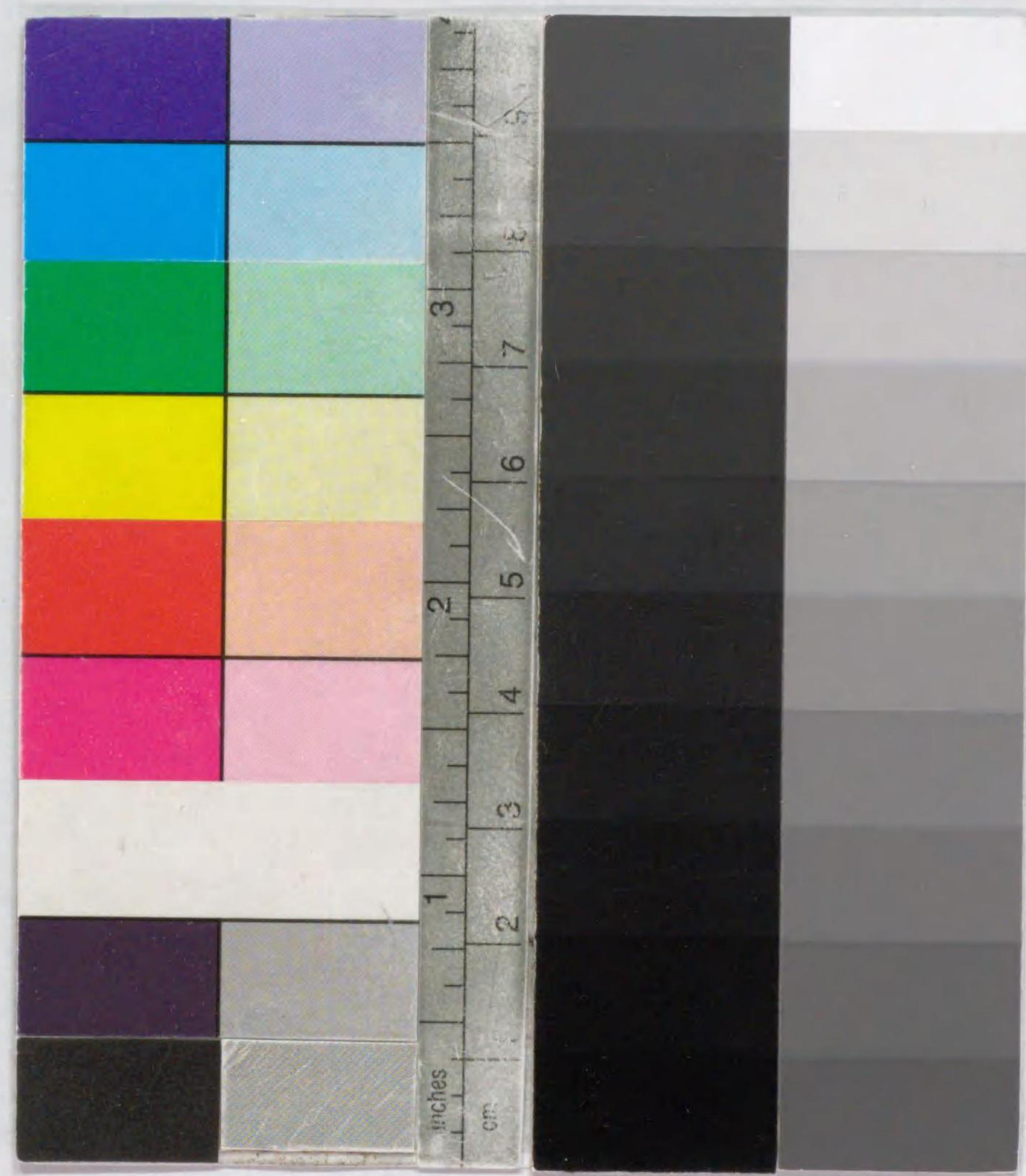
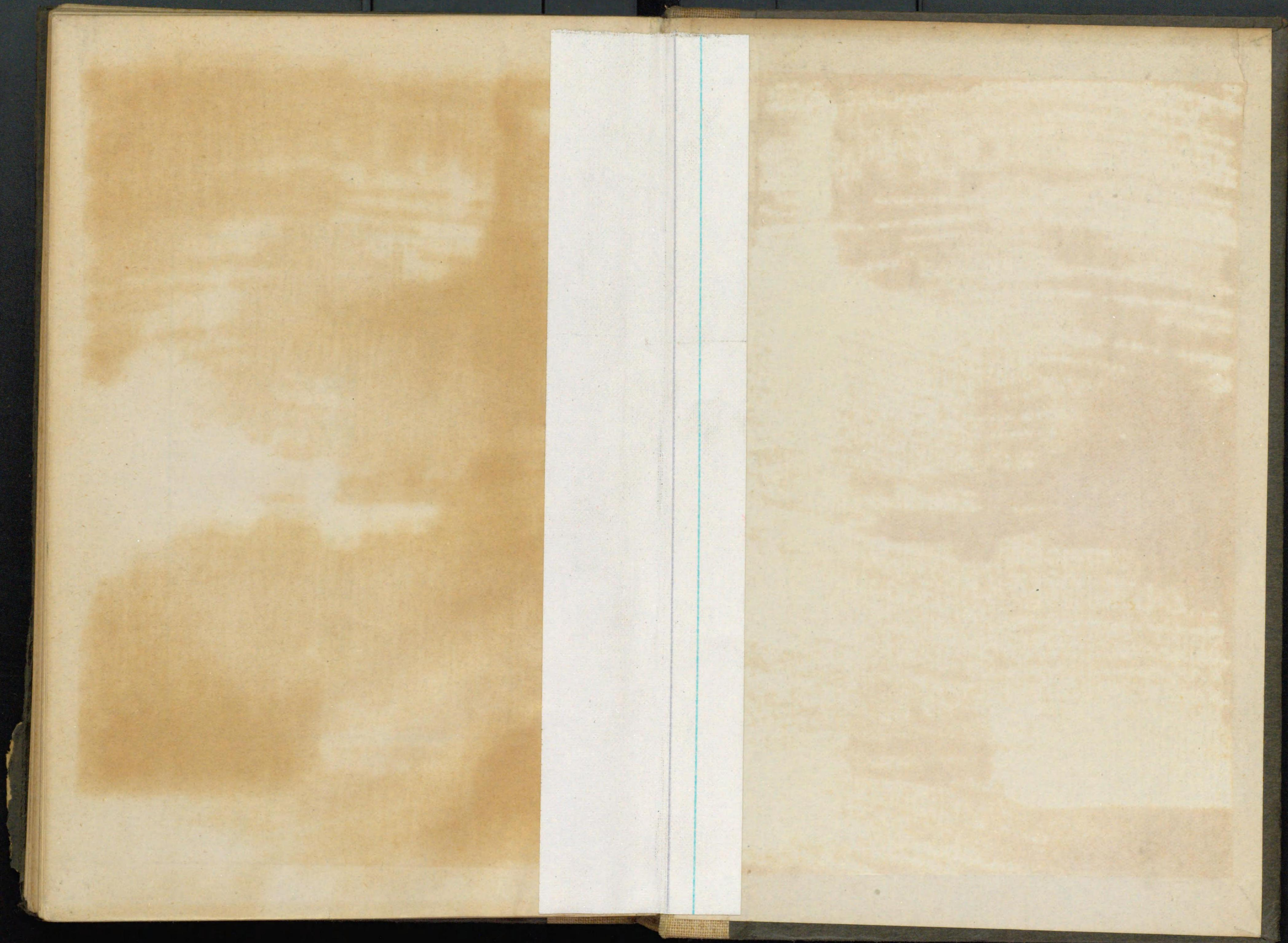
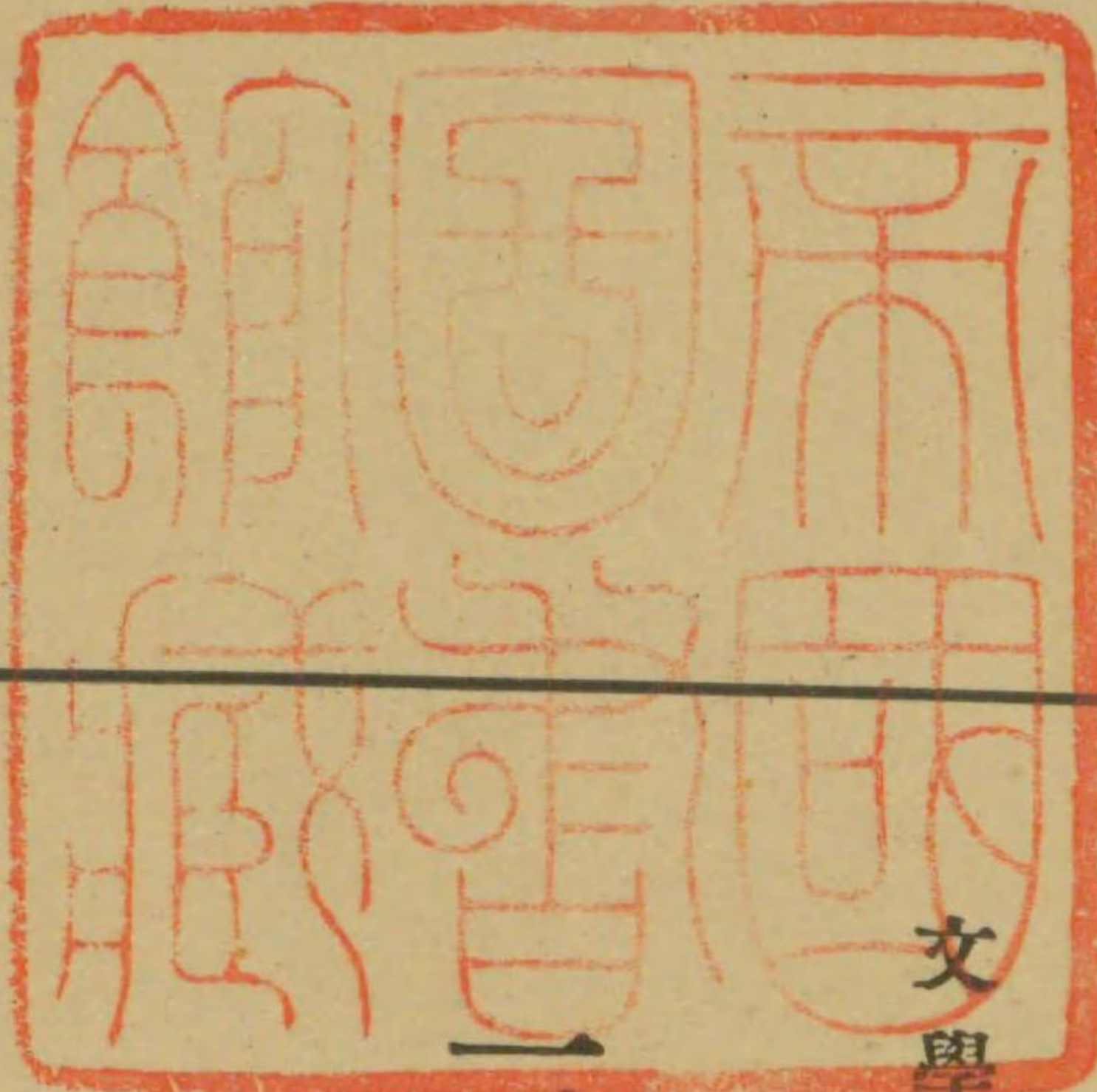


533

533-284
1200501498680

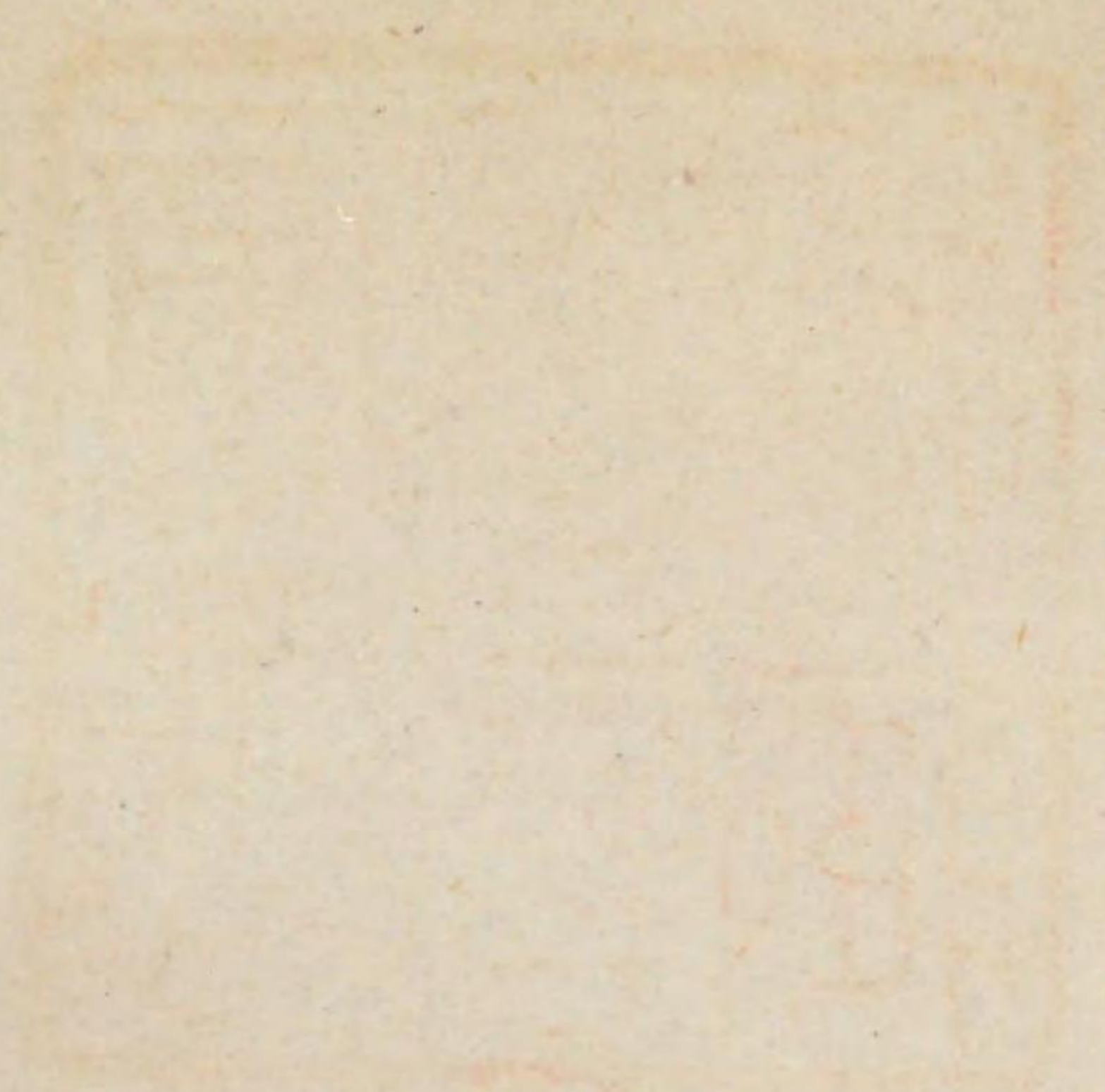






文學博士 紀平正美 述

三願轉入の論理



はしがき

自分が従来公にした小論文を集めて、一冊の書物として置いたらばといふ勧めを受けたのは、幾度であつたか知れぬ、然し自分にはどうしても其の氣にはなれなかつた。と云ふのは、學徒として研究を續けて居る以上、發表したものゝ精神は、次に公にせんとする更に一層組織あるものゝ内容として入り込むべきものであるからである。つまり時々の場合に發表したものは未完成のものであるからである。處が今茲に常光君にのみ此の事を承諾したのは、或る一の私的の目的があつたからの事である。

常光君は自分の發表した宗教、ことに淨土眞宗に於ける信仰に關

二

する論文を丹念に集めて居られたのである。今其等を集めて一冊の書物とするに當つて、題して『三願轉入の論理』といふのは、此處に論理哲學を専門とする自分が、宗教の意義を確定し得たからの事である。それで發表の年代によらず、其の論理の順序に従うて論文を整理し、多少の字句を今の自分の考へから訂正するだけに止めた。只最後の一篇だけは今の考へで結論として添へて置くことゝした。親鸞上人の「三願轉入」、これほど整然たる信仰の論理を明かにした文献が他にあるであらうか。上人の上に永劫の光がある、而し其の光を頂戴し得るのは、我等日本人としての誇である。

昭和二年春

紀平正美識

三願轉入の論理

目次

第一	三願轉入の論理……………	一
第二	發菩薩提心……………	二二
第三	深刻に自己に還らしめられて……………	三二
第四	救濟の二方法……………	六〇
第五	行の哲學について……………	七五
第六	信仰の心理及論理……………	一〇三
第七	絶對他力……………	一二一
第八	言他力者如來本願力也……………	一四二

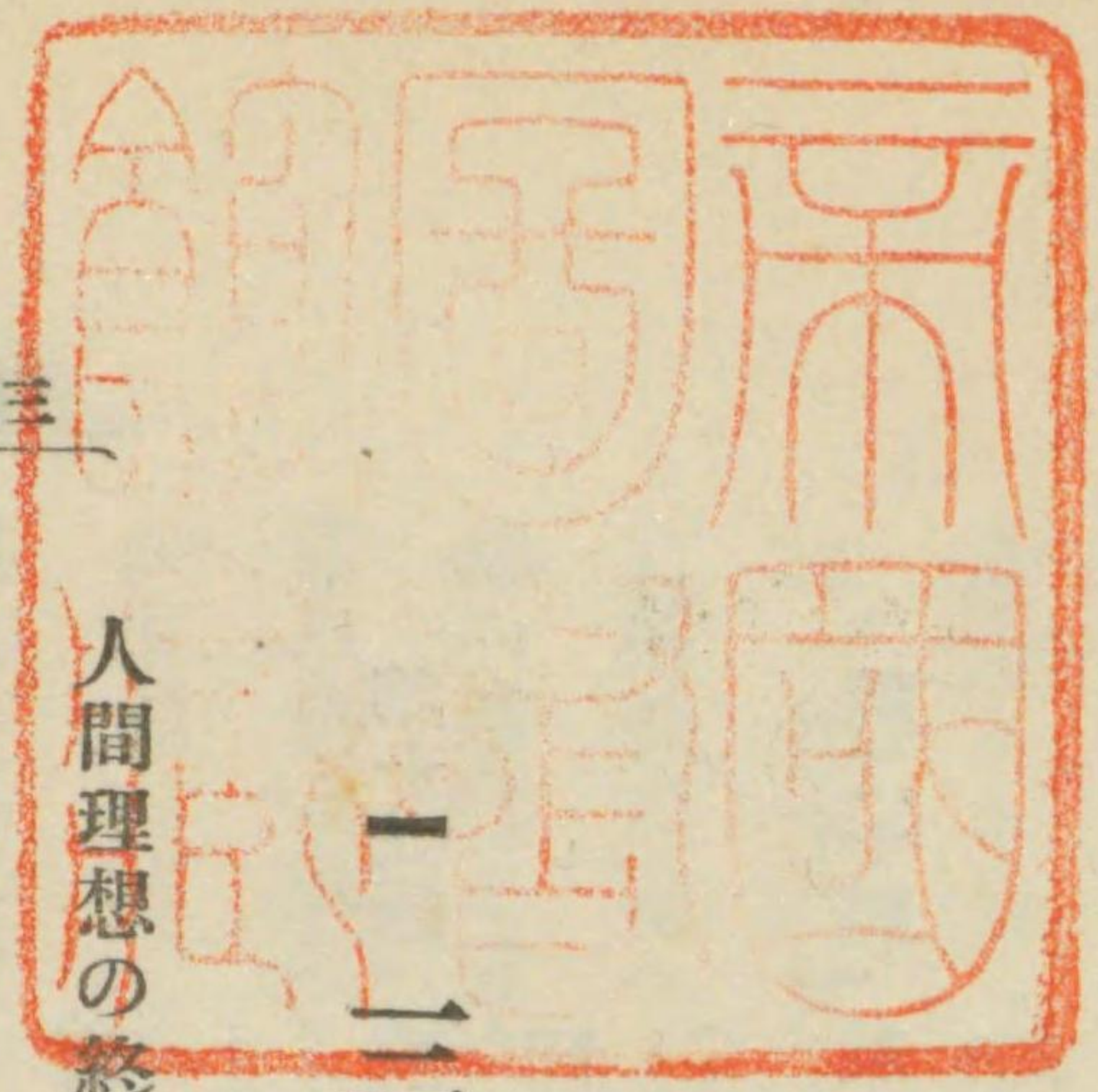
第九 哲學上より見たる親鸞……………一五二

第十 自己意識の始終と宗教的態度……………一七五

終

三願轉入の論理

文學博士 紀平正美著



一 三願轉入の論理

三願轉入の論理

人間理想の終局は「不善不生、善法不滅」の世界の建設である。此の意味に於て法藏菩薩四十八の大誓願を考へることは興味あることであるが、其の中で特に宗教的に重要なものは、次の四願である。先づ参考の爲にそれを擧げて置く。

第十七願。設我得佛、十方世界、無量諸佛、不悉咨嗟、稱我名者、不取正覺。(諸佛咨嗟之願—淨土眞實之行—選擇本願之行)

第十八願。設我得佛、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺。唯除五逆、誹謗正法。(至心信樂之願—正定聚之機—難思議往生)

第十九願。設我得佛、十方衆生、發菩提心、修諸功德、至心發願、欲生我國、臨壽終時、假令不與、大衆圍繞、現其人前者、不取正覺。(至心發願之願—邪定聚之機—雙樹林下往生)

第二十願。設我得佛、十方衆生、聞我名號、係念我國、植諸德本、至心廻向、欲生我國、不果遂者、不取正覺。(至心廻向之願—不定聚之機—難思議往生)

以上の内で、第十七願は言はば菩薩自利の「行」に止まるもので

り、次の三願は菩薩利他の働きを表明したものであつて、宗教的意義よりすれば、何れも大切なものであるが、救済を欲する所の衆生方より云へば、勿論十八、十九、二十、の三願が最も重要である。然るに更によく、此の三願を考察して見るに、十九願は一般に簡単に考へられた場合の道德であつて、同時に法藏菩薩が兆載永劫の修行を爲せし本である。然るに此れは煩惱具足の凡夫としては望み得る所のもので無い。即ち所謂る他力本願に頼らんとするものから云へば、此は先づ第一に自力修行であるとして捨てなくてはならないものである。希臘末期の哲學者等が、神に投歸せんとして諸有る努力をしたが、終に究極の満足を得なかつたのは、諸の功德を修し、其の結果として、何等か奇特の法に住せんことを願ふ所の藝

術觀によつたからの事である。即ち藝術觀は、今日も猶ほ多くの人が誤解する如く、此の一箇體より、直ちに光明を出さんとする直接無媒介の慾望から出る所のものである、故に宗教的には假門である。それより考へれば、第二十の願は一般的の立場から云うても、眞方便を示すものと云はねばならぬ。

第二十願に於ては諸徳の根源として、淨土他力教としては只名號を唱ふればよいと云ふ、簡單なものにせられて居る。茲に廻向といふ人格關係から見ても重大なるものが出て居ることを特に注意しなくてはならぬが、然し猶ほ其の名號を唱ふるものは、自分で無くてはならず、然る限り廻向の働きに猶ほ自力の要素が残てゐる。換言すれば、純一無雜なる自律的に出る唱名でないこと云はねばならぬ、親

鸞から云へば、純他力でないのである。其れが不果遂の願である以上、極樂國土に往生せしめられるに間違はなからうが、邊地懈慢界に墮するかも知れない、往生したとて佛にはいつなれるかは分らないのである。此を成佛の修行と見るならば、一刻でも唱名を忘れ、極樂國土へ或は成佛への係念が失墜したならば、百日の説法何とやらで、最早それまでである。恰も久米の仙人の如くにならなくてはならぬ。そこで親鸞聖人獨特の三願轉入といふ事が生じ、信仰の嚴密な論理が表明せられる事になつたのである。世には信仰とは、感情上の事なり、よろしく味感によるべし、信仰は非論理的のものであるなどと説く人があるが、此の三願轉入をば果して何んぞ見るのであるか、此等の人は、大乘のつもりで、自ら藝術觀に止まる所の小

乘に陥て居るものといふべきである。そして論理といふ事を、單にアリストテレース及びそれを全く形式化してしまつた中世紀的のもののみ考へて居るのである。論理とは思考の動きそのものに外ならない。所謂三願轉入とは「化身土の卷」に於ける親鸞の結論であつて、其の本文は次の如し。

是以、愚禿釋鸞、仰論主解義、依宗師勸化、久出萬行諸善假門、永離雙樹林下之往生、廻入善本德本眞門、偏發難思往生之心、然今特出方便眞門、轉入選擇願海、速離難思往生心、欲遂難思議往生、果遂之誓、良有由哉、爰久入願海、深知佛恩、爲報謝至德、撫眞宗簡要、恒常稱念不可思議德海、彌喜爰斯、特頂載斯也。

茲に云ふ論主とは天親、宗師とは善導を云ふのであらうが、誰れ

として特に定める必要はなからう、所謂七高僧總てを指すと見てよい。畢竟先輩の教へによりて、既に久しく第十九願の自力聖道の假門を出で、更に法然上人の導によりて、第二十願の念佛一途に歸入して居たが、今特に其の念佛と云ふ方便の眞門を出で、第十七願の選擇の願海に入たと云ふ意味の事である。所がどうして此の第十七願のみが左程に大切であり、又それにどうして入り得たか、茲には非常に困難なる問題があり、同時に茲に信仰の大義がある、即ち宗教の本質が存在するのである。然しそのことを今茲に充分論じてゐるわけには往かぬから、只其の困難點と、親鸞の轉入過程とを明らかにして置くであらう。

第十七願に於てのみ信樂（信向、信仰、信樂の三に就て又宗教的

には區別をしなくてはならぬ」と云ふ働きがあり、只十念（一念とも譯せられた異譯の經典がある、親鸞は即ちそれによつたのである）すればそれでよいと云ふ事になつてゐる、甚だ簡單なものであるが、然し茲には所謂法と機との根本的葛藤がある。それは何かと云へば、此の願には唯除五逆誹謗正法と云ふ但書きが附てゐるといふ事である。悪魔メフィストフェレスはファウストに向て、暗黒を母として生れた驕れる光明は、母と其の位置を争ふて居るが、物體から出て物體を明かし、而も物體に其の途を遮られる光明は、如何に争ふても、駄目である物體さへ無くすれば共に亡びるであらうからと云て居るが、如何にもその理窟も立つ。茲に表象せられた光明を、思考せられた光明、即ち論理的の光明との區別があるのである。若し前者か

ら云へば、光明遍照十方世界であるならば、其處に除かるべきもの、即ち但書きを附ける必要はない筈である。然るに若し此の但書きが必要とするならば、既に悪魔或は凡夫としての我等の存在は許された事である。従て如何に信の一念によろうとも、畢竟救はるべき筈がない。のみならず、光明其自からの存立さへ其の立場から云へば危かしいのである。然るに佛出世の因縁は、斯る五逆罪を犯し、正法を誹謗するが如きものを救ふのがその本願である。（法）然るに但書によれば、それをば「縁なきもの」として棄て去ることである。此れは丁度倫理學上の問題としての意志の自由不自由の議論と同じ關係に立つものである。何れから云うても、全く他を包攝することが出来ない、若し包攝し終れば、自己の意義が亦無くなると云ふ抽象

的の知識が陥る大問題である。そこで我等は信といふ一念の心理と論理とを明らかにせなければならぬが、其は茲になすべく餘りに複雑であるから、只親鸞の此の根本矛盾の止揚 (aufheben) 方法、——而してこれが其の唯一なものである——のみを考へて見よう。

親鸞の方法は、外觀上甚だ簡單なものである、愚禿釋鸞といふ一語にてそれが盡されてゐるのである、或は更に「彌陀五劫思惟の御願をよくく案するに、親鸞一人が爲めなりけり」に盡されてゐるのである。即ち但書きを「煩惱具足の我」として、我一身にのみ之を引受ける事によつて、彌陀の誓願が我に直接に接し來り、我れの稱名が彌陀自身の唱名、彌陀の「自己思惟」と合一すると云ふ所に、信の一念が成立するのである。此はスピノーザが「エティカ」第五

篇の定理第三十六に、「神に對する精神の知的愛は、神が無限なる限りではなく、神が永恒の相にて觀察せられたる人間の本質に由て表明せらるゝ限り、神が自己自身を愛する所の、彼の愛それ自からである。即ち神に對する精神の知的愛は、神が自己自身を愛する所の無限なる愛の一部である」と定言せるのと、其の精神は同じ事になる。即ち斯くて「選擇の願海」といふ事が、宗教的には最も大切なこととなる。選擇といふ意味は、神の選民、或は神が特別に基督一人に眞理を啓示したといふのと同じ精神であるが、親鸞の場合に於ては、一層その意味が廣く、我一人が佛の選擇に預つた事であり、佛からいふと凡夫の爲に第十七願といふ一願の選擇であり、茲に直接「我」を基點とする一法海(願海)が成立した事である。茲で親鸞

は、もう一つ轉廻せなくてはならなくなつた。『即ち教行信證』の行卷に於て、第十七願の諸佛咨嗟或は稱名の願が選擇せられて、淨土眞宗の凡聖不二の行が選擇せられた事である。而て是が正しく更に年を経る事五百五十年、獨逸に於てカントが唱へた無條件的命法に當るものであつて、フイヒテ以後の「行の哲學」への轉入である。

而て此の願の實現は『阿彌陀經』に於けるかの六方嘆に於て、表明せられて居るものであつて、此れが又華嚴法界の大組織であり、其の内にて「我」は即ち三世十方の諸佛と共に、其の世界を組織する(契機)である。釋迦といはず彌陀といはず、乃至人格としての我等といはず、三世十方の諸佛といふ一大法界としての背景がなければ、本よりその存在の意義を有たぬ。而て其の存在の價值或は意義の上よ

り云へば、相互に「咨嗟稱我名」といふ一事一行あるのみである。而てそれは即ち絶對自利の行に外ならぬ。而て更に斯る絶對自利の行から云へば、第十九及二十の願が、又選擇の願海中のものとして攝入せられる。若し救はるべき機の上から考へたらならば、萬行諸善の働きは、雙樹林下往生であつて、邪定聚の機であるが、組織せられたる「神」の上から見れば、因位の彌陀が果位の働きに轉ずる修養の道程である。今之を我等の上に約して云へば、萬行諸善を捨てたからとて、善行爲をせずともよいといふ事ではない、茲に惡人正機だなどと口實を求めてはならぬ、却て純粹なる爲善の力に轉ずることである。カントに於てもコペルニカン、ソート(或はコペルニクスの轉回)によつて、無條件的命法としての爲善の力のみが、我等

に残されたのもまた茲にある。宗教家が時に道德を貶するのは、此の轉廻の精神を缺く、即ち信仰の論理に入てゐないからである。従て同時に又第二十願は衆生教化即ち廻向としての働きとして、永劫に其の意義がある、即ち親鸞が「果遂之誓良有由哉」と云ふ所以が實にそれであると云はねばならぬ。再言すれば所謂利他教化の働きとは、皆な此の願中のものであつて、方便の眞門として、此が又選擇せられて居るのである。而て既に選擇せられたる限り、諸徳の本と考へられ得る所のものには又勿論種々あるであらうが、宗教家である親鸞に於ては、只「よき人の教を蒙つて」唱名するといふ大信大行あるのみとなつては居るのである。斯くて古今東西の諸哲人が、我等に開示する所のものは、夫々千差萬様に開展して居ても、植諸

徳本を示したものに外ならぬ、畢竟本づく所は、神或は佛の不果遂の大誓願に外ならない事を示す。即ち此の轉廻の上にてのみ、宗教は合理化されて「選擇の願海」が廣いものとなつて、嫌ふべき法もなくなるのである。即ち主觀的なる信が絶對化されるのである。

然も此は純論理化の作用は、第十七願に入り、絶對自利の純形式をば純論理的内容に轉じ、我等人間の「業」を以て、菩薩「行」とした上での事である、單に主觀的に立つ所の選擇の願海に止まる宗教的態度のよく及ぶ所ではない。親鸞が行を説いて、第十七願を認めたる事は、今の立場から批評すれば、親鸞は別に日本の精神、日本の歴史と云ふ事を説かなかつたけれ共、それを重んじた日蓮上人と等しく、純日本的なる行の内容が、彼の信仰の中に入れられた事を

考へせしめられる。斯に彼の特有の論理が存在する。論理主義の究竟形式は、自己が自己を媒介することによつて、自己と結合して、全一體たる事である。即ち第十七願の法界組織を云ふのである。勿論如何なるものも此れを背景としてのみ、その存在價值を保有するのであるが、其れを意識せざる限り、未だ生命と光明とを受けて居ないものとして残されてゐる、故に茲にあらゆる葛藤が起る。而て第十八願に於ける信樂の一念は、最も直接に其の葛藤を、葛藤自で止揚する單なる純粹なる力への還歸方法である。然し、然る限り、選擇の願海と云ふ特別の世界、—而て此れは藝術の世界と等しく、現實と没交渉であるべきもの、即ち十萬億土を過ぎた西方の極樂淨土と云ふ一特異の世界である、然る限り、宗教は依然として唯除五逆

誹謗正法と云ふ但書きを取り去る事は出来ないのである。換言すれば、宗教が宗教に止まつて居る間は、依然として、選擇の願海たる獨自の世界を脱して、普遍的自由の境地へ入る事は出来ぬ。大乘を説きながら、只藝術的のものに止まつたものであつて、事實に於ては、小乗として止まらなければならぬのである。

更に語を換へて此の問題を明らかにして見よう。個人として見出された我が、終局の満足を得る爲には、先づ選擇の願海に入るより外に路はなからう、然もその場合には、即ち個人としてこの存在は止揚せられなくてはならぬ。"The last but" (よろしい)の一言を遺して般涅槃に入つたカントでも、又ゲーテのファウストでも、「止まれお前は如何にも美しいから」と呼ぶと同時に、斃れなければならぬ

かつた。即ち此のファウストは終命の數時間前迄は、シヨウベンハウエルの所謂 Will to live at any cost (かうでも存在せんとの意志)で働いて居た、即ち「どうせどの刹那にも満足はせぬのだから」と云うてゐたのである。然らば個人として満足しつつ、然も更に向上の一路に進む所の働きを爲し得ないものであらうかと云ふのが、其の問題である Logos を「行」と譯する事によつて、悪魔を導き出してそれと交渉をつゞけたファウストが、「偉い奴には世界が隠し立はせぬ、何も永遠の境に彷徨ふには及ばぬ、自分の認識した事は手に握ることが出来る、そうして此の世で日を送るがよい、よしや怪物が出て自分も自分の道を行くがよい、その行くてには、苦もあらう、樂もあらう」と考へてゐる間は、どうしても終局の満足の得られな

つたのは當然である。而て最後に其の刹那に満足を與へ得た所以のものは、「凡て生活でも自由でも、日日之に贏ち得て、始めて此を享有する權利を生ず」と云ふ、人として最高形式に入り得たからである。然してその眞理を得るに到つたのは、自利が轉じて利他に入たからである。而もそれは佛教では、菩薩道とせられて居て、衆生凡夫以上のものと考へられてゐる如くに、ゲーテの藝術觀では、ファウストをして個人としての生命を終らしめなくてはならなかつた。其處で我等の論理の問題は、既に明了である。即ちカントが猶ほ Postulata (基本要索)の世界として描いた所の、現象以上の世界、更にゲーテの描いた靈の世界を、現實の世界に引き降して、日常の生活を自に、無限の意義を認得し、絶えず生命と光明との創造をして往

く事の可能なる過程其自らでなければならぬ。其處で三願轉入の論理より云へば、我等は他人の爲めに飲み且つ喰ふのでないと等しく、自利の一行を抜にするから、所有る煩惱が起る、矛盾葛藤が起るのであると考へなければならぬ。自利の一行は、戒の歴史によつて其の意義と方向とを示さるゝと考へるのが、其故に論理の究極であらねばならぬ。即ち余の論理主義とは、普賢の行願海を歴史と見ることである。茲に又親鸞が「化身土」の卷に於て、此の三願轉入を説き、第二十願を教化地の働きとして、之を許した所以をも、亦知ることが出来るのである。

附記 自分は曾我量深師の『教行信證』の講演に侍して、自か
しら考へつゝある「行の哲學」から、斯くは考へつゝある事を記

たまでである。どこまでが師の意見で、それが自分の意見であるかの區別は、自分には出来ぬ。

『教行信證』の偉大なるに驚き、その精神を現代的のものにした
と思ふのが、自分の哲學である。

二 發菩提心

『女性日本人』滿一周年の記念の爲に、我等に與へられたる問題は「憧憬」の意義、及び心境といふ事であつた。余は直ちに此を「發菩提心」と譯して考て見たのである。「憧憬」と云ふ語の方が、新らしきを好む現代人には氣に入るかも知れぬが、それを古くさい佛教の語に譯したといふ事には、そこに多少のわけがあるが、それは今は論せず、置く事にする。菩提は覺、知、道等の意義を有する語であつて、「菩提薩多」即ち略して菩薩とは、其の覺或は道を純一に求むる有情（人）といふ義である。更に換言すれば、菩薩とは人間が人間としての純行を爲す人といふ事である。故に與へられたる問題は、此を佛教の語にすると、正しく「菩薩道」を説く事であり、此れを

現今の語にて云へば、人格としての道を説く事になるのである。從て此は實は大なる問題であつて、余は此を「行の哲學」に於て釋明せんと企て居るの所のものであるから、今茲には充分論ずる事は出來ない。

近き昔、獨逸に「ロマンテック」の思想が高潮した時に、或る有名なる詩人が「女」にあこがれて、種々の女に關係をつけたが、何れも満足する事が出來ず、此れから彼へと移つたといふ事がある。捨てられた女は結局弄ばれた事になるのであつて、勿論不徳義な次第である、ほめた藝當ではないが、其の時代の精神から考へると、此の詩人の力には、一片の同情すべき點があるのである、即ち此の力こそは、始めて人間が人間として有する純業（行）の發露である

からである。蓋し一切の有情は、各それ相當の行を爲しつゝあるを以て、各自の生存を續け得るのであるが、それが直接なる刺戟に對して反應的のものである限り、下等動物のものである、従つて人間に於ても、よし其の本能が既に複雑になつて居り、下等動物と比較しては、一層有意義的のものであるが如くに見えて居るにしても、それが只本能的に行爲してゐる限りであるならば、下等動物と同位に置れなくてはならぬ、其の間に質的區別が成り立たない。然るに人間が自己意識的に行爲する限り、神實在、其外其の名稱は如何様であれ、既に或る命を得、光に照されて居るものであるとせなければならぬ。換言すれば、其處に直接的のもの以上に「或者」の存在する事を意識し、此を得んとする、或は其れと融和合一せんとす

る働きとなつて、始めて人が人としての働きを有するわけになるのである。即ち之を簡單に云へば、發菩提心になるのである。それでこの詩人は、「女」と云ふ抽象的なる空想を得んとしたといふそしりは免れないが、それを求めんとした努力は、人間的動作といふ上から見れば大なる意義を有するとしなくてはならぬ。神や佛や實在をも、もし之を抽象的に考へたならば、此の詩人と同様な誤りに陥り、靈を求めて却つて肉に墮するといふ、變態現象を生ずるのである。それで此等の誤謬、此等の變態現象の絶へざる是正として、我等の歴史は其の意義を有つ。而て近世に於ける抽象的なる原理の跋扈と、ロマンティックの思想との轉廻は、我等に個人人格の尊嚴性を覺らしめた。それで佛教の菩薩道も、亦現今にては之を人格相互の關係と

して解すべきものであり、發菩提心とは、眞個の即ち論理的の愛に於ける目覺めと解すべきものとなるのである。

更に之を古きに徴して見る。「汝自を知れ」といふ神言の前に跪いたソークラテースは、抽象的なる個人以上に「或者」の存在する事を人間に明確に意識せしめたのである、而て其の「或者」を明らかにする爲に、其の弟子たるプラトーンの哲學は生れた。而て彼プラトーンは、其れを「至善」とし、至善に到るべき我等の原動力を藝術的に説明して、「エロス」即ち愛とした、斯くて「愛知」としての哲學の意義も、茲に定められたのである。降てそれが宗教的になり、個人としての我の無力性を意識して、愛知の根本義を信仰の働きに代へた場合には、愛の眞義は神より與へらるゝものとしなくてはな

らなかつた。然るに信仰の究畢として個人力を回復して來た以上、神を完全に「我」の上に奪ひ來つたのがスピノーザであつて、彼は再びプラトーンに歸て、「神の知的愛」を説いたのである。而して更に上求の抽象知の轉廻に於て、人格の尊嚴性を示したのがカントであつて、彼は道德法の究極たる無條件的命法によつて、其の内容を明らかにし得たのである。佛教の方では本來が藝術的に出立して居るのであるから、一見甚だ廣汎な様ではあるが、よく其の思考の内容を考へて見ると、菩薩道は又此の無條件的命法に外ならない。即ち東西の思考が、細かな點に於ては幾多の相違があるにせよ、其の根本義に於ては茲に於て全く一致して居ることになつたのである。斯くて「憧憬」意義は人格的關係を充足せしむることであり、

其の力はプラトンやスピノーザが哲學的に論明せる所の愛であり、其の心境は無條件的命法である。而て之を佛教の語で云ふならば、發菩提心であつて、其の原理は菩薩自利の一心が、轉じて智慧、慈悲、方便（正直、公平、無私）といふ利他の三心となる最も重要な意義のものである。而て其の自利とは何等他に求むることなき、住_レ於_二無所得_一或は應_下無_レ所_レ住而生_二其心_一といふ絶對自由の境涯、即ち自律の働きである。

勿論個人が個人である限り、而て其の所作が無自覺的、本能的のものならざる限り、始めよりかゝる境地には到り得ない、換言すれば個人たる限りは、其處に幾多の心理的經驗的のものが存在するであらう。孔子も「思ふ所に從うて矩をこえざる」の境涯は、七十の

老年でなくては到り得なかつた、況んや凡夫をやである。凡夫の域にある限り、一生涯純然たる自律性は得られないかも知れぬ。然し其が爲めにとて、若し斯る境地を抽象的に考へたならば、始めに例を挙げた如くに、女を得んとして女を得ざる様な愚を演じなければならぬであらう。茲には愛といふ語が非常に重大なる意義を有つ事になる。愛も本能的には主觀的なる好（スキ）を以て始まるに相違ないが、努力の結果として實現し來る所の愛の力は、足らざるものをよく足らしむる力として現はれる。所有る菩薩が衆生に對する働きは、全く此の愛の働きに外ならない。斯く觀じ來る場合には、我等は最早他に憧憬の對象を求むべきでなくして、己れの努力其のものゝ内に求めなくてはならぬ。茲に人の人たる働きが存在するので

ある。斯くて人は始めから菩薩道の修行者である。

之を藝術の範圍として及び藝術的に考へるも、はた又宗教の範圍及び宗教的に求むるも、各それは憧憬の一形式である。其の何れを取るかば、各自の特性に従ふべきであるが、論理的の究極は、以上述べた形式に外ならない、即ち自己自らが憧憬の對象なのである。

従て憧憬といふ事は、日常の生活に即しての問題であつて、足を地上から離して、天空へ頭を突込まんとするが如き問題ではない。日常の生活に意義あらしめ、絶えざる價值創造の働きを云ふのであつて、彼岸の極樂淨土へ飛び込まんとして、それが爲に日常の生活に無頓着になることではない。我等人格としての行爲は一回限りのものである事は、藝術家が同一作品を二度製作し得ざると同一であ

る。繰り返し得るが如きものは、其れは機械的のものであつて、命と光とを有する筈である人格的のものではない。斯く人格的の行爲は一回限りのものであるが故に、憧憬の意義が始めて成り立つ、即ち絶えざる新らしき力を増すこと、従て其處に心理的に云へば莊美の感が成り立つて、自律の働きが完成せられるのである。ゲーテはファウストの最後の満足、而てそれを人知の終局として、斯く言はしめて居る、「凡そ生活でも自由でも、日日之に贏ち得て始めて此れを享有する權利を生ずる」と。斯くて男でも女でも勿論同様であるが、殊に女性は家の二階へのみ上りきりにして、下座敷の小兒や御臺所を忘れてはならぬのである。

三 深刻に自己に還らしめられて

我等は先づ第一に先年の大災害に依つて、幾萬の生靈と、計上すべからざる財寶とを失ひたることを悲しまなければならぬ。同時に我等は生殘されたと云ふ幸福を感じると共に、我等の責務としては、此等の靈の死を無意味ならしめ、財寶の損失をば單に損失に終らしめてはならないのである。而て此は全々此際に處する我等の覺悟に由りて、如何様にもなる問題であると信ずる。

生殘されたる人々は、上下貴賤の差なく、皆一様平等に裸一貫といふ大なる體驗を得さしめられた。騒動の静まつた後にてこれを見れば、被害の程度には、各人の間に無數の差等のあることに考へ及

ぶ。然も大地震に次で大火災が起り、所謂文明の利器が何一つ役に立たぬ様になつた時に、自然人として與へられた自己の力の外に、何者か頼りになり得たものがあつたであらうか。裸一貫と云ふ經驗の下には、慾も得もない、否寧ろ生死を脱して居た、被害の程度と云ふが如き事は、最早問題ではなかつた、只深刻に自己に還らしめられたといふことが、我等の得たる只一の所得であつたのである。

人は云ふ、此際人は最も赤裸々に野獸性を發揮したと。如何にも幾多の不祥事の演出せられた事は事實であるが、然し同時に平時には見られ得なかつた様な、美事も數ふることの出来ぬ程多くあつた事を記憶しなければならぬ。されば野獸性と云ふは、此場合適語ではない、自然人に還らしめられた、而て我等日本人としては、自然

の日本人に還らしめられたと云ふのが適語であると信ずる。即ち日本人としての自然人には、勿論長所もあらう、短所もあらう、然るに只に短所のみを數へ立て、居る人は、まだ深刻に自己に還らしめられなくて、まだ災害以前に流行して居た空なる抽象論に執へられて居る人と批評し去る可きものと、余は敢て云ひたい。人間としての我等は、其奥底には組織を愛し秩序を愛する働きを有する、若し此精神がなければ、それは全然悪魔である、生残つたもの、中にも、此悪魔的所業を敢てしたなものもないではなからう。然しそれは從來餘りに苦しめられて居たが爲の反動心からであると、見直し思ひ返してやるのが、日本人としての我等にとつては正當であると考へしめられる。組織を愛し秩序を愛する人間としての働きにも、非常の

時に際し、所謂感情の興奮にかられて、理性のとして判断力を失ひ、爲に偏狭固陋の行爲に出たものもあるであらう。此等は勿論後來教育者、爲政者が充分心得ふべきことは勿論のことである。我等は此點に就てもよき經驗を得たことを感謝せずにはをかねない。此時に際し、之を總括的に見て、我等の嬉しく感ずることは、二日三日四日——と赤裸々となりし多數の避難民が、己がじし途を求めて往來する状態を見るに、其容貌に一點悲觀的なる曇れる點がなく、皆な緊張した状態の間に、「何に糞」といふ晴々しき氣の溢れ居たと云ふことである。此精神こそは、正しき意義に、この理想の眞内容である。從來多くの人唱へし所の理想とは、實は我儘なる慾求の而も、只大にして遠きものたるに過ぎなかつた。而て斯る意味での理想論

は、近來多く提唱せられた輕薄なる文化主義そのもの、如くに、文化てふ本來の意義に戻て、徒に虚榮の源泉となるものであることを承知しなくてはならぬ。一切の虚榮の源を断ちきる働きである所の赤裸々の自然人に還つて、そしてそこに自ら出て來る力こそは、眞の意味での理想である。默示録的に神の最後の裁判てふ事を、今日其儘に信ずるのは迷信であらう。然し其は自然の大偉力に對して、宗教的意識が特に起した組織秩序を愛する奥底に横はる所の心の發現に外ならない。今日の我等が「何に冀」といふ精神を以て、科學的の知識に基きて、帝都の復興、否大日本帝國全體の再建、否更に全人類に向つて一大福音を宣傳せんとする大精神！此も亦大自然より見れば蟻の仕事にも比すべきものであつて、折角造り上げたもの

が、再度否幾度も破壊せられるかも知れない。否、明日又大地震が起つて、生かされたるものが更に殺され、否米國あたりの豫言にもあつたと言ふ様に、全日本が海底に深く沈められるかも知れない——誰が斯る災害の起らざるを保證し得ん、——而て此は大自然から見れば猶ほ小の小なる事件でもあらう。然もそう考へ得らるゝにも屈せず、再建に進む力こそは、宗教的のものと同しく、一の信仰に外ならない。然も此信仰こそは、人をして無限に向上せしめ、災害に逢ふごとに、其力を増さしむる處の人として、否日本人としての特有性なりと考へなくてはならぬ。

余は最近「行の哲學」を公刊し、人としての純粹行をば國土の建設の爲の努力と云ふ點に認め、ゲーテの『ファウスト』を引用して、其

れに評語をも加へて置いたことであるが、計らざりき余は今目前に其仕事を觀せしめられて居るのである。余は又去る八月二十六日、神都有志會の請によつて時の内務大臣後藤子爵と共に、同處にて講演する機會を得たのであつた。子爵は例の得意の自治てふ事の眞意義を説き、從來のものゝ誤り考へられ且つ實行せられて居る點を摘發せられた。余の講演も亦期せずして同一問題であつて「市民とは何ぞや」と題し、從來翻譯的に考へられて居た所の此の概念の誤りなりしことを述べ、日本國民としての市民の意義に就て述べたことであつた。丁度講演前であつた。余は兩宮に參拜した。外宮に於ては余が常に神を拜する場合の言葉を以てし得たのであつたが、内宮に於ては、何故か突然其言葉を忘れてしまつた、而して只すら心に

浮び來りし語は、余が「行の哲學」の緒論の終りに書き添へ置きたる

己がじし己に反る心こそ

人の命の孚まことなりけれ

腰折れ一首であつた。それで余は只それを以て拜神の語に代へて、神前を下つたのであつた。そして三十一日に歸郷し、次いで九月一日大事に逢遇したのである。余一個にとつては、まことに深い意味ありと感ぜざるを得ないのである。嗚呼二晝夜にして徳川末期より明治へかけて營々として作り上げたる外面的の多くのものは、皆灰燼となつた、帝都目抜の場所は、見渡す限り焦土と化した。而て我が愛する東京帝國大學は最も早く火を自發し、法、文學部の建造物は焼かれ、誇とせられた圖書館にはもう一冊の著書もないといふ様

になつた。斯くて深刻に自己に省るを得ざるを得なくなつたのである。

生存と云ふ様な考へを超越し、只に一家の主人として多くの家人を如何に處置せんかと考へしことなどは、茲に記するには餘りに私事である。又上記の因縁によつて、其場合余の考へし事が、餘りに私的のものに墮したと、人若し批評せらるるならば、それとてもよい、余は今それを殆んど其儘に——多少順序をつけたのは只今の考からである、——茲に述べて見ようと思ふ。

(一) 皮相なるものは常に斯の如くに滅ぼさる。

余は常に言ふ、明治維新の大業は日本人としての純粹なる自己反省に據つて爲され得た。然るに明治後半よりこそ、只管に西洋先進

國の如くならんとあせりしものから、一も二もなく無批判に彼のもの模倣的に取り入れた、即ち基礎なきものゝ上に、すべてのものが建てられて居た。所謂大東京市の外的状態は、最もよくこれを象徴して居る。殊に其内でも、煉瓦造りの大厦高樓なるものが最もよい代表であつたであらう。我國は地震國である、殊に東京は最も危険の土地であると云ふ事を、人皆が忘れて居たわけではなからう。然るに煉瓦なるものが斯る地盤に對してどういふ關係にあるかをよく研究せずして、古き家屋の間に雜然として建てられてゐたのである。如何にもこれはきれいであつた。然るにこれは震火の兩災に對して全く無力であることが判つた。それに印刻せられた龜裂の状態は、全く無研究を笑うて居る様であり、それを耐火になると考へ

た無批判性を、其廢墟は嘲つて居る様にも思はれる。可燃性のものは何一つ残さずに、きれいに焼けてしまつたのであるが、煉瓦造のみは、工兵の手に依つて、幾日もかゝつて爆發せしめねばならぬと云ふ厄介を後に遺したのである。

社會の制度と云ひ、思想の構成と云ひ、總て古きものゝ上に無批判的に新らしきものが加へられた、即ち明治時代より、採長補短といふ事がよく言はれたが、それは云はれたのみならず、實行せられて今迄見し如きものが出來上つたのである。而て今や此等は一朝にして打破せられた、即ち採長補短といふが如き活きたものを機械視した主義は、見事に裏切られたのである。總て生命は自己の深き根底の上に築かれなくてはならぬものなることを今や我等は充分に自

覺せしめられた。

勿論一個としての生命は無限に他者と關聯したものであつて、他の區別がしかく抽象的に明白に定め得らるゝものではない。従つて我等日本人が日本人としての根底に還るといふことは、無論固陋偏狹なる意味で云ふのではない。然し松は松、梅は梅で植物性を實現するが如くに、我は我のものを發揮することに依つて、人道の何たるかを示さなくてはならない。松にも梅にも非ざる抽象的の植物の存在せざるが如くに、抽象的なる人道なるものも亦存在しない。自我獨得のものを發揮することを、直ちに固陋なり偏狹なりとし、世界の文化に後れるものなり、某々國人に笑はるゝなどといふが如き考へは、總て虛榮の源泉である、赤裸々の自然人としての我々は、

此源泉を根絶しなければならぬ。虚榮は總てかくの如くに打破せらる。赤裸々の人たる時、人は却て自然に勝つ力を有することは、近世の啓蒙運動が我等に證明したことである。我等は其の力に依りて進まなければならぬ。而て此心を忘れた時、我國は地震國である、毎度でも、更に大なる破壊が来るであらう。

(二) 帝都復興

「なにくそ！」我等は帝都を復興しなくてはならぬ、而て此は單に一帝都の復興と云ふ如き、地理的範圍のものに非ずして、大日本帝國の再建であり、否全世界に一大福音を宣する所以であるべきである。今や後藤内相は其總裁となりて、復興院なるものが置かれた。區々たる黨派的魂性を去りて、國民全體がこれを助けねばならぬ。

新聞紙の傳ふる處に依れば、總裁は、復興の仕事は超計算的なり、アウゲンマース(目分量)でやらねばならぬと云はれたと。總て理想は超計算的である、計算の立つのは、古い條件を本としてのものであるから、若し之を理想に突進すべしとの意味に解するならば、總裁の言は正しい。我等は勿論其道の専門家でないが故に、それぞれの仕事はそれぞれの専門家に任して置かなければならぬ。然し我等は時に應じて其等の仕事に就て、批評することを忘れてはならぬ、何人と雖も萬能でないが故に。

近世的自覺の働きより起り來りしものは、自然科学である。而て我等は其の精神を尊重し發達せしめなければならぬ以上、此大事業は全く科學的研究の力を待たなければならぬ。従つてこれを機會に、

國民をして一層科學的智識を尊重する精神を養成すべきである。然し科學は條件に依つて成立つ知識であつて、絶對的のものでないが故に、若し其條件を古きものに置き、或は例へば無地震國に於ける學者の智識を其儘尊重する如きことであつたならば、其は此の仕事には無益有害なることを考へざる可からず。過去或は他の經驗は之を尊重すべしと、唯一のものとして依頼すべからず。

余は毎夜夜警に出た、——今日では十日目に半夜づゝ——此場合色々の人から、色々のことを聴かされた。悲しむ可きこと、恐ろしき事、嬉しき事、人意を強くすべきこと、眉をひそむべき事、怒る可きこと、美しき事、醜なる事、實に自分にとつてはよき經驗であつた。その内に此の様なものがある。それは安政の地震に逢ひ又今度

の地震にも逢うたといふ老人の話である、——安政の地震が破壊した家屋は主として屋根が重くて、柱数が少なかつたものであつた、其故に地震後に立てられたるものは、柱を多くし、屋根を軽くした處が翌年大暴風雨に見舞はれて、其等の家は大方吹き飛ばされたので、それで又瓦屋根になつたと。萬事は科學的にやらなくてはならないが、徒に科學と云ふ事に魅せられて、屋根を吹き飛ばされない様に用心して欲しい。余は此の事に關して言ふべき事の多くを有つが、簡單を旨とする爲に、此一挿話だけで止めて置く。

(三) 經濟法律の根本問題

少壯有爲の法學者は、近年しきりに法律の社會化と云ふことを唱へて、惡法も亦法なりと云ふ舊思想に向うて戦かはれて居られた。

余輩は既に其の精神には大なる賛意を表して居るのであるが、同時に單に社會化といふ事のみにては、満足することが出来なかつた。即ち如何なる社會といふ事が定められざる以上は、畢竟無原理なり、古き思想の人々が、之を以て法治てふ精神の破壊なりと心配するの、亦無理がない。單に社會に順應すべしとするならば、法律は動搖不安定となる可き故である。立法の精神は少くとも我國にては、憲法發布の際に下し玉へる詔書に明言してあるが如くに、國民の幸福安寧を本とするは勿論、同時に國民の懿徳良能を啓發せしめんが爲なることは、照として日月の如し。何ぞ今更社會化といふが如き、空漠として捕捉し難き概念を用ふるの要あらん。同時に法律の運用に於ても亦然りである。

羅馬古帝國に於て、法治といふ精神が何故に起りしか、近世に於て其が更に復活したる所以の理は何れにあるか、其等の詳論は今之をなす暇を有たぬ。ともかく近世のものは、都市生活が基礎となり専ら商工業に便利の爲に立てられたるもの、云はば町人道德たる功利主義を形體化したるものに外ならない。勿論西洋にては、古き農民問題は既に解決せられたのであつた、——今日の米國の如き、農産物が富の基をなして居る國に於ても、既に資本と勞働との關係になつて居る、之を我國の農民と同一に見るは、大なる誤なることに注意するを要す。従つて今現在に行はるゝ様な法治の概念も亦正當であるといふ可きである。然も現に彼に於ても、那翁法典の根本精神が動き出した事に深く注意せなければならぬ。然るに此事に關

しても、過去の日本の學者は全く無反省無思慮であつて、只彼のものを模倣し採用することに依りて、法治國となり得ると考へたのである。然るに近頃になつて、實際上の問題より、漸く注意せらるゝに至り、上記の如く、少壯學者に依りて、法律の社會化といふ事が唱へられ、又實際に於ても、其意味にて法律上の判決が爲さるゝ様になつたのである。後れたりと雖、余輩は大いに意を強くした次第であつた。而て今回の大震害は、此の進路に向つてはまことによき機會なりと云はねばならぬ。徒に舊慣に執はれ居たならば、千歳一遇の好機も空しく逸し去らん。

見よ、古き法律の規定によりて合法的に成立し居る火災保險の問題が、單に法律にのみによつて解決し得られないではないか、特に

東京市に於ける借家人と地主或は地上權者との間の問題が、如何に解決せらる可きか、此等は只從來の法律に依つてのみ處分すべしと云はば、事は甚だ簡單なり、然も多數の人は此際立つことは出来ないであらう。古き法律はかくしてかかる大變事に際しては無力なりと云はねばならぬ。人は此際にもよく法治國と云ふ事を論ずるのであるが、其眞概念と運用とをよく知るもの、果して幾人あるであらうか。茲に余輩は深く自己建國の眞精神に反省し、更に今回赤裸々の自然人として我等が如何にしたか、又云爲したかを考察しなくてはならぬ。

我等は此事に關聯して、上記の農民問題も解決しなくてはならぬ、而て此事たる、特に外國の翻譯では往かない、其は從來外國の

書物のみを讀んで居た、所謂經濟學者が、此問題に觸れ得なかつたことにても明瞭である。經濟學者はすべからず赤裸々の日本人たるを要する。

(四) 教育問題

教育問題に觸れる時、余輩は其餘りに多くの問題を有することに、寧ろ躊躇せしめられる、茲には其故に只當面のもののみを只箇條書の如くに述べて置くであらう。

先づ第一が多くの小中大及び専門の私立學校を如何にすべきかの問題である。我國は米國とは本來成立の意義を異にす、過去に於ける私立學校の功罪に就ては今之を措く。只今のものは極端に云へば、上記煉瓦造の屋根の如きのみ、震災の大災に依つて起されたる

龜裂は、最早始末に苦まなくてはならぬ。余輩は此際偏狹なる私情を去つて、國民教育てふ高き立場よりして、大合同を斷行し、其實を擧げ、官立のものと相補うて以て眞なる教育場所たり、學問の源泉たり得んことを望む。

第二、小學校の制度組織は、内面外面稍々整頓し來りしを見る。

然るに進んで中學程度の、特に近時の教育を見るに、之は殆んどなつていないといつてよからう。青年を教育訓練するには、自ら其方法がよくなくてはならず、教育者自らに教育者たるの信念がなくてはならぬ。然るに其方法は研究せられず、根本たる信念はなくして、只外面的の效果表のみが作られて居た。斯くて卒業せしめられる學生に何の力があらう、只御働功にならしめらるるのみ、型に嵌つた御

役人や事務員が出来るのみであつて、大事件の場合には役に立たなかつた事は、今回よく／＼證明せられた事と思ふ。

第三には女子の教育である。良妻賢母主義を標榜するものは固陋偏狭と稱せられ、新らしがりやは皮相なる文化主義、誤まれたる男女同権を主張して、唯さへ弱き女の心をあふり立てたのである。斯くて女子は萎縮するか虚榮の化身となるかより外に途がなかつた。今や赤裸々の自然女に還る可き時が來た。女子の本性たる無限愛の本態に還つて男子の再建事業を永恒ならしめ健實ならしむる眞の力を與うるものとしての機能へと進む可きである。女子が貞操心を失ふ時に、其國家は衰亡せんのみである。

(五) 社會制度

我等の建國の精神が如何に純粹なりしかを今茲に論じて居る暇がない。余は只『古事記』に録されたる眞意義を觀取せよといふことのみに止める。自然人としての日本人に歸つた時に、我等は皆平等である。高位高官にあつた人でも、大震災に對しては本來無能な人は實際無能であつた。外面的のものは總て打破せられて、有能無能が立派に試験せられたのである。されば適材を適處に置くといふ社會制度の實現は此際特に努めなければならぬ。一切の社會問題は、不適材が不適所に置かれてあることから起る。いやな官僚主義も、これに依つて自ら止まるであらう。社會主義や社會主義者の處置問題等はもうきれいに解決が出來てしまつた。

此災害に依りて多くの死者を生じた事は、如何にも残念であるが、是は明かに平常の訓練が足らなかつたからと考へらるる場合の多くあることを知る。戒嚴令が布かれて、軍隊が入り込んで来たといふことが、如何に秩序の回復に有効であつたかは、多言を要しない。即ちそれだけ國民としての平常の訓練が足らなかつたとも云へよう。軍國主義に従來反對して居た人と雖、軍隊的訓練の必要なることには、最早決して反對し得まい。軍備縮少論が唱へられて以來、軍人は自ら卑下して居たが、今回は大得意である、實際に役に立つのは、軍人及び軍隊教育を受けた人であつた。余は從來有名無實なる舉國皆兵主義を止めて、此際徹底的に其實行を促したいと思ふ。軍隊の軍隊に非ずして國家のものである、而て此災害は誠に軍事上

にも多大の教訓を與へたと云ふ可きなれば、舉國皆兵の實を、一日も早く擧げざる可からずである。後成の國防上この事は特に必要であるであらう。單に其名を嫌ふ故を以つて軍國主義の實を失はじ、國家爲に危からん。

社會組織の問題と關聯し、更に經濟との事に關して、土地私有の問題も亦起り來る。少くとも我國建の精神には。土地の私有は許されざることであるが、然も私有權の由て起りし理由を反省することは、問題解決には最も大切なることである。更に簡單に言へば、山林田畠の經營といふ點より云へば、或意味にこの私有は今日にても之を許さざる可からずと雖、少くとも東京の如き大都市に於ては、害ありて益なし。斯くて今日は最良の時機なり、東京復興の仕事と

しては、是非とも土地市有を斷行せざる可からず。

○

本編に於て余に書くべく與へられたる紙には制限がある。故に以上は只大綱目を列記せるのみ、若し小なる然も直接に必要な問題を數へ來らば、限りないであらう。余輩は隨時隨所に所存を述べ、批評の筆をとらうと思ふ。ともかく直接に事に當る人々も、只直接なる問題に嚇され、効を急いで後悔を遺す様であつてはならぬ。何事も慎重に考へ、研究に研究を重ねて後實行に移る可きであらう、生死を超越して、一旦は皆々赤裸々となつたのである、理想の實現に對しては、少々の不便不利位は、根強く心捧しなくてはならない。

(二二、一〇、一五)(倫理講義集第二百五十四輯より轉載)

大正十五年の今日より回顧して見る。日本國としてあるまじき不祥事件の突發は後藤子爵の目分量主義を直ちに破壊し去つた。大災害に直面しなかつた野人が相集まつて、赤裸になつた。「何に糞」の精神を俗惡極まる文化主義へ向はしめた。復興の仕事の醜類の私利を營む機會たらしめ、政黨は無中となり、政治は腐敗せしめられた。而て後藤子爵は今や又政治の倫理化運動に努力して居らるゝ。歴史の進路は常に直線ではないことを今や深く感ぜしめられて居る。東湖子曰く斃れて後止むと。

四 救濟の二方法

大乘佛教に於ける自利利他の關係を如何に見るかを更に明らかにする爲めに、特に茲には宗教的の意義に於て、もう少し詳細に論大て置くであらう。

自利心といふ事を、更に分ては種々の働きになるのであるが、攝してそれ等を一つにすれば、願作佛心、即ち佛にならんと願する心である。此の心は無論純一無雜なものであつて、之をカントの語に翻譯すれば、無條件的命法といふ事になるのであるが、其は今の論題外として置く、而て更に成佛するといふ事は、三世に流轉するといふ苦を脱して、涅槃常樂の境地に入るといふ事である、簡単に云

へば救濟せらるゝ(他力)或は自己救濟(自力)である。然らば此の救ひは如何なる方法に於て成立すると説かるゝか。

釋迦在世の時、王舎城に阿闍世といふ惡逆無道の王があつて、王位を早く得んが爲に其父王頻婆娑羅王を殺し、更に其の父王によく奉仕せるが爲めの故に、其の母韋提希夫人をも幽閉し、將に殺さんとしたのである。然るに其の時月光大臣と耆婆大醫とが、臣聞毗陀論經說、劫初已來、有諸惡王、貪國位故、殺害其父一萬八千、未曾聞有無道害母云々、と諫めたが爲めに、遂に其の母を殺すことは出来なかつたといふ事件があつた。此の事件は佛陀の救濟といふ事に關しては、誠に恰好の材料であつたと言はねばならぬ。それで先づ幽閉中にある韋提希夫人の救はるゝ事を示したものが、『觀

無量壽經』(略して『觀經』と云ふ)であり、惡逆の故に全身惡瘡を發し、將に地獄に墮せんと心配し苦心する阿闍世王の救はるる事を説いたものが、涅槃經である。而て此の二つの場合の救ひが如何にして成立つたかが、余が將に言わんとする二の方法である。然し余は茲に其等の詳細を論じてゐるわけには行かぬのであるから、志ある人は各其の經に就いて見られん事を希望する。序であるから一言して置くが、人の哲學に入るには何の書を読むべきやとの間に對しては、余は常に佛典とプラトーンの諸對話篇を読むべしと答へるのである。下手な書物よりかは、此等によつて得る所は却て大なるものがあると信するのである、

『觀經』に説く所の主意は斯様である。韋提希夫人が幽閉中にあつ

て身心の苦痛止み難き故に獄中に來りて其の苦を救はんことを佛の弟子に深く念願すると、釋迦は大目犍連及阿難の二大弟子をつれ、耆闍崛山より空に乗じて來りて獄中に現はれ、夫人の爲に法を説いて、其の苦痛を救うたのである、然らば其の法とは何んであるか、善思念之、如來今者、爲未來世一切衆生、爲煩惱賊之所_レ害者、説清淨業、といふのであつて、其の説き出した處のものは、無量壽無量光としての阿彌陀如來の色身を觀する法であつたのである。それで先づ始むるに、日想觀即ち日没の太陽に面して之を視つめ、更に眼を閉ちて猶ほよく光明を觀得ると云ふ状態よりして、地想水想等を爲す方法から、終に阿彌陀の色身と、極樂國土の莊嚴とを觀するに到り、更に其の極樂國土へは、如何なる人が往生し得らるゝかの

種類分け、即ち上品上生、上品中生、下生等より下品下生に到る九種の區別の思考方法を説く等、所謂十六觀を説いたのである。而て此の觀法を説き了ると、兩大弟子其他と共に、韋提希夫人は廓然大悟、得無生忍といふのである。

余は論理的に見て、斯る方法を名づけて藝術觀或は方法と呼ぶのである。藝術とは自己意識的或は思惟的のものとしての我等の握み得たる全體を、再び表象界に投出せんとしたもので。其の努力によつて、小なる自己の主觀が沒却せしめらるゝといふのが其の主眼である。而て藝術品の鑑賞に於ても亦小自我が沒却せしめらるゝといふのも同じ理であるが、然し此の場合に於ては、自己の努力がない故に、甚だ容易な様に見ゆるのである。即ち其の容易性は、韋提希夫

人が此の場合に其の對象であるが如くに、婦女子や其の他一般に力弱きものに適する。宗教で云へば、他力の信念と云ふ事は、其處に其の根據を置くのである。それで、觀經の場合に於ては、阿彌陀如來因位に於ける法藏菩薩の五却思惟といふ大努力、同時に釋迦の大努力を媒介として、阿彌陀如來の色身を觀することによつて、小さな主觀を解脱したことを示すものに外ならぬ。勿論藝術の藝術たる所は、外觀上無媒介である所に其の意義がある、即ち天才の事を爲す甚だ容易であり、其の容易性の上に、藝術の價值が一層大になつて來るので、宗教が一般に自己の力の弱きを意識せる所に發生する限り、藝術觀が其の主要なるものである、(大乘佛教とは更に此れより發達したものである)然も其の限り、法藏菩薩の五却思惟の大努

力、或は基督が十字架に上つたといふ大苦痛は、全く自己には外的のものにせられる。簡単に云へば、斯る救ひは未だ到らざるもの、例へば釋迦が弟子等を伴うて山に歸つた後では、韋提希夫人は依然獄中に本の通りの状態にあるのである。勿論一旦無生法忍を得た以上は、心内の苦痛が本の儘であるとは云へないが、其の身の置かれた其條件迄も變化する働きは、未だ此の方法に於ては出てゐないのである、即ち眞の大乗的救濟ではない。

涅槃經に説く所の阿闍世王の救濟は、觀經に於けるものとは大分に相違して居る。大乘を謗るもの、五逆罪を犯せるもの、及び無性の有情とは、流石の佛でもそれを難治の三機として居る。而て今阿闍世王は始めに提婆と共に大乘を謗つたものであり且つ既に五逆罪

犯したものの、即ち難治者の一である。王にして若し改心せざれば、其のまゝのものである、始めから縁なきものであつて、とても救はるべき因縁はないのである。只一つ無性の有情でないだけが縁のつながらりである。處が王が父王を殺害したのは寧ろ簡単な動機であつた、故に此の惡事終つて、既に心に悔心を生じたが爲めに、心身の不調和は全身に惡瘡を生じ、惡熱惡息、とても自分の體とは思へぬ苦痛を感せしめられるに到つた、而も更に之れが惡逆の果報である意識すると共に、更に命終つて地獄に墮するであらうとの心配を起したものであるから、身心の苦痛は最早や絶頂に達して來たのである。母韋提希夫人の慈愛ある看護は實に病苦をつのらせた。そこで六人の大臣の外道を學ぶものが來つて王を慰めんとして種々に説

いたのであるが、畢竟其の心を慰安せしむることが出来なかつた。今彼等が慰めの爲めに用ひた諸議論をば茲に詳述することは出来ぬが、要約して言へば、父王が子に殺さるゝ因縁話しであつて畢竟自己辨解の詭辨に外ならなかつた、而て曰ふ、人の眠を好めば眠即ち滋ぎが如く、姪を食る又酒を嗜むも亦同様であるが如く、今王が餘計に心配するから病苦が一層強くなるのであるから、餘計な心配せず置きといふ。これは人のよく實際やるものである。人の苦んでゐる場合に徒に辨解的の慰言を與へた所でそれが何にもならぬ、既に良心の働きの出て居るものには却て因苦を増さしむる所以の道である。處が最後に出て來たのが、彼の有名なる大醫の耆婆であつた。曰く王の病を治するものは、釋迦世尊に外ならずと。そこで王

は更に亡父の幽靈の聲を聽いて、遂に釋迦世尊に歸依したのである。釋迦は其の状態を愛憐し、王の爲めに先づ月愛三昧に入り、光明を放ち、其の光明に浴せしむることによつて、先づ其の身瘡を癒したのである。斯る現在の功德により、王は愈歸依心を起し、更に耆婆に伴はれて佛所に到り、最後の苦痛を脱せしめられん事を願うのである。そこで佛は又王が父王を殺すに到つた因縁を説いたのである。茲にも亦其の因縁を説いた、言説の上からは、佛の説法とても、亦他の大臣の説の如く、自己辨解的の詭辨に外ならないと批評し去るべきである。然し佛の他の六臣と相違する所のものは、月愛三昧によつて、先づ其の身の病を癒し得た事、即ち此の爲めに、王の絶對歸依心を起さしめた事である。而て更に此の歸依心に乘して、父

王を殺すに到りし、因縁談を、説いたのであるから、茲に王をして小我心を捨て、普遍の大法に入らしめ得た事が第二である。それで最後は斯ふなつて居る。佛言、大王善哉善哉、我今知汝必能破壞衆生惡心。世尊、若我審能破壞衆生諸惡心者、使我在阿鼻地獄、無量劫中、爲諸衆生受苦惱、不以爲苦。王の語を簡單に云へば、宜しい諸の衆生の爲めに、自分の惡逆の罪の爲めに、喜んで無間地獄に入りて苦痛を受けましょうといふのである。而て此の大決心が即ち自己を救ひ得た事になるのである。自己の犯せる罪惡を直接に脱せんとするが故に、罪惡は却つて重なつて來る、即ち之を脱せんとすることは、因果の大法はごこまでも之を因果の大法とせしむることである。それには絶對的に從はなくてはならぬ。然も只

従うことだけならば、無情のものでなし得る所の事であつて、敢て自覺心を供へ、良心を有する所の人間を要しない理である。自覺あり良心を具えて居るものの當に爲すべきことは、意識して其に従ふ事である。而も其の意識の據所は何んであるか、我一己人の爲めであつてはならぬ、諸衆生の爲めと爲す所に自己の存在の意義があるといふ事である。即ち茲に爲諸衆生といふ一句は、やがて王の惡逆五罪を全く轉廻せしむる力を有つて居る、即ち爲諸衆生といふは菩薩行であり、佛出世の根本動機であるが故に、此の心の出た限りは、即ち菩薩行を行ふ事であり、佛の本願に適ふ所の佛行であるのである。即ち此れが願作佛心である、而て願作佛心の内容は、因果の大法を味まざる所の自利の大道である。此の事の更に詳細なる論理的關

係に就いては、拙著『無門關解釋』の第二則「百犬野狐」の條下に、不落因果の説明の場合に明かにして置いたから、有志の人は参照あらんことを望む。

ともかく斯くて惡逆の王、難治の機も惡そのものゝ存在の意義といふ事に入り込んで始めて救はれたのである。而てこれは『觀經』に於ける場合の如く、女性的ではなくして男性的のものである。男性的といふ意義は、更に我等倫理的の立場に於て立つものをして言はしむれば、王が王としての義務の眞實なる獲得といふ事に外ならぬ。義務の獲得は新なる生活組織に入るといふ事であつて、過去の善惡一切の經驗を轉廻して、新生活の力たらしめることに外ならぬ。斯くて一切我等の如實の經驗は、皆無限の價值を有するものであり、

其の價值を顯在的に表はすこと、即ち佛であり、覺者であると考えべきである。

以上説ける二種の救濟方法を併せ説いたものと考ふべきは、『華嚴經』に於ける入法界品といふ四十卷である。『華嚴經』全體が最もよく藝術觀を表明したものであるが、其内入法界品とは、善財童子が願作佛心を起して、諸の勞苦をなし、終に普賢菩薩の行願海に歸入し得た過程を説いたものである。

然し此の詳論は他の機會に依るとして、茲には單に眞の救濟は單なる藝術觀で得らるゝものでなく、行を媒介とする過程其自の自覺であることを注意するに止めて置くであらう。斯くて我等日常の經驗は、最も大切なるものであらう、其の如何なる種類の經驗でも、

皆な他人のものと取換えの出来得ぬ絶対的のものであることが證明し得らるゝのである。斯くて又「華嚴經」には「一切佛事從大願起」と云ふ。此の句は勿論自力的にも解釋の出来ることであるが、其の何れにしても、我等が一切の行爲即ち經驗は無意義なものでなくして佛事である大きな、意義を有つたものであることを示すものである。(九、一一五)

五 行の哲學について

一

余は先づ序文に斯ふ言ふことを書いて置いた。「行の哲學」とは人間が人間としての意義を闡明するのであると、即ち六ヶ敷い語で云ふならば道元の謂へる、「證法に萬法あらしめ出路の一如を行する」底の人間の行爲、即ち純粹行爲の何たるかを明らかにせんと企て、あると。而て若し人の純粹行爲の何たるかを問ふものあらば、余は簡單に答へるであらう、例へばよき書工がありとせんに、人たる以上は其書に依つて得る報酬だとか、名譽だとか、其他種々の外的條件に依つて動かさるゝに相違ないが、既に畫筆を取り書布に面した



以上は、そんな外的條件には無頓着であらう、一點一畫を染め行くに、前者は後者を規定して進むであらう、其れを純粹行といふと。即ち其純粹行には、外的條件を無視せず、而も獨自のものゝ實現としての働きの現れるのである。

又次に例を取つて置いた、余の「行の哲學」は桶屋の仕事である。若しそれ抽象的なる態度に立つて云ふならば、直徑に對しての圓周は無理數になつて出て来る、即ち嚴密には不可知であるが、桶屋はそんなことには頓着がない、先づ大きさを定め、それに對する正多角形に整理した木片と、大略その桶の輪とを作つて其をたゞきつけるのである。そして出來た一個の桶に於ては、其輪の大きさも、其桶の徑も、共に不可知ではない。即ち斯く力作する仕事、人間の

行爲である。而て此行の現れとして見れば、何等不可知のものは殘されない、一切が可知的のものになり、然も其は徒に死兒の年齢を數へる様な過去の執着でもなければ、抽象の夢を追ふ未來への憧でもない、過去をうけて未來を創造する、如實の仕事としての現實の働きを、無上のものと考へることになる。

二

そこで余の態度はヘルグソン氏の創造的進化といふ事を思ひ出させる所のものであるが、余から見れば、ヘルグソン氏の様に、總て知識の方面を捨象して考へることは抽象であると云はねばならぬ。人間の行爲は最も具體的のものであるが故に、それを考察するには、等しく又具體的の考察をしなくてはならぬ。同時に又價值哲學者の

様に價值關係を附ける所の Das Sollen (當爲)のみを對象とするこ
 とは無内容なる a priori に陥るものである、即ち又等しく他の抽象
 に陥つたものと考へられる。

カントが悟性、感性、理性、の三の區別を明らかにして以來、ヘーゲルが其等を愈々概念上に明瞭に區別した。ヘーゲルの考へ方と、藝術的に發達した終局のものとしての東洋的考へ方とが同一形式に到着して居ると見るところの余の眼から見れば、當然ヘーゲルの考へ方の多くを取らなくてはならぬ様に運命づけられて居ることを感ずる、それでヘーゲルに従うて具體的の考へ方は、當然理性の働きそのものゝ闡明でなくてはならぬ。従て從來の哲學の見方は、主として悟性の見方による、故に一方の抽象の弊害を認められた場合に、他の

抽象に陥るといふ様に、即ち徑に對して圓周を考へ、或は圓周に對して徑を考へるが故に、兩者共に不可知なる或る部分を殘すこととなる、従て底止する所を知らない事になる。——勿論此意味から云へば、ヘーゲルと雖時勢の然らしむるところ、又一面の抽象に陥つて居た事は、事實と認めなくてはならぬ。——それで余は悟性の抽象から出る所のもの、即ち一切科學的の知識をば、獨斷と見へるかも知れないが、クロチエ氏と共に Pragmatic (實用的)のものとして片づけて、理性の處理として、考へを進めることにしたのである。然し此を「行」として考へる限り、又ヘーゲルの態度との相違も生ずるわけである、ヘーゲルは理として其考を進めて居るのである。然し又ヘーゲルは神の存在の證明に就てのカントの批評を更に批評して、

絶對的のもの、證明は、其以下のものを以つてしてはならぬ、思惟が手近な出發點を取らんとするならば、神は精神なるが故に、精神的本性こそは、絶對の思惟に對する價值あり眞なる出發點であるといつてゐる、同様に理性の仕事は理性其自らが對象である、悟性の抽象は即ち手段としてのみ考へられるのである、即ち「行」の實際的方面として之を見ることが出来る。斯くて「行の哲學」は、最も内容の豊富なものとして、人間の具體的なる「行」を取扱ふのである。

三

カントが認識理性と實踐理性との綜合を、判斷力に認めたとするならば、此綜合を主觀的精神能力へ訴へたものとして、余は之を心理主義を見る。此意味に於て、近時の好著述と考へられる J. M.

Baldwin 氏の Genetic Theory of Reality. or Pancalism は、此傾向の繼承と見ることが出来る。即ち氏は實在の解釋は「美の相にて」することが、最も妥當なるものなることを主張するのである。余は此の考へに共鳴する所が多い、何となれば氏の如くにせば、極限に於て古き東洋の藝術主義と接觸するからである。然も同時に氏の立場と余のとは、全く逆倒する、即ち氏の終局が最も純粹なものたる限り、余は其を出發點とするからである。故に余の論述は、先づ藝術及び藝術的方面より始めて、宗教及宗教的のものになし、最後に論理的のものに及ぶ、而て此順序は、余の考へる所の歴史的開展の順序を追ふものである。而て第一の藝術的のものは、論理的に見て、直接無媒介の結合であり、此の宗教的のものは彼より與へらるゝ媒

介によるものであり、最後の論理的のものは、自己よりの媒介に依りて、自己が自己と結合すると云ふ、最も自由なる働きとして之を考へる。而て之を論理的と云ふ所以は、我等の思考に概念、判断、推理の三契機ありとすれば、推理に到りて媒介が中心問題となり、其處に思惟の自由性が現はれるが故に、斯くは名づけたのである。而て此處に又概念其自に抽象的のものと、形式的のものと、具體的のものと三の契機を認め得るが故に、論理的方法にも亦三つの區別が出来る、——今回出版のものには、形式的のものを媒介とする所のものは、特に叙述はせなかつた、即ち此を根據としてゐるものが、新カント派一般であると考へられる、——其内、實用的の抽象的の概念を媒介とする所のものが科學一般であり、具體的概念を媒介とする

所のもの、即ち純粹行を媒介する所のものが「行の哲學」の本論となるのである。

四

實用といふことが本となり、特に實用的なる概念の働きを基として産出されたる抽象的概念のみを、概念の特性、本質と見る所の立場からは、具體的なる概念を立場とすることは、甚だ困難なる様に思はれるであらう、又實際大分考へ方が相違するのである。此は恰も禪に云ふ所のものが、抽象知からは六ヶ敷い様に思はれると等しい、然も禪から云へば、尋常茶飯事であつて、何も特に六ヶ敷い事と云うて居るのでない。「行の哲學」も同様に、吾等が日常の如實の(抽象せられない)行爲を對象として居るのである、即ち又實際的の

事實を考へるに過ぎない。所が抽象的なる知識で生きた生命即ち具體的のものを掴まんとすることは勿論不可能である、此意義で云ふならば、余も亦ベルグソン氏の様に、そんな知識を捨てなければ、實際の「行」は握めないと云はねばならない。概念とは道であり「ロゴス」であり、又佛教で云ふ「法」であり、日本の「コト」である。佛教では法を軌持なりと云ひ、軌とは軌範なり (das Sollen)、持とは任持なり (das Sein) として居る。即ち如實の法は軌持の止揚 (Aufheben) にありと云はねばならぬ。斯くて「行の哲學」は軌と持との止揚せられる如實の活動、自己が自己の取る媒介によりて自己と結合する過程の十分なる追考 (Nachdenken) なりとして考へることが出来る。

追考の結果は、一切を必然化することである、而て必然化することとは、一切を契機 (Moment) とすることがあつて、要素或は成素 (factor or element) とすることではない。即ち後者は悟性の抽象による終局のものであつて、實際には外的條件に依る分析せられた項である、而て此方面より出る所の必然は、機械的因果の必然であつて、他の條件に依る必然である、故に依然として偶然として定めらる可きものである。契機は斯る外的のものを攝しての、前を更けて後を生ずる力としてのものである、眞の必然態は、始めて茲に生ずると考へられる。

五

行の哲學は知の終局である限り、知を捨て、「行」へ遁げ込んだも

のと批難せられるかも知れない。如何にも外見そう見られる、而も若し余が本書に於て論ずる所にして、分析に不十分な所があり、論述に不妥當なる所があるとするならば、實際余は其批難に當れるものなりと云はねばならぬ、故に此の方面は讀者の批判を待たざるを得ない。然し余の意味する所のものは、カントが「知の Aufhebung」によりて信仰へ」と進みたる方面を、上述の如くに、カント自身の様に主觀内の一能力へ遁げ込まずに、フイヒテの様に、更に絶對のものへと進み、其を行の哲學として現した、その仕事を繼承してのものである。而て余が余の組織に「行の哲學」といふ名を附けたのは、勿論フイヒテのものからに相違ないが、カントの云うた「信仰」を少し廣く解して、親鸞が大信大行といへる所のものを以て、直接の

因由とするのである。而て余の見解によれば、道元、日蓮、親鸞の三人は、最も日本人たるの本性を、宗教といふ態度に於て現したものである、隨神の道「ことあげせぬ國」の精神が、それ等に依りて充分に解明せらるると考へたからの事である。而て此精神は又フイヒテからセリングを経て、ヘーゲルに到りて完成した所の辨證法の論理によりて、最もよく論證せらるゝと信ずる。其限り、知より遁げて、知を捨てたのではなく、却て理性の大勝利を示さんが爲のものである。

六

純粹性の持續を組織として考へれば「始めあるが故に終りあり而も始をして始めたらしむるものは終りなり」といふことに外ならぬ

(佐久間信恭氏、余の爲に此句を英譯せらる曰く Since there is a beginning there is also an end, but that which makes the beginning what it is the end itself) かくて余の研究は結局僅か二百五十字の『大學』に詰まつてしまふ。明明徳、親民、止於至善の三綱領は、希臘に於てはソークラテースよりプラトーンに到る原理であつて、此の三綱領は三而一態をなす。而て其は物有本末、事有終始、知所先後則近道矣とある、物と事、本末と終始と書き分けられたる所——大學の作者は其用意ありしや否やは知らぬが——人間の人間たる働きをよく説明したものである。而て人の人たる働きの中するところのものは、格物致知であつて、此が即ち Philosophieren (哲學的思考) の徹底的意義である。而て其終るところは修身であり、前後を貫通する處のも

のは、治國平天下である。故教授元良先生が「私は學者位にこそなれませんが」と申された事を茲に新しく思ひ起さしめられる。「行の哲學」の主唱者は、治國平天下の「行」をする人でなくてはならぬ。然も余は只「行の哲學」の一著述を以て満足する學者に止まらざるを得ないのである。然し余は依然として所謂「山の哲學」は嫌ひである。「市井の哲學」を以て任としたいと、自ら心掛けて居るものである。

七

行の哲學に取らるゝ處の論理は、普通形式論理學に云ふ論理形式とは相違して、實現の論理が取られなくてはならぬ。實現の論理といふ事の精細なる論述は、今考案中である。「經驗の組織としての論理學」にて爲すべきものであつて、本書に於ては、ほんの大要こそ

述べてないが、然し全編が現實の論理の積りである。而て此論理形式は、是亦既にヘーゲルが明瞭にせんと企てたものであつたのであつて、此點に於て、余は又ヘーゲル學徒でなければならなくなつたのである。

實現の論理を明らかにする爲に、余は嘗て『無門關解釋』を公にした、即禪的實現の方法を、此論理に照して見たのである。余の見解に従へば、禪の修業は藝術觀の最も徹底したものである、而て斯く見る限り、所謂無論理なものでない、却て最も論理的のものであると考へられる。只上記の如くに、悟性の抽象に止る所のものが見るが故に、非論理と見られ、不立文字としなくてはならぬ事となるのである。それで此論理から云へば、一切を必然化して、契機とす

ることであるが故に、嫌ふ可き法はないのである、只嫌ふべきは、悟性の抽象による一般的共通的概念を、實在とし如實なりと考ふる所の、論理的の虚偽である。

此意義に於て「行の哲學」は、又國家至上主義である。然し此至上といふ事は又抽象的な意義で、即ち個人を無視すると云ふ様な意義で云ふのではなく、個人が個人たる爲の唯一の媒介なりと云ふ意義にて云ふのである。世に人道を説くものがある、人道と云ふ概念には歴史的の發達がある、而て今の人道は、明かに一步進んで居ることとは之を認めるが、然も其はカントの云ふが如くに、統制的原理としてのもの、又極限概念といふべきものであつて、未だ具體的のものでない。然るに此を具體的のものと混同して居るのが、今日の正

義論者、人道論者である。斯る人々が國家を無視し、或は少くとも國家は社會の一種なり、偶然的のものなりと考ふるは論理的發達の上から云へば再び藝術觀か宗教觀かへ還らんとする所のものである、未だ論理的のものゝの闡明なりとは云はれぬ。從て科學的に考へられたる社會組織も、皆な未だ論理的のものに非ずと、余は本書中に到る所に批判を加へて置いた積りである。即ち科學的なるものは、皆な實用的のものである、其限充分なる意義を認めるが、實用的である限り、其運用する根本の原理がなくてはならぬ、然るに其原理を考へずに、即ち Philosophieren せずに、只其外的條件のみを考へる仕方は、總て無原理なりと批評し去るのである。從來の法學然り、經濟學然りと云はざるべからず、即ち其には『大學』の精神に従う

て支那には既に王道と霸道といふよい區別概念が存在する。從うて又藝術、宗教、科學、哲學、共に一面には超國家的とも見られるが、其然る所以は、抽象的に考へるからの事であり、從つて其は統制原理としてのものである。如實に考へ、且つ其の内容を考へる時には、國家的生活が其始まりであり、又終りであることが、よく了解せられるであらう。

斯くて行の哲學に於て取らるゝ知識の形式としての判斷より云へば内主觀的のものとしては、個別的判斷、外客觀的のものとしては歴史的判斷（認識）となるので、余は最後に此事を論じて置いた。勿論此兩者を充分に論述することは、論理學の仕事であつて、「行の哲學」の事ではないから、寧ろ大いに省筆したい點もあるが、其本質だけは

明瞭にした積りである。特に此意義に於ての歴史は、又從來のものでは往けない、新らしく改造せなくてはならぬ、然し其は余の力では到底及ばないかも知れぬ、然し今日現に歴史家の内にも既に動き出して居る、余の意志を繼ぎ、更にそれを開展せしむる人々に遺さねばならぬと考へる。

八

更に特に擧げたいことは、近頃創造教育とか、自由教育と云ふことが、一つの流行語になつて居る。然し其論せられる所は、之を實現の論理から見れば、大なる誤謬に陥つて居る。即ち出發點に於て、科學的方法に殘留するものから、個別性とを特殊性とを全く混同して居るのである。如何にも抽象的な立場から云へば、終局に一般化

されたる所のもの、即ち全態なりと見ゆる所のものと、種或は類、即ち差別として殘されたる所のもの、即ち特殊態とより外にはない。従つて個別的のものは、形式論理學に於ても、只A命題の特殊の形として取扱はるゝに過ぎないのである。斯くて科學的方法に於ては、個別性或は個性は出て來ないのである。従つて此方法の上からは、個性といふも特殊性に外ならない、従て自由といふ事が此の場合に適用せらるゝ時は、個性にあらずして特殊性の尊重と云ふ事となり、従て我儘勝手を許すことが、自由教育であり、従て又其我儘なる所に創造がある様に考へられるのである。然し實現の論理から見た場合に、個性は特殊性の媒介を経た全態の實現であつて、此實現過程其ものに自由があり創造があることになる、故に決して

我儘を許すことになし、否、逆に最も嚴格なる方法手段が個性の訓練には取らるべき事となるのである。畢竟純粹性を得る又得させる働きの上に、自由があり、創造があるわけである。従て此純粹性を最もよく——藝術的ではあるが——表明した所のものは、大乘佛教に云ふ所の菩薩道である。而て菩薩道の窮極形式は「よく自利するが故に利他する」働きであつて、それはカントが始めて知の止揚(Aufheben)によつて、人格の結合形式として論證した所のものなのである。斯くて人格が人格として成立する世界が、一切の要素を止揚した、具體的現實の世界なりと論證することが出来る。

九

斯る上から、古き、否な抽象的に考へられたる概念は、甚だ多く

の場合に、修正せられなくてはならぬ。其一二例として擧げて置く。先づ第一には個人主義時代に出て來た、又其に必要であつた所の諸概念は皆な抽象的のものとして改造せられなくてはならぬ。其第一としては、例へば古き時代のもの、即ち余の所謂藝術的時代のもの、個人主義の概念で律してはならぬと云ふことである。例へば其時代の政體を君主專政なりなどと解するが如きである。又古き神話を宗教なりと見るも誤解である。特に哲學上の用語としては、古き希臘時代を主知説(Intellectualism)なりなどと唱へてはならぬ、主知説だの主義説だのは、抽象的の語である、従つてヘーゲルの哲學を主知説なりと唱ふるも亦當を得ない、ヘーゲルのものは實際古きプラトーンのものゝ繼承發展であつて、知だの意だのとの區別がない、

古き希臘に於ては、人間が人間としての働きの一切が知である。『大學』の明明徳といふのも明は徳の形容詞ではない、明は知を意味し、それが人としての徳であることを示す。信仰を一切としてとつたのは宗教であつて、其は抽象化された知の拒外に過ぎない、従て又信仰に生きて居た時代のものを、抽象的なる概念の立場から見ても、それを悉く唯名論と批難するも亦當を得ない。

斯く修正せらる可きものを挙げ來らば限りがない、本書は時に際し、折に觸れて、修正せらるべき所ものを明らかにして置いた積りである。畢竟するに、何が其の時代に生きて働いて居たかを見るのが、行の哲學の主張であつて、此意義に於て、批評哲學の最も徹底したものであると信ずる（本書が其最も完成したものと自負的に云ふのではない。）

ふのではない。』

十

余が論述を進めつゝある間に、多くの點に於て余の力となつたものは、序言にも書いて置いた通り伊太利の Croce 氏の *Logic, as the Science of the Pure Concept* であつた。氏はヘーゲル學徒であるが、又ヘーゲルに止ることが出來ず、新らしく其話がそうと考へる點に於て、余と共通なる點を多く見出す。然し余と氏との間に、ヘーゲルを見る事の相違點も多くあり、従て論述の方法にも、多くの相違點がある。然し此は主として余が東洋のものを、氏よりよく多く知る上の事に歸着すると考へられる。然し論理的の論述方法に於ては、氏に及ばざる甚だ遠きを感じざるを得ない。氏のもの如何

にも材料が豊富であり、余のものは貧弱である。故に余の本書を讀まるゝ人は、成る可く氏の著作をも併せ讀まれんことを希望する。序に本書は、從來公にした認識論、哲學概論及無門關解釋の智識を豫想してのものであることを附記し置かねばならぬ。

十一

ヘーゲルは『精神現象論』を處女作とし、其立發點として居る。純粹行の問題は當然其れの現象論を豫想しなくてはならぬ、然し本書に於ては寧ろ其方面は甚だ省略して、只論理的經路を明らかにすることをつとめた。それで現象論の方は、次に公にせらる可き『倫理學の對象』に於て詳細にすべき筈である。蓋し現象論は純粹なるものよりの所謂演繹ではない、即ち我等の論理に於ては、又演繹だ

の歸納だのと云ふ對立も亦ないのである、即ち純粹なるものよりの自證作用として現象論は論述の必然的方法であるのである。然しヘーゲルが現象論を出すまでには、無限の努力をなし、豊富な智識を獲得して、始めて爲し得たことであつたが、此の場合、余の力の甚だ貧乏であることに、自ら驚かなくてはならぬ。現象論を書かふと思ふと、あれもやらなくてはならぬ、これもまたやらなくてはならぬといふ様に、とても限りのない仕事の様に思はれる、然も余のなし得た、又なし得る方は、甚だ狭き處に極限せられて居るのである。然し余の精神のある所をよく汲みとらるゝ人があるならば、やがてその事が成し遂げられよう、余の仕事は現象論的論述への一步の踏み出しに過ぎない。ファウストは云ふ「己の此世に残す痕は劫を歷ても滅

びはすまい、そういふ大きな幸福を豫想して、今己は最高の刹那を味ふのだ」と。即ち余の仕事が一契機となればそれで満足なのである。足らぬ所は努力するより外にないのである。「行の哲學」は所有る方面に於て、各満足して其業に従事することの出来る様な考へ方を説くところのものである。(二二、一、八)

六 信仰の心理及論理

此標題は余が近頃公刊せんとする「行の哲學」中の一章のものである。一月の正信協會例會席上にて何か講演せよとの依頼により別によき思ひ付もなかりしが故に、止を得ず又此標題を掲げて、彼是れ雜多な事を御話した。然し今雜誌に出す事にする以上は、其等雜然と話した事を其儘に掲ぐることも出来なければ、又「行の哲學」の一章を其儘に出すことも出来ないから、とりあへず同じ主意の事を簡單に他の語で云ひ表はすことにした。「行の哲學」中には、親鸞聖人に對して余がなし得る批判の總てを盡して置いた積りであるから、趣味を有せらるゝ人は、一讀せられん事を願ふ。

法藏菩薩の第十八願に至心信樂欲生の三心があり、第十九願には至心發願欲生、第二十願にも亦至心廻向欲生と等しく三心があり、又『觀經』には至誠心深心廻向發願心の三あり、『維摩經』の直心深心大乘心、『起信論』の直心深心大悲心、乃至基督教に於てはパウルの信愛望の三心等、何れも三となつて居ることは、論理的の批判を事とするものからは、決して見遁してはならぬ重要な點である。即ち此等が「三而一態」を爲す處に、信仰の眞意義が成立すると考へられるからである。勿論此等各に於ける三心が悉く同一なりと概念することは出来ぬ、第十八願の三心と『觀經』のものとは經典其自の性質を異にする限り、決して同一でない、親鸞聖人は『教行信證』で其同一なることを論證せんと努められたが『觀經』の様に觀法で

往かんとするものと、『大經』のもの同様に法藏菩薩の働きとして見るものとは、之を直ちに同一視すべきものではない。然し今余は此事の事の詳論に止り居る事は出来ぬ。故に唯第十八願の三心に就て其心理論理を明瞭にしたいと思ふのである。蓋しかの「三願轉入」の明瞭に示すが如くに、淨土眞宗、絶對他力の據て成立する所のものは、此願であるからである。先づ余が何故に心理論理といふ事を區別するか、又其意義は何であるかを明かにせなくてはならぬ。心理論理の兩方面のあることは、如何なる概念にでもであるが、特に之を信仰に就いて言ふ所以は、宗教といふ態度から云ふ場合には、此兩方面が全く密接して居るといふよりかは、寧ろ混同せられて居るのが、其特色であるから、論理的に批判する場合には、其を明瞭

にしなくてはならぬが故である。例へばすべての宗教に存在する所の地獄極樂の考へ、——此等は種々の形式にて叙説せられ、描がかれて居るが、多少でも之を概念的に考へる人ならば、其を其儘受入れ、其が其儘の存在を信する人はまづ無いであらう。其は抽象的概念にて考へる場合には、表象の形式にて描かれたる、云はゞ一種の藝術品は、容易に幻影なり、シャインなりと見出され得るからである。然も抽象知の上からかく容易に其の存在を否定し得る人と雖、其容易性と同様に、地獄極樂といふものを、全く心中より拔去るを得るであらうか。即ち人が未來に對しての希望を有し、善惡といふ如き對立の範疇を用ひてゐる限り、如何に否定しても、其内面には否定しきれない何ものかゞ殘されて居るのである。同様に神の存在に就

て云ふも、抽象的なる科學的の態度は、容易に其存在を否定し去る、而て其否定の原則は、かの西洋哲學史上では著名になつてゐる所の「存在すと考へられると云ふ事と、存在其れ自とは別なり」といふ事である。然も是亦如何に否定したとて、否定しきれぬものでない、否定せんとする働其のものに、既に神の眞實概念が出て來るからである。此事はデカルトが神の存在の人性論的證明に於て、無限者は有限なるものより可能的のものとして考へ出されたものでなく、無限を思考し得ることが、既に無限者が存在するからであるとなした處に、其の源泉を發して居るので、茲に神の純粹論理性が存在する。斯くて此の論理に基礎を有する限り、表象せられたる神乃至地獄極樂は、抽象的概念では之を破壊し得ても、其背後には更に新ら

しき神、地獄極樂等が生ずる。斯くて表象の方面即ち心理の方面と純粹概念即ち論理の方面とが混同し居るが故に、宗教は中々根強く人間を支配するのである。ルーテルが新教を起した心的作用——彼が聖書を獨逸語に翻譯した時の惡魔妨害の傳説、——は正に此の兩方面の葛藤をよく表現したものである。

それで余が心理といふ事は、心理學が人の心を分析する様な態度即ち主觀（此の内には又個人的の主觀もあれば、多人數を一團としての集合的の主觀もある）に即して、其環境によりて分析することから出て来る、要素或は成素を以て終局のものと見る態度を云ふのである。従うて表象（英佛流に云へば觀念）が終局のものである、而て更に其を反省するならば、其處に抽象的一般的のものとしての、

普通に云ふ概念なるものが出來て来る。然し其の表象や概念も、「我が」主觀的）ものなりとなす限りは、即ち依然として表象の範圍を出でない。即ち上記地獄極樂の有無を論ずるのは、皆な表象内の事である。換言すれば表象せられたる神或は地獄極樂の有無論である云はゞ愚かな事である。而も斯くて宗教が表象内に限らるゝ限りは、如何にも「不合理なるが故に我之を信ず」と云ふ態度を取り、知を全く捨て去る所に、信仰の態度がある様に思はれる。然し此處に又知信が對立して、畢竟は歴史の明かにした通り知の勝利に其の位置を譲らなくてはならぬこととなる。故に宗教が心理の方面に立つ限り、宗教の歴史は、一面罪惡の歴史であるとも見なければならぬ。即ち絶えざる争闘を己の本性として己が内に有するからである。

此の意味に於て宗教的理想たる「聖」といふ語に就ては深く考へなくてはならぬ事である、即ち心理論理を「聖」に就ても明かにしなくてはならぬ。

次に論理とは、余の解する限り、カント以後、又特に今日哲學の中心問題となり居る所の純粹性の事である。之れに命と光とがある。發菩提心といふのは、其を認めて、其と合一せんとする心の生じたることを示す、而て宗教は直ちに其を神とか佛とかと表象(概念)する、(此表象を最も純なる形にて保有するものは日本人のみである)、然し此れを論理的に云へば單に「我は我なり」といふやうな「自己への關係」(Beziehung auf sich)として取るならば、等しく又抽象である、心理的のものである、抽象である所のものを獲得せんとすれ

ば、大通知勝佛も十劫道場に坐して佛道現前せず、主觀的なる願作佛心は、彌勒をしても猶ほ五十六億七千萬年流轉せしめ、四十八の大願を立てた法藏菩薩をも、猶ほ兆載永却の修業をせなくてはならぬ、即ち彼未だ自救不了の輩であつて今尙ほ修業最中なのである。即ち一步でも先立てる龜には、兎は到底追付くことが出来ない。此處に不落因果を説けば即ち野狐である。然るに不落因果に對して不味因果と云ふのは、斯る抽象論の否定を示す、即ち主觀性を脱却し、抽象を去りて純粹なるものに到れば法藏菩薩は、既に十劫以前に成佛した阿彌陀佛であり、大通知勝佛は、既に初めから大通知勝の佛なのである。斯くて我等の論理的要求は、業感緣起より頼耶緣起となり、其處に猶ほ殘存する主觀性を脱却することによつて更に如來

藏（眞如）縁起に到り、更に轉じて無盡（法界）縁起に到りて究極せなければならぬ。——佛教が此立派なる論理を有しながら、依然として之を藝術觀による表象界に止まり居るものから、論理の終局した所に、却て最も墮落せる、例へば藤原末期の様な状態を現出した事を注意せなければならぬ。——斯くて我等の云ふ論理とは、如實の經驗の全一的組織を指す。其故に何ものをも捨てるにあらずして、而も其れを論理化し、必然化する働きそのものである。攝取不捨の働きとして、此れが即ち如來の論理的當體である。親鸞の三願轉入は、最も鮮明に此の如來の當體を示し得た所のもの、即ち最も論理的なるものであると考へられる。

斯くて余は唯第十八願のみに就いて見よう。

說我得佛、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念（親鸞は異譯本に據りて、之れを一念と見たることは、最も大切な點である）若不生者、不取正覺、唯除五逆誹謗正法。

先づ至心信樂欲生の三心の内、欲生から考へて見よう。

現實の生活を以て苦痛なりと感じ、或は苦痛なるものと表象し、其を脱して極樂世界へ往生せんとする所の欲求は、最も直接なる主觀的のもの、即ち心理的のものである。然る限り、前述の如くに、如何に努力しても終局それには到達し得られない、西方の淨土は十億國土を過ぎた彼岸であり、五十六億七千萬年たてども、猶ほ流轉しなければならぬ、即ち因果の内に墮して、其の嚴重なる法則を脱する方法はないのである。斯くて親鸞は十九願の自力を捨て、二十

願の簡單なる往本に依らんとした、然し其れに據るも、自ら往本を植えなければならぬ限り、五十歩百歩の相違であつて、畢竟是亦不可能といふ事に歸着する。それで十九願より二十願へ、二十願より十八願へと轉入したのは其等の自力的要素を全く捨て、信の一念に據らんとしたのである。即ち此が有名な三願轉入である。

處が次に更に信仰といふ一意識状態を考へて見るに、普通に云はるゝが如くに、信仰は所謂客觀的なる知識に對立したものである、即ち等しく欲生を本としてのものである限り、主觀的のものたることは、到底免れないのである。斯くて第十八願は宗教的、根本的の矛盾を表明する、即ち其れに據るより外に苦痛を脱する方法はなく、然も其れに據らんとする時には、唯除五逆誹謗正法といふ但書の爲に

拒斥せられる。一體佛出世の因縁は五逆罪を犯し正法を誹謗する様な、——よし意識せざるにせよ、——煩惱具足の我等を救濟する爲のものである。然るに煩惱具足の我として、其れに據らんとする時には、此の但書がそれを拒斥するのである。勿論、何時誰れが此の他の經典や又源本にない所の願を挿入したかは判らないが始めて此の經典を製作した人の心持ちでは、此の但書を附した精神は。餘りひどい罪惡を犯した奴をば、除くといふだけの、最も軽い性質のものであつたであらう。然し第十九、第二十願では、到底往生が出来ないと意識した程の親鸞には、即ち抽象的なる立場にて人生を考察するものに取つては、最早やそんな軽い意味のものでなく、此れが究畢の矛盾を表したものである。否な親鸞は此れを最も重要な點

と見たが故に、「親鸞一人の爲なり」と言ふ、畢竟地に迄自己をおしつめた、而て其極限に於ての大轉廻が爲され得たのである、而て其轉廻とは、即ち欲生が最早や主觀的のものでなくして、欲生者如來招喚諸有群生之勅命即以眞實信樂爲欲生體也といふ様に、絶對的のものとなされ、同時に信仰其のものが、又願より生する所のものとなつた。即ち主觀性を脱却したのである。更に平易に云へば、主觀的な欲生といふ意識は、如來の本願力を以て本體とすることになつた。従つて茲に更に至心といふ事が、眞の意義を得て來たのである。

至心或は至誠心といふも、欲生を主觀的なるものとして見る限りは、煩惱具足の我等の到り得る所のものではない、故に親鸞は其れ

を全く法藏菩薩のものとしたのである。自分獨り誠の心になつた積りでも、其れが神或は佛の前に於て、果して何の意義をかなす、若しも其れに意義ありとなし得る限りは、自力が叶ふべき筈のものである。自力の叶はざる限り、至誠心も亦主觀性を脱却し得ないのである。然るに如上の轉廻よりして出る所の絶對的のものとしては、至心とは法藏菩薩の願力と同一體であり、普賢行願海にある所の働きのものである。即ち此の至心が一切信仰及欲生の基礎である。斯くて、至心信樂欲生の三心も、若し此れを一つ／＼に分けて考へる限り何れも皆な主觀的のもの即ち抽象的概念であり、同時に心理的のものとなるのである。三者が一體となり、各自が互に他を組織する働きを有する様になつて、三而一態となり、法自體の本性

を認得した事になる。即ち論理とは、正しく此の點を指すのである。而て斯る論理の世界は、即ち第十七願の世界であつて、其實現が明了に『阿彌陀經』に於て表現せられてある。従つて同時に、大、小、觀の三經も、等しく亦三而一態を爲す所に、其論理が存在する。若此を離して考へるならば、特に『觀經』の如きは、觀法といふ自力を示したもので、他力教からは、厄介至極、取扱に困難なるものとならねばならぬ。更に此三而一態の論理の詳細なる開展は、哲學即ち論理學の仕事であつて、今の信仰に就いて論じ居る場合のものでないから、茲には議論は是れだけにて止めなくてはならぬが、親鸞の他力教の組織は、實際此の論理を最もよく表明した所のものであつて、信仰の單なる心理に止まつてゐるものでないと考へなくてはな

らぬ。従つて親鸞教の開展は、最早單なる所謂宗教的信仰（苦痛なるが故に其苦痛を脱したいと云ふ慾求を本體とする所のもの）でなくして、更に一步進んだ世界（十七願）の實現を以て、其直接の任務とする所の、普賢菩薩の事ではなくてはならぬ。されば進んで普賢の仕事とは抑も何を意味すとすべきか。

親鸞教の御説教もよく聽かされた、又所謂大家の講演も拜聽した。然し余が以上云ふ所の論理の立場に立つて、批判するならば、それは依然として表象の世界に止まり、苦痛なりと表象し、煩惱具足と表象し、彌陀の御慈悲を表象し、徹頭徹尾主觀的のものに止まる所のものを、他人に無理強いてゐる性質のものである。一も其等に就いて概念してゐない、即ち論理を出して居ないのである。従つ

て親鸞教を宣傳して、然も親鸞に及ばざると、五十六億七千萬里なのである。余が斯く言ふは、即ち正法の誹謗であらうか、若し斯く言ふが正法の誹謗であるならば、余は十八願の但書の通りに、正しく其願より除かれたる、地獄必定の一人である。

七 絶對他力

私は親鸞聖人の宗旨の家に生れたものであるが、特に専門としてそれを研究したと云ふ事ではない、然し端々を聴きかじりに致して居た事は事實である、殆ど七八年にもなるであらうか私の母方の祖母といふのが、熱心な信者であつたが、此人は常に病身であつた。或時其の病氣の見舞、慰撫の爲めに、識つた顔をして御念佛でも唱へて御出でなさいと云ふと、念佛は抜苦の爲のものでないと、一言の下に叱られたのである。私は今でも此の語を有難く感じて居る私は二の句を次ぐ事が出来なかつた。私は『歎異鈔』なども讀むでゐたものであるから、私の意味を多少でも了解し得たのである。然し

又、同時に多くの熱心なる眞宗の信者が、道德的行爲に一向無頓著であり、「煩惱具足の我等」といふ意味をば自己の不徳のよい口實、辯解の道具に使つてゐる事に悪感をも有つて居つた事で、未だ深く他力宗の意義を知らなかつたのである。而て今日と雖も、敢て此の意義を了解し得たと自負する勇氣はない。然し多少は自己専門の學問の上から宗教の本質に就て論理的に考へて居ると同時に、曾我師の『教行信證』の講義の會に參じて居る爲に、新しき事も知り、自己の考へてゐた事をば其れによつて確めたりすることを得るので、甚だ有難く感じてゐる次第である。先づそんな様な事で、私の今考へへの止まり居る處を、私の經驗自らからして御話したいと思ふのみである。

私の宅の會合へ來られる、或る方から話の序にかう云ふ面白い事を聞いた。此の話は『大地』の第一號にも掲げて置き、宗教的信仰の説明に最も適當なものであるが爲め、私の常に取り所である。廣島の高等師範學校の附屬中學校で、教育勅語の講義をする時に、教師が「汝臣民」とは誰れを指すかとの問うたに對して、多くの生徒は皆帝國臣民一般なりと答へたが、一人優良な生徒が、其は「私一人」を指されたものと考へるといふ答へをした。其處で教師は修身の話は斯くの如くにして始めて其の効果ありと感じたといふ事である。説くべき教育勅語あるが故に生徒あり、生徒あるが故に教師あり、教師と生徒と勅語とが三而一態を得た所に、生命と光とがあるわけである。衆生あるが故に佛あり、佛あるが故に法あり、常在靈鷲山

といふ考へは、此の三而一態そのものを表象的に示したものに外ならぬ。勅語を勅語として取扱ひ、法を法として抽象的に取扱ふ限り、勅語は死んでしまふ。法は佛教家の私したるもの、佛法は餘計な贅物である。處が私が或所で、此の話を拈起し、聽者（學者）が質問した、君の言はれる様なそんな深い意義で、教師は始めから質問したのであらうか、又生徒は如何に優良であつたにしろ、そんな深い考へで答へたのであらうかと。然し斯る問を出すこと、即ち抽象である、早く既に没交渉なのである。

此の精神が親鸞聖人の上にあつた事は、忘れるといふ事なしに私は矢張又忘れて居たのである。所が今夏静岡へ講演に參り、藝術觀の説明の爲めに持つて往つた經典を再讀する序に、『歎異鈔』を又一

讀した所が、私が此の話に感動し得た源泉は茲にあつたのであると始めてのやうに覺り得たのである。御承知の通り「聖人ノツネノオホセニハ、彌陀五劫思惟ノ願ヲ、ヨクノ案ズレバヒトヘニ親鸞一人ガタメナリケリ、サレバソクバクノ業ヲモチケル身ニテアリケルヲ、タスケントオボシメシタケル本願ノカタジケナサヨト、御述懐サフラヒシコトヲ」とある、即ち此の「親鸞一人の爲め」といふ所に、大なる意義がある。然るに『歎異鈔』の編者は直ぐにつづけて善導の觀經義に於て決定深信に就て言へることを引いて、「善導ノ自身ハコレ現ニ罪惡生死ノ凡夫曠劫ヨリコノカタ、ツネニシヅミ、ツネニ流轉シテ、出離ノ縁アルコトナキ身トシレトイフ金言ニスコシモタガハセオハシマサズ」と言うた事は、一寸見ると如何にも同

様である様であるが、大に相違する所を見なければならぬ、即ち宗教的の力に於て全く相違する。「親鸞一人」と自分を名によつて喚び出した働きと「自身現是罪惡生死凡夫」といふ事とは、全く力の相違を認めなければならぬ。

斯ることを考へてゐた時に、自動車で彼の龍華寺へ行き、樗牛の墓に參つた時に、其の墓誌に「吾人は須らく現代を超越せざるべからず」とあるのを觀て、樗牛の爲めにひゞく氣の毒に思つた次第である。現代の青年の多くが此の語と、墓の面する景色とに引かされて居る事は事實であるが、此の語に國語の語法からも不都合な時に、論理的に「吾人」といふ事其の事の上に、其の内容の空なることを呈露して居るのである。カントの墓誌の *Der Bestimmte Hi-*

—nangel über mir, und das moralische Gesetz in mir, と比較する時、如何にも氣の毒に勝へぬのである。

然し此に就ても、私はまた自己の不明を茲に申上ねばならぬ。私は幾度もカントの此の句を讀んだのであるが、而も其の精神は未だ讀み得なかつたのである。即ち私の『自我論』を書く場合に就て、其の始めに此れを、「我等の上にあつては星ある空、我等の内にあつては道德法」と書いて置いたので、敢て樗牛博士を笑ふわけには行かないのである。カントが *Wissen (知) の Aufhebung (止揚)* によつて、信仰に位置を與へ、人格の尊嚴を出し得た所の最後結論の句は、「我等」など呑氣な沙汰ではなかつた。只我一人の上に持つて、來て星ある空と道德法との二つは我の直接生存に關する最も直接な

るものとして取扱うて居る、眞劍味を味はなくてはならぬ。即ち直接の問題をば極度の「我」の上に持て来てこそ、始めて我の本體が活躍するのである。即ち「我等」などと考へて居るナマヌルイ他力教に於て云ふならば、彼の第十八願「設我得佛、十方衆生、至心、信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺、唯除五逆、誹謗正法」といひ、「光明遍照十方世界、念佛衆生攝受不捨」といひ、又は「此に生命あり、生命は人の光なり、光は暗に照り、暗は之を曉らざりき」といふ様な事は、神の恩恵、佛出生の因縁に叛いた事で、到底解釋し得べきものではない。親鸞聖人は此の除外を拒他的に我一人の上に持つて來られたが爲めに、我を脱却し得られた、即ち第十八願は單に用の上の事になつて、第十七願「設我得佛、十方世界、

無量諸佛、不悉咨嗟、稱我名者、不取正覺」が主體となつて來た、即ち自我が純論理的のものとなり、華嚴法界の大曼荼羅即ち「去來現佛佛相念」の世界中のものとなつたのである。私は常に『自我論』に於て取つた様に、如何なる概念でも今現に我等に働いて居る生きた概念なるならば、それに心理、論理の二方面のあることを説いて居るのである。心理とは心理學的に分析した上でのもの、即ち抽象的概念的のもので、所謂科學的に出て來る *das Sein* 當爲即ち「持」を示す。斯る抽象的概念を媒介として組織する場合には個性、従つて價值は全然滅却せしめられる。自然科學は此の意義にて其の用がある。然るに普通の學者は、個性従つて價值に據るべきものと自然科學的のものを全く混同して居る。之れに反して論理とは、

a priori (先天)を指す、廣義に於ける經驗を爲さしむる根本條件を云ふ。之は勿論經驗を離れたものでない、經驗によつて明かにせられる、所謂獲得せられるもので、獲得した以上は、始めからありし所のものなりと定められる所のものである。此の兩方面を自我の上に取つて云ふならば、自我の心理は、他を拒外する個人としての自我であり、自然あつて始めて其の一物としての自我であるが、自我の論理は、一切の包括であり、自然を組織して居る當體である。それで論理的に云ふならば聖人は、第十八願の但書を極端に我一人の上を持つて來られたが爲めに、其の自我が轉じた、即ち *a priori* としての自我が出て來たのである。而て *a priori* としての自我は純然たる法界、大組織其れ自らである。斯くて法を衆生と佛との三者

が合一した働きであるが故に、南無阿彌陀佛の唱名は「大信」であり、「大行」である。故に親鸞聖人は『帖外和讃』に於て「阿彌陀如來の三業は念佛行者の三業と、彼此金剛の心なれば、定聚のくらゐにさだまりぬ」と述べられたのである。

御承知の通り、『大乘起信論』あたりに出て居る思想では、凡夫は力よわく修業をするにも怯弱の心を起すが故に、佛の最勝方便として、念佛をして極樂淨土へ生れさしてもらふことになるのである。然し其れは唯此の娑婆世界に於ける種々の障壁を取除いてもらうだけの事で、眞の佛道の修行は、極樂の世界へ往つてからこの事で、更に幾劫かの豫想の出來ない修行の後でなくては成佛出來ないのである。然し此れが先づ一般通俗に考へられる他力による往生であらう。斯

る考へからは、唯除五逆誹謗正法は當然の事であるが、然も其の當然の事が即ち矛盾になるのである。然も此の矛盾は親鸞聖人によつて、「親鸞一人が爲め」といふ考へに *Aufheben* せられてしまつた。即ち往年即成佛となつたのである。即ち論理的の語を以て云へば *a priori* に立ち得たのである。而も我等「如何にして」の上に立つ論理の見方から云へば *a priori* に立つといふ事は、決して経験世界を離れ去るのではなく、経験を組織すること、又組織其れ自らである、而て組織には（第一）單純性を得ること、（第二）轉回が行はれること（第三）命令力を得て、價值評價の原理たることの三方面有がある、然も此の三方面が現はれて來なければ、未だ充分に組織したものでない、即ち單に摸倣に止まる、即ち之を以て彼に代へる事

出來得る所の抽象論たるに止まるのである。聖人の絶對他力には、充分此の三力を具有して居ることは明かである。そこで特に目立つのは、其の轉回であつた、第十八願を轉じて第十七願にしたのが其の最も大なるものであるが、其他唯可信斯高僧説と唱へながら、漢文法を無視して、勝手な訓點を附けて、自分勝手な読み方をせられた。之は著しきことであるから、茲には一々舉げないが、（此れは實は日本に於ける漢學の歴史としても大切なる事柄である）、ともかく斯ることは聖人の様な場合、即ち百尺竿頭に立つ、ヘーゲルの語を以て云へば *die sich auf ihre Spitze stellende reine Gewissheit seiner selbst* 或は *die unendliche Wahrheit der Subjektivität* 即ち絶對我に於てのみ始めて許容せられることで、他の模倣を許さざる底のもの

である。

此の轉回をもう少し説明する爲めに、「無門關」の第四十五則を持つて來よう。(一體公案の説明は微細な點迄入り込まなければならぬが、それは筆洩の盡す所でない) 五祖法演が或る時開聖覺老に問を與へた、釋迦彌勒猶是他奴、且道、他是阿誰といふのである。覺老はそれに對して直ちに胡張三黑李四と答へた、それで法演は許したのである。而て法演も多少得意であつたので直ちに此の話を當時會下にゐた圓悟佛果に話しますると、圓悟はまだくいけないと云うた、法演も恐らく此れによつて自ら氣が附いたのであらう。明日覺老がやつて來ると、何喰はぬ顔して昨日の問題を又出した。覺老はあつ氣に取られて、それは昨日御出しになつた問題で、既に御許

を得たものではないかと反問した。法演はそれならば汝は昨日何と答へたかと問ふと、覺老が胡張三黑李四と答へたと云ふ。其時法演は威を振つて。昨是今不是と大喝したので、覺老は始めて悟つたといふ事である。覺老も流石のもの過去の佛と當來の佛といふ主體を轉じて胡張三黑李四の奴隸にした、此れは即ち佛出生の因果は凡夫の爲めであるからである。然し圓悟の許さなかつたのは、既に前から述べた通りそんな他人事にしては佛出生の因縁が如實に出て來べきでないからである。法演の昨是今不是はよく殺活自在の力を振うたものである、此に於て、自我の心理と論理とが明瞭になつて來た。我一人の上にとつて來て然も其の我を離れ、釋迦といひ彌勒といふ個別的の佛を、全く其の内に攝入し了つたのである。斯くて如

何なる佛でも皆な純我を以て主とする奴隷に相違ない。然も此の具體的なる純我の働きは覺老と圓悟と法演との三人のものであつて、決して覺老一人の悟といふことでないことに注意すべきである。

古代埃及の *Sakh* の市に、一切を生産する至上神として崇められたる神は *Neftis* 女神であつたが、其の神前に「我はありし、ある、あるならん所の一切なり、生あるもの我が戸を開くを得ず」と記されてあつた、即ち永代の祕神である。此の女神が後に希臘に入つてはかのアテーナの神となつたもので、希臘の藝術的天才は、此を千古に秀でた十二通の神像として彫刻し、依てそれを人間界に引き下したのである。而てアテーナ神の子であるアポロー即ち太陽神の前には、例の「汝自らを知れ」と書いてある。祕密神を彫刻した希臘

人は即ち「人は萬物の尺度なり」といふ偉大な真理を獲得して、神の力を奪つたものであるが、然も其の力が知的の活動としては「汝自らを知れ」の神言の前に、絶對的に跪かなければならなかつたのである。斯くて大聖ソークラテースは人間の眞面目の開發者であつて、西洋文化の一切の源泉となつたが、同時に此の聖人は、自分の考への嘉納せらるる時には出ないで、嘉納せられない場合にのみ出て來る、「ダイモニオン」の絶對力に依倚したのである、所謂絶對他力宗の信者であつたのである。而て西洋文化の發展からしては、此れが再轉しては基督の十字架となり、三轉してはカントの無條件的命立法となつたのである。カントの無條件的命立法に於ける知識の轉回即ち止揚と、我が親鸞聖人の轉回とは、所有る點に於て一致す

る。前者に於て Autonomie (自律性)といふ事と、後者に於ける「他力」といふ事とは、一見語としては反對であるが、共に往生せんが爲めの南無阿彌陀佛でもなければ、御恩報謝の爲めの唱名念佛でもなく、純一無雜な無條件的な大信大行である所に於て一致する。若し其處に何等か爲めにする他律性が挟まれるならば、法界の大組織は破壊せられる、人格の尊嚴即ち其の無限性と必然性とは、有限化され、偶然化されてしまふ。即ち此處には犠牲といふ様な不純粹なるもの、即ち雜行は最早許されないのである。念佛信者、親鸞宗の人にして犠牲などを説く人のあるのは、實に滑稽である。宜なる哉、カントに次でフイヒテは Im Anfang war Logos を Im Anfang war die That. と見て、「行の哲學」を説いた、即ち「誠は物の終始、

誠なければ物なし」——Nicht Thatache sondern Thathandlung (事實にあらずして事行なり)として、努力即善、怠惰即惡の哲學を祖述した事よ。茲に於て知の文珠は善財童子を行の普賢へ渡し終つたのである。Zeits 女神の戸張は斯くて開かれたのである。最早此の行の前面に義務獲得の前面には、何等の祕密もない、從て何等の不安不足があるべきではない、自利するが故に利他するといふ大乘菩薩道は、カントと及び更に明了にはフイヒテの徳論に出て來て居る、我等は斯くて、此の道德的なる國土を莊嚴する菩薩なのである。

然も我が親鸞聖人の轉回はカントに先つ約五百五十年である、そして西洋に於ける此の五百五十年の経過は又無意義なものでなかつた、即ち此の間が丁度文藝復興と啓蒙時代とであつて、此の経験よ

り得たる人間の力は、抽象的概念による私の組織、即ち科學による自然界の利用征服といふ事に向けられたので、今日に於ける世界の改造といふ事も、亦是れから發出したる力である。處が親鸞聖人のものは、どこまでも藝術的思考からのものであつて、それからは未だ自然征服といふ大行は出て居ないのである。至心、信樂、欲生の三心は、よく教會といふ社會組織を爲し得たが、其の教會たるや、依然として藝術的の組織即ち英雄（即ち宗教的には法主）の統帥によるものであつて、最早今日の「デモクラティック」の世界に通有するものでない事は既に御承知の通りである。

斯くて我等が今日絶對他方の概念によつて意味することは、それによつて個人人格の絶對的意義を認むることであつて、其の意義の

内容は、國民としての義務の獲得であるといふ事に歸著したのである。余が國民道德の主張は實に茲に其の立脚點を有するのである。然も既に言へるが如くに「個人」には又其の心理論理がある。此の對立即ち「有」と「當爲」との對立の止揚は即ち宗教的信仰といふ事になるのである。今日述べんとした要旨は、絶對他力といふ概念の、只論理を御話するに過ぎなかつたのである。（正信協會講演草稿）

八 言他力者如來本願力也

標題として掲出した句は、親鸞聖人が他力を純化して、絶對的の力としての信仰の本質を握み出した、無門慧海をして評唱せしむれば、纔開兩片露出肝腸した蛙蛤禪の機用である。親鸞又曰、「欲生」と言ふは、即是如來が諸有の群生を招喚し玉ふの勅令なり」と。欲生とは西方極樂淨土へ生れんと欲する、即ち此の世の生活が苦しいからの故に生ずる、主觀的の慾望である、然るに聖人は全く此れを轉回して、欲生の本體を直指した「即。以。眞。實。信。樂。爲。欲。生。體。也」と。

聖人の他力信仰は全く此の轉回の力の上に露出して居る、即ち信

樂の意義が最も鮮明に顯はされてゐるのである。

人の宗教を談ずるもの、概念的には安心の宗教と、救済の宗教とが、論理的に別なることを明瞭にしないから、十分の批評を爲すことが出来ない。勿論宗教其のもの、従うて信仰といふ一種の精神状態にあつては、此の區別せらるべき所のものが奇異に混合して居るのを以て、其本質とする。従うて宗教は外的に感せられる所の力の感を、内面化した所に其の意義がある、更に換言すれば。矛盾を自己内面の矛盾によつて解決した所の「主觀の無限的眞態」或は「百尺竿頭座底の人」といふ様に、のつびきならぬ極點に立つ所のものである。従うて宗教家は矛盾を多く有すれば有するだけ偉大であると言ふ。一見不都合な状態にあるのが當然である。故に其の矛盾を論

理化してしまへば、最早宗教家ではなく、科學者となるか、哲學者となりたるか、或は實際家として活動するかになるであらう。其故に余の茲に言はんとする所は、宗教家としての態度でなくして、論理的批評的の態度に於てある、従うて宗教家から見ればこれを不満に思ふ事のあるのは當然であらう。

先づ第一に「安心の要求」と云ふ状態に於ける宗教は。純主觀的のものである。欲生彼國である。個人的の自我に目醒めた場合に、思考上の所有する矛盾、生活上の一切の苦痛に對して、自己其自の安定を得んと欲しての働きが、宗教意識の第一歩である。富者の天國に入るは駱駝の針の穴を通るより尙ほ六ヶ敷い、苦痛を知らないものには、神や天國を必要としないのである。従つて宗教は苦痛經濟

の特産物である。簡單に言へば、自己の弱小なることの根本的意識を以て、其の出發點とする。而て其意識よりして、其に對立する即ち弱小なる自我の補充部分を愈々圓滿完全なるものに、藝術的に描き出して、其に頼らんと欲するのが宗教意識であり、又其に頼り得た所に、即ち安心が成立するのである。即ち普通に宗教といふは只此れ限りとなされてゐるが、更に論理的には、其安心の成立條件は果して如何なる點であるか？結局の問題となる。龜が一步でも先だつて出發した場合、兎が如何程速い速力を出したとて、先行の龜を超越することが出来ない。同様に佛を衆生、神と遺傳罪惡を有する人間とを對立的に描き出した以上、我等凡夫は如何に努力したとて、佛や神に追ひ付くことが出来ない筈である。よし追付き得るとした所で、

其は自分獨の、然も暫時的のもの、之を今日の科學的立場から云へば、一種の精神病的の想像たるに過ぎぬ。此れを名づけて佛教では小乗と云うて居る。然も本來の覺りと雖、或る特別の人が特別の場合に於てのみ到り得る境地であつて、平凡人、煩惱具足の衆生の一がよく及び得るものでない。此は自を無力とした上で、然も自己の力に頼らんとする論理の矛盾である、即ち所謂自力の修業邪定聚の機である、即ち始めから安心の得らるべき方法でないことは、明白の事である。聖人彼の有名なる「三願轉入」は即ち茲に始まる。三願轉入の論理に就ては、余は前に論じて置いたから、茲に重ねて言はないであらうが、第十九願の諸善萬行の、特別なる天惠のの人に於てのみ始めて往き得る所の途より、第二十願の諸徳本、即ち

稱名することの眞門に入り、然もその未だ畢竟のものにあらず、自力的要素を含む所を否定して、第十八願の選擇の願海、即ち「信の一念」に轉入したのが、三願轉入といふ事の概要である。處が只此れだけであつたならば、猶ほ安心の條件は定まらない、即ち法と機との信仰上の根本矛盾が其の第十八願に猶ほ存在するからである。此の根本矛盾の轉回が、實は聖人の生命であり、唯可信斯高僧説と唱へながら、然も聖人特得の他方——日本の生命の湧出——即ち他力の純化が爲し遂げられたのである。同時に茲には宗教は最早單なる個人主觀的な安心ではなくなつて、人間としての働きの積極的な大活躍が生ずる。それで此の純化の働きは、此を詳細に論ずれば限りのない事であるが、簡單に聖人の場合には「彌陀五劫思惟の御願

をよ／＼案ずるに親鸞一人が爲めなりけり」の一句に盡されて居るのである。此の純化即ち「主觀の無限的眞態」に於て開かれたる世界は、即ち第十七願の「設我待佛、十方世界、無量諸佛、不悉咨嗟、稱我名者、不取正覺」の實現せられた世界、無量壽經に云ふ「佛佛相念」の世界の實現である。其故に聖人の轉回は、單に三願轉入でなくして、論理的には四願轉入なのである。而て此の第十七願の世界に於てのみ、佛凡の區別は最早存在しない、故に淨土眞實の行としては如來の本體が即ち唱名念佛である、西方欣求と云ふが如き、或は御恩報謝といふが如き、主觀的即ち凡夫から云ふ所の自力的の意義は何等存在しないのである。簡單には只それが普賢の行である、無條件的なる「思惟の思惟」である。此に於て如來の三業も

念佛行者の三業も、彼此金剛の信である、故に其れ自ら既に定聚の位にある。斯くて安心の條件は始めて全くなつた、然も同時に其れは最早主觀的の意味にての安心ではなくて「信するは力なり」といふ事に轉じ、廻向發願心、大悲心、大乘心となつたものである、換言すれば信の當體は苦痛を脱却せんとするが如き慾求でなく、「信は願より生ずれば、念佛往生自然なり」といふ別種の世界即ち「自然法爾」の世界に安住した事である。而て佛の「善功方便」としての極樂往生は、單に五濁惡世の娑婆世界から脱するのではなくて、往生即成佛となつた。即ち此れが他力の完成である。然し只他力宗と純化である。論理化である、それが實際化、即ち娑婆を淨土化する眞の大乗の仕事は、まだ是れによりて成就したとは言われぬ、然し是

は別の論である。

獨逸のカントは「知を止揚することに於て信仰に其位置を與へた」が彼が「實踐理性の高位」の論證によつて開いた所謂「可想的の世界」は神の存在と靈魂の不滅とを自證する世界であつて、其は實に又第十七願の世界に外ならぬ。即ち此の世界に於て、人は純然たる無條件的なる命法によつて行爲する、即ち自律性を得て、人格は無上の位置に置かるゝのである。而て聖人が他力といふ所のものは、カントに於ては自律に外ならぬ、何れも人間としての行爲が純化されて、人間性の本質がそれによつて獲得せられ、其によつての行爲に於て人間が凡夫以上となることを意味する。

聖人が言他力者如來本願力也と言ふたのは、宗教的の態度である、

からである、カントが自律というたのは自己の力の意識から出發したからである、共に小なる欲生彼國的な主觀的の態度を脱しての人間の本質—義務—の獲得に外ならぬ。此の獲得の上から云へば、自力の方面から出て、親鸞と時を同うする道元の上に出て來た「自家本分の坐禪」といふも同じ意義であつて、最早自力の他力と言ふ區別はないのである。

然し親鸞は他力でなくてはならず、道元は自力でなくてはならず、五百五十年後の獨逸のカントは自律でなくてはならぬ事に於て、我等は其の妙用を見る。而て我等論理的態度に立つて批判の究極原理を求むるものは、親鸞道元日蓮乃至カントを生ずる所以の中道。を以て其の對象とする。二〇、一〇、六

九 哲學上より見るた親鸞

余は論理學徒である、哲學を以て大乘起信論に所謂一法界に達し、心を相應せしめ、——從て無明を脱卻する——方法論なりと見て居るものである。而て余の考にすると、一法界と云ふは、日常の經驗の如實の組織に外ならない。而て方法論に云へる以上、如實の組織といふ事に於て考へらる、三契機は、單純化と轉回と命令力でである。されば此等の三契機が最も明了に表はれてゐるのは、親鸞の純他力概念の組織にありと認むる事に於て、余は特に興味を感ずるのである。特に轉回といふ點から見る場合には、蓋し聖人のもの程アザヤカなものは、他に之に匹敵するものなしと言ふも過言ではある

まいと信ずる。勿論親鸞一人のみではない、其時代の三人即ち道元日蓮と共に、聖人は論理的には切つても切れぬ三而一態をなすものであつて、各自の上に獨特の單純化轉回命令力が出てゐる事は、十分之を認めねばならぬ。從つて今日皮相の信徒等が爲すが如くに、互に相排斥し合つてはならぬ。他を排斥する武器は、論理的には、必ず自己に向ひ來ることを知らねばならぬ。然し特に轉回といふ點に就ては、所謂三願轉入程明了なものはないから、余は宗教の本質を説明するには、必ず此を持ち來るのを常とする。

三願轉入實は四願轉入——とは、教行信證化身土第六卷に、聖人の自ら自分の事に就て言はれし所のもので、第十九願の萬行諸善の假門より、第二十願の方便の眞門に入り、更に第十八願の選擇の願

海へ入つたといふ事である。——今其の文の内に始に久出萬行諸善之假門とあり次に然今特出方便眞門とありながら、終には爰久入願海云々とあるが、一見甚だ不都合の様にも思はれるが、よくよく案するに、茲に論理的轉回の妙味がある。即ち此は見出す事は突然ではあるが、見出した以上は、始より然かありし所のものであると考へられることを表示する。獨り親鸞のみならず、總て聖者偉人のものに無駄のない事を、即ち如何にも自然的なりと云ふ事を余は此處にも切に感ずる次第である。此と聯關して附け加へて置きたい事は、親鸞といふ人格の存否に就て、我が歴史家の内には嘗て之を疑つた人々があるが、獨り此點のみならずであるが、ともかく斯るアザヤカナ事が、假託的人物のよくなし得る所に非すと、(藝術的のものに



於ては自ら別なり) 余は考へてゐた事であつた。然るに果せる哉、辻博士は立派に古文書の上から、實在的人間であることを證明せられた事は、誠に愉快に堪えない次第である。同様の事が、パウルのヘブライ書に就て言はれ得る。即ち之も其眞偽に就ては既に疑はれてゐるのであるが、其の内容上から、決して疑物でないと余は信ずる。歴史家をもつと論理上の識見を以てかゝらなければならぬ。

——然し此は餘談であつた。
三願轉入の論理に就ては、余は既に他に論して置いたので、之を再び茲に言ふ事を好まないのであるが、もう少し之に就て論ずる事を許されたい。聖人は第十八願の選擇の願海に入られたのであるが、第十八願には説我得佛、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至

一念、若不生者、不取正覺、唯除五逆、誹謗正法とある。此の所謂但書き以上の法と、以下の機との矛盾を、如何に止揚せられたか、茲に宗教が宗教としての真髓が存在するのである、然しそれは別論として置いて、此を止揚せられた上に出て來た、即ち實現して來た如實の世界は、第十七願——設我得佛、十方世界、無量諸佛、不悉咨嗟、稱我名者、不取正覺——である。此は大經に於ける「去來現佛佛相念」の世界であり、小經は其世界を更に藝術的方法を以て簡單に描き出るものに外ならぬ。故に論理的には、四願轉入になるのである。此の轉回の上に、始て從來發達して來た佛教の全體が、南無阿彌陀佛といふ大信大行に單純化された。嘗てアリストテレスが純粹概念を論じる、之を後に形而上學と名づけたのであるが、彼は

此の純粹概念を神とし、其の神の本性を Denken des Denken (思惟の思惟) とした、然しそれ以上は、彼も依然として此の神の至高性を藝術的に描くより外に致し方がなかつた。而て此「思惟の思惟」は後に基督教に於ては神の創造力そのものとなつてゐるが、余から云へば、そは又一法界即ち經驗の如實の組織に外ならない所の純粹概念そのものである。而て親鸞に於ける南無阿彌陀佛も亦此の「思惟の思惟」に外ならない。小經の「大方嘆」に於て明かに西方極樂淨土の彌陀が、自ら南無阿彌陀佛と唱へらるることが示してある。即ち我等の唱ふる念佛も阿彌陀佛の唱へらるる念佛と同一不二のものである。和讃に云ふ所の「阿彌陀如來の三業と、念佛行者の三業と、彼此金剛の信なれば、定聚の位に定まりぬ」とある所以がそれにあ

り、又「普賢の行を修するなり」とある所以がそれである。スピノ
 ーザが從來外にありし所の神を完全に己が内に奪ひ來りて、其を
 Amor intellectualis Dei (神の智的愛)と呼んだ状態も亦それである。
 即ち善導の語を以てするならば、愚者即ち衆生が隨緣起業の煩惱以
 外には何にてもなきに對して、賢者即ち佛の隨心起業各益不同業果
 法然衆錯失と云ふ絶對自由の境地が、茲に實現して來たのである。
 更にヘーゲルは、此の状態を概念と呼び、概念は實體的力としては
 自由なり。且つ全一態にして *das an und für sich bestimmte* と
 云へるが、斯る純粹理論的のもの實現は、即ち是れである。
 此れが即ち命令力を示したものである。然るに他力宗教家である
 親鸞は、其の内面的の力を云はゞ自己より突き離れた、故に云ふ、

言他力者如來本願力也と、又欲生彼國と云ふが如き主觀的な欲求は
 茲に止まつて、言欲生者、則是如來招喚諸有群生之勅命、即以眞
 實信樂、爲欲生體也となつたのである。斯くて南無阿彌陀佛は、
 絶對的の命令力であつて、道元禪師が此の機をば「證上に萬法あらし
 め、出路に一如を行す」と示したのは組織の完成を意味し、同時に
 作佛せんが爲の坐禪にあらず、自家本分の坐禪安樂唯一の法門なり
 し云ひしと等しく、親鸞に於ても西方欣求の念佛にあらず、御恩報
 謝の爲の念佛にあらず、即ち阿彌陀如來の本體(即ち南無阿彌陀佛)
 と一致しての「普賢の行願」なのである。然るに今の未流、親鸞の
 此の精神を知らず、或は以て往生をば猶ほ主觀的な欲生の方便と考
 へたり、或は念佛をば報恩のためのものなりと解するが如きは、何

れも主觀に墮在したもので、其本旨を逸し、聖人以前の他力宗に還つたものである。ことに今日我が國民道德を説くものが、猶ほ報恩を以て其立發點とせんとするものがあるが、それは過去の封建時代の道德に殘留するものがあつて、今日之を説けば、人に奴隸道德を強ゆることとなる。余は此の意味に於て、眞實道德の世界に犠牲なしと常に論じてゐるのである。

さて聖人は上記の如くに、眞實の信樂を以て欲生の體となすと言はれたが、體としての信樂とは果して何を云ふか。如何にもパウルの「信仰とは望まれたる事物の實體にして、未だ見ざる事物の證據なり」、即ち信仰を以て *the substance, the evidence.* と云ふてゐるのであるが、それは果して如何に解すべきものであるか。一體「信ず

るは力なり」とか云ふことを、宗教家は甚だ無造作に云うてゐるのであるが、人間似、口間似の信仰に、何の力があるう。一般に信仰の起さるる心理より云へば、所謂誓願の不思議を信するより外になり、自己を弱小なるものと表象する所より起る所の欲生彼國であるべきであつて、其の意義にての信仰は、最も主觀的のものであり、客觀的性質がない。此の意味にて如何に辯解しても信仰は總て迷信である、我儘勝手である、即ちパウルの語を日本譯のやうに「それ信仰とは望む所を疑はず、未だ見ざるものを憑據とするなり」と様に譯した場合と等しく、全く主觀性を脱却することが出來ないのである。そこで信仰に於ける此の主觀的性質を脱却せんとして思考すれば、神或は佛そのもの、更に他力宗から見て、其の媒介者たる基督

の十字架や、法藏菩薩の誓願が、非人格的のもの、即ち單純なる理になつてしまふ、即ち媒介の任務を果し得ざるに至る、即ち純粹に法化（華嚴や天台は先づそれである）されるのである。之に反して、其を我等に直接なるものとなし置かんと欲すれば、主觀性を脱し得ず、選擇の願海に入ること、自分一人のことで、父母妻子其他直接關係のある人でも、之をどうともすることが出来なくなる。此を宗教的二律背反と云ふ。他方宗では此を法と機との根本的葛藤と云ふ。法に重きを置けば背き、機に重きを置けば又背く、親鸞以後の教理問題、乃至西洋に於ける中世紀の哲學に於ける普通實在の問題と、意志の自由に關する問題とは、實に此の葛藤を示したものである。而て其の法と機との對立を丁度表明したものが第十八願なので

ある。某宗派では其葛藤を除かんがために、唯除五逆誹謗正法との但書が削除してあるとも聞くが（眞偽を知らず）若し左様すれば、宗教的意義を爲さない、ごまかし宗教になるのである。そこで親鸞のこの宗教的二律背反を止揚する所の根本は、かの嘆異鈔の「彌陀五却思惟の御願をよく／＼案ずれば、ひとへに親鸞ひとり〇〇がためなりけり」といふ所に存在する。此の論理の評論は又茲には省きたいが、ともかく、煩惱具足の我一人の上に、此但書をもち來すことによつて、法が直接に自分となつた所に、主觀的の我が脱却せられて絶對我的活躍となつてゐるのが、宗教の本質である。即ち其處に、信仰の本質としての實體及び證據が出てくる。此處に所謂名號不思議があるのである。即ち此の本質の上に至心〇〇が活躍して來た、否な

至心信樂欲生の三心が又三而一態となつたのである、——第十九、第二十願にも三心があり、觀經にも維摩經にも起信論にも又パウエルにも信望愛の三心がある、即ち多少は各相違してゐるが、宗教的には此の三心が必ず必要の論理的契機である、其は區別せらるべきものであつて、而も分け了ることの出来ない三而一態となる所に、信仰は始めて絶對性を得てくるのである。それで更に簡單に云へば、法と機との矛盾葛藤を、其葛藤に苦しむ自我の上へ持つて來て止揚するのが、宗教の宗教たる所であつて、其處に「信ずるは力なり」その意義が存立するのである。それでその葛藤を何れへか片附けてしまへば、最早宗教でなくなる、即ち藝術的方法へ逆戻りして、所謂觀法による、靈肉の對立に於て肉への隨在となるが、進んで自己

の力の意識となり、不味因果の方法論となつて、純論理的のものになるからである。即ち西洋ではスピノーザの如くに、神を完全に我が内に奪ひ來つたが、之は信ずるは力なりと云ふ事の實現であつて、其働として、自然科学を組織し、強く自然と戦ひ、自然を征服すると云ふ、人間の偉力へと進むべきものなのである。

茲で我等は親鸞（從て道元、日蓮）を生じた、我當時の國情に就て考へて見なくてはならぬ。元來日本人が、全體として宗教的特性を有してゐるか否かは、今日と雖も猶ほ疑問に屬くする。それで先づ大乘佛教として、法論が我國に入つた場合には、ともかく藝術的の意味に於てそれが採用せられ、又其の意味にて論理が進んで來た。然し、それが藝術的である限り、長き間に墮落した、之れが

藤原氏の末期であつて、一面にそれが最も論理として詰つてくると共に、他面には僧侶が墮落する。それと聯關して世相は榮枯盛衰の常ならぬ源平の争となり、全國に天災地殃が盛に起つた。此れが直接に宗教心を起す機縁であつた。其處で以上三聖僧は、最初の出發點は或はもつと卑近なものであつたかも知れぬが、學問の結果釋迦の直接の眞意に到達せんとして、却て眞の日本の精神を法の上に見出したのである。然らば日本の精神とは何か、即ち隨神の道としての無條件的命法より出る、純粹行爲である。他に求むる所なき純我の活動である。即ち此が出て來て大乘佛教が日本に到りて始めて實現したとも考へられるのである。而てそれは直接には藝術的方法による肉への墮落から、自己を救ひ出すことであつたのである。

其處で一つ興味のある、しかも重大なる事は、誰可信斯高僧説と云ふ態度としては、「親鸞一人がためなり」と云ふ語も、善導の口問似であるとも考へらるる、即ち善導は觀經義に自身是罪惡生死凡夫、曠劫以來沒常流轉、(有無出離縁)というてゐる。それで「嘆異鈔」の編者の、これを引用して、「今又案するに、善導の自身はこれ現に罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に沈み、常に流轉して、出離の縁あることなき身を知れと云ふ金言に少しも違はせおはしまさず云々」を批評してゐるのであるが、「少しも違はない」事はなく、大に違つてゐるのである。どう違ふか、編者の言ふ如くに「かたじけなくもわが身にひきかけて、……迷へるを思ひ知らせんが爲なりけり」といふ様な、そんな他人事ではないのみならず、善導が「自身」とい

いへるのと、三人稱で呼んで「親鸞」と云ふのと、其直接性に雲泥の相違を認めなくてはならぬ。即ち「親鸞一人のため」といふ所に、宗教の本質が表明せられたのである。御互に注意しなくてはならぬ、大事が、一見甚だ小さいつまらない様な點よりして起される、徒に大きな事と思つてゐては、不昧因果にならずに、不落因果になり、宗教に入つた積りで、宗教が皆魔事になる。淨土諸經並不言魔、即知此法無魔明矣とある、眞精神を汲まなければならぬが、それは藝術觀よりは往けない、純粹論理的のものであることを承知しなくてはならぬ。

カントは「知を止揚して信に其位置を與へて、其れを無條件的命法に従ふ純粹行爲なり」と見たのは、親鸞が第十七願を以て、行卷第

一に諸佛稱名の願、淨土眞實の行、選擇本願之行、と名づけたのと、全く其論理的形式を一にする。勿論歴史的發達經路を異にする限りかの有名なる「コペルニクスの轉回」をば親鸞の轉回と全く同一と見ることは出来ない、親鸞は依然として宗教に止まつてゐる、カントは啓蒙思想を通じスピノーザを経て、神を我が内に奪ひ來つた後のものであるから、純粹なる道德的性質を明にしたのであつて、此點に於て大いに相違する。然し論理的の内容は同じなので、カントが道德の基本要求とした所の、神の存在、意志の自由、靈魂不滅の世界は、全く第十七願の世界であつた。そこで親鸞は云はゞ純粹の宗教家としては、所謂テルチュリアヌスの *Credo quia absurdum* (不合理なるが故に之を信ず)の態度に残つてゐるものとして考へな

くはならぬ。而て「嘆異鈔」の一篇は、全くそれであると見なくてはならぬが、他面カントと等しく、既に第十七願の世界へ入り、隨神の道、即ち純粹行を主體となした限り、道德それ自らの破壊でなくして、眞の意味での道德肯定論者であるとも見なくてはならぬ。之を余は「嘆異鈔」の精神と呼びたいのである。蓮如が奥書に此書は容易に人に見すべきものでないと注意して置いた事は、下手な論理で見てもならぬといふ意味と解釋すると、實に面白い事と思ふ。

余は此の奇妙な、——之れが我國民性の根本義なりと余は考へるが、それは今の問題ではない、——獨特の光りで、「嘆異鈔」の一々を解釋せんとするのであるが、其の詳細なことは、又今日なし居る

わけには行かぬから、特に道德問題についてのみ一言してみたい。いつも問題に引き出されるのは、例の悪人正機と云ふことである。此は佛教通流にはよい機會を興へたものである所の惡逆の阿闍世王救濟の問題であるが、それはそれとして置いて茲では『嘆異鈔』の内「善人なほもて往生をどぐ、況んや悪人をや」の語と、「親鸞は父母の孝養の爲とて、一遍にても念佛申したること未だ候はず」と云へる事だけを問題にして見る。第十八願の但書なるものは、原本的には、そんな深い意味が考へられたのではなからうが、親鸞はその意味を深くしたのである。而て其の深き意味から、但書を其儘に生かしたのである。即ち悪人は依然として除かれてゐるのである。それに悪人正機など考へるのは逆のみを見て正を見ざる偏見で

ある。悪人正機でもなければ、善人正機でもない、第十七願實現の世界として、人には爲善の力のみが残されてゐることは、カントと同様である。「本願にはこる心のあらんにこそ、他力をたのむ信心も決定しぬべきことにて候へ」と「本願ばかり」條下にあるのは、編者の詭辯に過ぎない、何となれば其は否定せらるべきもの、即ち自力を豫想するからである。従つて孝道を捨て、それを無價值としたのではない、第十九願の諸善萬行を捨てた限り、抽象的に考へらるゝ孝を捨てたのであつて、等しく第十七願の行に於て大孝を行はんが爲めのものである、即ち「急ぎ覺りを開きなば、六道四生の間、いづれの業苦に沈めりとも、神通方便をもて、まづ有縁を致すべきなり」である。即ち住於無所得底の働を顯章したものであり、同時に是

が即ちカントの無條件的命法なのである。

カントの此の無條件的命法は、更にフイヒテよりセイリングを経て、ヘーゲルに到りて、その論理的内容は自國の歴史なりと云ふことが明瞭にせられた。而て其は既に親鸞の轉回に於て、隨神の道が出て來たことによつても、明瞭である。而てこれに聯關して丁度興味のあることは親鸞の本の師であつた慈鎮が、其の作者であること考へられてゐる所の「愚管鈔」は、又歴史を論理化さんとした點に於て、明かにヘーゲルの先驅者であることである。

親鸞を仰讚せらるる人々よ、特に青年の諸君に告げたい。親鸞を仰讚するといふことは、七百年前の親鸞へ逆もごりせよといふ事ではない、又親鸞以後の法と機との葛藤を、彼是れ取扱うて其を跡付

けてゐるといふ様な、閑事業ではあるまい。今の時代は、徒に主觀に没入してゐるが如き、苦痛經濟の時代ではない、進んで積極的に活動すべき幸福經濟の時代である。親鸞を仰讚する精神は、如實の自我の積極的活動でなくてはならぬ。即ち此の活動こそは、現在混亂せる思想を救濟し。乃至社會を改造する所の根本的の原理たるべきものである。易行道必ずしも、道樂的たるべきことを意味しない。現代人としては、矢張余はスピノーザがその名著と結びし語を借りて、此の講演を結びたい、「總て壯高なることは、其が稀なるだけに困難なり」と。

十 自己意識の始終と宗教的態度

ダーヴィン 流の進化論に基き、豊かに恵まれたる自然界を相手となすことを當面の仕事とする「歴史哲學のない」米國人が、自己の經驗を組織する方法を Trial and Error or success. 「試行錯誤或は成功法」(畧して「試行錯誤法」と云ふ)とした事は、正當であると考えてよからう。而て此の方法を又簡單に pragmatism (實用主義)と云ふ。然し此の方法は、既に甲乙の何れかを選択する力を有する自己なるものを豫想して居るのであつて、自己意識的なる活動の當體を示したものは云はれない、即ち其自體の形式は、當に試行錯誤法を顛倒して、「錯誤試行法」(Error and trial)と見なければならぬ。

人は失敗したと意識し、而も其の失敗が自己に由ると意識した時ほど、眞面目な態度に出ることはない、失敗した、故に力を新たにしようと更にやつて見ると云ふ努力をなすときに、之を「純粹行」と名づけることが出来る、即ち茲に人間の特有である文化現象の創造がある。此の意味に於て、試行錯誤法は却て逆に抽象的のものであつて、功利主義のよつて起る所以であり、人を文明に導き、人間性の墮落も來さしむるものとしなければならぬ。

既に失敗と意識する限り、其の失敗をば醜惡偽と名けるならば、自己其れ自は美善眞そのものと考へなくてはならぬ、然しそこに與へられたる醜惡偽は直接的のもの、即ち表象せられたるものであるが故に、それに對しての美善眞そのものは表象することの出来ない、

自己の本體或は中心Xなりと考へなくてはならぬ。斯くて自己意識的活動は、邦語のことわり(理)獨逸語の *Ur-theilen* (原始的分割)の示すが如くに、自己それ自の分割であり、其の分割に於て、中心Xとして立つものが美善眞それ自らであるが故に、中心Xの活動は、更に其の對立を、我が神話に特有なる神である所の、直毘靈によつて、與へられたる醜なるものを美化し、惡なるものを善化し、偽なるものを眞化することであらねばならぬ。此の働きをば矛盾對立の處置として考へるならば、對立の兩項即ちことわりによつて生じたる、醜美、惡善、偽眞、其他内外、前後上下等、又果因等々の綜合として、其の第一が矛盾せる兩項の捨置、第二が止揚 (*Aufheben*) 第三が解決である。捨置によつて中心Xに突入せんとする時、茲に一

般に形而上學を作り、止揚によつて、其の中心Xをば過程と觀、力の動き、即ち承前起後の純粹行としてXの實現を察し、解決によつて批判力、判定力として與へられたるものを便利の爲に分類し、組織して置く、即ち此の第三の方法が實用的に働く所の科學組織の原動力である。

然し以上は論理的形式の概括であつて、人の源始的狀態にあつては、先づ中心Xは實際上生活の圏境と結び付いて、種々の神を生ずる、即ち神話傳説が生活の指導となり、其等に件うて又風俗習慣が生ずるのである。然るに第二期に到り、各種の神話風俗習慣の互に矛盾し、反對することに注意する様になつて、始めて偽といふ意識を生じ、其處に偽に對する眞といふ意識が定まつて來て、其の眞の

働きとしての統一性が強く動いて來る。此れを歴史的事實として云へば、希臘に於てソークラテースの「ダイモニオン」は即ち八百萬神の自己による統一を意味し。印度に於ては釋迦の唯我獨尊となり。支那に於ては中庸の誠或は道の思想となつて居るものが即ちそれである。即ち茲に哲學的思考、發菩提心の強き發動を見るのである。而も中心XはXである、之を表象することは出來ない、表象の形式に於て此れを表はす限り、それが藝術であるが故に、知的には中心Xは藝術的に表明するより外には道がない、此を表象或は表象の一般化された抽象的概念にて捕へんとすることは一種の論理的の誤謬である。然し此の誤謬、即ち失敗に對しての試行、即ち直毘靈の働く所に宗教が起るのである。

西洋の近世の思想に於ては、主として抽象的概念の分類といふ方面が働いた、即ち科學的思考が近世的活動の中心を爲したのである。故に只類似の點による分類が本となり、又特に基督教のみを見て他の宗教の意義に就て考へることをしなかつたが爲に、神話も亦宗教の内に分類してしまつたのである。此の無批判な分類法を我が邦の學者も其儘に取り入れ、今日日本の神道が宗教なりや否や等の無益な議論を重ねて居るのであるが、神道は素朴的時代の日本人としての生活を云ふので、基督教や佛教が宗教と云はれる意義に於ての宗教ではないのである。即ち宗教が宗教としては、藝術的なるもの、失敗誤謬の是正によつて起る所のものと考へなくてはならぬ。更に詳言すれば、失敗を起す原動者も、それを行つたものも、又其の

結果を受取るものも、自分であるとするとき、即ち煩惱具足の我とするとき、中心Xは愈々強くなつて來るのが、同時にそれは煩惱具足の我を離れ去るのであるから、此の自我内に於ける兩對立項を如何に止揚せんかとの努力が即ち宗教的努力である。然しそれは煩惱具足の我に於て爲し得べきものでない、天國或は極樂淨土に於て爲されなくてはならぬ。然るに其の天國或は極樂淨土とは、第一の法により、現象の世界を捨置したものである、而て其處に直毘靈の活動する處、不善不生、善法不滅の世界として、藝術的に描き出されたのが佛國土或は天國である。斯くして其の世界の存在を信じ、それを一層表象し易きものとするのが、一般に宗教の宗教たる本質であつて、只すらそれに憑依せんとするのであるが、其の淨土と

我々の論理的の結合は、それによつては未だ十分に爲されて居ないのが普通である。然るに支那に於て、何時の世にか第十七、八、九、二十の願が並べられる様になり、殊に十八願の如き宗教的葛藤と其儘に表明する所のもの、然も他の教典や原本にもない様なものが其の間に挿入せられる様になつた、此は一つの歴史的に興味のある問題であるが、それはともかく、此の葛藤を直毘靈によつての純粹行によつて一貫せしめたものが、三願轉入の論理である。

三願轉入の論理によつて、第十八願、至心信樂欲生の三心に於て欲生といふ主觀性は轉回せられて、至心による信樂を媒介とする絶對的のものにせられた、信向は信仰となり更に信樂が宗教的本質に變へられた、斯くて第十九願、至心發願欲生、第二十願至心廻向欲

生の三心に於ける中間媒介項たる發願と廻向とが、又信樂によつて統一せられた兩項となり、信樂と發願と廻向とが、三而一態を爲すことによつて、發願を媒介とする信樂と廻向とが合一し、殊に自己意識的なるもの、純粹行が、廻向の働きと爲すことゝなつた。前には即ち親鸞以前の他力教にあつては、極樂淨土に於ける菩薩は、よく廻向の働きを爲すものと考へられたが、我等煩惱具足者に於てはそれが出来ないのであつた。然るに此の三願轉入によつて、始めてそれが我等のものとなつた、即ち業が行たる價值、即ち第十七願の眞實淨土の行となり得たのである。即ち淨土と穢土とが斯くて結合統一せられ得たのである。

藝術的なるものは直接に中心 \times を捕へんとするのであるか、其の

不可能性を意識して、始めて眞の宗教的のものに入る場合に、更に直接結合の不可能なることを知りて、媒介による結合を爲さんとす。然るに彼岸と此岸との對立關係の上から、直毘靈の働きをも亦彼岸のものとする限り、媒介による結合より外にない、即ち基督の十字架、法藏菩薩の四十八願が其の媒介とせられるのである。然るに其の媒介は我より之を採るを得ず、彼より與へられたるもの、即ち神の恩寵として之を考へなくてはならぬ。故に宗教が宗教として殘る限りは、親鸞の三願轉入によつて、彼岸と此岸との區別が止揚せられたにせよ、それは只理としてのものであつて、依然として身は汚土の穢身として止まらなくてはならぬ。之を形式として見るならば、親鸞の「それ欲生とは如來諸有の群生

至心↓信樂↑欲生

を召喚し玉ふ勅命なり、眞實信樂を以て欲生の體となす」との句は、欲生より信樂へ行く道、至心に基礎附けられたる信樂に據る欲生の關係を明了にはして居るが、信樂より至心への道が猶ほ依然として缺けて居るのである。乃ち眞實の人間の自由性、自己意識の純粹行は、猶ほ内在的原理であつて、顯在的のものではない。換言すれば一の教祖、例へば親鸞をば其の信者が藝術化して、既に出來上つたものと見るのは、宗教的の立場で之を見る所以ではない、即ち親鸞に於ては猶ほ内在的原理と、顯在的のものとの間の葛藤が存在する、若し其の葛藤のないもの、出來上つたと見るならば、それは

既に増上慢である、野狐禪であり、信仰ばかりである、宗教的の態度には叶はないのである。斯くて基督は信仰に就て精神的經濟の根本原理を述べた、曰く、「有てるものには與へられん、有たぬものは有てりと思ふものをも奪はれん」と。而て此の經濟の原理は、實は斯くして實現するより外にない、曰く己れが取れる媒介によつて自己が自己と結合すること、即ち信樂より更に至心へ到る道を自ら發見することにあると。

此の自由の形式は實は佛教が佛國土を莊嚴する菩薩道即ち廻向の働きとして之を認め得たのは、實は印度思想の雄大廣汎なる不善不生、善法不滅の世界の想定によつたのである、而てそれが理(法)としては親鸞の三願轉入によつて「我」の上に持ち出されては居るが、そ

れは未だ完全に我のものとはなつて居ないのである。それでその實現は、先づ迂遠の様ではあるが、自ら取れる媒介としての概念による所の自然科学によらなくてはならない。即ち眞實の實現は外面には自然科学による利用厚生により、内面には科學方法論としての功利的曲論—用の爲には用を忘れざるべからず—との調和の上に表はされなくてはならぬ。自然科学的のものを物質文明なりと貶してはならぬ、貶すべきものは内面を忘れての利用厚生の外面にのみ走つた所のものである。然し自然科学的のもの、抽象的概念を媒介としてのものは、抽象的の方面に於てのみ菩薩道の實現である、即ち文明の誘導ではあるが、未だ眞の道德的人格的關係のものではない。斯くて親鸞に後るゝこと五百五十年、獨逸のカントはコペルニクス的

轉回により、知を止揚し、信仰に位置を與ふることによつて、我等の道德法を無條件的命法に認め得た。無條件的命法とは住於無所得といふ菩薩道に外ならないのであるが、私の批評、科學の執る持(有)より、批判哲學の原理たる軌(當爲)へとの轉入によつて、其の形式を示し得た所のは、「汝の爲さんとする意志の格率が如何なる

普 遍 的 ↓ 爲さんとする
立法の原理 ↑ 格率 ↓ 爲さんとする
↑ 個々の意志

場合にも普遍的立法の原理たるに値ひするやうに行爲せよ」といふのであつて、茲に完全に自由の形式が表現せられた。斯くて道德的行爲によつて人は自利利他の結合を爲し得る。面てカントに於ては

猶ほ抽象的のものが残り居りしものから、神の存在する菩薩の世界をば、猶ほ基本要素としてのものに止めて置かなくてはならなかつたのであるが、今更に之を具體的の關係として見るならば、我等日常の人格的關係の純なるものは、即ちそれに外ならない、更に換言すれば、失敗した、故に力を新たににして更に試つて見るといふ働きは、即ちそれである。今更に又此の純粹行を過程として見るならば、中心とは、歴史によつて造られて來た内容豊富なるものである、而てそのことわりとして歴史は絶えず開展して進むのである。ヘーゲルが歴史を神と見、神の最後の審判と見たのは、此の意味である。歴史を神なりと見る様なことは、藝術的態度に残り、表象の範圍より出づることの出來ない人には、或は不足かも知れない。抽象に倦