我等の指示する所、豈に消極的の旨義ならんや。

無我といへば、唯我を破するに止まり、空と云へば、唯有なるものを壊るに止

佛教の効果は消極的なる乎

まり、他力と云へば、唯自力を絶滅するに止まるものならしめば、佛教の原理は全く消極的なりというて可なる可し。然れども、請ふ少しく思考せよ。我は果して破せられて了るものなりや。有なるものは果して壞られたるものなりや。自力は果して絶滅され了るものなりや。抑々我とは何者なりや、有とは何物なりや、自力とは何物なりや。畢竟、人世の成立上最も樞要なる數者なり。蓋し以て人世事物の標本とするに於て、餘りあるものか。而して今其人生事物の標本に向つて、無我なり無一物なり等と云ふ、是れ豈に人世に對して根本的に疑團を提起するものにあらずや。嗚呼吾人は人生の成立に對して、疑團を生ぜざるを得るか。事理を辨識すといふは、疑團を消却して進むことにあらずや。而して吾人の智能は那邊まで進達することを得るか。究竟の疑團を氷解し去りて、不動の安心に歸住するにあらざれば、吾人は満足する能はざるものなり。而して人生の目的亦此満足を得るに外ならし。然り而して、世人の積極的效果を希望するも、亦此満足を得るが爲に外ならざる可し。唯其満足を求むるに於て、少しく別途に出でん事を主張するにあるか。然れ

ども、若し佛教の原理が、眞個に究竟の満足を與ふるを得可くば、積極的消極的の論議は、畢竟、無益の談たるのみ。假令進化主義によるも、活動主義によるも、將又無我主義、皆空主義、他力主義によるも、若し眞個に究竟の満足を與へ得るものは、これを悉く積極的の至極と云ふ可きなり。要は各主義の表面的言句は、如何なりとも、其成立に於て、究竟の満足を與へ得可きや否やに在り。吾人は、今佛教原理の成立を解説するに先ち、少しく彼の進化主義、活動主義の成立を論究す可し。而して此二主義は、共に人生の實際に基きて主義を成立するといふに於ては相同じと雖も、其の人生を觀察するの見込に於て、全く相反するものなりとす。一は曰く、人世は發達進化の現象なり、其進化の極致は遠く將來にありと。一は曰く、人生は常に活動して止まざるものなり、而して其活動の本元は、各國創建の極初にありと。(我國近時の國家至上主義論者は、特にこれを我國の専有主義と見做せるものゝ如し。)二主義者の宣言や此の如く相反し、而も其の事實に根據すといふ。嗚呼事實は能く自家撞著を包含して、或は其一面を示し、或は其他面を示すものか。吾人は今深く此事を