

らぬ。即如は凡ての疑ひを許さぬ。宗教は試みる心を卑しんでゐる。「神を試みざれよ」とイエスは告げた。聊かの疑ひも信念への傷である。宗教は自から信仰を求める。只赤裸々な心を以て彼を信じ愛さねばならぬ。即如は只信するに依てのみ味はれるのである。宗教は知に頼むのではない。「信せよ、さらば救はるべし」とは不動の宣言である。信仰は理知の所産ではない。知が黙する時信が甦るのである。之は理知の破滅ではない、又理知への無謀な反抗でもない。之は理知の上昇である。その擴充である。加へる可き理知が盡きる時、知は信にその力を譲らねばならぬ。余は證明せらるる真理よりも證明を許さぬ真理を敬ふ。知が知に終るのは自然ではない。知は信をおいて休む可き個所はないのである。疑ひを許さぬ真理こそ獨り永遠の真理である。言葉は二つであるが沈黙は一つである。科學は對象に活きるが宗教は相即に活きる。沈黙に於て即如と余とは未分である。

花の美ですら人の呼吸を奪ふのである。まして神の美の感激に於て、發すべき一言すら無いであらう。美は限りなく多くの形容を受けるが故に美なのではない。一つの形容をすら許さぬのが眞の美である。神に交るものは沈黙の密意を知るであらう。静けさが深さである。何處に不言にまさる言葉があらう。或者は「言葉なき歌」を作つた。眞の音樂は無音の音であらう。眞の美は言葉を容れぬ。藝術は説明の要素を厭ふ。それは無窮の暗示であらねばならぬ。描寫に止る時凡ては決定される。藝術は理知の解説ではない。何ものかより深いものの象徴であらねばならぬ。藝術も宗教も神を畫いてはならぬ。匿れた神をこそ畫かねばならぬ。フィロは神が次の如くモーゼに云つたと書いた。「汝は余のうちを匿れたものを見ねばならぬ。然し吾が顔を見てはならぬ」と。何人にも見えない夜の眞中に深く閉ざられた帳の中で神と人とは婚姻するとスーフィーの戀歌は綴つた。沈黙に於て靈は見えない神を見るのである。トムソンの最後

の詩に、

'O world invisible, we view thee,

O world intangible, we touch thee,

O world unknowable, we know thee,

Inapprehensible, we clutch thee!

(The Kingdom of God)

176

神は不見不知である。絶言絶慮である。「知り得ぬ神のほか、あり得る神はない。余は寔に告げる、之は例外なくさうである。神に就て一言をすら云ひ得ぬその神こそ吾が神である(「淨心鏡」と呼ばれた十三世紀の古書から)。世尊は彼が正覺を得てより涅槃に至る迄、その間に於て一字をすら説かぬと云つた。即如に加へられる凡ての思惟は只人爲に過ぎぬ。至上の即如は只ありのまゝにして充全である。この自然に就て何をか加へ得よう。「芭蕉義禪師に僧問ふ、如何なるか是れ

佛。師曰く山は青く水は緑なり」と。余が愛する孔子の言葉に「予言ふ無からんと欲す。子貢曰く、子もし言はざれば則ち小子何をか述べん。子曰く、天何をか言はんや、四時行はれ百物生ず、天何をか言はんや」と(大學陽貨第十七)。吾々は語るべき即如を持たぬ。否定が不易の眞理である。此道を説いた余は此「沈黙」の一章に亦筆を終へねばならぬ。(一九一八年八月—十一月稿)

宗教的時間

「宗は促延に非ず、一念萬年なり。
在も不在も無し、十方目前なり」

(信心銘)

宗教的時間

或眞理を宗教的に理解しようとするなら、此希願に對しては必ず守るべき約束が一つ托されてゐる。凡ての宗教的思考者は必ずこの一事を盡さねばならぬ。すべて或思想が宗教的眞理たる爲には、それは純に絶對なもの、面目を傳へねばならぬ。或眞理が宗教的内容に堪へ得るとは、それが必ず絶對なものを表示するとの意味がある。此究竟の内容を除いては眞理は宗教的權威を失ふのである。至上の内容を暗示してのみ獨り眞理は永遠である。故にその理解の深さはそれが如何程鋭く絶對なもの、表現として認識されてゐるかにある。宗教的眞理の理解とは畢竟絶對そのもの、理解である。

今時間を宗教的に考へたら如何なる意味になるか。即ち「絶対時」とも云ふべきものは内容上如何なるものであるか、この間に余の答を贈るのが此一篇である。

既に時間の觀念が宗教的思想に深く編み込まれてから長い歴史は過ぎた。殆ど凡ての神學の最後は永生不死の一章に終つてゐる。人々は永劫の思想を厚く時間の上に建設した。如何なる宗教も靈の不滅に對して冷かではない。儒教の如きは未來の思想に乏しい故に宗教たり難いとさへ云はれてゐる。宗教は屢、彼岸淨土を説く故の宗教であつた。此在世を越えて持續する生命の保證が、その教理の與へる福音であつた。宗教は時間の限りない永續を人間の内心に立證

した。一般に永生と云へば死滅する事のない無窮な生命の延長である。無量劫と云ひ永劫と云ふ字句も時間の無限な繼續との意である。此限りない時間の獲得においては、思惟すべき永生の意味はないと思はれてゐる。未來の時間はいつも信仰に希望を與へた。そこにのみ生命の永在が托されてゐるからである。人はいつも時間に愛着した。時間のみが彼を永遠に導くと信じるからである。時間の繼續を想はずして、認め得る永生の觀念はない。靈の不滅とは時間への厚い信頼であつた。此永遠な時間の支配がひとり靈の捷利である。來世こそは多くの人々が悦んだ宗教の國であつた。

變化に終る無常の現世に満足し得ない人の靈は、常住不變の世界を求めてゐる。不死不滅と云へば少くとも今生の宿命を解脱して、死後尙永續することを指すのである。歲月を破り死を越える生命の無限な時間、之が信仰の要求である。今は科學的にすら死後の存在を立證しようと企てゝゐる。生命は死に終る

のではない。死は永遠への再生である。かくて人々は復活を信じた。死後住むべき浄土を夢みた、永遠の春である樂園を畫いた。何人も限りある命の短さを厭つてゐる。死に終る無常の世を悲んでゐる。不老不死の薬も此爲に求められた。何ものか永續するものにこそ生命の希望がある。無限な時間のみ此秘事を解く力である。永生とは無限の時間である。人は之を疑つてゐない。否、恐らく時間的内容を考へずに、永生を想ふ術を知らないでゐる。時間が不死の泉であつた。

二

然し無限な時間とは如何なる意味であるか、何が故に無限な時間を直ちに永生であると思ふのであらうか、時間が果して生命の保有者であらうか、その

無限が永生不死の安泰な基礎であらうか、時間の單純な増延は果して宗教的意味を伴ふであらうか、之が心の信仰を委ね得る充実な内容であらうか、生命の持續が直ちに不死であらうか。

一般に之は終る事のない時間、刻々相繼承して未來を更に未來に受ける無窮の流れと認めてゐる。従つて時間は無限な延長の上に横たへられる。何人もその長さを限る事は出来ぬ。計るとも計り知らぬ永劫の時間である。時間は無限な數に托されてゐる。時間の無限とは數理的に無限であるとの意である。時間は數と不離である。

人は時間の無限性を既に數理なくしては考へ得ない。分時歲月は此數理の適應に過ぎない。長い時間とは必ず數理的に長い時間との意である。永生とは數へ盡されぬ生命の時間である。不死とは數理によつて認知せられた不死である。吾々は今此數理的無限が内容上如何なるものであるかを知らねばならぬ。

人は無限の數に宗教の信を托してゐる。然しかゝる數理の無限さはどこ迄宗教的眞理に堪へ得るであらうか。果して數理的時間が宗教的時間であらうか。果して之が余の求める絶對時であらうか。

數的に無限であるとは計量の終る處を知らぬとの意である。算へても算へ能はぬ *Können nicht* 無限である。こゝに數的無限は自から二つの性質を具へる。第一は計量、第二はその計量の無制限的運行である。従つて無限の時間とは最初から算へる事を許さぬ *Sollen nicht* 時間ではない。こゝに時間は算へられ然も算へ盡されぬ意である。「神は始めなく終りない」と云ふ時、彼等によれば始終を許さぬとの意ではない。無限の始めがあり無限の終りがあるとの謂である。若しも最初から規範的に計量を許さぬ無限であるなら、それは既に數理的無限ではあるまい。否、かくては無限の時間と云ふ言葉すら起らぬであらう。數理は常に計量を許し、計量の無限が時間を無限にしたからである。計量して

終る處を知らぬ時、人々は始めてそれを無限であると見做すのである。計量を許さぬ無限とは彼等には矛盾の命題に過ぎぬ。

扱、數とはそれ自身計量を豫想し増減を内意する。純に自律な絶對數と云ふが如きは不可能である。二に對比し得ぬ一はあり得ない。一は既に多を豫想する一である。數は差別相對の數である。分化され得る數である。こゝに無限が數に關する限り、かゝる無限は相對の意に終らねばならぬ。數を許さぬ無限ではない。只數の無限な増進である。有限の否定に過ぎぬ無限である。それ自らの無限ではない。數理的に理解された時間とは畢竟相對の時間に過ぎぬ。かくて時間はいつも始終の考を残し、生滅の思想を與へる。歲月の念は時と共に固着されて離れる事がない。茲に時間はいつも過去未來の觀念に追隨される。現在とは只その分岐點に過ぎない。その必然の結果、時間に差別の念を入れずしては考へ得ないである。時間は計り得る時間である。區分し加減し得る相對の

時間である。始終長短の區別を否定した時間とはそれ自身矛盾である。然し時間には前後があるならばそれは差別として解された時間である。數理的無限時と絶對時とは區別されねばならぬ。數を離れない時間にとつて自律な時如 Time in itself と云ふ様な事は決して認め得ない。數理的に無限な時間とは只有限な時間への對辭である。相對たる故に之も一種の有限な時間に過ぎぬ。

若しも宗教的真理としての絶對時を理解しようとするなら、茲に凡ての相對的内容を許す事は出來ぬ。必然時間は宗教的意味を得る爲に數理の束縛から脱れねばならぬ。もとより時間を外延の上に畫く試は許し難い。宗教時間とは數を容れぬ時間である。こゝに始終の念は捨てねばならぬ。過去未來はあり得べき區別ではない。吾々は歲月を數へる事すら出來ぬ。計り得る時間は宗教的時間ではない。

然しかゝる數理的差別を除去した時間とは如何なるものであるか、計量を許

さぬ時間とは何を意味するであらうか、時間を自律的に考へたら如何やうな内容であるか、宗教的時間、即ち絶對時とは何事を指すのであるか。眞に無限の時間を理解する爲には、在來の數理的理解を根本から覆す必要がある。

三

人は歲月に刻まれる時間の永遠を失しては、既に永生はないとさへ思つてゐる。何人も不死を興へる時間の價值を信じてゐる。然し時間の觀念はその厚い信頼に比べては甚だ不明である。人は單に時計が示す故に時間の實在を疑つてゐない。然し眞の時間の認識が如何なるものであるかは一層精緻な批判を待たねばならぬ。古來時間に關する深い洞察は二つの道を選んでゐる。一つは時間を持續的に見、一つは時間を内向的に見た。一つは分ち難い無限の流れに動く

時間の真相を求め、一つは此瞬間の内裡に時間の永遠な性を捕へようと欲した。第一の道をとつたのは古くヘラクライトスであつた。近世の哲學に於て此道を特に深めたのはベルグソンである。彼は在來の時間の念を鋭く破壊して、下の様に反省した。一般に畫かれた時間は外延の上に在る。人は時間を顧みて之を空間に移植し、始終を分け時分を刻み、之を順次に並置させて數理的意味に解してゐる。然しかやうな時間は、流れ進む不斷の時間を單に横斷面に靜止させて、之を外から反省したと云ふ迄である。眞の時間は同時的時間の追加ではない。分割し得ない有機的繼續である。靜止ではなく動體である。純粹な時間は時計が示し得る個々の時間ではない。分離し得ない計量以前の「純粹持續」(Pure duration)である。ベルグソンは時間をどこ迄も縦斷的進行に解した。横斷的空間に畫かれた時間を捨て去つて、時間の流れをその内面に捕へようとした。かくて此休む事ない不斷の流れを「創造的進化」(Creative Evolution)と解した。

ジェームスが「意識の流れ」の内面に等しく「新創」(Novelty)を説いたのも同じ意味であつた。共に彼等は創造する時間を解した。

ベルグソンは先づ在來の時間の觀念から空間的思想の闖入を排斥した。時間をどこ迄も質として考へた彼は、あらゆる量の念をそこから驅逐した。従つて彼は時間の觀念を數理的束縛から救ひ起した。然も活々とした動き進む時間を捕へようとして、靜止した並置せられた時間の念を打破し盡した。かくて時間を空間的意味から獨立させた。時間を同時的存在から繼持的内容に移し更へた。彼は外から時を見守るのではない、身自ら時の流れに棹ささうとした。眞の時間は分析し得べくもない。分析し得るものは残る概念である。時間の真相は純粹の持續である。直觀がその理解である。時は前に置いて知らるゝよりも、内に於て味は、れねばならぬ。それは停止する存在ではない。連綿として進み動く力である。時間を動として考へ、之を純に持續として解したのが、彼が在來の思

想に加へた著しい改造であつた。彼にとつては外延上に思惟せられた空間的時間は單に反省が産む獨斷であつた。彼は反省以前の時間を追求した。時間から空間の汚濁を洗滌し、數理の闖入を停止させたのが、彼の榮譽ある功績であつた。

然し一層驚く可き時間の根本的思索は現代よりも却て遠い昔に果されてゐた様である。第二の見方を選んで時間を最も深く宗教的に理解したのは、神學の祖アウグスティヌスを始め、中世の哲學者特にトマス・アキヌス等であらう。ベルグソンが時間を繼時の内に求めたのに反して、彼等はそれを同時 *Simultaneity* の内に深めた。茲に同時とは決して數理的に分析せられた個々の同時を指すのではない。綜合的統體としての同時的時間と云ふ意である。所謂 *Totum Simul* の言葉にその思索が托されてゐる。

時間の無限な増進は單に部分の無限な加と云ふに過ぎぬ。かゝる無限は有限

である。眞に自律なものは二元を容れぬ。あらゆる差別は茲に斷滅されねばならぬ。プロクラスも云つた様に眞の統體は部分への對辭でもなく又部分の加でもない。部分全體の差別を容れぬ渾一體である。數の意味を持たぬ一である。彼等も時間の統體をかゝる意味に解した。數理的時間に固着する始終前後の考は、純粹な時間の念に許し得る性質ではない。彼等の深い洞察は始終の二つを一つに結びつけた事にあつた。分時を時間に刻んだのではない。彼等は前後の追迫から時間を救ひ起した。過去と未來とを現在の内面に融化させた。ベルグソンが持續に時間の實在を求めたのに反して、瞬間のその内面に永遠を捕へようとした。云ひ得べくば時間を煮つめた。一に多を融かした。同時に繼時を集めた。區分を未分に甦らせた。反省によつて前後に分れた時間を、本來のありのままな自然に戻した。歲月に時間を讀むのではない、歲月を絶してこそ時間があるのである。打ち續くが故の永遠ではない、一時即ちこの同時が永遠である。

之が彼等の所謂「同時統體」である。不滅は實に未來に待つのではない、此現在のうちに永遠がある。即ち「永遠の今」(Eternal Now)と云ふ事が彼等の認めたる絶対時であつた。不死は到達し得ない遼遠な未來に在るのではない。此現在が不死である。瞬時即永遠である。宗教的時間は之をおいて他にはない。之は嘗て理解された最も深い時間の考と云はねばならぬ。

一つは時間の前進に活きた生命を見、一つは時間の集中に永遠を認めた。一つは發展 Evolution である、他は内展 Involution である。前者は創造 Creation である、後者は内向 Introversion である。一つは神に働くのである、一つは神に休むのである。

四

是等は共に深い時間の理解である。恐らくその結合が未來に豊かな時間の觀念を生むであらう。更に不二な内容を追ひ求めるなら、分たれたその一面に止る事は出来ぬ。余は先づベルグソンの道を批判したい。

彼は靜的な數理的時間を覆す必要に迫られて、新しく之を動的繼時的意味に建設した。彼は此意を徹する爲に「純粹持續」の言葉を用ゐた。彼は茲に生命の活々とした事實を體認した。歲月が生命の支配ではない、生命は歲月を征服する。時間は生命を數へる事は出来ぬ。生命は分ち難い無窮の持續である。動き創る永遠の力である。時間を靜止から動體に、同時から繼時に甦らせたのが彼の思索であつた。然し動體とか繼時とかは如何なる意を示すであらうか、彼等は畢竟靜止と同時との對辭である。然し對辭に終る凡ての内容は嚴密な絶対の面目を傳へるにしては不足である。彼は「純粹」と云ふ形容詞によつてその自律的意味を暗示させたかも知れぬ。然し持續は只中止の否定に過ぎぬ。時間を一

方から他方へ移した迄である。兩面を共に絶することが彼の要求ではない。只一面の力説が彼の主張である。横断上に並在する時間を棄てた彼は、止む事ない前進にその實在を見た。然し之は再び縦線上に時間を移したと云ふに過ぎぬであらう。時間は未だ純に相對の意を絶つのではない。無限の前進の半面である無限の内向は此内に缺けてゐる。所詮一面をのみ強める時、思想は相對に没するのである。持續と云ふも只停止に對する持續であらう。それは尙差別せられた持續である。惡を恐れる善は尙貧しい善に過ぎぬ。不二なものを求めるなら「善惡の彼岸」に至らねばならぬ。分別から未分に入らねばならぬ。靜に對する動は半面の價值に過ぎぬ。彼は時間を一方の相對から救ひ起して、再び之を他の相對に封じたに過ぎぬ。同時に對する繼時、靜止に對する動體、是等はよし「純粹」に考へられるとも、尙言葉の相對的命數を離れ得ない。眞に純粹であるならその時は繼時動體の言葉すら無いであらう。

彼の明かにした真理は宛ら五祖下の上座神秀が「身は是れ菩提樹、心は明鏡の臺の如し」と云つた偈に等しい。彼は眞理を或程度迄明晰にした。然し六祖慧能が「菩提もと樹に非ず、心鏡も亦臺に非ず」と云ひ去つた無上絕對の意に尙缺けてゐる。エリゲナの言葉をあてはめれば、彼が明にしたのは「造られず造る」時間である。然し「造られず造らぬ」時間ではない。無としての時間ではない。未分としての時間ではない。

余が求めるのは此絕對なものとして理解される時間である。凡ての對辭を許さぬ自律の時間である。相即不二の時間である。中世の哲學者が同時統體と見做したその内面の意味は深い理解と云はねばならぬ。然も字句は不幸にして尙一面に限られる恨がある。同時繼時の區別は既に絕對なものに於ては許し得ない。かゝる考に墮しては遂に時間の宗教的理解は捕へ得ない。絕對の理解に對しては差別の闖入は嚴密に防がねばならぬ。未分なものゝみ究竟である。分別を

絶してこそ絶対である。楞伽經に「分別を轉依するを名づけて解脱となす。こは破滅に非ざるなり。是故に無邊際と云ふを得ず。無邊際とは只これ分別の異名のみ」と(刹那品第六)。無限と云ふも有限の否定であるなら、尙一個の有限に過ぎぬ。動と云ひ静と云ふも凡て分別である。對辭を許さぬ内容は黙して語られるよりほかはない。眞の時間は言葉を容れぬ。離言の境に時間の實相は味はれるのである。凡ての言葉は否定されねばならぬ。ベルグソンの如く「時間は動にして静に非ず」と云ふべきではない。「動に非ず静にも非ざる」のが時間の眞の面目である。純粹の時間には動靜の區別はないからである。無が時間である。若しも他の言葉を用ゐるなら、二つの矛盾する對辭を共に容れねばならぬ。云ひ得るなら眞の時間とは「動にして且つ静」と云ふべきであらう。永遠が瞬時と一つなる時眞の時間が理解されるのである。「永遠の今」とは此意を傳へた言葉である。こゝには過去も未來もあり得ないのである。

瞬時即永遠と云ふ事において宗教的時間はない。動靜不二である。無なるが故によく有である。休み乍らそのまゝに働きつゝある。之が時間の眞景である。人は之を論理の法則に悖る矛盾の認可に過ぎぬと云ふかも知れぬ。然し之は理知の瓦解ではない、その解脱である。矛盾であると難するのは只分別の知が叫ぶ批評に過ぎぬ。之は眞理の否定にはならぬ。余は必ずしも論理の名の爲に矛盾を恐るべきではないと思ふ。時として矛盾の認許は論理的斷案が尙不足であると云ふ理解の後に現はれるのである。

凡ての兩極を相即ならしめる他に、許し得る絶対の觀念はない。差別は相對である。時間の上に始終を分け分時を刻む限り、かゝる時間が如何に長く延長せられても所詮は相對的時間に過ぎぬ。それは單に有限の反律と云ふ迄である。かゝる時間に永生があるのではない。不死は數へ能はぬ時間との意ではない。かゝる時間の解脱が眞の無限な時間である。時間に與へる分析は反省が後に加

へた人爲的所産に過ぎぬ。あるがまゝの時間は渾一である。見分け得る何ものでもない。此未分の境のみが絶対時の世界である。かゝる時間は實に時間と云ふ念をすら許さぬであらう。況んやそこに時間と云ふ言葉はない。凡ては與へられたありのまゝである。眞の時間は概念以前の時間である。故に概念なき理解のみ之を味ひ得るのである。

數理的時間は歲月を數へる。然し宗教的時間は歲月を絶する。過去未來に時間が區劃される限り、生命には死があり無常がある。無量劫に於ては數へるべき時刻がない。夕の鐘は永へに死の近づきを告げぬであらう。此絶対時の體得に於て人は時間を越え生命を越える。之が不死である、常住である。只現在があるばかりである。現在にこそ永遠が温く包まれてゐる。之が宗教的時間である。之が永生である。

五

數へ能はぬ無限の時間とは、單に歲月の永續である。個々の時間の間には何等の有機の意味を持たぬ。永續 Continuity と永遠 Eternity とは判然と區別されねばならぬ。人々は死後の存在の立證がやがて不死の證明であると考へてゐる。然しかゝる企てが不死の信仰の爲であるならば、その結果は吾々を欺くであらう。死後の存在が吾が靈に無限の生命を齎らすのではない。それは單に死の無期延引であつて、宗教が認める永生ではない。それは時間的限界の否定であつて尙相對的不死たるに過ぎぬ。眞の不死とは時間に頼る生命を指すのではない、時間を解脱した不死こそ永遠である。算へ能はぬ時間的無限とは只到達し得ぬ時間たるに過ぎない。それは絶対的時間と何の關する所がない。數理的無限と宗教的無限とは全然別事である。前者は單に年紀を數へ盡せぬと云ふ迄で

あつて、數測をすら許さぬ究竟の時間ではない。かゝる無限は實に量られた無限に過ぎぬ。只數を限りなく反復する迄である。計量を待つて始めて知られる無限は既に第二義である。眞の宗教的時間は時間の念をすら容れぬであらう。時空間的に無限と云ふが如きは永生の眞意ではない。時間に束せられる永劫は、却て永遠の死滅である。無限が時間に計られる限りかゝる思想は尙幼稚である。眞の不死に於ては數も時間も空間も沈黙されねばならぬ。かゝるものが介在する間は理解は尙不純である。少くとも時空間の範疇に限られた有限の無限に過ぎぬ。不死とは自由そのものである。何ものもそれを矯める力はない。死後の存在の立證によつて凡ての生命は永續するかも知れぬ。然しその生命は依然として不死の問題に惱を重ねるであらう。不死を捕へ得たものは死すとも惱を抱かぬであらう。生命の眞義は前後を持つ時間の上にあるのではない。かかる時間を絶した處にあるのである。

永續と不死とは別事である。唯時間の限りない持久と云ふが如きは却て決定せられた永遠の死である。之こそ生命によつて堪へ難い恐怖である。眞の不死は尙瞬間に於ても不死である。かゝる不死は時間の量を求めてはゐない。量もなき此刹那が永遠の不死である。永續は死を怖れるものゝ貪る糧である。然し時間の量が彼を永遠に導くのではない。不死に於ては數へ得る時間はない。長短遲速の比較すら失はれてゐる。永劫は未來にはない、此現在にこそ永遠がある。一瞬間もその内面の意味に於ては永劫である。萬年も單にその経過に於ては死滅である。絶對時は時計を持たぬ。分時は永生の尺度にはならぬ。一切の尺度計量をすら許さぬ自律の時間こそ不死である。宗教的永遠に於て歲月は既にその意を失ふのである。

進化の意味も只時間の経過に委ねる事は出来ぬ。眞の創造は時間の所業ではない。創造するとはものゝ内面的意味に歸る謂である。進化 Evolution は内展

Involition の意であらねばならぬ。方向は外延にあるのではない。創造とは神が神自身を見る行である。此瞬間に永遠の相を見る謂である。進化とは事物が神に歸る旅である。ルイスブレークは次の様に書いた。「神の出現は時間なき永遠の今にある」。「神は前後を持たぬ永遠の今に於て彼自身及凡ての事物を見るのである。此一瞥にこそ彼は彼自身及凡ての事物を支へてゐる」。エックハルトの言葉にも「時間に於ける創造と神に於ける永遠の創造とは區別されねばならぬ。宛ら藝術の作品と、藝術家の心に潛む理想とが異るのと同じである」と。未來の時間が余を神に結ぶのではない。此瞬間に於て余は神に歸らねばならぬ。神に歸るのが存在の意義である。時間も神に歸る時間である時、眞の意味を持つのである。永生とはかゝる時間である。瞬時をして永遠たらしめるとは、神に即する謂である。「永遠の今」にこそ神が示現するのである。

六

なべて科學よりも詩歌が鋭い内面の理解である。平静を任じる理知が全く獨斷を去つた例は非常に乏しい。却て特殊な熱情が眞理のありのまゝな理解である。余には屢、數行の詩句が多く、の學書よりも鋭い哲理の暗示であつた。余は余の思索の友であつた幾つかの言葉を引用して此論旨を結ばうと思ふ。

ベルシヤの詩人——嘗て地上に生れた最も深い宗教詩人の一人であるジャラルディーン・ルーミの句に

'Eternal life, methinks, is the time of union

Because time, for me, hath no place there.'

此「結合の時」に於て介在すべき時間はない。時間を絶した時永遠は余に降るのである。眞の時間の理解は時間の觀念をすら許さぬであらう。プラトーンも

「第一者は決して時間の中に存在せぬ」と云つた。聖アウグスティヌスが「眞の永遠は時間なき處に現在する」と云つたのも同じ心であらう。不死を無限の時間に求めるのは不純な態度である。畢竟得るものは時間の限りない追加に過ぎぬ。時間の多量は靈の榮譽にはならぬ。單に有限の否定は絶対の無限を意味せぬ。かゝる分別に束せられる間、時間は尙相對の域を出る事がない。眞の時間は時間の拘束を破らねばならぬ。歳月を貪る時永遠は遠く失はれるのである。エックハルトは「時空間程神の知識を妨げるものはない」とさへ云つた。彼は又「靈の内なる働きは時空間によつては理解出来ぬ」と云ひ切つた。エマソンも「靈の示現の前には時間も空間も亦自然も滅し去る」と云つた。彼は雖に咲く薔薇を顧みて、「彼等は今日神と共にある、彼等に時間はない。之は單なる薔薇である、然し各瞬間に於てその存在は完全である」と書いた。永遠とは時間の持續ではない。時間を絶する刹那が永遠の誕生である。エックハルトの言葉の様に

「常に永遠の今に住む者に、神は絶えず彼の子を産むのである。」
 「莊子」内編大宗師に「獨を見て而して後よく古今無し、古今無くして而して後よく不死不生に入る」と記されてゐる。「獨を見る」とは絶対を體認した意味である。眞に絶対に没入する時、古今の別はないのである。時は前後を失ふのである。之が永遠である。時間の持續が人を永遠にするのではない。不死を未來に待つが如きは幼稚な思考に過ぎぬ。アキヌスは明瞭に書いた「時間は前後を有するが、永遠は前後を有せず又それに拘束される事がない」、「永遠は完全な一瞬時にある、之は無限な生命の全所有である」と。即如を離れて絶対時の意味はない。絶対時とは「結合せられた時間」である。未分の時間である。前後を容れぬ時間である。云ひ得るなら過去未來を持たぬ現在である。此瞬間である。時間とすら云ひ得ぬ此刹那である。此瞬間が即ち永劫である。

「ブレークの有名な詩句に

'To see a world in a grain of sand

And a heaven in a wild flower

Hold infinity in the palm of your hand

And eternity in an hour.'

無限を掌に握る時一時も尙永遠である。此最後の一行にこそ時間の秘事は包まれてゐる。エマソンの何れかの詩に同じ句がある。

'Can crowd eternity into an hour

Or stretch an hour to eternity.'

近世神學の祖シェライエルマッヘルは最も明晰に宗教の不死を定義した。

「有限に在つて無限者と一つとなり、一瞬時に於て永遠となる、之が宗教の不死である」と。凡ての深い神學が吾々に與へる永生の觀念は、實に「永遠の今」であつた。「時は過ぎず又進まぬであらう。至てなる時は只一つなる分ち得ない「今」

の内にのみある」と遠くバルメニデスは書いた。プロティヌスも「神は常に永遠の今の中に働く」と書いた。永遠とは永遠の現在を去るものである。それは永への若さである。「希臘人は時間年期を暗示するのに老翁を用ゐた。然し之は虚想に過ぎぬ。眞の時間の幻像は永遠の若者を以て現はさねばならぬ」とブレークは評した。彼の畫に「死の扉」と題した一枚がある。死の影に暗い墓の中に、一人の老翁が身をかゝめて入らうとする。だが畫家は嚴かな死の間を茲に止めたのではない。彼は墓上に一人の若者を畫いた。彼の顔は悦びに満ち眼は高く天空を望むである。太陽は背光の如く輝いて不死の榮光を告げてゐる。云ふ迄もなく不死に對する信仰が此一枚に托されてゐる。永遠はそれ自ら不滅である。永への春である。聖アウグスティヌスが彼の信仰に此神秘を味つた時、彼は感謝の祈りを神に捧げた。「御身の年こそは只一日である。御身の此一日とは何れの日でもなく此今日である。御身が此今日こそは永遠である」と。その深さと

鋭さとに於て之に過ぎる言葉はない。

敬念に溢れた古の信徒にとつては不死とは實に神に活きるとの意であつた。時の密意は神意に托されてあつた。無限の時間を歲月に數へたのは沈む信仰の裏書であつた。死の否定が永生ではない。不死は死があつても可能である。死は靈の妨げにはならぬ。「我れを信する者は死ぬるとも生く可し」とイエスは告げた(ヨハネ二ノ二五)。眞の永生に於ては時間が失はれる様に、死の障害すら無いのである。死は不死の否定にはならぬ。不死とはそれ自身の不死である。歲月の停止、肉體の消滅は不死の信仰のつまづきにはならぬ。天に長らへるか地に横はるか、凡て余が信仰の存知しない處である。凡ては神の御心のまゝである。パウロは「或は生き或は死すとも吾等皆主のものなり」と云つた。

楞伽經に「大槃涅槃は不壞不死なり。若し死なれば應に更に生を受く可く、若し壞なれば應に是れ有爲なるべし。是故に涅槃は不壞不死にして、諸々の修行

者の歸趣する所なり」と(集一切法品第二ノ三)。

宗教は畢竟不死の信念に彼が最後の福音を示すのである。(一九一八年三月稿)

「無限」の意味に就て

「無限」の意味に就て

心は無限を慕つてゐる。之を離れては休らふ可き心の枕はない。宗教とは此無限を示す教である。直ちに無限に即する時、そこに宗教が實現するのである。此相即を離れては畢竟宗教からの隔絶と知らねばならぬ。

如何なる知行もそれが絶対の色調に染まない限り、之を宗教的と呼ぶ事は出来ぬ。若しも相對を破り出て究竟の域に突き入るなら、心は必ず宗教に面接する。幸にも神への道は多様である。その何れを選ぶとも、萬民の神は只道を

徹する時にのみ彼等の所有である。此無限を知る者にのみ宗教の密意は解かれてゐる。

凡ての破綻或は福祉はその思想その行爲が相對たるか絶對たるかに起因する。之は生命の驚く可き決定である。尙吾々とその目的との間に溝渠が残るなら、その結果は致命の傷であると知らねばならぬ。無限を失ふ時人は凡てを失ふに等しい。ものに即する時のみ、彼は始めて凡てなる彼である。よし巧に神を説くものがあつても、それが彼の血脈に流れない限り、彼は神に就て一事をも説いてゐないのである。

吾々はいつか何ものかを絶對の意味に於て味はねばならぬ。よしそれが僅かなものであらうとも、それは偉大なものへ打ち開く門戸である。吾々は生れ乍らに無限を求める。之をおいて安堵すべき心の故郷はないのである。有限から無限への解脱が宗教の本意である。

扱反省は吾々に促してゐる、如何なるものが無限であらうかと。余は茲に宗教的究竟を意味する「無限」が、内容上如何なるものであるかを明かにしたい。人はいつも此言葉を愛してゐる。凡て究竟を暗示する言葉、不死、不滅、永遠、無窮又は此無限とは一日も吾々の信念から失はるべきものではない。死滅する事のない生命、一切の限界を絶した實在、又は差別の相を越える至上の神、常住不易の眞如、是等至極の内容のみ心を満たす最後の歸趣である。信仰はそれが永劫の信仰である事を要求する。生命はそれが不死の生命である事を希願せしめる。凡て内心直下の要求は一切の事項を此究竟の域に高揚せしめようとするにある。無限はいつも吾々の愛する無限である。之に對する愛着を離れては宗教の信は不可能である。藝術の美も不可得である。無限なものゝみ力であり眞理である。人は有限に包まれ乍ら無限を求めよとして造られてゐる。既に無限なものが内に包まれてゐるのである。吾々の意志はそれがたゞさるは凡てのものを此

絶對域に齎さうと欲してゐる。無限への追慕が生命の嚮動である。

然し此内容又はそれに與たへ様々な言葉は、不純な意味の追加によつて原始の内容を傷つけてゐる。字句は寧ろ一般であり單純であり乍ら、是等の觀念内容は甚しく臆ろげである。余は茲に一般の人々が思念する「無限」の内容を批判して、それを正當な審判に委ねようと思ふ。宗教的真理としての無限は内容上かくあらねばならぬと云ふ事を論ずるのが此小篇の眼目である。無限の意味が眞に理解られたら、それは一身の思想に本質的な改造を促すであらう。

二

無限性の内容につれて先づ想ひ起さるのは數理的性質の無限である。例へば圓つにれて、無限の多角形を想ひ、直線を無限に細密な點線と見做す時、吾々

は明晰に數理的意味の無限を指してゐるのである。もとよりこの無限には二方向がある、數の限りない附加増大と減退縮少とである。是等積極消極その何れにせよ、等しく數の無限的開展を意味するのである。是等は獨立に數學的内容を持つものではあるが、實際多くの人々が、無邊な對象を想ふ時此數理的意味の無限を想ふ場合が甚だ多い。人情の限りない細かさを、かの眞砂の數に譬へて歌つた詩人もある。大能の佛陀を想ふ時、人々は無量恒河沙を聯想した。高大無邊と云へば、計量に餘る數的無限を想ふのである。數字は常に數學者のみではない、多くの信徒からも愛された用途であつた。然も彼等は既に千萬の單位を以てその數を始めた。菩薩の功德を稱して千手千眼と云ひ、佛祖の偉大の傳へ難きを以て千聖不傳と云つた。萬法萬有とは彼等の常語であつた。此宇宙を無盡法界と云つたのも、無限の數に充ちる法界との意であつた。始めなく終りない無量劫の神を想ふ時、人は時間の無限な數的擴張を意味してゐた。

吾々が思念する宗教的無限に對して、かゝる數理的意義の無限がどれだけ深く沁み渡つてゐるかは疑ふ餘地すらない。實際吾々は數の意味を全然滅却せしめて「無限性」を想ふ事を不可能であるときへ考へてゐる。無限と云へばいつも何等かの意に於て數理的無限を聯想する。吾々の思索習慣によつて宗教的無限は必ず數理的無限を加味してゐる。否、寧ろ無限とし云へば吾々は殆ど後者を指してゐるのである。その結果は數理性を絶した無限を想ふ事が至難であり且つ殆ど不可能とさへなつてゐる。然し此數理的無限は果して宗教的無限の面目であらうか。數理性を除却しては無限は何等の意味をも齎らさぬであらうか。果して數理的無限は宗教的無限の中心要素たり得るであらうか、宗教それ自身の無限は不可能であらうか。余は先づ是等の質問を提供する事によつて「無限」思想の不明を解き去りたいと思ふ。出來得るなら宗教的自律の「無限」を明かに建設したいと云ふのが余の意志である。

神なる觀念が多く明晰な理解を缺くと共に、人々は無限と云ふ觀念に向つて多くの不純な色調を加へてゐる。余は先づ數理的無限の性質を指摘して、それが内容上如何なる價值を宗教に有つかを明かにしたいと思ふ。數的無限とは計畫の無制限的運行である。此定限せられる事を知らない計量と云ふ事實の許に二つの事が是認せられる。第一には計量、第二にはその計量の無制限的展開である。従つて無限とは計量そのものを許さぬと云ふ意ではない、計量してもその運算に停止的制限がないと云ふ意である。即ち無限數とは局限せられない數の謂である。無限は此場合「不可測」(In-measurability)の謂であつて「無量」(Non-measurability)の意味ではない。測算しても盡さる處が無いのであつて、測算そのものを許さぬのではない。吾々は同じ數理的意味に於て神を説く場合がある。「神は始めなく終りない」と云ふ時、人々は神の前に過去の年月を數へ盡す事が出來ず、又等しく未來の年紀をも測り知る事が出來ぬと思つてゐる。神の大

能はかゝる場合數理的無限の意に多く解されてゐる。神の前に數が無いと云ふのではない、寧ろその過去と未來とを數測し得ぬと云ふのである。「始めなく」と云ふのは「無限の始め」があると云ふ謂であつて、「始め」そのものを許さぬの謂ではない。「終りない」と云ふのも「終り」を絶した意味であるよりも、寧ろ終る所を知らぬ意であつて數測それ自身を許さぬのではない、數へても數へ盡せぬのであつて、始めから數へられぬ意ではない。數へ「能はぬ」無限であつて數へる事を「許さぬ」無限ではない。數理的無限は規範的無限とはならぬ。

吾々は今此不可測なる無限と云ふ事實から如何程の宗教的結果を得るかを知らねばならぬ。單に數へ能はぬ否定的無限がどれだけの宗教内容を形造るであらうか。神は知識によつて説明し盡し得ぬ故を以て無限であらうか。否、それは寧ろ一種の懷疑的信仰の満足に過ぎぬ。余はかゝる態度にも消極的意義がある事を知つゝ。然しそれは何等信仰の中樞を形造る力がない。吾々は一層能

動的態度を要求する。吾々は何故計量し盡し得ぬ無限よりも、既に計量をすら許さぬ無限を絶対として愛し得ぬであらうか。單に有限の否定に終る無限よりも、更に絶対な無限をこそ愛慕せねばならぬ。犯し得ない規範的無限に對しては、不能に終る數的無限は只微弱な陰影に過ぎぬ。美は限りない多くの形容詞を受ける故に美なのではない。既に何等の形容をすら許さぬ美こそ眞の美である。絶対の宗教的無限は、既に無限であると云ふ事をすら許さぬであらう。神は發端なく終末ない故に無限なのではない。かゝる考へは單に因果的關係の無制限的延長であつて、寧ろ數理的反復、循環に過ぎぬ。神は實に始終する事を許さぬ故に無限なのであつて數測的に無限なのではない。神の前には數測も亦不可測も既に無いのである。かゝる無限こそ宗教的無限の本質である。

單に數へ盡せぬと云ふ無限は何等信仰の中樞的内容をなすものではない。かゝる事實に吾々が一種の感激を感じるのは、それ自身の爲ではない。かゝる無

限が更に神秘的な或者の象徴となるからである。單に抽象された數的無限は無内容である。それが始めて意味を齎らすのは、かゝる事實が更に高い無限性の一種の象徴たるからである。數理的無限の價値は象徴としての價値である。吾々は一層本質的な無限の存在をその背後に忘るべきではない。

數理的無限と宗教的無限とが區劃さるべき理由は管に是等のみ止るのではない。數理的無限は數の無限な羅列であつて、計量の終りない反復に過ぎぬ。それは單に追加の増進であつて、その間に何等の有機的關係を要しない。純粹に機械的の複合體であつて、何等統一體を示すのではない。數的無限は單純に有限の否定と云ふ迄である。従つてかゝる無限は有限に對する一個の對辭であつて、絶對的無限ではない。かく考へれば數的無限は一種の相對的無限であつて、獨立自全たるべき宗教的無限の絶對性に比しては、尙有限的意味の無限たるに過ぎぬ。従つて宗教の究竟要求としての無限たる事は出來ぬ。

三

數理的無限に關連して必然に想ひ起されるのは無限なる觀念に加へられる空間的内容である。吾々の思想習慣は神を想ふ毎にかの廣大な宇宙を聯想せしめる。高遠な神の御座として何人も天の蒼穹を思ひ見ない者はない。際限ない空間の廣ごりは屢、宗教的發作の衝動であつた。天國淨土は碧空の限りない彼岸にあつた。此空間的内容は神を超越の實在と見なして、吾々の地上から彼を天上へ奪ひ去つた。「天帝」とは今吾々の呼ぶ尊稱である。「天よ」とは祈りの言葉である。吾々は殆ど空間の意味を離れては彼を呼び得ないである。神は宏大であり、遼遠であり深玄である。空間大を捨棄しては示すべき神の性を見出すに苦まねばならぬ。神はかくて平面に畫かれた神である、數的無限の内容につれて吾々は容易に平面的に無邊の神を心に畫いてゐる。大なる神とはその結語で

あつた。

空間的無限とは延長的無限 Extensive Infinite である。神は不可思議にも此延長的神として鮮かに記憶せられてゐるのである。延長が計量の豫件である様にかゝる神が數理的にも思惟せられたのは必然の結果に過ぎぬ。然し延長的に無限と云ふが如きは果して宗教的真理の要素たり得るであらうか。余は此自然に與へられた廣大な天空、又は壯嚴な山嶽や海洋が内心への深い衝動である事を忘れるものではない。是等は空間の大が吾々に鏤刻する印象である。然し彼等の美は内面的意味を除いた延長そのもの、美ではない。吾々が彼等の前に跪く時、その形體の前に跪くのではない。それが象徴する驚く可き内容を讀へてゐるのである。形體はそこに内在する力の表現である、延長は内容を離れては抽象的形體たるに過ぎぬ。第一者は常に内面の意味であつて、空間的無限と云ふが如きは既に第二者である。空間は更に高いもの、象徴である。外延

Extension は内包 Intension を要求してのみ吾々には意義がある。單に空間的無限大と云ふが如きは、第一義の宗教的無限とは區劃せられねばならぬ。

延長的無限は又量的無限である。それは空間を無制限的に占有する靜體たるに過ぎぬ。吾々は此内から量の無限な加を見出すのみであつて、何等の活きた生命の動律を期待し得るのではない。此巨大な靜體は部分の無限加であつて具像的統體ではない。正に統一たる事を切要する吾人の宗教的無限に對して部分の限りない羅列的增加と云ふが如きは、甚しく稀薄な内容と云はねばならぬ。宗教的無限の壯嚴はかゝる無内容の無限たるべきではない。量の莫大は靈の満足にはならぬ。宗教的無限は更に質としての光彩を放たねばならぬ。

延長的無限は單に有限の否定であつて無制限 Limitless と云ふに過ぎぬ、それは制限を許さぬ Unlimitable の意ではない。従つてかゝる無限は只有限の對辭であつて、相對的無限たるに過ぎぬ。大は小の對比に於てのみ可能である。

然しかゝる大は相對的大である。絶對的無限はかゝる無限大であるべき筈はない。眞の神は大ではない。大小と云ふ比較をすら絶した神であらねばならぬ。神は偉大であると云ふ時、既に神の眞意からは遠く離れてゐるのである。神の前に大小は無いからである。

四

吾々は「無限」に二様の意味がある事を看過してはならぬ。第一は有限の否定としての無限である。計量し盡し得ぬ無限であつて、限界に對する單純な否定的意義である。例へば數理的、時空間的無限はかゝる意味の無限であつて、定限し得ぬ限りなく終りない不可測のものと云ふ意味である。その結果は單に終末のない計量であつて、計量を許さぬ終末と云ふ意ではない。かゝる無限は有限

に對する對辭であつて兩者は相對的關係に立つてゐる。實際有限と云ふ事の否定なくしては在り得ぬ無限である。故にその無限は一つに有限の是認に於てのみ可能である。無限は有限に對比せずしては意味を失はねばならぬ。有限の否定である故に、有限なくしては始めからあり得ぬ無限である。かくて有限と無限との間には密接な相對的關係がある。従つて相對域を脱し得ぬ意味に於てかゝる無限は相對的無限である。相對的である故に眞の絶對的無限とは云へぬ。

この相對的無限即ち凡ての數的時空間的無限の外に吾々は今別種の絶對的無限を求めねばならぬ。少くとも相對的關係に止り得ぬ宗教的要求はそれ自身充全な絶對的無限を追求せねばならぬ。相對的無限は有限に對する對辭であるが、絶對的無限はその本質上何等の對辭たるべきものではない。對辭 Antithesis を脱して綜合 Synthesis の意でなければならぬ。絶對とは獨立自全の統一的活動を云ふのである。有限の否定を待つて成立する無限と云ふが如き他律的性質

のものではない、最初から有限を容れぬ自律的規範的無限である。既に計量をすら許さぬ無限である。かゝる絶対的無限のみ宗教的無限たり得るのである。然し人々は此絶対なる意味に向つて更に多くの獨斷を加へて、無限の觀念を一層不純ならしめてゐる。彼等は絶対の意味をすら相對的に考へねば止まないでゐる。

普通、相對の對辭として吾々は絶対と云ふ言葉を用ひてゐる。例へば樂園に對して地獄を想起する様に、相對と云へば之に對して絶対と云ふ反律を想ひ起してゐる。従つて絶対は相對の否定の意に用ひられてゐる。従つて余が云ふ絕對的無限も一種の相對的無限に過ぎぬと評するかも知れぬ。然しその用語の不明とその著しい誤謬とは、先づ絶対を相對の對立として取扱ふ事にある、若し絕對が相對の對辭であるならば、兩者の關係は對立的である。従つてかゝる絕對は既に絶対ではなく相對である。對立を許さぬ獨立自律の絕對が、相對に對比

せらるゝなら、既に絶対の性を失つてゐるのである。かゝる絕對は一種の相對に過ぎぬのであつて尙不純な絕對と云はねばならぬ。然し之によつて純粹絕對が不可能であると云ふ事にはならぬ。

次に此通用語の難點は、相對の否定と絶対とを同一視した處からくる謬見である。相對の否定は、單に相對への對立であつて絶対ではない。相對の否定と絶対とはその本質上内容を異にする。前者は單に相對の對辭に過ぎぬのであつてそれ自ら相對的性質に止るのである。絶対とは自律自全であつて、何等の對辭をも許さぬ絶対であらねばならぬ、「相對」の對辭は「相對の否定」であつて、「絶対」ではない。此兩者は嚴密に區別されねばならぬ。

第三にかゝる錯誤は人々が「絶対」なるものを對辭なくしては考へられぬ思考の貧弱に起因する。「絶対」とは常用語であり乍ら、よくその眞意を理解するものは少ない。絶対と、「相對の否定」とは前述の様に區劃せねばならぬ。單に相

對の反對と云ふが如きは又一種の相對に過ぎないのであつて、何等絶對の眞の意ではない。反と絶とは自ら明晰な區分がある。「反」Anti とは字の示す様に對立する相對的二者を待つて始めて成立する概念である。唯一不二の絶對は、是等二者の相互的關係を待つて存在すべきものではない。「絶」とは反對の意ではない、解脱 Emancipation の謂である。二元的關係の完全な離脱に於てのみ可能なる事實である。絶對とは一元的綜合であらねばならぬ。

解脱とは對立的關係の解脱を云ふのである、二元界を去つて一元を示現する謂である。對立を要するが如きは既に二元的であつて一元的とは云へぬ。相對の對辭として人々は絶對を想ひ起してゐるが、かゝる絶對は既に二元的であり相對的である。何等自全自律の究竟的絶對性を示すものではない。相對の對辭としての絶對は又相對に過ぎぬ。純な絶對は相對の對辭ではない。此相對的關係の離脱に於てのみ獨り眞意の絶對は嚴存するのである。眞の無限は有限の否

定ではない、絶對は又相對の否定ではない。是等は別に自律の世界を持つのである。此世界に於てのみ宗教の光がある。

然も無限に對する人類の信仰の再度の誤點はその無限を遼遠な未來の上に求める事にある。最高の絶對者は未來の終末、空間の最後にあると考へて、遂には神を遙かな天上に安置したのである。然し無限者はかゝる到達し得ない彼岸に屯するのではない、此現在直下の内面的事實に見出さるゝのである。神は高遠な天國にある超越者ではない。人心の内底に深く輝く光である。此事實こそは吾々に類ない歡喜ではないか。人の心の内に宿る基督は今も尙彼の言葉を重ねて「神の王國は汝の内に在り」と叫びつゝあるであらう。(一九一五年十二月稿)

自我に就ての二三の反省

「我の無我を了せずして、たゞ言語に著すれば、
二邊に溺れて、自らを壊し世間を壊せむ。」

(楞伽經)

自我に就ての二三の反省

吾々の祖先の樂園からの墜落に就て、何人もその名を知り得ない著者が、彼の著「獨逸神學」(Theologia Germanica)の中に驚く可き批評を書いた。「アダムが樂園から追はれ、そこから墜落したのは林檎を喰べたからだ」と云はれてゐる。だが私は云ふ、それは彼が林檎を吾がものだと云つたからである。「吾れ」とか「吾がもの」とか「吾れに」とか云ふ心があつたからである。よし彼が七つの林檎を喰べたにしても、決してそれを吾がものだと云はなかつたら、彼は墜落しな

自我に就ての二三の反省

かつたであらう。然しそれを彼のものと呼ぶや否や彼は忽ち墜落した、よし、林檎に觸れないにしても彼は墜落したであらう」と。

同じ「神の友」『Der Gottes Freund』であつた師エックハルト Meister Eckhart は彼がいつもの簡勁な然も鋭利な言葉で「吾れ」に就てかく云ひ切つた。

「吾れあり」と眞に云ひ得るのは只神のみである」と。

是等の言葉が先づ讀者の心に幾分の暗示を投げるなら、更に余が加へる二三の反省はその理解を一層鮮明にするかと思ふ。余の考想は尙不足かも知れぬが、然し自我の存在に對して永遠の基礎を與へたい志に基いてゐる。自我に對する更に大きな肯定を與へたいが爲に、余は一般の自我に對する觀念を否定して、余の立論を起さうと思ふ。

人々は自我が四圍の環境に對して特殊な一個の位置を保有するのを疑つてゐない。宛ら海洋にある島々の様に、それは他から孤別せられた各自の存在であ

ると考へてゐる。従つて自我をその特殊な性情と形態とに於て何人も亂し得ない獨立の生存であると思つてゐる。人々は鋭い溝を自己と他人との間に掘つてゐる。誰も自我と彼を圍む世界とが差別である事を認めてゐる。自己の意識は只自己にのみ許された意識である。かくて他に對する吾れの存在は疑ひ得ない事實となつてゐる。

此一般の信念は二つの明かな結果に吾々を導いてゐる。それは自他の對立と自己所有の念とである。自我とは畢竟他に對する自我である。對立を否定しては自我の存立はその理由を失つてゐる。然も對立とは自我が他に對して特殊な性情を保有すると云ふ意である、それは何人にも依屬しない獨立な自己の所有であると云ふ意である。換言すればその對立性と所有性とに於て自我はいつも理解されるのである。

然しかゝる考は如何なる根據に基くのであるか、それは自我に對する徹底的

な考であらうか、嚴密な思索及純粹な經驗が許しうる考であらうか、自他の區劃は果して絶對な決定であらうか、如何なる權威に基いて自我を私有であると斷ずるのであるか、自我とは何人が許した言葉であらうか。

余の判斷によればかゝる一般の信念には驚く可き獨斷が潜むてゐる。然も此信念の故に人間は長い間罪の反復を重ねてゐる。恐らく此信念が導く謬見がなかつたら宗教及道德的罪過は早く地上からその力を失つたにちがひない。

あらゆる自己を中心とする慾望、利己の爲の排他の努力、征服の慾求、富有への奴隸、掠奪の行爲、凡ての教が驅逐しようとした是等私慾の罪過は凡て誤つた自他の區劃、私有の妄念にもとづいてゐる。此獨斷は唯に不純な思想に止るのみではない、行爲に働く力としてたえず醜い陰を人間の生活に投げてゐる。余はあらゆる罪過の大半は凡て此獨斷の結果であると考へてゐる。若しも人々が眞に自我を理解し得るなら、是等の行爲、否、是等の思想それ自身が、自我に對する

甚しい毀損であると氣づくであらう。

自我とはいつても自他の觀念に吾々を結んでゐる。然し自他とは果して絶對の差別であらうか、若しも之を否定し得ないなら自我は畢竟相對的自我である。然しかゝる性質が自我の面目であるなら此内に宗教の永遠な基礎は求め難い。不幸にもかゝる自我は絶對の國に生き得ない定名を受けてゐる。若しも自我を宗教的價值に見出さうとするなら、吾々は此相對の意味を破り出ねばならぬ。絶對なる自我、自律なる自我のみ宗教を産み得る力である。余は自我にかゝる意味を甦す爲に、人々が思惟する自我の内容を覆さうと思ふ。然し余は自我の對立性、その私有性に關する獨斷を破る爲に多くの論争を費すまい。それよりも若し茲に自律なる自我をありのまゝに披瀝し得たら、かゝる妄想は自滅すべき筈である。少くとも自我は永遠の位置を保つ爲にその内容を改造せねばなるまい。眞に光である事を示し得たらそれは既に陰たり得ないであらう。余は自我が

余のものであると云ひ得る前に、かゝる事が許されてゐるかを知らねばならぬ。

二

ひどい吹雪の日ブランドが山路にかゝらうとした時、村のものどもは、彼の無謀さを止めようとした。然し彼の強く答へた言葉はかうであつた。「何者か、自分を招いてゐる、行かなければならない」と。彼は此時彼自らではなかつた。何者かに招かれた使命が彼の靈を振り起した。鮮に用ゐられたイブセンの此筆を冷な反省に導くのは余の本旨ではないが、是等の言葉は余が今畫かうとする自我の意味に對して淺からぬ暗示である。試に純な内向 Introversiön を自我のうちに加へてみたい。余が認めて最も根本的な自我の意識とする精神の「要求」に就てそれが何を指示するかを深く省みたい。

人々は此内心の「要求」が只自らの要求に外ならぬと考へるであらうか。要求とは自我が心のまゝに左右し得る要求との謂であらうか。事實によれば人間内心の切な要求とは要求せざるを得ない無上の要求である。それは不可抑の力である、本然の發作である。要求とは喚求である。何者かの力があつて余を衝動するのである。余自らの意志によるのではない、それは止み難い湧き出る靈の泉である。要求は余自身の取捨ではない、嚴然とした直下の命令である。余はかかる時余自らを意識するのではない。余自身の内面に於て余を支持する絶大な無上の力を感じるのである。余は「進めよ」と云ふ嚴やかな聲を耳に聽いてゐる。余が進むのではない、余の裡に漲る力が進むのである。パウロは「吾れ活けるに非ず、基督吾れに於て活ける也」と云つた。此の無上の力こそ自我の規範的面目である。既に規範である、それは自己の私有ではない。自律なる自我の發現である。自律なる力の前に既に自他の區別は失はれてゐる。それは渾然とし

た統體である。「吾れ」又は「汝」と云ふ差別をすら許さぬ自存の體現である。要求は私慾ではない、私有の感は茲に消滅する。それは私を越え私の介在を許さない純な客觀の命である。果されねばならぬ事實である。私有な自我の意志ではない。公有な自我の力である。「私は善と云ひ悪と云ふ事を神の命以外には云ひ得ない」(民數紀略二十四ノ十三)と豫言者は云つた。偉大なる藝術偉大なる宗教は凡て與へられた啓示であつた。次の異常な言葉は内心の事實としては自然を告げるに外ならない。

「私は日夜神の使者の命の許にある。——私は此詩を精靈からの直接の命令で書いた。然も如何なる事を書くかと云ふ豫期なしに十二行又は二十行、三十行を一時に書き下す事もあつた。然も私の意志に反して書く事すらあつた。或は之を多年の勞力の後に出來たと思ふであらうが、實際書く爲に費された時間と云ふものは存在してゐない」。(ブレイクの手紙より)

自我が對立なる自我であるなら、吾々は自らの意志に於て絶對なる何事をも爲し得ないのである。然し一切は只自性を越えた無邊な力の働きによるのである。

る。意志の自由とは自我の自由と云ふ意味ではない。私有なる自我が眞に公有の自我に托された時、絶對の自由が示現されるのである。「完全なる靈は神の欲する以外の事を欲し得ぬ」とエックハルトは云つた。彼はつけ加へて「之は奴隷たるのではない、之こそ眞の自由である」と云つた。實際行ひをして己を離れさす時、眞の己は活きるのである。眞に存在を神に依存さす時、始めて余の存在は肯定されるのである。吾々は何事も吾々自身に於て行ひ得るのではない。又何事も吾々自身の所有ではない。人間の自我は客觀的自我である。隨意の取捨を許さない規範的價值である。私有を許さない公明の存在である。一切は神の不動な所有である。彼に於ての絶對の所有がある。他力宗とはかゝる教であつた。御心のまゝに任ずる時、吾れに神の力が甦るのである。絶對の歸依こそ宗教の光である。純に神をして彼が心のまゝに放つ時、そこに始めて完全なる自由が示現されるのである。何事をも吾がものと思ふ時、神は遠く吾れを去るので

ある。吾れをして神に没入させねばならぬ。吾が内心に力が湧き溢れる時、人は只無上な命の許にあるのである。此の時吾れを破り得るものは一つとして此の世に存在しない。余は此公有なる自我に於て只ひとり自己の面目を感じるのである。他の一切の自我の念は余に於ては尙不純である。私有なる自我は余の局限に過ぎない、それは余を永へに宗教から離れしめる恐るべき致命の思想である。かゝる自我は如何に美しく飾られるとも、何等自律の權威を保たない、余は宗教に堪へ得ない自我を長く忍ぶ事は出来ぬ。人は彼が私有の自我を破り出る時、公明の世界に入るのである。

三

人々がかゝる思想が自力の教に悖ると思ふであらうか、或は自己を否定する

消極の一途に過ぎないと見做すだらうか。然しかゝる自我の滅却は余の主旨ではない。余は人爲に基く差別の相を絶して、自律の自我を樹立し示現したいのである。余にとつては自他の區劃は理智の反省が加へた貧しい獨斷に過ぎない。余は自他はその至純な意味に於て唯一不二であると思ふ。他力とは何であるか、全てなる自己を他に見出す謂である。自力とは何であるか、全てなる他を自己に見出すのである。それは唯一の真理を捕へる左右の手である。自己を深く掘り盡す時、人は彼が心内に驚く可き力を見出すのである。或者は此力に自己を捧げるのである、或者は自己に此力を抱くのである。一つは自己を空しくて神の力の全てを現するのである、一つは自己を神の力に充たすのである。神の力の全てなる示現に於て此二途は常に相即である。完全なる自己の寂滅 *Self-Annihilation* と完全なる自己の充實 *Self-Fulfillment* とはその歸趣に於て一つである。

時代は個性と云ふ字を愛してゐる。個性の表現 Realization こそは新しい世紀が標榜するに足りる理想であつた。然し人々は只之を特殊な自己の私有として誇らうとするのであらうか。然し眞意はさうではない。個性は與へられた個性との謂である。個性の實現とは賦與せられた使命の實現との意である。特殊なる吾が個性とは實に公有の意義を以て認許せられたのである。主観なる此自我こそは最も客観なる存在である。之は一身が隨意に作造し變換し得べき性質ではない。莊嚴な使命を持つて生れたのである。個人とは何等個別を意味するのではない。萬人への眞理を果す爲の個人である。個人は公人である。眞に個性を掘り盡す時、共有の眞理が湧くのである。個性をありのままに現する時、萬人の心に觸れ渡る力があるのである。ありのままな個性とは與へられた個性である。與へられた個性とは特殊な天命を受けたとの謂である。何者か絶大な力が余の存在の根據である。余の身は余一身ではない、余は公有の人である。主

観に止るのではない、客観の意があるのである。眞の主観は必ずや客観と相即不二である。余自身のものであるならば背律も破戒も余の任意であらう。然し余の存在には動かし難い法則が流れてゐる。之は桎梏に惱む宿命ではない。無上の法命はそれ自身自由の統體である。此使命の遂行を破り得る力は何ものもないのである。

偉大な個性の藝術は必ず萬人の心に觸れる。特殊なる主観の哲學も、それが至純である時客観の力をおびる。一佛陀は萬世の佛陀である。個人が萬有に活き得るのは、そこに自他を越えた公有の生命が宿るからである。凡ての絶對なる宗教的眞理に於ていつも「汝」は「余」である、「余」は「汝」である。吾等は隔るのではない。愛こそは宗教である。

四

如何なるものもより深いものゝ象徴 Symbol である。より以上なものゝ暗示 Suggestion である。路傍の木々も只生ひ立つのではない。河は只流れゆく水ではない。一枝の花も一堆の土もそれ自身に終るのではない。如何なる存在も活動も何ものかの暗示である。より優れたものを示し得ない存在は一つとして許されてゐない。有限に事象が終末するのではない。凡てのものは彼が象徴の意義に於て永遠である。一切は象徴である。何事か恐ろしい力の暗示である。世界は正にサクラメント Sacrament である。

凡ての宗教が示し得た眞理は有限の世に光り輝く無限の相であつた。余は凡てのものが彼の形相に於て終るとする思想を許し得ない。自然は定義される事

を厭ふ、無限の暗示こそはその生命である。人間の優秀な存在こそ最秀なるシムボルではないか。それはシムボル内のシムボルである。余は自我をその相対な意味に局限する理由を知らない。吾が自我こそは大なる自我の暗示である。「吾れ」に眞理が終るのではない。豫言者は神に象られて人は造られたと云つた。世界は無限者の表明 manifestation である。「吾々が神の如くなる爲に、神は吾々の如くになつた」とブレイクは云つた。涅槃經の「如來性品」には我の義を指して「我れとは即ち如來藏の義なり。一切の衆生悉く佛性あり。即ち是れ我の義なり」と。

この秘事を知りぬいてゐた教徒がいつも愛した言葉、「内なる光」 Light within 「火花」 Funkein 「靈の眼」 Soul's Eye 是等の意は今理解されねばならぬ。或者は之を「影像」 Image と云つた、或者は之を「心源」 Ground と呼んだ。(第十四世紀に榮えた「神の友」の人々、近くはペーメ、更に又凡てのクェーカー

は是等の眞理を最も鮮かに説いた人々であつた。

彼等はたえず自我に包まれた光を説いた。彼等は此内なる閃きに神と人との愛を見た。有限なる肉身が無限なる力に甦るのも、只この光あるが爲にである。吾々は神を離れて神を知る事は出来ぬ。丁度太陽の光によつてのみ太陽を見得る様に。吾々が神を求めるのは神自らである。それが吾が力ではない。「神に對する心の知的愛は、神が彼自らを愛するその愛である」とスピノザは云つた。「余が神を見る眼と神が余を見る眼とは同じである」とエックハルトは云つた。パスカルは神の言葉を次の様に書いた、「悦べよ、既に汝が余を見出してゐなかつたら、汝は余を求めはしなかつたのである」と。「神を求めるのは既に神を持つてゐるからである」とデングも書いた。自我に深く入るとは神に近づくとの謂である。自我は彼が永遠の存在を神に托してゐる。眞に吾れに在るものは神であつて自我ではない。「神は余が余に於けるよりも更に余に近くある」とエッ

クハルトは云つた。「汝何處を向くともそこにはアラ―Allahの顔がある」とコーランに書いてある。「汝が「アラ―よ」と呼ぶ聲は、即ち「茲に余が在る」と云ふ聲である」と詩人ジャラルディーンは歌つた。

自我と神との相即について最も深い思想を持つたのはウバニシャツドの哲學であつた。梵 Brahman 及び我 Atman に關する思想に於て、彼等は嘗てない鋭さを示した。彼等の宗教は次の二つのモットーに托されてゐる。「汝は彼である」と、彼とは梵である。かくて更に云ふ、「吾れは梵なり」と。此驚く可き言葉こそは敬虔な信徒が熱情を以て云ひ得た最後の言葉であつた。或人々は之を許すまじき不敬であると云つた。ベルシャの詩人ハライ Hallaj が「吾れは眞理である」と叫んだ時、彼は殉教の血を流した。人々は彼が凡ては神であると云つた意味を理解しないのである。眞に自己を意識する事は神を意識する事である。吾れに在るものは自己ではない、神が存在するのである。「吾れ」の如何なる部

分も公の「吾れ」である。凡ての人々の心は又余の故郷である。人々は眞に此公の故郷に於て同胞である。

五

プラトーンは古く思慕 *ἄλγος* の教を説いた。利己の罪によつて人々は彼が故郷から放れてゐる。然し心に包まれた一片の愛の印がたえずその故郷を慕つてゐる。人は己の内に歸る時うたへ懐郷の情にたへない。自我への執着は長い間吾々を神から隔絶させた。心を欺いたユダは「吾れ」自らであつた。「吾れ」は久しくも吾が誕生の地を忘れてゐる。然し自らを省る時人は故郷の香りにふれるのである。「汝自身を知れよ」とアゼンの聖者も云つた。只汝の性質を知れよと云ふのではない。汝が抑も何者であるかを熟知せよと云ふのである。人は彼が

莊嚴な存在に就て明な信念を有せよとの謂である。

吾々の凡ての心の希ひ、靈の作業は只吾が一身の事ではない。吾れを生み吾れを育てた力の意志である。吾が凡ての努力は自然の慈母が余を招く愛の吸引である。人生の行路は故郷への行路である。眞理とは此愛の旅路の記念である。「哲學とは懐郷の情に病む心である」とノウアリスは云つた。「至る處に我が家を求めたい」のが知識の心であると云つた。

宗教は吾々を故國に安らへしめる。温いその誕生の地に歸る時、吾々は自を忘れ隔を去つて凡ての人々と悦び語るのである。その時既に余があるのではない、他が區別せられるのではない、只一流の愛に凡ては漂ふのである。永への春の風が自然を柔くつゝむその時の如くに。

之は自我に加へた二三の反省に過ぎない。然し示し得た處に宗教の契機は潜んでゐる。余は此絶大な意義を想ふて跪きたい。確乎とした不動の基礎を人間

の内裡に見出したい爲に、余は尙一層自我を破壊して考へぬきたいのである。余の否定は肯定を得たいが爲の努力である。眞の吾が存在に於て「汝」と「余」との結合を見たい爲である。余が愛するジャーミーの詩に

'In solitude, where Being signless dwelt,

And all the Universe still dormant lay

Concealed in selfness, One Being was

Exempt from 'I'-and 'Thou'-ness, and apart

From all duality.' (*Yusuf u' Zulailha*)

(一九一七年十二月稿)

規範と經驗

現代は鋭い幾つかの哲學を興へた。然し或立場をとつてその思潮を徹し様とする傾きがあつて、二つの相對する流れを内面から結ばうとする企ては、尙未來に托されてゐる。その中で、いつか解かれねばならぬ論争の一つ、即ち規範と經驗との對峙に就て、多少余の考を述べたいと思ふ。

一般に先驗と後驗、又は規範と經驗は疑ふ事の出來ぬ對峙であると思はれてゐる。哲學の方向もその何れかを力説する事によつて決定される。哲學上、唯理論と經驗論とは、既に長い争ひの歴史を残した。又分科上よりしても、規範學（論理學、倫理學の如き）と經驗學（自然科學）とは、明かな學問上の反律とさへなつてゐる。

規範 Norm とは、正にかくあらねばならぬ理法の謂である。經驗に先立つて與へられた指導であつて、之によつて經驗は整理され遂に知識に構成されるのである。一層哲學的に云へば規範は當爲 Sollens の謂であつて、之を不とするを許さぬ必然的な内容である。従つてかくあらねばならぬと云ふ、無上な命令の意を含んでゐる。故に規範はその性質上、純に客觀的である。一切の真理は此普遍的基礎に依據するが故に、始めて一般的真理たり得るのである。従つて規範は先驗的 Apriori であり、之に對して、經驗は後天的 Aposteriori だと云はれ、又前者の客觀的性質に對して、後者は主觀的事實と見做されてゐる。個々の主觀的經驗は特殊であるが、先驗的規範は普遍である。従つて經驗によつて與へられる知識は、此先驗的規範によつて構成され、整理され、始めて客觀的真理たり得るのであると云はれて居る。

然し吾々は、此明かな對峙を内面から理解する事によつて、二つを結ぶ事は出

來ないであらうか。未來の哲學は之を解く任務がある。余には久しい間、凡ての二元を解く鍵は只神秘道にのみ見出されると考へられた。余は今かゝる立場から此問題を捕へて、如何程此對峙を近接させ得るかを見ようと思ふ。

余は規範を單にある約束的規矩と見なす範疇の如きものに解するのではない。かゝる靜的形式の概念は却て主觀的產物であつて眞に客觀的な規範の面目を傳へるものではあるまい。眞に温かい理解をすゝめるならば、それは與へられたもの、内面的意味であつて活々とした無上の權威であらねばならぬ。抑へ得ない道德的衝動或は宗教的感激を想ふならば、その刹那の規範的事實を一層活々と捕へる事が出來よう。究竟的至上要求の内裡に於ては、かゝる無上の客觀的命令が動き働いてゐる。規範はその純な客觀的内容に於て、自ら動的であり創造的である。吾々を離れた理法ではない。吾々に密着する活きた力である。吾々が普通經驗と呼ぶものも、多くの獨斷の闖入によつてその至純な姿をか

へてゐる。一般の信念によれば「かくある」と云ふ経験から、「かくあらねばならぬ」と云ふ規範は出てこないと云はれてゐる。然しかゝる「有」は果して嚴密に理解された「有」であらうか。経験を純粹に考へたら、それは自律な経験と云ふ様な事になるであらう。絶対自律な「有」は既に理知の對象たる事を許さぬ。経験を感覺的内容の如きものに解するのは、尙之を客觀的對象と見なす故であつて、純に主觀的な經驗的統體からは遠く離れてゐる。「有」に對する一般の理解は尙相對的であつて不徹底である。絶対經驗は自律である。自律なるが故に既に差別を許さぬ。「有」にして且又「當爲」である。愛は愛であると共に、愛せざるを得ぬ愛である。余は眞の主觀は眞の客觀であると思ふ。規範と經驗と、その相對義に於ては反律であらうが、絶対義に於てかゝる差別は失はれねばならぬ。かくて各の内容を純粹に徹する事に於て、兩者未分時の面目を理解する事は出来まいか、規範と經驗との對立が失はれる時はかくて吾々に近づくと思ふ。

高調せられた宗教的經驗は經驗であり乍ら同時に規範的事實であらう。抑へ難い精神要求は、内心の純な主觀的衝動であり、且又客觀的命令である。神を感ずとは感ぜざるを得ぬ謂である。人間の宗教的**要求** Demand は一面では神の嚴肅な**喚求** Call である。約言すれば喚求せられた要求である。シュライエルマッヘルが「要求せられたる自己意識」と云つたのは之であらう。客觀なる主觀である。經驗であり乍ら規範である。耶蘇は求めるものは與へられんと云つた。求めると云ふ事實の内面に既に與へらるべき酬が温かく包まれてゐる。

一切の神秘的經驗は此未分者の體得である。彼等は差別の間に和絃の調を聞いてゐた。彼等が残した多くの撞着の言葉又は逆論は、彼等には自然な調和であつた。論理的矛盾も彼等の理解に於て統一であつた。彼等は一切のものを、その未分時に於て體驗したからである。

いつも言葉を越える神秘道はその眞諦を畫く爲に屢、矛盾の表現にその心を

訴へる事がある。人爲的分析によつて分たれた二面の對峙を、その未分時に於て理解しようとする時、吾々は必然差別の内に結合を認めねばならぬ。「多忙なる休息」赫々たる暗黒」といふが如き逆論が却て眞理の眞面目であるのを神秘家は知りぬいてゐた。之は論理的には矛盾であらうが事實としては調和である。ものを未分時に於て理解しようとするなら差別的な理解を離脱せねばならぬ。規範又は經驗と云ふが如きは尙一種の差別的な見方であつて人爲的である。差別は反目である。然しあるがまゝのものは凡ての反目の調和である、その離脱である。實在は一切の矛盾する内容を凡て容れる。彼には矛盾すべきものが一としてないからである。

余が力説しようとするのは、規範と經驗とは、その至純な態に於て不可分離な統體であると云ふ一事である。吾々は此未分なものを反省して、規範及經驗と云ふ二面に理解するのである。なべて一切の判断は比較によつて始めて成立す

る。純に統體なるものは判断の對象たる事は出来ぬ。吾々は之を分析し比較し始めて一個の知識に導くのである。理知は命數上二面的である。然し眞に一律なるものは、かゝる二面の對立に終るのではない。先驗と後驗と、その未分時に於てかゝる差別は存在せぬ。あるが儘の姿は規範、即經驗であつて、規範對經驗ではない。規範と云ひ經驗と云ふのは、尙不純な相對的思考の痕跡に過ぎぬ。

先驗と云ひ後驗と云ふも、反省につれて必然に許さねばならぬ假定と云ふ迄であつて、元來あるがまゝのものにかゝる差別があるのではない。かゝる區分は既に人工的の作爲であつて、眞のありのまゝなものに對する理解ではない。理知はその命數上比較によつて成立する故に、ものを分析して思惟せねば止まないである。之も一個の要求ではあらうが、之を以て直ちに實在の理解となす事は出来ぬ。分析は既に作爲であり獨斷である。ありのまゝなものは差別を容れぬ。かゝる實在は常にその未分時に於て理解されねばならぬ。人々は因襲的に區分

的態度を完全なものとして實在の問題に觸れようとする。然しかゝる分析は實在の示現にはならぬ、又之に哲學の歸趣を求めても無益である。既にかゝる舊套を脱してその未分時にもものまゝな真相を理解したいのが余の要求である。兩者を峻別し各の一面を力説し、それを徹底させようと思ふのが、唯理論と經驗論との各の抱負であらうが、本來かゝる区分は、既に哲學者が實在に加へた第一の獨斷である。余は哲學の歸趣は實在を何等の獨斷を加へず、人爲を容れず、そのまゝに理解する事にあると思ふ。之を二面に區劃する間は實在に觸れる事は出来ぬ。若し一面を徹して實在に觸れ得たとするなら、その時はかゝる一面が失はれた時であらう。自律なる實在の理解はかゝる未分的理解に於て始めて可能である。

余の知る處では、在來の哲學は、規範若しくは經驗の各事項に關しては精細であるが、之に比して、その未分時に就ては理解がまだ不徹底である。余の信念

によれば經驗論はその終局に於て、必ずや規範的内容に近づき、先驗論は遂に經驗的事實に觸れるであらう。未來の哲學は必ずや此兩者の調和であらねばならぬ。(純粹經驗論又は唯理論に於て近時價值と云ふ言葉が用ゐられてゐるのは兩者の接近を暗示してゐると思ふ)。宗教的事實として、夙に此調和を暗示したのは所謂神秘道である。余にとつては此道の理解が宗教のみならず、哲學にとり藝術にとつての、最も根本的な鍵を與へる様に考へられる。(一九一七年六月稿)

宗教的究竟語

宗教的究竟語

序

余は此特殊な一章を次の事情を動因に書き起したのである。凡ての因襲と獨斷とを除去して究竟者を表現するに足りる字句を求めたいのが余の長い間の希願である。それが爲に古來文化の民が如何なる表現によつて之を代表させたかを省みねばならぬ。然しその叙述と批判とにこの筆が終るのではない。之は一般には功用的薄い題目と思はれるだらうが、余は今必要に迫られて自ら正當な字句を決すべき時に來たのである。究竟者の内容を尋ねるにつれて、在來の術語に淺からぬ不満を感じてきた余の心が、新鮮な字句を余に要求したのである。

扱余が認めて先づ無謬に近い言葉を探つたとしても、人々は之に只疎遠な思ひを抱くにちがひない。首肯を招く爲には必然その解説が必要な様に思へる。如何なれば余がかゝる字句を求めたか、又如何なる内容を含めてそれが正確を期したかを書かねばならぬ。字義の問題に過ぎぬと思ふ人があるかも知れぬが言葉こそは屢々思想の自由を障害した。特に宗教に於てそれが甚しい。余が敢て習慣的用語をさへ破らうとするのは、こと究竟者に關はる大事だからである。余の要求を汲むに吝でない人があるなら、何故かゝる題目を余が取り扱ひ、何故新しい言葉の提出に心を勞はしたかを解すると思ふ。正當に云へば新語は余の撰ではない、余に與へられたのである。

希くは正當な然も簡潔な言葉を以て究竟者の内性を表示したいと云ふのが余の要求である。然しその結果を急ぐ前に、既にかゝる事が可能であるかと云ふ問を起さねばならぬ。神を「有」なりと斷じる時、人々は此言葉に對する絶對の信頼を疑つてゐない。然しかゝる期待には鞏固な根據は見出し難い。不幸にも言語にはその本來の性質によつて絶對内容を表示する事が許されてをらぬ。言葉は一個の約束であつて、常に決定せられた不易の内容を保持せねばならぬ。その随意的な變換は字義の破壊である。「有」の意は同時に「無」を兼ね意味する事は出来ぬ。一切の字句はその一定の意義によつて他から孤立する。別義こそ各々の字句の使命である。與へられた字義の不易こそ一切の論理的知識の根柢である。それが自由に變更し得られるなら、一定の斷案は望み難く知識は成り立ち得ない。然し約束の保留が言語の可能であるなら、約束を許さぬ自由な絶對値は之によつて表現する事は出来ぬ。然も「有」と云ふも「無」に對しての「有」で

ある、かゝる「有」は相對的有に過ぎぬ。有無一切を包含し然も反律を絶するが如き言葉はそれ自身不可能と云はねばならぬ。

字義の約束は區別であり、區別は對立である。他に比較し對立する事によつてのみ意義がある。試みに神を目して「一者」と云ふも之は字義として只「多」に對する内容たるに過ぎぬ。一切の對立を絶する自律の「一」は之によつて表明し得べくもない。必然その命數として言語にはいつも相對的性質が残る。何等の對辭なく絶對値を表示しようとする試みは、相對的言語に許し得ぬ企である。絶對値の内容は遙かに言語の可能を越える。如何に美妙な又深遠な字調も、よく眞の「一者」を表示するには甚だ不足である。言語に對する人間の過信はいつも眞理を枯涸せしめる。沈黙が最後の言葉である事を多くの宗教家は知りぬいてゐた。自由自全なるべき宗教的眞諦は約束せられた言語の間に定局せられる事を欲せぬ。沈黙を有せぬ言語は畢竟淺薄である。禪が「不立文字」と云ひ

老子が「不言之教」と云つたのも此故である。

然し言葉は又一個の要求である。此要求が認知せられる限り、吾々は言葉により、然も言葉の束縛から出来る限り脱しようとする最後の試みを企てねばならぬ。此努力は字句がその相對的性質から離脱しようとする企である。此希願の完全な酬が殆ど期し難い事は自明である。なべて一切の宗教的眞諦は「心を以て心に傳へ」ねばならぬ。然し之を反省し批判し喧傳しようとする時、吾々の唇には止み難い言葉が起る。「不立文字」と云ふも亦文字である。實際宗教は文字より生れては來ぬ。然し宗教は文字を産むに飽く事を知らぬ。文字は反省の結果である。試みに今究竟者を反省する場合、その内容を傷けずして如何に之を呼ぶ可きかと云ふ希ひが起る。此試みは所詮は不可能であらうが、然し又不可抑の要求である。今はその原義に悖る事なく、せめても何等かの暗示を筆に含ませねばならぬ。余自身が此企を敢てする前に、人々が如何に之を尋ね求め

たかを省みたい。

二

批判反省は主として知の作用である。知の學としての哲學は此等しい要求によつて、究竟者を表明する爲に幾多の字句を與へてゐる。茲には知が基礎である爲に、概念の様調が強く説明的内容に勝つてゐる。

何人の頭腦にも容易に浮ぶ様に、一切事象の根柢は一に歸らねばならぬと云ふ内心の求めがある。此一元的要求は吾々に「一者」The One と云ふ字を愛さして一元、一切、渾一、統一、又は合一、歸一と云ふ言葉は凡て一者への信念に基く最も自然な結果である。之は正にある可き究竟性への最も自然な言葉たるに近い。儘に哲學のみならず宗教的信仰の基本的觀念であり又理想である。然し不

幸な言語の束縛によつて「一」は單に「多」Plurality に對しての「一」たるに止つてゐる。眞に「一」と云ふ事に自律的絶對値を含めようとするなら、既に「一」と云ふ言葉すら云ひ得ぬであらう、それは畢竟「二」又は「多」に對する「一」を畫き得るに過ぎぬ。一元を追ふ最後の言葉ではあり乍ら尙二元的臭味を脱し得ぬ憾がある。眞に自律なる「一」を畫く可き言葉は存在せぬ。只定限的内容に於てのみ之を愛する事が許されてゐる。余の心を引く最も簡明な言葉であるが、余は此一字に最後の満足を托す事は出来ぬ。「一」につれて思ひ起されるのは基本の概念である。究竟者は一切の本の本であらねばならぬと云ふ思惟要求は必然「本原」Origin の言葉を招いてくる。哲學上屢々愛された言葉は「本體」であつた。然し本原は開始の豫想であつて、「本體」ならざるものを既に假定する。「本體」も所詮は「現象」の對辭である。或は一面の眞理を之によつて傳へ得ようが、眞に根本的な内容を保ち難い。(Noumenon) も一元的要求に出る言葉ではあるが、多く

の哲學者は明かに之を Phenomenon の對辭とした。

究竟なものは單に思惟概念に止らず、實際に存在せねばならぬと云ふ要求によつて、吾々は最も屢々「實在」Reality と云ふ言葉を選んでゐる。スピノザは更に之を實體 Substance と名づけたが、凡て是等は實有 Real Being の理想に基づくのであつて、一個の平明な要求を代表する。然し之も假象 Appearance に向つての對句である。「有」と云ふも言葉は之に絶對値を含める事は出来ぬ。絶えず「無」と云ふ對辭の追迫が此望みを妨遏する。況んや實際をのみ眞諦としてそれを一切の基礎と見做さうとする態度は、既に獨斷の誹りを免れ得まい。

客觀を愛する凡ての哲學者は好んで「一般者」das Allgemeine と云ふ字を用ゐてゐる。普遍的内容を暗示する上に於て、又一個の便宜な言葉たるを失はないが、之によつて究竟者の全般は名づけ得べくもない。之は單にその性質の一面の指示であつて、然も明かに特殊 das Speciale の對辭である。その間の溝渠を絶

した自律の「一般」と云ふ意にはなり難い。況んや前の實有の念に比して之は餘りに概念の所産である。

一つにはかゝる對辭を脱れ、一つには兩者の結合を欲する心から、必然「統一」Unity の思想は現はれてくる。之は二元の調和を志すもの、自然な發言であり、又正に然る可き性質の結語とも見做す事が出来る。然しその結果には不幸にも何等の例外を見ない。吾々は容易く「多様」Variety をその傍らに聯想する。統一も不統一あつての統一である。永く之が安定なものとして眞の統一を指示する事は困難と云はねばならぬ。吾々は又好んで「至上者」The Ultimate 又は「至高者」The Highest と云ふ言葉を選んでゐる。一見最も明瞭な表現であるが、それに順じて思索は幼稚である。上下、高低の度は單に比較であつて自律的内容を含まぬ。數量的思想の闖入は、究竟者を單に相對域に移植したに過ぎぬ。その間に何等の宗教的満足をも尋ねる事は出来ぬ。

詮する所如何に究竟者を形容するとも、之が指示する内容は原意に比較すべくもない。あらゆる断定は或は一面の真理を代表するかも知れぬが、畢竟定限的性質に終つてゐる。總ては對辭の桎梏を離脱し得ない相對的究竟語である。何々であると斷じて一見して不足である。「有」と云ひ「大」と云ひ「深」と云ふも凡て不満足である。是等の缺損を感じた爲、肯定的表現法よりも寧ろ否定法を穩當とした跡も見出す事が出来る。絶對者 The Absolute 無限者 The Infinite 不可知者 The Unknowable 無制約者 das Unbedingte 無差別者 das Indifferenze 不變者 The Unchangeable とか云ふ言葉は、肯定的表現よりも消極的である爲に遙かに獨斷を去る特質がある。然し之も特殊な意味を含めない限り最初から對辭を豫想しての字句である。共に兩者を否定し去つたものと云ふ意は之から出て來ない。よし是等に特殊な意味を與へて嚴密な内容を保存しようとしても字義以上のものを内意する限り、之は一般には通用し難い弊がある。眞の面目

は「有無」「大小」「深淺」の區劃をすら容れぬものであらねばならぬ。かゝる要求の爲には是等の言葉も尙不自由である。

凡て是等は各々の範圍に於て一面の真理を表示し得る便宜を失はない。然し之から全般の真相を演繹するなら、それは皮淺な誤謬に過ぎぬ。懷疑に發し究理に基く是等の言葉は因襲を去つた分明な特質を持つが、その根柢を理知に持つ爲に、多く概念の様調たるを免かれない。然も代表し得るものは説明的内容であつて、それ以上を満たす事は望み難い。

言語は反省の所産である。反省は實相からの第一の分離である。特にそれを複雑な理知に導く時、多く概念に終つて活きた力に乏しい。吾々は哲學的思索の言葉を離れて活きた信仰の分野に入り、そこに愛される宗教的言葉を顧みねばならぬ。

最も純に宗教の色調に鮮かな基督教が、一般に究竟者を代表する言葉は「神」Godの一字である。此慣用語に對して何等因襲的束縛に惱まない余は、寧ろ最も一般的な此表現を愛したい志がある。然し特に基督教の神學の爲に尙堪へ得ぬ二三の獨斷がいつも之によつて聯想されるのは事實である。

想ふに基督教に於て神の内容の最も根柢的な特質は「有」Beingの觀念である。古くヤーエーは自らをモーゼに傳へて「我は我有るにて在り」I am that I am (出埃及記第三章十四節)と云つてゐる。泉をイスラエルに發して長く西歐の地に流れた一派の思想は強く「有」に對する信仰に立つてゐる。之を「無」の東洋思想に比べては異常な興味深い差違がある。(實際の觀念に密着する西歐の文明と、想像に耽る東洋の文化との對比が此宗教によつて更に影響された事も省みねばなら

ぬ、之がやがて一つには科學の勃興を、一つには空教の精神を育てた大きな動因であらう)。實有より外に見出すべき固定の性質は彼等の眼に映るべくもない。抽象よりも實際に、幻影よりも實相に、冥想よりも實有に、一切の眞諦はあらねばならぬと彼等は信じ切つた。神は有るものであらねばならぬとの此思想が、直ちに「有」を目してその根本的内容たらしめたのである。思索に富む東洋の宗教家が直ちに退けた此「有」の一念も、彼等には信仰の温か味によつて疑ふ餘地すらなかつた。之が批判的立場から見ても、神の内容に加へた大きな獨斷の第一歩である。

有は存在である。存在の最も明瞭な觀念は「人格性」Personalityをおいて他に求め得られぬ。基督教が神の内容に加へた第二の顯著な獨斷は此人格的内容である。何人も創生記(第一章二十六節)に記された六日目の神の言葉を想ひ起して「吾等をして吾等に象りたる吾れ等の像の如き人を造らしめよ」と。Let us make

man in our image, after our likeness' 此創造の過程を溯つて吾々の人格性を又神に求めようとしたのが彼等の信仰的論理である。人格性を離れては眞の基督教の神は決して存在せぬ。人格の忘失はやがて實有の無内容に終る。神は人格的神であらねばならぬとの信仰が彼等の固い所有である。之は嘗に正統的基督教信仰の根本であるのみならず、その神學の原理である。之は神の内容を單な思惟から救ひ起して、之に活きた姿を與へた特質がある。屢々佛教に對して基督教が誇る宗教内容も此人格性に對する信仰である。實際此一念は思索より遙かにグラフィック Staphic である。一般に及ぼす影響、特に實有につく人心にとつて宗教を容易道に導く得點がある。然し人爲的内容の附加は獨斷の闖入である。多少究理に鋭い者にとつて此人格的性質が、自由自全の内容の中に新たな束縛を介在せしめたと云ふ罪を看過するわけにゆかぬ。神は人格に反せずとするも人格によつて局限せらるべきものではない。人格は一個の範圍である。自由なるものは範圍を容れぬ。正に自由自律なるべき神性を人間によつて類推し比論する事は、やがて本來の眞意の破壊である。エックハルトが「神」の字義に満足し得ずして既に「神性」Gottheit の字を選んだのも思索を追ふもの、自然な結果であつた。別に象徴的見方として考へるならば人格の信仰にも淺からぬ意味がある、然し理性に基く神學的内容としては獨斷的思想である。信仰としては成り立つとも、思索としては幼稚である。神の内容は茲に抽象の影を脱するが、新に一個の教條に束せられるのである。

猶太教に於てヤーエー Yahveh エロハム Elohim アドナイ Adonai 回教に於てアラール Allah と云ふも凡て神の固有的名稱である。字句は何れにしても可であるが、一國一派の名稱に終りその性質は餘りに人格に過ぎ、内容は人間を基準の比論である。聖典に傳へられる彼等の言葉は甚だ劇的であるが喜怒哀樂人間を出でず、一切の差別を離脱する面目の表言としては甚だ偏頗である。(基督教

の正統派神學は必ず此人格的神の思想を嚴守する。然し最も知的思索に勝れた神學者例へばエリゲナ又はエックハルトの如きが神と云ふかゝる字義に満足し得なかつた心の要求も之によつて理解し得ると思ふ。

神の内容に加へる是等の獨斷を別として、更に顯著な一個の態度がある。これは屢々超越者 The Transcendent の名によつて代表される。いつも基督教徒から愛される觀念によれば神は必ず此世界の外に屯する。此信念は超自然的 Super natural 見方である。自然と神とは混一して考へらる可きものではない。神は必ずや此世界を超越するものであらねばならぬ。神を自然に内在すると見る汎神論が基督教の神學から忌み嫌はれるのも此理由に基いてゐる。然し此思想が神を宇宙の彼岸に追放して萬有から隔離せしめた罪を見逃す事は出来ぬ。神と自然とは對律の二元的關係に立つてゐる。超越とは二者の間の新しい溝渠の是認である。然も決して架橋を許し得ない溝渠である。かくて超越者は遂に到達し得

ない彼岸に屯する高遠な神に終つてゐる。威嚴は保たれるも近づくを許されず人は彼に觸れる希を斷たねばならぬ。神の超越性は基督教神學の根本原理であるが遙かに人間内心の満足からは離れてゐる。彼等が神を天帝 Heaven と云ふも等しい思想態度の結果である。然し天は常に地に對しての天である。天地は相容れない二元的區分である。天を慕ふ者が地を忌み、靈を愛するものが肉を矯めたのも此思想を信じたからである。人々は天空を指して神の御座を想ひ、地下を目して地獄の苦を説いてゐる。然しかゝる區分が畢竟人爲の所産であつて眞の福祉がかゝる分離の悲哀に見出されようとは思はれぬ。かゝる差別を絶し融合の悦びを心に希ふ者にとつて、天へのみの信仰は畸形である。ブレークは「天國と地獄との婚姻」を歌つた。ホイットマンは「靈と肉との詩人」であつた、ニイチュは「善と惡との彼岸」を欲した。「超越者」とは決して神の眞義ではない。神は天にのみ屯するのではない。

人々は又好んで「上帝」The Ancient of Daysと呼んでゐる。恐らく此語原は幽遠な過去に「創造者」The Creatorの存在を假想した結果である。創造者の思想は遠く舊約時代から涵養され今日に及んだ長い傳習的思想である。之は甚だ劇的見方であり、畫相に富む色調がある。然し理知の批判から此思想が長く看過せられようとは思はれない。創造者の是認は、被造物の是認である故に、一個の二元的世界観である。兩者はいつも對峙する内容である故に徹底した一元的要求が長く留り得べき真理内容を持たぬ。然も神を原因者と見做なす此態度は、因果律を脱せぬ思想である。因果律は單に現象界にのみ許し得べき假定たるに過ぎぬ。神を目して「支配者」The Rulerと呼ぶも同じである。なべて神と萬有とを區劃し對比せしめる思想は甚しく人爲的獨斷である。思索するものにとつては堪へ得ぬ幼稚な觀念である。

彼等は神を「主」Lordよ父Fatherよと呼んだ。是等の聲には親しさもあり、

愛もあり、その心を察するに難くはない。然し之は寧ろ情性の字句であつて到底理知の要求をも兼ね満たす事は出来ぬ。主と僕と、父と子と、その間には情愛も濃く肉身の血脈にも暖かであるが、かゝる比喩から嚴密な内容を採取する事は出来ぬ。暗示として淺からの意味はあり乍ら、只一宗の用語であつて知解の字句ではない。更に彼等は神を目して「愛」Loveと呼んだ。之はその峻示に於て秀れた音響がある。異性の結合、二者の一致に心を訴へる一元的要求の發露として滋潤ある言葉と云はねばならぬ。又眞に宗教的眞諦が此間に潜む事は疑ひ得ない。又之が宗教的眞理の理解にとつて最も温い鍵である事も否み得ない。又宗教上の最も大きな象徴であつた事も歴史的事例である。が然し知的理解をも示す語としては餘りに情に過ぎ詩味に勝つ憾がある。暗示として象徴としてこそ價あれ、之を直ちに知解の語に導く事はその字義の殺戮である。反省の字としては他に何ものかを求めねばならぬ。

基督教は寧ろ情意の宗教である。特にその藝術的色彩に於て甚しく暗示的であり象徴的である。彼等の字義を單に知的に批判する事は誤りである。思索を彼等に要求すべきではない。吾々はそこに寧ろ直觀の詩句を味はねばならぬ。幾百年の神學が積み重ねた因襲の重荷は、吾々の理知の開明にはならぬ。字義は不幸にも獨斷の侵入によつて自由を缺いてゐる。恐らく彼等の特異な神學は多くの東洋の宗教家には不可思議であらう。思索は彼等にはまだ不足である。よしその眞意に於て驚く可き内容がある事を知つても。余は特殊な臭味に過ぎる術語を棄て、寧ろ公明な意義を新鮮な字句に含ませねばならぬ。余は今東洋の宗教を一瞥すべき時に來たのである。

四

人格的
神
天白

實有に色どられ情意に濃い基督教から、寧ろ哲理に近い佛教に移る時、等しく宗教であり乍ら殆ど別種の世界に遭遇する。是等の比較は何れの點に於ても吾々の興味を招いてゐる。冥想に秀で知解に富む東洋の思索者には決して人格的神も相らず、超越者への信仰も見出され難い。知解の徹底はいつも彼等を獨斷的思想から解放した。用ゐた言葉は遙かに豊有でありその撰擇も嚴密である。字義は暗示にあるよりも理解の表示である。彼等は冥想し思索し眞義に肉迫した。彼等の思想を代表する言葉にはいつも長い疑惑と追求との背景がある。彼等はあらゆる思想を批判してその絶對値を求める事を忘れなかつた。之を現はすべき字句にも周密な用意を拂つた。西歐の人々には疑ひ得べくもない「有」の觀念をも彼等はいち早く評價し去つた。神の超越性は基督教徒の要求であるが、如何にしてかゝる事が可能であるかと云ふ問ひが先づ佛教徒の批判であつた。疑を許さぬ信仰が基督教の生命であるに對して疑ひ盡す冥想が佛教の特質であ

る。必然前者に於て字句は肯定的であり後者に於て否定的である。

然しかゝる否定は肯定の否定に終るのではない、否定をも否定し去る最後の否定である。肯否共に無邊の内容を語るにしては尙不足である。必然彼等が愛した知的表現は只一途より他になかつた。彼等はいつもかゝる對辭を共に捨て去つて、更に別に傳へる所があらねばならぬのを感じてゐた、吾々は經典の殆ど隨處にこの適例を擇ぶ事が出来る。維摩經見阿闍佛品に「我れ如來を觀するに……晦なく明なく、名なく相なく、強なく弱なく、淨にも非ず穢にもあらず、方に在らず方を離れず、有爲に非ず無爲に非ず……知ならず愚ならず、誠ならず欺かず、來らず去らず、出でず入らず、一切の言語道斷す」と。人々は之を否定に終る教と屢々呼んでゐる。然し眞意はかゝる事にあるのではない。肯定否定の二元を共に離脱しようとする要求に基くのである。彼等の許し得べき字句は有でもない、又その對辭としての「無」でもない。無限でもなく有限でもなく

又その中位でもない。字句で現はし得べき内容は一切不足である。之を強く感じぬいた彼等は斯る言語を一切棄て去りたい要求にかられてゐた。然も言葉を用ゐる限り、「是にも非ず彼にも非ず」と云ふよりほか云ひ得べき表現を持たぬ。之が言葉に束せられ然も言語の束縛から脱しようとする最後の試みである。之が東洋宗教が特に擇んだ知的要求に基く所謂「否定道」の表現である。(Via Negativa と云はれるも、嚴密に云はば否定でなく離脱の意である)。基督教に於てもそれが知的内容を容れる時、著しく東洋の色彩をおびてゐる。なべて神祕説の許に集る一連の宗教家は殆ど此「否定道」を撰んでゐる。彼等はいつも否定に否定を重ねて、一切を離脱し眞諦に迫らうと企てゝゐる。かのディオニシウス・アレオバジテを始め、彼の著書を翻譯したエリゲナ又は彼等の影響に立つエックハルトの如き凡て此例に洩れない。神學の父である聖アウグスティヌスも實に是等の言葉を殘した。「神はその統體に於て一切に存在し又存在せず……彼は

最も匿れ最も現はれ、最も美にして然も強、容易にして難解、不變化にして一切の變化、新に非ず舊に非ず、常に働き常に休む」と。人々は否定的消極的と云ふ故を以て東洋の思索を難じるが、然し思索の度に於て批評家は彼等の深さに比し得べくもない。

かゝる態度が凡ての東洋的の字句の濫觴であつた。冥想が産み出した數々の言葉、無住、無爲、無名、否々、空々又は一字無と云ふが如き、凡て言葉を絶しようとする最後の言語的表現である。出來得るなら彼等は「無」の一字をすら用ひたくないのである。沈黙を彼等は愛してゐた。それが最も雄辯なのを知りぬいてゐたからである。「大辯不言」と莊子は書いてゐる。碧巖集に漸源が道吾に道を尋ねた一章がある。答へは只「不^{いへ}道^{いへ}不^{いへ}道^{いへ}」であつた。梁の武帝が達摩にふた時、一言「不識」と云はれてゐる。聖ヴィクトールのユーゴーは冥想の期を三つに分けた。第一は中止、第二は沈黙、第三は休眠と。凡て是等の内に宗教の秘ならぬ。

事が温く包まれてゐるのを彼等は知つてゐた。言葉こそは皮淺である。最良の言葉はいつも沈黙を出ない。「直指人心」に於てのみ宗教は生きてゐる。「以心傳心」に於てのみ理解がかはされてゐる。心はあらゆる言葉から解脱されねばならぬ。

空滅 Emptiness 休止 Rest 無言 Dumb 無識 Ignorance 暗黒 Darkness 貧困

Poverty 是等の言葉は一見拭ひ得ない缺陷を持つ様にさへ思はれる。然し彼等の眞意を理解し得るなら、是等の言葉も異常な意味に甦るであらう。眞に無にして始めて有たり得るのである。老子も基督も嬰兒を愛した。彼等が最も神に近いのを知つてゐたからである。無は消極の意を含まぬ、又否定の意にも終らぬ。無なるが故によく有たり得るのである。それ等の奇異な言葉もかくして自然に理解せられねばならぬ。

眞に知解を進めるならば、彼等の言葉こそ却て真理の面目の把捉である。思

索の結語は「無」の一字を措いて求め得る事は出来ぬ。然し之が果して最後の満足すべき表現であらうか。理解はよしその眞意を汲むとするも、「無」の言葉にはかくて二重の意義を生じる。一つは有に對しての無、一つは有無を絶しての無。然し「無」の一字は一般に前者の意であつて對句たる以外に何等の絶對値をも含まぬ。一元の「無」は特殊の理解を要せねばならぬ。然も尙長い歴史の推移によつて原意はその外装を變へてゐる。今の人々から一般に愛されるにしては此一字は尙難解である。況んや餘りに東洋の色調に過ぎる憾がある。余も亦之を避ける前に正に如何なる内容が余が欲する言葉の内に含まれねばならぬかを書かねばならぬ。

五

望むらくは二三の字句を以て、無邊なもの、内容を現はし得たいのが余の本旨である。然も活きた力の表示として概念に過ぎる事なく、且つ情趣と知解とを兼ね備へた字句でありたい。尙出来得るなら慣習に痛まず、滋潤ある新鮮な薫りを之に加へたい。

先づ余は注意を以て特殊の思想及字句が自由な内容を殺傷せぬ様に努めねばならぬ。なべて説明的内容に字句を委託するのは危険である。究竟なるものは定義を容れぬ。あらゆる斷定は定限の宣告である。余はかゝる桎梏に自由なものを幽閉すべきではない。人爲の加味は原意の殺戮ならずとも大きな破壊である。況んや皮淺な理解とそれに基づく言葉とを以て彼を代表せしむべきではない。先づ一切の獨斷を吾々思想から除去せねばならぬ。人格的内容の如きは、尙人爲的獨斷の遺跡である。「超越者」と云ふも思惟の速斷が致す理解に過ぎぬ。よし善意に於て「至善者」と呼ぶも内容は尙穉態を免かれぬ。

第二に自全自律なものに對する相對的性質の挿入は愚かな反逆である。然も一元を二元に引き戻して尙その一面をのみ高調しようとするのが一般の傾きである。本來善惡の區別をすら離脱するものを人は往々「善」と呼んでゐる。然し之は不完全な相句である。神を大であると云ひ至上であると云ふも凡て比較級を出ぬ貧弱な形容に過ぎぬ。凡て對辭を持つ言葉「一者」「本體」「一般者」「無限者」「絶對者」と云ふが如きは、よし一面の眞理を傳へ得るとしても、之で一切の差別を許さぬものを代表せしめる事は無理である。眞の字句はかゝる相對的二面の何れをも含み、然もそれに束せられない何者かの表明であらねばならぬ。之が爲に吾々は少くとも二個の内容を要求せねばならぬ。

先づ嚴密に一元的内容を保留せしめる努力を試みねばならぬ。言ひ換えれば二元的性質の離脱を示すべき字句を選ばねばならぬ。然も第二に二元兩面がその内に矛盾なく調和せられるが如き内容であらねばならぬ。約言すれば矛盾を

包含し然もその矛盾の調和であらねばならぬ。然し不幸にも吾々の論理的知解及言語の性質は此の二つの希願の何れをも許し得ない。言語はそれ自身に於て相對的であり然も一面的である。善は惡の對辭であり然も區別である。今試みに「善なる惡」と書いたとする。内より見れば是等矛盾の言葉は却て眞理の眞面目であるが、然し論理的には決して許され間敷言葉である。

然し此二つの要求を満たしたいのは特に東洋の思索者の希ひであつた。あらゆる二元を脱しようとする試みが彼等に「否定道」を選ばした事は前述した、「有」にあらず無にあらず又有無にあらず、その中位にあらず、總和にあらず、一切にあらず」とは彼等のいつも止み難い聲であつた。實際之が論理的に誤謬なくして云ひ得る最後の知的言葉であつた。詮する所一切を「無」の一字によつて代表さすより外に道はない。然し一般に「無」は對辭からの離脱としての「無」ではなく、單に「有」の對句である。必然之が佛教に對する甚しい誤解の端緒である。東洋の

思想を否定的消極的と評するも「無」を「有」の單なる否定に解するからである。

佛者は此一字すらもの足りないのを知つてゐた。果然彼等は一層能動的態度によつて論理的言語の破壊に及んだ。彼等は論理に許され間敷言葉によつて、その束縛を脱し眞の面目を畫かうとした。之は知的には解し得ぬ事であり乍ら、彼等は這裡に眞諦の實相が躍如としてゐるのを知つてゐた。所謂神秘家特に禪家の言葉にかゝる事例は夥しい。雷の如き一黙、多忙なる休息、赫々たる暗黒、無音の響、一切を含む無、饒舌なる沈黙、又は橋流れて水流れすと云ふ如き敢て矛盾を高調して、這裡に無邊の調和を示現したのである。

之は驚く可き企圖である。只無言の理解のみが此驚愕を同情に、奇異を自然に更へ得るであらう。彼等は敢て玄妙を句に銜つたのではない、之が必然の與へられた道なのである。然し彼等は之に終るのではない。「知解道」は既に「無」の一字に盡きてゐる。「矛盾道」は是等の逆説 Paradox に充たされてゐる。一つ

は論理の終末であり一つは論理の打破である。彼等にとつては今理論の解脱が所望である。思索は思索によつて絶せられねばならぬ。「最も確實な審判によれば最も抽象的な真理は最も實際的である」とエマソンが云つたが、彼等はその思索を徹する事によつて情意の道に逢接した。一轉して知的表現から藝術的表現へと突き入つた。凡て神秘説を代表し得る思想、わけても禪宗の如き道教の如きは藝術と密な關係がある。あらゆる神秘思想が所謂象徴主義に豊かなのは是によるのである。禪は實に釋尊が拈華の時、迦葉が破顔微笑したあの詩的物語りを以て始まるのである。凡ての宗教的儀禮は象徴にその起原を發してゐる。之が彼等の好んだ「象徴道」である。

然し純の象徴は藝術であつて知解ではない。一面知的要求によつて一元を凌示し然も象徴によつて之を具體化しようとする要求が吾々に今殘されてゐる。抽象に流れず詩美に過ぎず、説明に終らず暗示に豊かな字句をば選ばねばなら

六

かくて余が如何なる字句を用ゆべきかを披瀝する順次は来たのである。然し余の要求に對して更に一度冥想に傑出した吾々の祖先の言葉を顧みたい。余は如何に彼等が並ならぬ思索と周密な用意とを以て字句を選んだかを感謝せねばならぬ。

拊余が認めて彼等の深い注意の遺跡であると考へる言葉は先づ「如」の一字である。「如」とは「ごとし」であつて何ものかの指示 Indication であり暗示 Suggestion である。「如」は正に象徴的意義の最も簡潔な知的表現である。定義によつて局限する事を恐れた用意深い思想家は自から此一字を愛してゐる。特に佛

者が此表現に好んで思想を托したのは興味深い事實と云はねばならぬ。老子も彼の道德經に幾度か等しい字を用ゐた。實際此一字こそ知識的表現と象徴的表現との結合である。佛者は如來、如是、一如、如語者又は如々と強く云つた。「如」の内に多くの暗示を含めた彼等は遂に此字句に新しい意義をさへ加へた。後に此字は轉じて絶對値を意味する不變、不動の意にかはつてゐる。「眞如」とは彼等の最後の句であつた。只余より見れば眞の一字があたら蛇足である。大般若經に「常如其性不虛妄、不變易、故名眞如」と。又起信論に「當知一切法不可說、不可念、故名爲眞如」と云つてゐる。

余は先づあらゆる周密な知的要求と然も象徴的内容とを充たさうとして、彼等が最後に求めた「如」なる一字を排斥する理由を知らぬ。余は余の優秀な祖先が愛するものを愛する悦びを受けやうと思ふ。維摩經菩薩品に「一切衆生皆如也、一切法亦如也、……夫如者不二不異」と。「如」は正に余が要求を満たし得

る内容に最も接近する。茲には何等の獨斷もない、暗示によつて定義の桎梏が解放されるからである。人は之を目して把捉し難い不定の表示に過ぎぬと思ふかも知れぬが、決定こそ死滅である。只一字「如」にして始めて自由である。之は「有」でもなく又「無」でもない、更に何物かの暗示である。此單な「如し」の字が後に「不二不異」又は「不變不動」を意味するに至つた経路に就て余は淺からぬ興味を抱いてゐる。之は實際余が後に見出した驚愕である。然し余は何等余の慣用に於て「不二」「不變」の意を加へようとは思はぬ。かく定義すれば既に束縛である、只「如」にしてそれで充全である、之が遙かに暗示的であり然も鋭妙である。

然し余は此一字に對して一層の強度を加へて鮮かにこの意を傳へたいと思ふ。かゝる要求に襲はれた時彼等はよく等しい字を重ね用ゐた。「如々」と云ひ「空々」と云ひ「玄之又玄」と云ふものである。然し余はかゝる舊套を模さず、然

も新しい意義を含めて、余の用ゆべき字を活かしたいと思ふ。余に與へられたのは「即」の一字である。「即」は「すなはち」であつて直下の謂である。二個のものに間隔の介在を許さぬ謂である。間一髪を容れぬ態の消息である。分離を許さぬ規範的命令である。余は眞に一元を代表すべき言葉として是に勝るものを見出し得ない。之はあらゆる空間的、時間的差別相の離脱を内意する、即興、即時、即斷と云ふが如きもその間に時間的介在を許さぬ謂である。「即」は「則」と同義ではない。後者は上を承ける説明の接續詞であつて直下の謂ではない、又「乃」とも區別せられねばならぬ。「乃」は句調を緩和ならしめる言葉であつて、別に上下の間の密着を峻示する意味を持たぬ。

「即」に異字同義を求めれば「近」、「今」、「同等」にやゝ近い、然し是等は凡て明かな對辭を持つ字であつて「即」程徹底して一元的内容を暗示する事は出来ぬ。佛者が「即心即佛」と云ふのは此字義の最も明晰な應用である。「即」は何等の繼

時的説明語ではない。同時的合一を内意する。「即心即佛」と云ふも何等兩者の關係の説明を意味せぬ。心と佛と本來一體であるべきを「即」によつて指示したのである。直下、直指と云ふもやゝ之に近いが尙容易に對辭を聯想する。只一字「即」は規範的に二元を許さぬ絶對値の暗示である。觀無量壽經疏妙宗鈔に「即者其體不二」とある。「即」を「不二」と呼ぶのは既に蛇足であるが、「即」の説明としては之以上を出るわけにゆかぬ。余は「即」「如」の二字によつて一つは一元的知解を代表し一つは象徴的暗示を含蓄せしめ得ると信じる。言葉は畢竟不敏である。然し余は此二字が余の要求に最も温かい糧たる事を感じてゐる。「即ち如し」でそれで満足に近い。諸君よ、諸君は何の語を以てよく究竟者呼び得るとするであらうか、在來の語は凡て獨斷に非ずば因襲に惱んでゐる。かりにその何れかを選んで彼を名づけて見る。然しその定義は只彼を一面の内容に局限するに過ぎぬ。それは無邊なものに對する人爲的不敬である。あらゆる定義

は自然なもの、破壊である。凡てはありのまゝにして充全であり完璧である。言葉で之を指示しようとするなら、只暗示せしめるより外はない。暗示を藝術に托さず知解に結ばせようとするならば、吾々が云ひ得る最後の言葉は「即如」である。

用語の如きは既に第二義であると云ふかも知れぬ。然し人は第二義の事に於てすら自らを誤つてゐる。慣用は親しみであると共に因襲である。字義の束縛によつて人は思想の自由を失つてゐる。字義が齎らした人心の枯死は枚擧に遑あらぬ。特に宗教に於てその弊害は甚大である。彼等は搖籃の内に字句によつて既に心の固定を受けてゐる。用語は第一義ではない。第一義のことは只心によつてのみ傳へられる。只反省によつてそれを顧みる時吾々には止み難い言葉が起る。然し言葉によつて原意を傷く可きではない。此爲には言葉をこそ謹まねばならぬ。余は反省によつて宗教の眞諦を畫かうとしてゐるのである。必然

その究竟者を表明すべき正當の字句を捕へねばならぬ。余はこの希願によつて求め得たものを茲に叙述したのである。敢て新を銜ふのではない。余の要求が之を求めさせたのである。新語は余の撰ではない、余に與へられたのである。

（「即如」の譯語は殆ど不可能である、「真如」は鈴木氏によつて、*'The Suchness'*と譯されてゐる。之は甚だ巧みな譯と云はねばならぬ。只多少抽象的な憾がある。寧ろ平明な原調を保つ爲に *ness* と云ふが如き語尾を避けねばならぬ。余は試みに「即如」の譯を *'The Likewise'* としたい、希くは原義に近いかと思ふ）。

（一九一七年三月稿）

即如

夜々佛を抱いて眠る、
朝々還つて共に起く、
起座鎮つらに相隨ふ、
語黙つひ同く居止す、
纖毫も相離れず、
身影の如くに相似たり、
佛の去處を識らんと欲せば、
祗たゞ這の語聲是。

(雙林傳大士之偈)

即 如

實際吾々は即如に就て積極的に語り得る如何なる言葉をも持ち得ない。言葉に現はし得る即如があるなら、それは既に即如とは認め難い。云ひ現はし得ぬ即如のほか、あり得る即如はない。「神は間接の名稱を好むが、直接に名づけられる事を嫌ふ」とエマソンは書いた。定義は畢竟何ごとかの限定に過ぎない。即如はいつも文字を越える。現はし得る言葉はいつも不足である。云はれざる言葉のみ即如を語るのである。經にも「如來は文字に墮するの法を説き給はず」と書かれてゐる。宗教はいつも多言を戒めてゐる。「予は言ふ無からんと欲す」と孔子は靜に答へた。

若しも即如を語らうとするならそれを象徴の意に托するより他はない。宗教

も藝術も象徴を愛してゐる。象徴は言葉を持たぬ理解である。それは説明ではない暗示である。概念なき表現である。然しかゝる象徴に即如を示すのが此一章の試みではない。かく理知に終らす象徴に托さず即如を示したい時、人々は屢々矛盾の表現を撰んでゐる。「赫々たる暗黒」とは彼等の愛した神秘であつた。「不言の言」が彼等の聞いた聲であつた。然し之は矛盾を肯定する事によつて論理の法則を棄てねばならぬ。只心を以てのみ心に傳へ得る言葉である。實に理知は即如に就ては盲目である。即如を光として示し得るのは宗教の信と藝術の美とのみである。

然し一度即如を想ひ回して、それが如何なるものであるかを明かにしたい時、吾々は哲學に歸らねばならぬ。哲學とは畢竟即如への抑へ得ない追憶の情である。嘗てノヴァリスは之を懷郷に病む心に譬へた。哲學は冷な批判の心に思はれてゐるが、即如を温く想へばこそ哲學があるのである。人は故郷への里數が

離れるにつれて、尙その記憶を強めたいであらう。反省はものからの分離であるが、同時にものへの愛着である。反省とは切實な體驗に就ての明晰な認識を求めめる意である。吾々は此心の故郷を明かに思ひ浮べたいのである。信仰はそれが眞理として認められる事をも求めてゐる。無意識はいつか意識される事をも求めてゐる。余の試みはかゝる追憶を即如の内容に加へるにある。

然し凡ての分別は未分な即如のそのままな理解とはならぬ。反省に現はれる知識は畢竟複寫である。反省は反省に終つてはならぬ。分別は差別である。分別の言葉は相對に過ぎぬ。相對であるなら言葉は落度なく即如を描く事は出来ぬ。却てかゝる言葉の否定が即如を示すのである。茲に即如に就ての反省は自ら否定的表現に依托される。實に哲學が即如に就て最後に告げ得るのは此消極的述べ方に過ぎない。少くとも言葉によつて示さうとするなら、相對を脱した絶對事は之を否定的に云ひ現はすより道はないのである。

即如は断定される事を厭ふ。彼は一切の性質から自由である。之を「大で、
り深である」と云ふも貧しい形容に過ぎぬ。「大ならず深ならず」と云ふ方が眞
意に近い。何が故なら即如は大小深淺の區劃をすら越えるからである。實に彼
に關する否定は例外なく真理である。讀者は此一章が否定的内容に止るのを卑
下すべきではない。消極的表現は凡ての積極的表現が淺薄であると云ふ理解の
後に現はれるのである。古來優秀な凡ての冥想的思索者は此否定道を撰んでゐ
る。「奥義書」に於ても「中論」に於ても、又凡ての佛典に於ても「老莊」に於ても、
用意深く此否定に意を托してゐる。基督教に於ても深い神學者は同じ道をとつ
た。所謂僞ディオニシウスの如きエリゲナの如き又はエックハルトの如きはその
例である。之は空虚を説くのではない。有無をすら絶した絶對の自由を表示し
たい要求があるのである。

象徴に委ねるなら別である。又矛盾に言葉を托すなら別である。かゝる道に

よらず余は今思索によつて即如が内容上如何なるものであるかを書きたいので
ある。一層切實に云へば即如はかくくのもので無いと云ふ事を明にするので
ある。イスラムの聖女ラビアの言葉に

'Thou knowest Him as such and such, I as non-such.' 出來得るなら余も亦即
如を non-such として説きたいのである。哲學は畢竟宗教を裏から告げるので
ある。然し濃い影はいつも強い光の裏書である。若しも否定をつきつめたら、
それは明かな肯定を豫想するであらう。余の企ては此理知の影を濃く畫く事に
あるのである。哲學の歸趣は必ずや宗教である。

一

即如

即如の内容は云ふ迄もなく絶對義に於て解されねばならぬ。然し究竟又は絶

對とは凡ての思惟が最後に愛する言葉であるが、不可思議にも殆んど之に對する嚴密な理解を保持した場合がない。絶對が一切の對立二元を絶した内容であると知り乍ら、よく思惟が相對の域を破り出て、絶對を認知し得たことは非常に稀だと云つていゝ。人は「本體」又は「實在」Noumenon, Reality を説くが、之が「現象」とか「假象」Phenomenon, Appearance とかに對比されずして考へられたことは始と無い。然しかゝるものが實在であるなら、その實在は單に現象への對辭 Anti-thesis であること云ふ迄である。かゝる絶對は一種の相對に解された絶對に過ぎぬ。是等は凡て嚴密を缺いた絶對の理解と云はねばならぬ。本來あるがまゝの一律を既に分析した人爲的所産である。即如が眞に絶對として解されるなら、かゝる對辭を持つ内容を認許する事は出來ぬ。余は現象に對せずして實在が理解される時、始めてその絶對義を捕へ得るのであると思ふ。對辭なき内容のみ自律である。即如は純にそれ自らに於て解されねばならぬ。

一般に「無限」とか「絶對」とか云ふ言葉も、只「有限」と「相對」との反律としてのみ理解される。然し是等が對辭に過ぎないならば、かゝる無限は一種の有限に過ぎなく、又その絶對も尙相對的であると云はねばならぬ。かゝる無限は有限なくしてはあり得ぬ無限だからである。有限の否定と絶對とは別事である。眞の絶對に於ては絶對相對の分別すらないのである。カピールが「梵は有限にして且無限、又有限を越え無限を越える」と歌つたのは此意であらう。かゝる境は概念以前である。左がなくしてあり得る右である。隻手の聲とはかゝる意味であらう。その裏面の反律によつて得られる正面は絶對な正面とは云へぬ。純に「中」を想はんとするなら決して之に上下の概念を隨伴してはならぬ。眞の「時間」は過去と未來とを許さぬ時間である。況んや歲月に刻み得る時間ではない。「無」もその絶對義に於ては常に有無共になきの「無」であるとは知らねばならぬ。況んや「無」とは有の對辭ではない。純にものをその未分の境に理解する

時始めて即如に觸れ得るのである。

哲學は屢々一と二とを峻別した。然し第一次 Primary とか第二次 Secondary とか云ふ區別も、何等一に對する眞の理解とはならぬ。一般に一は二又は多に對して考へられる。哲學上一元論二元論の争ひは全くかゝる見解に起因する。然し眞に自律する「一」は對辭を持たぬ。一元が二元の對辭であるなら、かゝる一元は尙二元に過ぎぬ。二に對する一は純な一ではない。二元多元の聯想を離れて一元が認識し得られる時正當な理解が許されるのである。即如を「一者」であると云ふ場合、それは純に自律するものとして理解されねばならぬ。かゝる一は如何なる數でもない。一は單位ではない、二になり得る一ではない。即如に數はないのである。數へ得る一は相對的一に過ぎぬ。一とは未分を示さねばならぬ。未だ二の觀念すら入り得ぬ境である。數なき一である。純の「一」は「無」である。「神は一なる故名づく可からず」とは此謂である。人は一に執着す

る。然し一に墮する時は既に二である。「二は一つに由てあり、一も亦守ること莫れ」と「信心銘」は書いた。一とは一の數でもなく又字義でもない。分別せられた一二は即如の解明にはならぬ。一二の未分時に一としての即如が在るのである。一對二ではない、一即二である。所謂「一に多種あり、二に兩般なし」とは此意であらう。一元と二元との争ひは哲學の榮譽ある仕事ではない。一と二とを結ぶのが哲學の本旨である。詩人が「天國と地獄との婚姻」を歌つた心は、又凡ての思索者の愛する求めであらねばならぬ。

「無限」The Infinite と有限の否定としての無限とは明かに區別されねばならぬ。「一者」The One は數へられる一であつてはならぬ。「統體」The Whole は部分に對して思惟されてはならぬ。ヘーゲルは Das Endlose と Das Unendliche とは異ると云つてゐる。前者は只否定に過ぎなく従つて尙相對的であり、後者のみ眞の規範的な當爲 Sollen の内容である。プロクラスも統體と云ふ事には三

つの異なる意味がある。第一は部分に對する統體、第二は部分の加としての統體、第三は部分全體を許さぬ渾一體である。此第三の統體のみが究竟の統體であると云つてゐる。誌公和尚の「十四科の頌」に所謂「菩提煩惱不二」、「持犯不二」、「靜亂不二」、「善惡不二」、「生死不二」云々と云つた境が即如の如實な相であらう。若し即如の宗教的意味を捕へようとするなら、之は純粹に二元を越えた意に解さねばならぬ。一とも二とも云ひ得ぬ一であらねばならぬ。自律する内容のみ即如を示し得るのである。即如とは對辭を容れぬそれ自身の内容である。

如何なる對辭をも許さぬ内容とは、吾々の思想に根柢的な改造を迫つてゐる。究竟の眞理はよく相對の言葉が斷定し得る内容ではない。在來の即如に就て用ゐられた言葉「有」、「一者」、「實在」、「本體」と云ふ意味は先づその字義を根本から覆さねばならぬ。即如は文字を越える。かゝる字義に執着しては闡明し得る即如がない。反省はものを兩面に區別する。然しあるがまゝのものはその原始

に於て未分である。區分は便宜の爲めの作爲である。區別に墮する時、人は本末を顛倒する。哲學は字義の争ひに終るが、對辭に惱む字義の解脱によつてのみ哲理は満たされるのであると知らねばならぬ。ディオニシウスが云つた様に知見を離れる時が、却て眞の知見を得る刹那であらう。

畢竟凡ての言葉は對辭に傷つく言葉である。吾々は即如に關して何事をも云ひ得ないのである。凡ての言葉は容易にその裏面を豫想する。老子は不言を教へた。禪は文字を立てない。無名とは彼等が與へ得た最後の名であつた。深い宗教的意識に於てはいつも沈黙が最良の言葉であつた。吾々は究竟な即如を形容する究竟な言葉を知らないのである。無限であり永劫であると云つても尙微弱な意を傳へるに過ぎない。エックハルトは驚く可き事を明言した。「人間は神よりも優秀である」と。神に於て *besser* とか *best* とか云ふ比較差別はあり得ないからである。凡ての比較凡ての差別は人爲である。即如に於ては相對も

二元もその影を没するのである。即如は如何なる束縛をも許さない。真に自由自律であつてその前に何等の對辭をも許さない。之は即如に關して否定的に云ひ得る一つである。

二

自然は多面な相を示してゐる。それは知にとつても情にとつても驚く可き至寶の藏庫である。吾々はその美を味ふ爲に種々な道を選んでゐる。一つの花も生物學の充分な對象である。吾々は茲に生成の秘密、進化の原論を讀む事が出来る。然し之に止るのではない。その一ひらの花瓣も自然を貫く化學の法則を内在する。然もそのか弱い姿は物理の學をさへ支へるに足りる力を包むのである。數理も一日として此内に潜まない事はない。茲に科學は彼の盡きない倉庫

を持つのである。或時は又之が歴史の興味深い數頁を飾るであらう。又或時はその嚮動に心理の過程をすら尋ね得るであらう。然し花の秘密は尙之に終るのではない。それは屢々美しい詩篇に編まれ、又驚く可き畫布に生きてゐる。深い洞察にとつては之が宗教への暗示であらう。吾々は各々の相を見る事によつて花の自然に近づくのである。なべて自然に或理解を求めようとするなら、必然或立場を選んでそれを極め盡さねばならぬ。

科學もその立場の明かな例である。その理解に順じて或者は機械論を守り、或者は生氣論を選ぶであらう。數理もその立脚地の一つである。歴史もその一つである。社會學も心理學も哲學も或立場の表明である。種々の學派は更に分たれた或主張に基く明晰な立場である。

山の頂きは一つであるが登る道は多岐である。實在は普遍であるがその様調は多面である。自然は種々な相を呈して吾々に與へられる。従つて之に近づく

道も多様である。科學の存在は藝術の否定にはならぬ。自由の肯定は法則の破壊にはならぬ。各々は各々の立場を守る事によつてその眞理を保有するのである。扱即如は如何にして闡明せらるべきであらうか。今は即如の理解に對して何れの立場をとるか云ふ事が問題である。然し一層適切に云へば如何なる立場が許されてゐるか云ふ事がより重要な問である。

花は種々な理解を吾々に招くであらう。然し知り得るその構造も生理も又そこに潜む凡ての法則も、物としての花に加へた分別である。かゝる知識の綜合が直ちに花の即如の理解であらうか。恐らく花の眞の味識は花を前に置いての觀察ではない。花そのもの、裡に活きる時、花に宿る即如は理解されるのである。既に分別を容れ得る内容は即如の表明とはならぬ。分別による萬言の説明よりも、呼吸をすら奪ふ美觀の刹那がより内面の理解であらう。心が花の美に打たれる刹那、花に就ての反省があるのではない。花そのものがあるのである。此時

余は花に活きるのである。余は花を前に置いて或立場をとるのではない。否、此瞬間には余と花との區別された意識すらないのである。余が在ると云ふよりも余の脈搏が花の美に打たれるのである。余と花との間には一すぢの隔りすらない。花と余と相即である此折に、花の即如を余は味ひつゝあるのである。美感の内容は凡ての科學的内容を越える。余は花の或部分を知解するのではない。余は花の統體を心に味識するのである。如何なる立場による觀察が余に美を與へるであらう。美とは何であるかとの理知の解答より、言葉もない美觀の刹那がより深い美の理解であらう。即如は果して或立場を嚴守する事によつて認識し得られるであらうか。何の立場がよくものそのもの、理解となるであらう。抑も或立場を守るとは如何なる意味であらうか、或立場から見た内容とは、それによつて尺度された内容であると云ふ迄である。之はその立場に依つてのみ許された眞理の肯定である。自らの立場を選ぶとは特殊な觀察に立つ意味であ

る。或一定した単位を選んで約束せられたその假定の上に眞理を築く謂である。立場其ものは約束であつて自由な變易を許し得ない。吾々はかゝる特殊の立場からどうして絶対の内容の理解を豫望する事が出来るであらう。ベルグソンは純粹の時間を捕へようとして之を縦斷面に理解した。然し彼の繼時的理解も或立場からの見方に過ぎぬ。横斷、同時への對辭である此内容は尙一種の相對的理解に過ぎぬ。時間の即如はかゝる一面に限定されるべきではないであらう。眞の絶対な時間は既に繼時同時又は動靜の分別をすら容れ得ないからである。

即如を味はうとする者はその未分時に於て理解を求めねばならぬ。或立場をとるとは既に區別せられた觀察に過ぎぬ。吾々は即如のありのまゝな面目を或立場によつて示す事は出来ぬ。かゝる立場によればかゝる理解が加へられると云ふ迄である。それは即如の本然な表示ではない、特殊な人爲的な解説である。元來渾一である即如を分別せられた定義に納めるに過ぎない。即如そのまゝな

理解はかゝる立場の何れをも許し得ない。立場をとる暇もなく即如に直接した刹那が、その如實な體認である。反省ではない、直觀がより眞な理解である。吾々は即如を外に觀するのではなく、即如そのものに活きねばならぬ。凡ての立場からの離脱のみ即如を如實に味識し得るのである。立場によつて得られた眞理は複寫された即如の諸相に過ぎない。あるがまゝの即如はかゝる分別を絶するのである。立場は一個の途程である。然し何等の途程すらなく、ものを直下に理解するが宗教である。即如は自ら宗教を招いてゐる。「神と汝との間に何ものをもおいてはならぬ」とエックハルトは書いた。立場をすら介在せぬ理解が始めて即如の眞實な理解である。

かゝる意味に於て單に夢幻の様に思はれる藝術は、實證の科學よりも遙に鋭い即如の理解である藝術とは或規矩によるものゝ見方ではない。従つて定義であるよりも暗示である。思惟以前の象徴の境が藝術の分野である。藝術は主義

を脚下に踏み乍ら、何等の人爲なく加工なく自然の奥底に迫るのである。捕へ得た美がよく永遠であり得るのは即如を直下に暗示するからである。眞の藝術は自然の説明でもなく又註解でもない。科學が分別に自然を寫さうとする時藝術は未分にその美を捕へようとするのである。彼等は人工によつて變易すべき自然を持たない。ロダンが「自然はそのまゝにして完全である」と云つたのは、此未分なる自然「未だ造られず造らぬ」自然の美を指したのである。かゝる信仰は哲學的にも理解されねばならぬ。人工に墮する時、自然は既に未分の境を去つて分別に移るのである。立場を選ぶ事によつてその一面は披瀝される、だがその統體は隱匿されるのである。藝術も一個の立場であると云ふなら、自由さがその立場とも云ふべきであらう。

藝術にとつて主義は墮落であつた。宗教にとつても流派は凝固であつた。形式は生命を拘束する。吾々は凡ての手段を絶し介在を破つて直ちに即如に觸れ

ねばならぬ。立場を撰ぶとはその立場を守るとの約束である。立場を守るとはその立場に限るとの謂である。或立場に活きる時、吾々はその立場に死ぬのを知らねばならぬ。眞の即如の理解は一切の立場を絶するのである。立場のない理解とはものに即する謂である。余が凡てに自由である時、余は即如に活き得るのである。哲學も久しい間即如の理解に對する一つの立場であつた。然し哲學の最後の任務は、即如を何等の立場なく獨斷なくそのまゝに理解する事にあるのであらう。立場からの解脱が哲學の歸趣である。

一切の立場を許さぬ時、人は無爲であると詰るであらう。然し美感の刹那は空虚であらうか。否、その時こそは激動の刹那である。吾々が何事をも爲さぬとは、神が凡ての事を爲すとの謂である。神をして多忙ならしめる爲に吾々が休息するのである。之は一切を神意に委ねるの謂である。神の御心のまゝに信仰は云はしめてゐる。此時のみ余は即如に活き得るのである。「何等の方法な

く神を知る時、余は彼であり彼は余である」とエックハルトも云つた。立場なき理解とは概念なき理解である。思惟を容れぬ味識である。直観とはかゝる事を意味するのであらう。即如は如何なる立場による理解をも許さぬ内容である。

三

知識は何事かに関する知識である。対象を持たぬ知識は此世にあり得ない。飽く事を知らぬ知識の前に一切は實にその対象である。然し一事のみが此羈絆を脱してゐる。

対象とは既に主客の豫想である。即如が余の対象であるなら余と即如とは相對の關係にある。加へられた即如に関する一切の判断は、かくして即如の内なる味識とはならぬ。人は神學が神に関する知識であると見做してゐる。然し反省

せられた神と神そのものとは區別されねばならぬ。神が対象の世界に遷される時神學は成立つであらう。然し神が対象たるを許さぬ時始めて宗教が活きるのである。即如はその絶對義に於て既に対象の位置を脱してゐる。知は此前に臨んで何等の施すべき術がない。神が知にとつての「暗黒」であるとは此意味である。

何事かに関する知識である以上、それは畢竟間接的知識である。対象の是認は實に此關係を餘儀なくせしめる。ものゝ内面に即する知識は既に対象の知識ではない。對象化せられるとは分別の域に移された意である。未分である即如は對象化し得ぬ嚴然とした内容である。之を對象の域に齎らす時、只反省せられた複寫があつて即如そのものは遠く去るのである。美に関する解説が美感の事實とはならぬ。宗教も藝術も余に求めるのはかゝる直接的體認である。教條や學説は只後に附加せられた説明に過ぎない。一知識よりも一信仰が生命のより切な要求である。靈の福祉は即如を内に抱くにある。即如を余の前におく

ではない。即如に余が生きる時、只此時のみ即如の眞の理解がある。

知識が何事をもその対象となし得ると思ふのは妄想である。又その知識が即如の表示であると思ふならば、それは一層許し難い誤認である。対象に待つ凡ての知識は相對である。余と事象とが主客の位置にある間、余はその即如を味ふ事は出来ぬ。ものに即するとはそれが余の対象たるを許さぬ意である。対象なき知識が味識である。即如が余の対象である限り余は宗教に觸れる事は出来ぬ。即如は一時たりとも対象たるを許さぬ。対象たるを許さぬ内容が即如である。対象たり得る一切のものは絶対に飢ゑる心の糧にはならぬ。分析に基く理知の解明は即如の前にはいつも盲目である。こゝに於ては知の明晰も尙不明である。即如は知の明晰を必要とせぬ、自明にして説明に餘るからである。

対象を絶するとは、ものの中の内裡に入る謂である。即如と相即である場合である。反省は眞理を畫くが、反省を脱してのみ眞理に生き得るのである。眞理を

解するとは此眞理への内生を意味さねばならぬ。知らるゝ眞理は相對である、只味はるゝ眞理のみ絶對である。即如は知らるゝことは出来ぬ。然し味はるゝ即如である。こゝに即如は知を越えて信を要求する。宗教が即如の理解である。

即如は語り得る即如ではない。自然の美が吾々の筆を擱かしめる様に、即如の美は余の口を塞ぐのである。言葉で現はし得るのは只貧しい形容に過ぎぬ。人々は即如の内容に就て知らうとする。然し如何なる内容であるかと云ふ問を吾々が持ち得るのではない。如何なる内容で無いかと云ふ事を云ひ得るばかりである。眞の理解は言葉に餘る。言葉で示し得るのは「否、々」とのみの答である。凡ての「然」は尙淺薄である。

信仰とは神に對する依頼ではない、神に即する内生である。余は見得る即如をも知り得る即如をも持たぬ。余と即如と不二である時、余は用ふべき余の眼又は加へ得る余の思惟を持たぬ。かゝる時余の視覚余の知覚は死して只神の眼

神の意識があるのみである。神に没したる刹那、既に失はれたる余の眼は何ものをも見る事は出来ぬ。信徒は神を遼遠な彼岸に眺めようとする。天は屢々彼等の愛の國土であつた。然し彼等が切な宗教の經驗に入る時、神の訪れが彼等自らの内心の扉に響くのを知るであらう。既に神を所有せずしてを求める場合合はあり得ぬと云つたパスカルの言葉は永遠の真理であらう。神の王國は汝等の裡にありと福音は今も響いてゐる。

吾々の要求は即如を彼岸に持つ事でもない、又吾等の前にそれを見つめる事でもない。即如は既に前後を持たぬ。吾々は彼の前に立つ事は出来ぬ。その理解は只即如に即する時にのみある。それを離れる時知は作られるが信は奪はれるのである。「余が活きるのではなく基督が余に活きる」のが信仰の切な體驗である。吾等の呼吸が神の呼吸である時のみ、吾々は眞に存在するのである。神如を余が知ると思ふ時、余は聊かも即如を知らぬ。即如に余が自らを忘れる時、

即如は余に味はれつゝある。多くの神秘家が忘却を讃へた意味も茲に愛を招くであらう。

云ふ迄もなく直観とか啓示とかに於て、より鋭く即如は理解されるのである。之は一層直接な知識である。スピノザが「知的愛」と呼んだのは是であらう。愛が深い理解である。藝術はかゝる意味で科學よりも一層鋭い即如への肉薄である。哲學の歸趣も等しく冥想とか靜慮 Contemplation とかの裡に見出されねばならぬ。プロテイヌスが法悦 *Ecstasy* を説いたのも此故であらう。禪と云ふ様な境地が凡ての最後であらう。哲學はいつか宗教に迄高揚されねばならぬ。

四

傳大士の有名な偈に次の様な句がある。

即　　如

「空手にして鋤頭を把り、歩行して水牛に騎る

人は橋上より過ぎ

橋は流れて水は流れず」。

寧ろ突梯とも見られる此偈が禪の密意を云ひ破つた句だとは如何なる意味であらうか。宗教は屢々恐れる事なく矛盾道を歩んでゐる。所謂「不聞に聞く」とか、「不言の言」とかに人々は即如の秘事を説いた。彼等が愛したものは「没弦の琴」であつた。カビールの句にも「舞は手なく足なくして行はれ、琴は指なくして彈せられ、耳なくして聞かるゝのである。何となれば梵は耳であり聞手である」と。理知は是等の言葉を只矛盾として笑ふであらう。それが嚴守する論理の法則に悖るからである。然し何の権利が彼等の正確な立論を最後の理解と見做すのであらうか。

眞の絶對は決して相對の否定ではない、又絶對に束される意味でもない。絶對も相對も共に絶せられたるものを、假りに名づけて絶對と云ふのである。扱

かゝる絶對義に於ける吾々の理解とは如何なるものであらうか。試みに即如を「深遠」であると斷しても、それが「皮淺」の對辭であるなら、かゝる深遠は相對的内容に過ぎぬ。論理の定める處は「然」であるか「否」かである。「否」なき「然」又は「然」にして「否」と云ふ如き絶對義は茲に許す事は出來ぬ。論理がかゝる相對に終るなら、論理は即如の解明にはならぬ。却て矛盾こそ絶對なるものと暗示であらう。相對に終らぬ自由の面目を云ひ破らうとするなら、吾々には次の道があるばかりである。吾々は即如を指して「深遠」であると云ひ得るのではない、「深且淺」と云ひ「非深非淺」とこそ云はねばならぬ。人は之を矛盾道と云ひ否定道と呼んだ。或者は之を理性の死滅と迄悲んでゐる。

「深淺不二」とは明かに論理の理解に餘る。深が直ちに淺であるとは判斷として自同、矛盾、排中の三律に悖る不合理を犯してゐる。然し「深にして淺に非ず」と云ふ合理的判斷は即如に向つては何等の解明にもならぬ。それは即如の相對

的理解に過ぎない。茲に吾々は異常な結論に達する事が出来る。即如は如何なる論理的判断にも終らぬと云ふ一事である。

論理は所詮「是乎彼乎」の判断である。「然乎否乎」の決定である。その法則の性質上對立する判断を豫件として、その一方の取捨に終るのである。必然論理的内容は徹頭徹尾相對の域を離れる事がない。「然」と云ふも「否」なくしてはあり得ぬ「然」である。肯定が否定に對する限り吾々が得る一個の判断は僅な對辭に過ぎない。内容は決して自律の意味を保有する場合がない。如何に精細な立論と如何に正確な論理とによつて即如の内容を歸納し得たとしても、それは遂に相對の桎梏を破り得ない。人々は神の存在を立證しようとして企てゝゐる。然し立證せられたものが如何ばかり精密であらうとも、それは概念以後の相對な神である。神そのもの、光に對しては虚弱な影に過ぎない。即如はいつも論理を越える。理知は決して之を闡明し盡す力がない。若し對辭を許さぬ内容が即如

であるなら、それは論理が示す「彼乎是乎」の取捨ではない。「非彼非是」の否定である。「彼即是」の矛盾である。かゝる場合論理の解脱が眞理の確立である。

此不可思議な表現が却て即如に就て正當に云ひ得る最後の言葉である。ホイットマンが「余は肉體の詩人であり、且つ精神の詩人である」と歌つたのは此深い要求を示すのである。「余は共に善であり惡である」と彼は恐れなく告げた。ブレークが「天國と地獄との婚姻」を歌つたのもかくして理解されるであらう。

凡ての二元を共に容れ之を一元の調和に包むのが即如の面目である。彼に於て眞偽の區別はなく善惡の分離はない。二極相即である。カビールが云つた様に生が死であり、右手が直ちに左手である。矛盾はそのまゝにして調和である。差別が平等である。主と客とは未分である。如何に論理の法則を破るとも之が本來あるがまゝの面目である。論理が矛盾と呼ぶものも茲には諧調である。之は論理の破壊ではない、その解脱である。

人は法則による論理が知識に最後の確立を與へると信じて居る。然も之以上に鞏固な不動の内容はあり得ぬと考へてゐる。然し説明し得ない事は時として説明し得る事よりも一層鞏固な論據である。かゝる場合それは説明をすら許さぬ自明の真理である。論理は分明を誇るであらうが、然し心の満足し得るのは論理に待つ分明ではない。論理をすら絶する自明の事實である。自明であつて既に疑を許さぬ真理である。分明は不明の對辭に過ぎぬ。自明であつて始めて自律である。科學は分明の世界を産み、宗教は自明の世界を與へる。余は二つの世界を共に愛する。だが心は只後者に於てのみ満足せられるのである。即如は實に證明し得るが如き即如であつてはならぬ。論理的に知解し得られる即如は尙皮淺である。自明なものゝみ永遠である。即如は論理を越える。彼は證明し得ない場合に於ても尙不動の真理である。

五

何事かを理解しようとする時、吾々は範疇 Category を要求する。此概念の形式によつて事象を整理し一つの系統に導かうとする。人々の思惟の要求によつて範疇の數は自ら異り又その性質も異つてくる。さて凡ての問題は或事象が如何なる範疇に依屬するか、又如何なる形式によつて之を理解し得るかと云ふ事に歸着する。然し即如に關して吾々は一層根本から此問を出す必要がある。ここでは寧ろ如何なる範疇によるかとの問よりも、果して範疇そのものが即如に對して認許し得べきかと云ふ問がより重大である。

範疇は概念の形式である。然し如何なる形式に即如が順するであらうか。形式は規矩である。若しも一定の法則によつて計り得る内容であるなら、それは既に相對化せられた内容である。吾々は先づ即如に加へるべき範疇を無益に尋

ねばならぬ。定不定を破つて差別を絶する即如に對して、既に加へるべき分別は無いのである。範疇は一個の差別である。よし或範疇が即如に對して見出されるとも、それは他の範疇に對する意味に於て、尙一面に限られた特殊の差別に過ぎぬ。即如は當に自らを當てはめる範疇を許さないのみではない。既に範疇その事を許さぬのである。

試みに存在の根柢であるとする時間空間の約束を選んだとする。問題は空間的又は時間的に理解される即如の内容である。然し時空間と云ふが如きは即如の何を説明し得るであらうか。單に外延の所有は靜止した無内容の裏書である。人は即如の大と深とを想ふかも知れぬ。然しかゝる空間的内容は單に數の無限大と云ふ迄である。量の莫大は吾々が最後の驚愕にはならぬ。實體のない妄像が吾々の信賴を欺く様に、内容を離れた空間の龐大は信仰への偽りである。吾々は平面に描き得る即如を持たぬ。空間の形式は絶對なるものに向つては何事

の解明をも與へ得ない。その無限は單に有限の否定に過ぎぬ。空間に束縛せられた思想は尙相對の域に終る貧しい限定である。即如の存在は空間と何の關する所がない。屢々神に加へられた空間的形容は幼稚な思想の痕跡に過ぎぬ。

人は又時間の延長に於ても即如の無限を理解しようとして求めてゐる。永遠不死の思想はいつも時間の永續の意味に理解される。然し單な時間の繼續はその停止を否定した迄であつて、決して時間の絶對的理解ではない。然も時間の機械的追加は數の増大であつて内容の擴充ではない。眞に許し得る永遠は瞬間に於ても尙永遠であらねばならぬ。時間を延長に解する時歲月が残る、それを強度に考へる時無限がある。永生は時間の追算を許さぬ。即如に前後はなく過去未來はあり得ない。それは全く時間の形式を越える。宗教的に不死とは無限の未來ではない、永遠の今である。過去と未來とを持たぬ現在である。一瞬時をして直ちに永遠ならしめる時、即如の相があるのである。云ひ得るなら時間を絶

してこそ即如は理解されるのである。時空間の形式は即如の理解に對して何等の光明をも投げ得る事がない。エックハルトは「時空間程神の思想を妨害するものはない」とさへ云つた。

かかる形式によつて即如の理解が遅延されたのは之のみではない。恐らく因果の範疇は人々を今も尙傷ける刃である。吾々は往々神を創造者として記念する。之は果によつて因を求める思考の趨勢が産む必然の結果である。然し因果律を即如に加へ得るなら、吾々は止ることない因の因に對して徒らに循環の路を踏まねばならぬ。創造者とは單に果を説明し得る迄であつて因の解決にはならぬ。因果律それ自身が遂に創造者に止る事を許さぬであらう。即如は何ものかにてあるのではない、無がその面目である。無住とは嘗て温く理解せられた言葉であつた。エリゲナの所謂「造られず造らぬ」自然が最も深い即如の認識であらう。

然も創造者を遼遠な過去に置く事によつて人は劃然とした溝渠を自然と神との間に掘つてゐる。畫かれた創造の歴史は象徴としてこそ意味があるが、自然の理解にとつては新な獨斷である。萬有は製作ではない、直接的な即如の表現 Manifestation である。若しも詩人の鋭さがあるなら「一粒の砂にも野の花にも」即如を直下に感じ得るであらう。創造の眞意は内展 Involution である。即如の自覺である。自覺せられたものが自然である。萬有と即如との間に障を築くのは人爲の所産である。兩者は因果の關係にあるのではない、即接である。萬有の内面に直ちに即如が躍如として活きるのである。余は神を遙遠な天外における思想の幼穉を忍び得ない。詩人トムソンが歌つた様に「地の裡に天があるのである」。茲に創造の眞意がつかまれてゐる。即如は因果の差別を言下に絶するものである。

範疇に容れ得べきものは有限の態に過ぎぬ。眞に無限なものは自由である。

自由が即如である。之に向つて束縛すべき何ものもない。彼は上下なく前後なく、所謂「不來不去 不斷不常」の否定である。吾々は既に把握すべき即如を前に持つ事は出来ぬ。吾々自らが即如に活きつゝあるからである。彼は聽手なる歌手である。彼は自由自律である。何もの、對立をも許さない、何もの、形式にも順じない、何もの、知解にも終らない。彼は右にして左、大にして小、善にして惡である。彼は全一切である。凡てはその内に攝取される。矛盾がそのまゝに調和である。二元も一元である。三祖が歌つた様に之は「有即是無、無即是有」「即一切、一切即一」の境である。實に即如に關して吾々は云ひ得べき言葉を持たぬ。「言語道斷」である。沈黙が此時最も鋭い饒舌である。一切は即如に休止する。此の神秘を知りぬいた人は此境を「多忙な休息」と呼んだのである。「赫々たる暗黒」と云つたのである。(一九一七年十二月稿)

個人的宗教に就て

個人的宗教に就て

—

磔刑せられた聖徒の畫像が遠い受難の昔を語り乍ら幾つとなく寺院の硝子を飾つてゐる。信徒は盡きない崇仰の想をそこに集めて靜に瞑目する事を怠つてゐない。だが描かれた顔は苦悶の情に満ちて、毗は下り頬は瘦せ色は青ざめてゐる。時として四肢は釘づけられ、時として體は幾十の矢に刺されてゐる。鮮な血の滴が冷な皮膚を流れてゐる。然し是は死の苦みを語るが爲ではない、殉教の莊嚴を記念して長く信仰の焰を吾々の心に燃したい爲である。人々は是等の畫像を仰ぎ見て榮譽ある古史を想ひかへしてゐる。だが是等の追憶には痛ましさと悲しさがにじんでくる。燃えたつ心にもいつか慄きがある。受難者は

個人的宗教に就きて

喜べよとは彼等に語つてゐない。信仰の證あかしも温かい自然の賜物からは離れてゐる。誰かかゝる事例が此世に反復される事を望むであらう。そのもの凄い姿は靈の不自然な捷利である。殉教の歴史には不撓の信念が刻まれてゐるであらうが、そこには宗教の陰が暗い色を投げてゐる。人は再び望む間敷き光景を寺院の裡に眺めてゐる。

宗教は互を愛せよと教へるが、憎みが宗派の間に絶えないのは事實である。共有であるべき眞理は之が爲に反目し、同胞でありたい人間は之が爲に區劃せられた。神への道は幾つかの流れに定められて、各々は他を排さうと企てゝゐる。靈の自由な開放をこそ求める宗教は、自らを堡壘の内に固めて他の教を破らうとする。呪ひの言葉の爲に彼等の唇は乾いた事がない。嘗て僧日蓮は他宗への罵詈を彼が題句とした、モハメットはコーランを示すと共に片手に劔を忘れてゐない。營々として企てられる傳道は凡て自宗の喧傳である。肉の争は寧

ろ瞬時の激怒に終るが、靈の争は止む事なく心に追隨する。人間が忍んだ虐殺の事例は殆ど宗派の爲にであつた。今尙アルメニアから運命の慘事が屢々聞えてくる。遠い昔にかゝる殺戮が暇なく反復された事は想像するに難くはない。愛が憎みを購ふとは矛盾である。だがかゝる矛盾が調和を求める宗教の一面であつた事は拭ひ得ない事實である。

或人は此醜さを厭つて眞理の歸一を乞ひ求めてゐる。宗教の統一は屢々繰り返へされた理想であつた。思想の分割は再び総合せられねばならぬ、反目は人間の意志ではない、宗教は平和を全くするが爲である。流派を絶した公有の宗教こそ、吾々が理性と感情とに叶ひ得る唯一の宗教である。畢竟凡ての分岐は一つに歸らねばならぬ。此理想への信念は實現せられねばならぬ信念である。宗派の區分は言語の多様と共に人文への阻礙であつた。或者はかゝる理想を果し得ない夢想に過ぎぬと評するであらう。だが夢想にしても凡てのものに對

する統一は人間の忘れ得ない一個の要求である。分離とその反目とは吾々の愛を引きつけてゐない。

然し此要求を容易に打破しようとする障礙が存在する、理想は歸一であらうが個性は特殊である。平等な眞理とは個性への否定に過ぎまい。位置の差違、寒暖の異變によつて自然自らが特殊の様態を示してゐる。人は自然を母として、血をその土地に承いでゐる。北方の憂愁、南方の歡喜は與へられた性情の對立である。さなきだに東西兩洋はその歴史を異にし、人種は一層之を區分し、然も國風と家風とは更にこの差別を錯雜にする。先天的決定と後天的境遇とは人間を育んでその特殊な個性を形成する。平等の理想は抽象し得られ様が、特殊が現實の姿である。多様な個性は寧ろ多岐な宗派をこそ要する様に見える。その統一は却て自然への無益な反抗ではあるまいか。個性の否定は一切を空無にする。その肯定的表現こそは自然の意志であらう。畢竟此差違は歸一を不可能に

し、又永く未來に於ても此理想を破るであらう。要求は統體を愛するとも、異なる性情は流派を更に區分する。吾々は茲に矛盾する二個の要求に逢着する。一つは異宗の調和を求めめる心、一つは個性の自律を認めたい希ひである。前者は一般の樹立、後者は特殊の是認である。吾々は如何にして争の宗派を脱し、然も各々の個性を保有すべきであらうか、想ふに未來の宗教は此二つの對立する希願を如何にして共に活すかと云ふ事を解かねばならぬ。

二

試みに厳格な理性の批判に訴へて、宗教の要素とも見られる一般の原理を歸納する。合理的と云ふ意味を以て之は何人も信賴すべき内容であると主張する。然しかゝる批判が果して統一の根柢たり得るであらうか、歸一ならしめよ

うとする理想は必ずや普通の理に立たねばならぬ。然しかゝる抽象の原理が果して信仰を伴ふであらうか。學としては吾々の感興を引くに足りる充分な内容を保持するとも、之は純に知の仕事であつて信の分野ではあるまい。宗教を理知が築く原理の上に建て様とする一切の企は、宛ら木の實を岩上に植ゑるに等しい。歸一の理想は抽象の形骸を脱がねばならぬ。それは知識の樹を持ち得るとも生命の樹を望み得まい。

更に或者は既成宗教の一つを擇んで、一切の人類を之に順化させようと試みてゐる。屢々放たれた傳道者の嘆は一切の人間が未だに基督教化され得ない事實であつた。或佛教徒も等しい事を夢みて、宗風の微弱を悲んでゐる。然し彼等の希望こそは恐ろしい僭越である。色様々な花の春を、只灰の一と色によつて染めぬかうとする企に近い。イエスを解する者にとつて釋尊の生誕は呪ひであらうか。野には紫の堇と黄の蒲公英とが共に咲いてゐる。彼等は自然の美を汚

すであらうか。宗教を一宗に限らうとする慾望は、人類を平等の圖形に容れようとする無謀な企である。

此企は彼が擇ぶ宗教が他のそれよりも優秀であると云ふ信念に基いてゐる。然し如何なる理由が此解答に根據を與へ得るであらう。所詮彼は理性の批判に還らねばならぬ。茲に再び宗教は理知の盾に守られる危期に近づいてくる。佛耶兩教何れが優越であるやは、吾々が心靈の榮譽ある問題とはならぬ。是等の比較對照は又一個の興味深い學術であらう。然し吾々が今欲するものは知識ではなく信仰である。然も一般的に理知を以て何れの宗教がより深遠であるかを定めるのは、得られない解答を望むに等しい。よし明晰な理論が彼に一個の宗派を選擇せしめたとしても、彼が購ひ得るのはその神學であつて宗教ではない。嘗て或る人々は牡丹と蓮花と何れが美であるかを云ひ争つてゐる。然しかゝる時既に美感は彼等の心から消え失せてゐる、残るものは無味な言葉の遊戯に過

ぎない。千萬の客觀的理論も一美感の滋味に比べては何の力があらう。

純な理知が宗教を産まない事は屢々告げられてゐる。或者は之に對して「感情」に「直觀」に宗教の泉を見出してゐる。更に又此ロマンティズムの態度に比して、特に近世に理解せられた「意志」の内容が宗教の泉であると思はれてゐる。余は作爲せられた此知情意の區分を捨て、一層有機的な「要求」の言葉を以て之に換へようと思ふ。茲に要求とは内心に萌えでる抑へ得ない要求である、要求は實に喚求である、何者か、吾れに下す規範的命令である。湧きあふれる自然の求めである。よく宗教が永遠であり得るのは、それが加ふる與へられた何者か無上の要求に依るからである。要求は單に利己の要求ではない、私を産む更に大きな力の要求である。何者か無限の力が吾れを通して求めるが如くに見える。吾れは活き満されねばならぬ。個性の表現は實に余が利慾に基くのではない。

個性は與へられた個性である。遼遠な過去に生を自然に發した吾等人類は、今尙此母の懷に温められて、生を長く子孫に承がうとする。各々の者は各々の住む自然によつてその性情を分有し、特殊な事情の許に特殊な個性を涵養する。想ふに自然はその多面な様調によつて、無限に異なる個性を創造し、再び此特殊な個性を滲透して彼が無限の相を示さうと企てゝゐる。與へられた個性とは許された個性との謂である。個性の實現こそ自然の意志であらねばならぬ。個性は私有の個性ではない、既に使命を齎す爲の個性である。

宗教の多岐は多岐な個性の要求である。余は個性を否定する宗教の存在を是認する理由を知らない。特殊を無視した一般の宗教は單に架空な構想に過ぎない。或者は豊かな詩情に恵まれてゐる。或者は冥想の力に優れてゐる。或者は和解に秀で、或者は異常な想像に富んでゐる。人々は彼が個性の氣質に基いて彼が宗教を持たねばならぬ。宗教が眞に個性に密接する時、彼には既に動かし得

ない絶対の宗教がある。一切の偉大な宗教家は、彼の個性が明白であつたと云ふ事を告げてゐる。個性に與へられた使命の意識が、ひとり心を廻らす無限の力である。

人は彼が性情を過ぎる事なくして宗教に近づく事は出来ぬ。何れの宗派を選ぶべきかと云ふ事は、何れの宗派がより勝れりやと云ふ知の問ひではない。何れの宗派が余の心を引くかと云ふ意味である。茲に純な理知の審判が無益である事は云ふ迄もない。如何に精細に宗派の價值が比較されるとも、それは心の宗教とはならぬ。人は與へられた本能を背景とする個人的氣質 *Temperament* に托して彼が宗教を見出さねばならぬ。人は理知が常に判断への最も慥な案内者であると考へてゐる。だが懷疑を容れ得ぬ理論は此世に存在せぬ。それはよし、分明であらうとも、自明ではない。實際吾々にとつて直接な真理は固い理論の内にあるよりも、軟い人情の裡に潜んでゐる。氣質の取捨は自ら絶対であつ

て、理論に待つ事を要しない。知によつて情を矯めて純理の道に歩いて、それは内心の求めを欺いてゐる。試に深遠である理由を説いて佛教を余が選んだとする、然し宗教はかゝる態度を求めてはゐない、余は余の氣質が佛教に合ふが故にと云ふ單な答へに於て充分である。理知は動かし得るとも動かし得ないのは人情である。眞に人情に基く要求こそ絶対の根據である。説明し得ない事は屢々説明し得る事よりも一層強固な理由である。實にそれは説明をすら許さぬ自明の真理である。

嘗て詩人コールリッジは人は生れ乍らにしてプラトニストであるか然らずばアリストトリアンであると云つた。實踐につく心から儒教は生れたであらうが、冥想に優れた者は佛教を生んだ。詩情に豊かなものは自らイエスの教を慕ふであらう。人々生れ乍らにして彼が性質を異にする。多岐な宗派はかゝる多岐な心の求めによつて現はれてゐる。個性の特殊を無視して宗教を歸一ならしめ

やうとする努力は自然への無益な反逆であらう。幾千年の間佛教の血を承いだ東洋の人々は自ら冥想の教へに故郷を見出すであらう。基督教によつて世界宗教を統一しようと云ふ試みは、單に人情の自然を破つて異郷の食を強ひるに過ぎない。よし之が實現せられても、人々はその不消化に健康を傷けるであらう。人々は各々の故郷を愛してゐる。活きた美は愛にあるのであつて理にあるのではない。

扱かゝる多様な宗派への是認は、宗派の反目の是認であらうか、余が求める宗教の調和は之が爲に打破せられるであらうか、吾々が此是認によつて得られる著しい結果は唯一なる宗教の樹立でもない、優秀な宗派への選擇でもない。他の宗派への肯定的認許である。各々の存立に關する互の理解である。反目からの離脱である。宗教の統一とは歸一と云ふ意味ではない。理解による結合と云ふ意味である。新な宗派の建設は單に反抗の氣運に基くのではない、より深い要

求の發作である、未來に於ても新な要求は更に新な宗教を生むであらう。異宗派の是認のみ宗派を結びつける。他宗の存立は余の信仰のつまづきにはならぬ。聖フランチェスコと共に六祖惠能が與へられたのは感謝である。アウグスティヌスの神學と共にガザリの神學は余の前に輝いてゐる。プロティヌスの「エニアド」と共に馬鳴の「起信論」は余の愛を招いてゐる。誰が佛陀の前にイエスの生誕を、又は孔子の出現を呪ひ得るであらう。ルネサンスの盛代にレオナルドとミケランジェロとを共に持つ事は矛盾であらうか、吾々が持ち得る最も恐ろしい想像は恐らく一切の世界が一色によつて塗抹されると云ふ事であらう。多様とは特殊の是認と相互の調和とを内意せねばならぬ。反目が理解に遷る時、そこに宗風の調和がある。余はその眞意に於て佛耶兩教が矛盾する理由を知らぬ。それは等しい眞諦が異つた色によつて畫かれたに過ぎぬ。或者は紅の花を好んでいゝ、或者は綠の森を愛していゝ、山に沿ふて河が流れてゐる、何人もそ

の美を感じるであらう。はてしない沙漠にのみ彷徨ふ時人は自然の寂しさに堪へないであらう。耶蘇が此世に生れなかつたら人間はその悦の半を失つたであらう。然も佛生會は凡ての人々が祝福していゝ日である。

三

然し余が求める問題は宗派の問題に終るのではない。流派は宗教にとつて既に第二次である。それに伴ふ一定の教條儀式、或は教風は積極的宗教の豫件であらうが、それは宗教そのもの、精華ではない。眞に自由な宗教の面目は常に流派の定限を越える。吾々の氣質は如何なる宗派を擇ぶも自由である。然し吾が内心の自由は宗派の爲に束縛さるべきではない。宗派の別は中心へ至る途程の差である。凡ての特殊な宗風慣例は只その道に附隨する異なる景色に過ぎない。

い。富嶽の頂は一つであるが之に登る道は多岐である、吾々は好むその一つの道を選んでいゝ。然し道は途程である、方便である、第二次である。手段に吾々を束する時目的は遠く失はれてゐる。屢々反復せられた宗派の争ひは此愚な終末に過ぎない。

頂きが一つであるなら、その頂きは何を示すであらうか、吾々は宗教の精華に問題を進めねばならぬ、第一義のことこそ、宗教が關はるべき内容である。吾々が認め得べき宗教の歸趣とは人と神との直接的な親交である。

此契機をおいて別個に宗教の意味があるのではない。内心の平和、温い法悦は只之に伴ふ恵みに過ぎない。之は流派を問はず凡ての宗教が共有すべき筈の至寶である。此直下の經驗に於て人間は即如に觸れる、人は此時心の故郷に歸るのである。慈母の温情を心の脈に感じるのである。世の神秘を吾れに實現するのである。

教條又は儀式が既に第二次であり、神との直接的な親交が第一義の眞諦であるなら、吾々は此直下の事實に直ちに迫り得ないであらうか、又歴史上かゝる態度が宗教に起らなかつたであらうか。然も宗教の形式は宗派の差別であるが、かかる親交は凡ての宗教が共有する精華である。若し此精華へと迫るならば流派の差別を脱して直ちに公有の宗教そのものに面接し得ないであらうか、かゝる運動は嘗て形式に枯死した宗教を新鮮にしなかつたであらうか、余は活々とした此事例を所神謂秘道 *Mysticism* に見出してゐる。

宗教が時として形式に沈んだ時、内なる光を高揚して神を直下に味はうとしたのは常に此一連の宗教家であつた。彼等が常に此眞理を宣傳したばかりではない、切に事實の上に於てこの眞理を示現した。彼等はいつても體驗にその宗教を捕へようとした。彼等は絶えず脈流を越え形式を脱して價值そのものに迫つた。彼等が即したのは自由であつた。神秘道とはいつても自由宗教との意を含

である。此流れはいつも形式の塵埃に沈んだ宗教を洗滌した。神との直接的な親交に於て宗教そのものを全くした。彼等は主義を捨てた。さうして宗教を自由そのもの、中に建設した。是は常に基督教を飾つた事例のみではない。遠く新ブラトニズムを祖とし、ディオニシウス・アレオバジテを始とし、所謂「神の友」又はカルメライトの諸聖、又はベーム、テレザの道は基督教のみならず等しく回教の内にも現はれてゐる、所謂スフィと呼ばれた詩人又は宗教家は此同じ流れをとつた。東洋に於て寧ろ凡てが此道であつた。奥義書の神秘道を始めとして、佛教に現はれた殆ど凡ての諸宗、又は支那に榮えた道教は此道を代表する。神秘道は茲に宗教の精華を示すのみではなく、それが共有の宗教である事をも告げてゐる。

茲に一定の信條儀式を有する傳統的宗教を歴史的宗教（或者は之を積極的宗教又は既成宗教と呼んでゐる）と名づけ得るなら、此個性の切な經驗に見出し得

る宗教を個人的宗教と呼び得るであらう。一切の神秘道は著しく個人的宗教である。或批評家は此故を以て神秘道を反歴史主義と見做してゐる。然し神秘道が退けたものは歴史主義であつて歴史そのものではない。彼等のもとより歴史に現はれた宗派とその宗風とに彼等の宗教を托する危険を知つてゐる。彼等が要求するものは寧ろ純な内なる光である。彼等は主義を厭ふ。反歴史主義も亦主義に過ぎない。彼等が求めたものは一層自由な内容である。基督の歴史的意味に宗教がかかるのではない。彼等は基督が嘗て存すると否とに拘はらず人は宗教的であらねばならぬと信じてゐる。彼等は基督の歴史的意義を否定しようとするのではない。然しかゝる信條に信仰をおくよりも、宗教を一層人間そのもの、内面に近づけようとするのである。佛者は佛陀があると否とに拘はらず佛者であらねばならぬ。佛者とは宗教家の謂であつて單に門徒と云ふ意味ではない。吾々がより求めるものは宗教であつて宗派ではない。眞に個性の脈搏を

打つ個人的宗教であつて名稱的宗教ではない。吾々は既成の宗教を否定する理由を知らない。然し一層宗教を自然の心に歸らしたい求めがある。宗教そのものは歴史的名稱を離脱する永遠の内容である。

嘗て神學者ヘルマンは歴史的基督の人格に基く啓示なくしては宗教そのものは不純であるとさへ云つた。然し余の要求は一層自由を欲してゐる。ルーター派に屬する信徒にとつてはその神學は有力であらうが、之は嘗に基督以前又は基督教以外の宗教を否定すると云ふ結論に近づくのみではない、宗教そのものを一面に限らうとする驚く可き獨斷に終つてゐる。一枝の花にすら基督自らは神の啓示を見た、眞の宗教はかゝる裡にある。彼が如き一定の神學的圖形に托されてゐるのではない。希くは太陽も地球も、又は貧しい野の草すらも宗教の光りでありたい。

基督は嘗て基督教を標榜したであらうか、聖フランチェスコが偉大であつたの

は彼が一宗の開祖であると云ふ意味にあるのではない、又特に基督教徒であつた爲でもない。是等も彼の偉大の一要素ではあらうが、彼の神聖は犯し得ない内面の宗教的經驗そのものに安在する。宗派的生活は宗教を産まない、眞に直下の體認に於て宗教的生活が満たされるのである。凡ての教徒はその宗旨故に宗教家たり得るのではない、その味つた個人的宗教經驗の深さによるのである。よしヘルマンが眞の宗教家の唯一生活は基督の人格的啓示に基づくと云つても、吾々は佛陀や、孔子や、又は惠能や白隠やの宗教的生活を否むわけにはゆかぬ。要は個性が體得した宗教的經驗であつて宗旨の作爲ではない。或異教徒は基督教徒よりも遙かに基督教徒であらう。流派は單に名目に過ぎぬ。今の多くの僧侶よりも聖ポーロは眞の佛者であつた、今の多くの傳道者よりも親鸞は遙かに基督教徒であつた。

四

宗教は直接な要求の宗教であらねばならぬ。現代に中世の宗教を齎らさうとする企てはか弱い詩的憧憬の所産に過ぎぬ。或は唐宋の宗風をそのままに傳へようとするのは單に時代を古への爲に殺すに過ぎない。吾々は切實に現下の要求を活かさねばならぬ。之をおいて吾々に觸れ得べき直下の宗教はない。現代の要求を経由せずしては、宗教は只美名に過ぎない。時は進む事を求めてゐる、時の意志を無視して現代に活かすべき宗教は存立しない。古代は今の吾々を活かす時のみ意味がある。時代が眞に現下の要求に活きる時、そこに新しい宗教は生誕する。

人々は傳統を無視し歴史を否定すると云ふ意味を以て個人的宗教が單に敬虔への反逆である事を唱へてゐる。然し傳統に束せられず、歴史に死な、い個性の自由な實現はいつか果されねばならぬ、あらゆる迂遠な煩瑣、一定の信條、固

定の儀式を越えて、その内核との直下の接觸が今吾々の要求である。凡ての面
 帕を脱し溝渠を絶して、ものをありのままに捕へたいのが吾々の意志である。
 長い間作爲せられた教義と道德とは吾々を隔離し、國家を區分し、神と人間、人
 間と自然とを隔絶した。今個人は個人を欲してゐる、人は自然を戀してゐる、吾
 吾はその間に何等の障をすら設ける事を欲しない。愛は純一に果されねばなら
 ぬ、眞理は簡明である筈である。あらゆる形式を越えて直接に宗教の精華へと
 迫りたいのが吾々の切な要求である。之は歴史への反抗ではない、新な歴史の
 復活である。

凡てのもの、單純化、之は長い間煩雜な文化の重荷を忍んだ人間の靈から溢
 れ出る要求の叫びである。吾々は凡ての障壁を破つて神を吾が内に抱きたい。
 單純に率直に赤裸々に眞理の光を吾が内に體得したい。凡ての形式を去つて直
 接にもの、核に觸れ得たい、吾々は神を吾が前に置く事を欲しない、内なる心に

神を味ひたいのである。理論は反省の後に吾々に従ふであらう、古人の經驗は
 吾々に暗示を與へるであらう、然し吾々は一層吾が内心に於て宗教を示現せね
 ばならぬ。宗派は吾々の好惡によつて選ばれるであらう、だが此中核を離れて
 は宗教は空無に等しい。神への即接—此純一 *Simplicity* に現代の要求は集注す
 る。

吾々はかくて歴史への否定者であり既成宗教への反逆者であらうか、丁度後
 期印象派の畫家が傳習を重んじたアカデミシアンにとつて無謀な狂人に見えた
 様に。然し何れが精神の要求に於て眞であり、何れが歴史の創造者であつたか
 は今に分明である。宗教もそれが新な生命を一層直接な内心の要求の内に見出
 さねばならぬ。余は此歴史的宗教より個人的宗教への推移が現代の要求であり
 又未來への發展であることを確信する。

自由を心とし個性の平明な實現を志した此活々とした要求の宗教は嘗て神秘

道の名によつて呼ばれてゐる。凡ての形式を越えて神との直接的な簡明な親交を求め、吾々にとつて此の一連の思潮は淺からぬ感銘を招いてゐる。吾々は茲に常に宗教の精華を見るのみではない、之は凡ての宗教に見出し得る共有の流れである、茲に凡ての宗教は互を理解し互を結んでゐる。吾々は宗教の統體をここに感じ、然も自由な個性の實現を見出してゐる。更に尙こゝに現代の要求は反映する。

幸にも信仰に於て吾々は自由である。何等の傳習に悩む事なく、宗教を眞に内心に發し得る恵を吾々は保有する。自由宗教、個人宗教は此裡から生れ出ねばならぬ。之は歴史的宗教への反逆ではない、新な歴史の創造である。時間が宗教を歴史的にしたのである。宗教の興起は凡て個人的であつたと云はねばならぬ。一切の宗祖はかゝる創造者であつた、傳統を越え自ら時代を劃した個人的宗教家であつた。(一九一七年十月稿)

神秘道への辯明