

教行信證に於ける教の概念

武内義範

第一章 序説—教行信證の論理

教行信證は顯淨土眞實教・行・信・證文類と顯淨土方便化身土文類との二大部門に分たれてゐる。我々はさきにこの二つの部門の内容とその相互の關係を、ヘーゲルの論理學と精神現象學とに對比せしめることができる。考へた。そしてこのやうな見地から、方便化身土卷の構造を宗教的意識の精神現象學として解明した。この試みによつて、我々の到達した結論は、方便化身土卷は、三願轉入といふ一つの課題によつて構成せられてゐること、その三願轉入の論理は——宗教的意識の部分に限られてはゐるが——かの精神現象學の辯證法に他ならぬことであつた。即ち宗教的意識は、第十九願の觀想的・倫理的精神の段階より、第廿願の内在的宗教の段階を経て、第十八願の超越的宗教の眞實態へ轉入すべきことが、この

方便化身土卷の根本の問題であつた。我々は今や、これらの宗教的精神が如何なる仕方、自己の本質構造を自覺し、更にその自己矛盾を發見し、これに悩み、絶望を通じてより高次の段階に嵩まりつゝ、終ひにその眞實態（第十八願）へ移り行くかを、大略見極め得たと思ふ。

それでは、宗教的精神の最高の立場、宗教的意識の最後の眞實態である第十八願の精神とは、そも／＼如何なるものであらうか。これこそ顯淨土眞實教・行・信・證文類の中心の課題である。我々はこの顯淨土眞實教・行・信・證文類の構造を、以下に「教行信證の論理」として解明して行くこととしたい。いふまでもなく「教行信證の論理」といふ我々の主張には、(一)教行信證のこの樞要の部門が、一つの論理—信仰の論理によつて、終始一貫せられてゐること、そして(二)この論理がヘーゲルの論理學と密接な本質的關聯をもつことが、意味せら

れてゐる。

(一) 愚者の自覺

しかしながらかくの如き主張は、恐らくただちに劇しい反對論を捲き起さずには置かぬことであらう。親鸞の信仰と一味であることを確信する人々の多くは、——若し幸ひにこの文がこれらの人々に讀まれることがありとすれば——恐らく眞面目な、その故に痛烈な反駁を加へられるかもしれない。人々は親鸞の信仰を冒瀆するものであるとさへ考へるに違ひない。何となればこれらの人にとつて、淨土眞宗の信仰が、知識と對立すべきものであることは、自明の理であると考へられるからである。既に法然は一枚起請文の裡で

「もろこし我朝にもろくの智者達のさたし申さるゝ觀念の念にも非ず、又學問をして念の心を悟りて申す念佛にも非ず。たゞ往生の爲には、南無阿彌陀佛と申て、疑なく往生するぞと、思とりて申す外には、外の子御候はず。但三心四修と申すことの候は、皆決定して南無阿彌陀佛にて、往生するぞと思ふ内に籠り候也。此他におくふかき事を存ぜば、二尊（釋迦彌陀）のあはれみにはづれ、本願にもれ候ふべし。念佛を信ぜん人は、たとひ

一代の法をよくく學すとも、一文不知の愚鈍の身にして、尼入道の無智のともがらに同じて、智者のふるまいをせずして、只一かうに念佛すべし」

と教へた。親鸞も又、この文の意をうけついで、彼の弟子達に「學生沙汰」を禁じ、

「故法然聖人は『淨土宗の人は愚者になりて往生す』と、候しこと、たしかにうけ承り候しうへに、ものもおぼえずあさましきひとくのまゐりたるを御覽じては、往生必定すべしとて、ゑませたまひしをみまいらせさうらひき。文沙汰してさか／＼しき人のまゐりたるをば、往生は如何あらんずらんと、たしかにうけたまはりき（末燈抄六）」とその書簡の裡に記してゐる。これらは信仰が知識とかわりなきことの否更に一步すすめて知識の否定に成立することの明證である。信仰は知識を超越してゐる。しかるに論理は知識の原理である。故に信仰の論理といふことは、苟も淨土眞宗の信心に關する限りは、排棄すべき邪道であると、かくの如く人々は考へかゝるもしれない。しかしながら、これらの文の裡に、單純なる知識の否定が、説かれてゐると考へるならば、それは大なる誤謬であらう。一見我々は、單純なる知識の否定乃至排棄が、

その主張の裏である愚者の肯定と共に、端的に説かれてゐると思ふ。だが注意してみると、そこには大なる問題が潜んでゐる。「愚鈍になし」とか「愚者になる」とは、そもそも如何なることであらうか。それは、言ふまでもなく、「愚者である」とことは同じではない。愚者でありさへすれば、信仰を得ると言ふのであれば、問題は頗る簡單である。この場合には信仰は、最早、如何なる意義に於ても、知識や論理と、關係をもたないこととなるであらう。そして多くの人々がたゞちにそのまゝ念佛の信を受け入れることとなるであらう。だが實際は、さうではない。愚者であるものも、智者であるものも、同様に愚者となることが要求せられてゐるのである。

「愚者になる」と云ふ表現の裡には、(イ) 先づ第一に自己が本来愚者であることを自覺すること、この自覺に於いて「愚者になる」ことが含まれてゐる。通常我々多くの者は、自己を賢者だとは考へてゐない。だがこの様な愚者の自覺は、自己を愚者であるとする、その言葉の底から、たゞちに「知者の沙汰」や「かしこきおもひ」をもらさしめる如き、淺薄なる自覺、といふより無自覺にすぎない。この際には、自覺することに於いて、同時

にそのものとなる、實存的な主體が未だ喚び醒まされてゐないのであるから、我々は本来愚者ではあるが、而も決して愚者となることは出来ない。これに反して眞實に「愚者となる」自覺は、かくの如き我々の日常的な存在のこのあり方を、實存的な主體性へ轉換せしむる、全く異質の深刻な切實な體験的自覺であると考へられなければならぬ。この實存的自覺は、自己の無智の自覺として、あくまでも私一人の問題である。だがそれとともにこの私は又、普遍的な人間の本来のあり方に於てある私でもある。

(ロ) 何となれば第二に「愚者になる」とは、愚者も智者も齊しくそこに返る、人間に根源的な普遍的な「愚かさ」に、自覺的に立ち歸ることを意味するのであるから。すべての人間の間の相對的な賢愚の差はそこではことごとく拂拭せられ、一樣に無に等しきものとせられる。故にこの自覺は、一種の先驗性を——それは、transcendentな普遍妥當性——中に藏することとなる。このことは唯、人間の智慧を絶對者の無限の智慧の前に立たしむることによつてのみ可能である。それは宛も有限數の大小の差は、これを無限大に對比する場合にことごと

く無に歸する如きものである。

(イ) 従つて「愚者となる」ことは、自己の無智に於いて、自己とは異質の大いなる智慧の存在に氣付くことである(この點に關しては)。勿論多くの場合後者の意識は充分明瞭ではない。屢々それは、さしそめる白日の光のさきかげに、夜空の光も失せて了つた、かの曉闇の如き意識現象を示すことがある。だが大いなる智慧はやがて判然と自己の存在をあらはして来る。「愚者となる」とは、「如來の御心におぼしめす程に……知り通し得ぬ」(嘆異鈔)、末通らぬ我等の知識の空しさの自覺である。

(ニ) 以上我々は主として知的な側面に目を注いで、「愚者となる」ことの内容を考へてみた。愚者・愚痴等の言葉は、佛教に於いては、單なる知識の缺如を意味するものではなく、寧ろ戒定慧の三學に於ける、人間の全體的な有限性を指し示すと考へるべきである。だがこの有限性の自覺は一の知である。そこで愚者と云ふ知的な表現が、自から有限性自覺の問題に於て、核心的な地位にすわるることとなる。

要するに「愚者になる」と云ふことは、人間に本來的な有限性の自覺を、(イ) あくまでも自己一人の事として

實存的に、(ロ) 而も普遍妥當的な問題として、(ハ) 超越者との關係に於いて、(ニ) 知識の立場を(否定的に)媒介として把握することである。とすれば、これは正しく形而上學の根本問題であると云はねばならない。勿論すべての「愚者となる」者が、形而上學的にこの問題を展開する必要はない。しかし乍ら、形而上學的的感情なしには、この實存は決して成立しない。例へば人生に於ける無常の體驗や、様々の蹉跎の體驗が、我々に自己根源的な有限性を露呈せしめる時には、我々はつねに體驗として荷ふ特殊の苦惱に即して、而もこの苦惱を超え、——そこに於て人間存在の本質があらはになる——形而上(學)的感情をもつて、これに面するのである。

(イ) 生々しい苦痛そのものは、その原因が除去せられるか、或は時(忘却)によつて醫されるのでなければ、我々を去ることはない。通常我々はおくろむ方法で、その苦痛が取り去られることを望む。そしてこの様にして、あとかたもなく癒て了ふ苦痛は、決局精神にとつては外傷にすぎなかつたのである。

(ロ) しかしながら、この苦惱が、我々の存在の本質に徹し、その中樞に宿痾として止る場合には、我々

の存在が寧ろこの苦惱に寄生する様な状態となる。苦惱の傷口が癒着しない爲に絶えずおしひろげられるカントの所謂情念 (Leidenschaft) に於いては、苦惱は繰り返され、反覆によつてその特殊性の委のまゝで、或程度普遍化せられて行く。——この様な状態は、言ふまでもなく精神の病態である。この精神は、(1)の場合と同様に、苦痛の除去を望んでゐる。だが苦惱が彼の存在の本質的部分を破壊したので、そしてこの廢墟に苦惱自身が充填せられてゐる爲に、彼は苦惱の除去の爲に、この同じ苦惱を使用しなければならぬ。悲しみはそれ自身慰めであり、この悲痛を忘れるよりは、寧ろ死がのぞましいとさへ、彼は思ふ。——この回顧的存在の追想の反覆が、詩想の裡で (藝術的に) 普遍化せられ得ること、及びこの様な情念が次の (b) 形而上學的感情と本質的な關聯をもつこと、はキェルケゴールのしばしば指摘する所である (Entweder oder; Philos.)。一般にキェルケゴール自身の立場も、(a) と (b) との中間に動搖してゐると考へられる。

(b) これに反して、宗教本來の立場は、苦惱に對

教行信證に於ける教の概念

する形而上(學)的感情によつて成立する。この場合、苦惱は實存の本質的規定となつてゐる故に、苦惱がその存在の本質を貫徹してゐる (a) の情念の段階を、宗教的實存は必ず經過してゐる。但しこゝでは (a) に失はれてゐた主體の權威は再び回復せられ、主體はこの苦惱を媒介とすることによつて、彼の直接的な現存在を否定し、その存在を宗教的實存に當める。

この場合には苦惱は、その特殊性に即しつゝ、その内面から押し擴げられ變容せられて、人生百般を、その裡に映じうる實存範疇とせられる。そこでは生々しい苦痛は淨化せられ、宗教的實存は彼の蒙つた苦痛を「意義あるもの」たらしめてゐる。この存在の全般に押し擴げられ、而も同時に實存の核心へ集約せられた苦惱の意義を明にしようとしたものが、原始佛教に於ける苦諦とか集諦とかの概念である。その緣起論はこの形而上(學)的感情が我々の無知(明)の自覺を掘り下げて行く仕方を明にしてゐる。人間の苦惱が如何なる次第を経て、この形而上學的感情にまで當まるかに就いては、例へば釋尊が子を失つた母に未だ葬儀のなかつた家の竈の灰を求めにやつ

た有名な説話等の中に、明瞭にとき示されてゐる。

(二) 實存の論理

さてかくの如く愚者の自覺が、人間存在の有限性に對する根源的主體的なる把握として、つねに形而上(學)的感情を隨伴するとすれば、我々はこれが形而上學として充分に展開せられぬ場合にも、既にそこに論理が即自的に存在すると、考へてよい。論理學にとつても、かゝる宗教的な知識の限界情況に於いて、知識の本性を究めることが、恐らくその根本の課題ではあるまいか。何となれば、論理は一般に學或は知識の原理乃至方法とせられるが、またその故に、知識の知識、知識自らの自覺でもある、そして知識の自覺は、結局の所人間の知識の自覺に歸し、人間の知識の自覺は、人間知性の有限性の自覺に至らざるを得ないからである。論理學の歴史に於いても、アリストテレスの形式論理學よりカントの先驗的論理學・ヘーゲルの辯證法的論理學への發展は、次第に問題の焦點をこの點にあつて來てゐると言ふことが出来る。勿論ヘーゲルの辯證法的論理學は、周知の如くこの有限性に就いて多くの難點を有する。しかしながらヘーゲルの辯證法の眞理を徹底に追求すれば、あるべき眞

實の論理學は當然ヘーゲルの論理學とは別の形をとつた筈である。何となれば有限と眞の意義の媒介を持たざる絶對、創造以前の永遠の本質の中にある神の敘述とか、恒常に妥當する神的ロゴスと云ふ様な考へ程、非辯證法的な思索はない。それでそへーゲルが非難した惡しき意義のシェリング的絶對觀ではないか。絶對者の立場と相對者(人間)の立場との絶對の他者性、而もこの絶對の断絶に於いて、絶對者はその愛の故に、自らを徹底的に否定して——自己否定の働きとして——相對者の爲に自己を啓示し、相對者はこの愛に働かされて、絶對者に廻心懺悔し、絶對者に攝取せられるといふ辯證法の思考の眞理は、何時の間にか忘却せられ、相對なき絶對の立場が、論理學者としては自からが絶對者であるヘーゲルによつて展開せられる。そこには有限者の無智の覺を一分も容れる餘地はない。ヘーゲルの論理學が實存哲學者によつて痛烈に非難せられる所以である。

しかしながら、驕つて考へると、ヘーゲルの論理學の如き絶對者の立場と云ふものも、實は人間知性の有限性の自覺にとつて、不可缺の契機である。何となれば絶對者と相對者との差異は量的な大小に基くものではない。從

つて相對知と絶對知との關係も、カントの所謂「信仰に處を得しめんが爲に知識（絶對知の要求）を破棄する」といふ如き、人間の知性に立入禁止の領域を設定する外面的な取扱ひを以て能事了れりとなすことは出来ない。寧ろ兩者の關係は内面的復合的であると考へねばならぬ。人間は絶對と相對との相對的綜合であり、神はこの兩者の絶對的綜合であるとキェルケゴールは考へたが、人間は自己の裡に神の無限を藏することにより、自己の有限性を忘れて神の立場に立たんとする憎上慢ヒュブリクを必然的に有する。そして相對的綜合としての人間の有限性（罪）は、まさしくこゝに存するのであるから、人間の有限性の自覺は、この自己絶對化の要求の空しさを知り、これを回心懺悔する時のみ成立する。さきの愚者の自覺と言ふのも、その眞實態に於いては、この人間の憎上慢の懺悔に他ならない。我々はこの關係を以前には、一層意志的な形態に於いて、第廿願と第十八願との關係としてこれを考察した（拙著、*教行信證の哲學*五五頁）。今は理論的形態であらはれてゐる。だがその本質構造にはすこしも變りがない。

従つてヘーゲルに於けるが如き絶對知の論理が破綻を

教行信證に於ける教の概念

來し、かゝる立場そのものゝ空しさが自覺せしめられる時そこに始めて眞實の有限性の自覺が生じるのであつて、理性の立場を行くべき所まで行き盡さしめずして、外的に加へられた制限は、決して我々をかゝる深刻なる有限者の自覺へ導かないであらう。ヘーゲル哲學以後の一般の哲學の傾向は、次第に理性の立場より生の立場へ、生の立場より實存の立場へと趨き、人間の有限性の根源的把握を志向してゐると見ることが出来る。しかしこの傾向は、今日に於ては、未だ完全な歸趨を示さない故に、輕々しく將來を豫斷することはできない。しかしながら、ヘーゲルの哲學と大略同様の思辨に立ち、同じく絶對の立場を標榜した天台や華嚴の哲學が、その無限の知性の要求を排棄し、終ひに宗教的實存の立場に到達した日本淨土教の發展は、全く今日の思想の傾向と併行するものであり、我々は一應完結した前者の發展によつて、後者の將來を卜し、又前者の發展の意義を後者の裡に新たに生かすことができる。而してこの併行する二系列は、一思想發展の必然性がそこに存在することを明示してゐる。若し雨りとすれば、思想發展の必然性によつて成立する實存は、その裡に高度の論理を當然藏すべき筈であ

る。教行信證は日本淨土教の發展の最後に成立したかくの如き實存の論理である。我々は今日の哲學がやがて教行信證の如き一の實存の論理に到達することを大略想定することができよう。(註一)

もつとも今日の實存哲學は寧ろ論理の否定に傾いてゐる。従つて實存の論理といふ様なことは、恐らく許されないであらう。しかしながら、それは論理即理性哲學と考へるからであつて、若しも論理の本質を、(イ)有限者と絶對者との關係、(ロ)この關係に於いて有限者が自己自身を自覺することであるとすれば、而して更らに(ハ)最も深い必然性と妥當性とは、この關係に根ざしてゐるとすれば、我々の考へは必しも荒唐無稽ではないであらう。

或は論理の概念を以上の如く規定することが無理であると考へられるかもしれない。しかしながら希臘に於いて最初に、もつとも正確な意義で論理の概念を使用したヘラクレイトスは、ロゴスを神の語りかけを聞くこととしてゐる。ヘラクレイスの裡には、後のキリスト教の神の言葉と相通するものが既に多分に存在してゐた。勿論ギリシヤ哲學のロゴス思想が、一般に存在の本質として、存在論的に考へられてゐることは、

自然哲學者からプラトンやアリストテレスに至るまで、その思想の本流であると言へよう。だがその傍流には、ヘラクレイトスからストアに至る、より東邦的なロゴスの思想が存在しこれがギリシヤ思想とキリスト教のロゴス思想との媒介となつたことをも、我々は忘れてはならない。

更にプラトンやアリストテレス等に於けるロゴスの思想に於ても、ロゴスそのものの裡に、様々の種類や位階が存在する。その裡中世に於いて神と人との關係を意味するとせられたアナログアの思想の如きは、プラトンに於ても既にキリスト教のロゴス思想と結合し得る素地を持つてゐたといふことができよう。何となれば若し神と人との全く異なるものゝ間のアナログアが、對象的な何者かに於て求められず、ロゴスその者にもとめられるならば、かくしてロゴスと人との關係が一層主體化せられるならば、それは神の言葉の思想に著しく接近して來るからである。

中世以降の哲學は、ギリシヤ的とキリスト教的と、この二のロゴスの結合の仕方の如何にあつたといふことができよう。中世より近世に至る幾多の哲學者が

苦心した様々の神の存在の證明も、我々が例へば一の幾何學の證明を行ふ場合の如き客觀的な態度によつてではなく、神と人との主體的な嚴肅な關係の裡に、交はされた對話^{ダイアログ}であると考えらるべきである。勿論この證明に於いても、中世には神と人との關係が直接關心の焦點であり、認識の反省や、この證明の論理の省察は、いはゞ附帶的に問題とせられてゐたのであつたが、近世に於いては後の問題が前の問題を次第に壓倒し、かくしてこの證明の中にみなぎる宗教的な嚴肅の氣分は漸く失せ、終ひに認識論や論理學は全く神學的關心を拂ひ棄てるに至つた。しかしながら、カントやヘーゲルに至るまでは、この問題は依然重要な彼等の思索の動機であつた。カントの神の存在の道德的證明は餘りにも有名である。ヘーゲルもまた、神の存在の證明に就いての講義を彼の論理學の補講としてゐた。論理學がこの神學的關心を全然喪失して了つたのは、ごく最近のことである。それは恐らく近世文化がその宗教的基體を離脱したことに由來する末期的現象であらう。従つて大局からみれば、論理を科學の基礎付け等の狭い領域に限ることは、この方が却つて珍らしい

教行信證に於ける教の概念

と言ふべきである。まして佛教に於いては、宗教は最初から知的な性格を帯びてゐた。勿論悟性の分別論理を否定することは、それが宗教である以上當然であるが、この否定は高度の論理をつねに要求し解脫は様々の表現で智慧として示された。佛教思想史の發達につれて、この分別論理の否定の問題も、粗より精に淺より深に次第に進み行き、それ／＼個性の豊かな幾多の宗教思想を成立せしめた。而して、その裡でも最も端的に知識の否定をとく淨土教の如きに於いても、さきの愚者の自覺は、又「信心の智慧」であるとせられる。この實存の論理への傾向は既にヘーゲルの論理學の裡にも看取せられる。ヘーゲルの哲學の裡で、彼が最も深く人間の有限性に目をそゝいてゐる箇所は、ギリシヤ悲劇にあらはれる英雄の運命に關する敘述である。彼はこの悲劇の精神が、深く民族の倫理的基體の自己矛盾の分裂に根ざしてゐることを洞察し、この分裂の故にその一面を代表する個人の所業は必然的に他の一面によつて罰せられざるを得ず、そこに自己の信する眞實を、パトスを以て追求する英雄の悲劇的な運命が存在すると考へた。かくして行爲によつて惹起せられる個人的社會的葛藤が

美しき人倫の調和を破壊し、又その行爲は個人に我性を目覺めさせ、罪の自覺に於いて、社會も個人もあひ共に、没落せざるを得ないことを論じ、一般に人間存在が基體的社會性と個體的主体性の二重性を有する故に、その上更らに彼がこの兩者の（キェルケゴールの語を借用すれば）有限的綜合であるが故に、彼の行爲は必然的に墮ち入り、我性の自覺と罪の絶望に至らざるを得ないことを深く省察した。而してたゞ兩者の絶對的綜合である、キリスト教の神の愛のみがこの罪人を許し回心せしめて、兩者を新しき高き秩序に攝取する、と説いたのである。所謂「愛に醒る運命との和解」がこれである。論理學に於いては、彼はこの人間存在に於ける、民族的基體と個體との關係を、更に廣く論理的關係に押し擴め、基體が個體を包攝する即自的な調和に對しては、（彼がギリシヤ的存在論の代表と考へた）プラトンのイデア論を、個體が基體と對立し、自己の我性によつて逆にこれを遮斷しようとす側面には、アリストテレスの個體の思想を對應せしめた。而して判断や推論に於いてみとめられるこの二の交互媒介の働きをさきの神の愛の攝取に對應させ、これを概念と規定した。従つてヘーゲルの本質

論から概念論への展開は、プラトンとアリストテレスの思想を彼の概念論に止揚することを、その骨組みとしてゐると言つてよい。——但しヘーゲルは精神現象學の意識論で彼が展開した辯證法の成果をこゝに導入し、本質と現象に關する諸規定がイデア論よりは一層精細明瞭な近世の諸思想家を羅列してこの思想を論じてゐる故に、この間の消息は、彼の敘述だけは充分明瞭ではない。

後に明にする如くヘーゲルのこの概念論は、その諸範疇の形式論理學への依存の故に、又その理性主義の觀念論の爲に、必然即自由・基體（實體）即主體と言ふ彼等の概念の宗教的契機を出し切ることができず、結局汎論理主義の缺點を暴露せざるを得なかつたが、本質論に於ては、彼がギリシヤ悲劇より喜劇へ、喜劇よりキリスト教の宗教愛へと論じたかの精神現象學の壓卷の部分と對應する思想の論理的發展を明にし、彼の哲學の本質を美事に展開してゐる。従つてそこで論ぜられる實存や根據や現實の概念が今日の實存哲學とは多少相違するにしても、互に密接な關係をもち、我々に後者によつて前者を深め、前者によつて後者に一層廣い展望と論理を與へることが可能となる。この點田邊元先生の「實存概念の發展」は、

我々の行くべき大道を既に折り開かれた。我々の以下の企の一は、この指南によりつゝ主にヘーゲルの本質論と概念論とに相應する部分を、佛教思想の中より、選び出し、對比によつてその本質を究明し、更にそれが如何なる過程をふんで、教行信證の如き實存の論理を展開するに到つたかを論ずることにある(第二章以下)。

註一 これらの點や後述の日本天台の展開に就いては、筆者は高山岩男先生の御教示に負ふ所が頗る多い。

(三) 法然と親鸞

却説こゝでもう一度さきの一枚起請文をふり返つてみることにしよう。恐らくは、「愚者となる」ことに對して、我々と見解をひとしくせられた多くの讀者の裡にも、猶この解釋が、法然の立場をはなれ、行き過ぎてゐるとの印象を懷かれる方があるかもしれない。事實我々はかかる過失を犯してゐるのかもしれない。けれども又、同時にそこには、法然の立場の制限が存在することをも、看過してはならないであらう。信仰と知識、信仰と倫理との問題に對して、法然は知識を超越して信仰へ、倫理を否定して信仰へと、(イ)倫理的觀想的精神が宗教的段階へ轉入する側面を強調するのみで、(ロ)この信仰がそ

教行信證に於ける教の概念

れ自身を完成する爲には、逆に知識や倫理に自らを還歸せしめ、これを新しき宗教的原理によつて、更生せしめる必要があるといふ側面は、——少くとも教義としては——等閑に付してゐた。勿論この彼の思想の弱點が、同時に彼の強味でもあつた。抽象的な思索の獨自の銳利さによつて、彼は、倫理的觀想的な從來の淨土思想から、眞實の宗教的要素を抽出することに成りした。そしてこの點に彼の淨土思想史上に於ける不滅の功績もまた存在するのである。即ち法然によつてはじめて淨土信仰は哲學や倫理の夾雜物を切り捨て、純乎として純なる姿で打出された。彼の選擇本願の念佛は、一切の哲學や倫理と「あれか—これか」の關係に立つことを標榜する。唐、我朝の智者達の觀念の念、佛とこゝによばれる夾雜的折衷的な淨土思想と彼の選擇本願の念佛がきつぱりと袖を分たざるを得なかつた所以である。

しかしながら後の(四)の側面も、法然に全然存在しなかつたのではない。我々は、法然とその弟子達との間で行はれた興味多き若干の對話の記録によつて、この點を實證することが出来る。が何よりも法然に至る日本淨土教の歴史を一眺すれば、このことは頗る明瞭となるであら

う。

周知の如く日本淨土教は日本天台の教學を母胎として成長して來たものである。そして後述の如く(第三章、日於ける教の概念の發達參照)この成長の諸段階を形成する多くの代表者は、皆天台教學の指導者でもあつた。日本淨土教はその初期に於いては、天台教學と一體であつた。やがてそれは次第に分離の傾向を強めつゝ、法然に至つて、決定的な段階に達した。しかしこの分離は天台教學の思辨を排斥することによつてではなく、寧ろこの教學をきわめつくし、その底をつき破つて、これを超越することによつて成立した。天台教學の代表者が淨土教の唱導者とならねばならなかつた理由もこゝに存在する。勿論學解を超越しようとするこの體驗には、一文不智の尼入道をも、唱和せしめることが出來た。だが主唱者はつねに學解嚴詳の源信や、智慧第一の法然の如きひとびとでなければならなかつた。知識よりの超越が、知識の内面より、論理の道を通じて行はれたことは、明らかであらう。従つてそこに自から信仰の裡に論理が止揚（保存）せられ、信仰が知識に還歸するべき道がついてゐたのである。

信仰と倫理との關係に就いてもまた同様のことが言は

れる。これも後に明にすることであるが、日本天台は支那天台に對比して、倫理的特色が著しい。支那に於いても、天台教學は、一方では華嚴哲學等の刺戟をうけ、他方では自己の教學の根本理念に沿つて、次第に理より事に優位を置く傾向に進んで行つた。けれども天台、華嚴の兩學は共に理論理性の埒外に出ることはなかつた。理事の關係と言つても、結局理論理性の立場から、その限界が考察せられてゐるに過ぎなかつた。しかるに日本天台はその當初から、種々の事情によつて、圓頓戒の説を強調し、發展せしめなければならなかつた。圓頓戒は天台教學の止觀の眞理を倫理の立場で檢證しようとするものであつて、理より事への傾向は、こゝで新しく、實踐理性の領域に移して、檢討せられ推進せしめられた。この思想は更らに禪や後には密教の影響をうけ、事概念を深めた。さてこの立場が自己の思想を徹底して行けば、結局人間の根源惡の事實に、人間理性の根源的な有限性の自覺に撞着せざるを得ないことは、見易き道理である。法然に至る彙の天台教學の代表は、淨土思想の主唱者であると共に、概ね又、圓頓戒の相承者でもあつた。信仰と知識、信仰と倫理、この二の關係は日本淨土思想史に

於ては、共に一體となつて、人間理性の根源への探究の道を歩みつゞけ、終ひに囊の愚者・愚痴の自覺に到達し、この自覺を媒介として、眞實の宗教の世界を開顯することとなつた。従つて知識や、倫理の否定によつて成立するとは云へ、この眞實の宗教は決してこれらと無關心では、あり得なかつたのである。

しかしながら宗教が論理倫理に還歸すべき點に關しては、法然の教義は從容としてゐた。そこで彼に最も親しい弟子の裡からも、これらの點で異端邪説に墮するものが多く出て來た。従つてこの問題を解決することが、法然門下にとつて緊急の課題であつた。その蘭菊の美を誇ると評された法然門下の諸教學は、信仰と知識、信仰と倫理に對する、あらゆる可能な關係を考へ、様々の個性豊かな解決に到達したものである。勿論此等解決の或者は、再び法然以前の折衷的な立場に逆轉して了つた嫌がないでもない。親鸞の教行信證もまたこの様な事情の裡に成立した。而してこの書はこれら諸思想に對して、彼が師法然の正意であつたと考へるものを顯正しようとしたものである。かくの如く、これらの「(法然)聖人の御弟子にてさぶらへども、やう／＼に義をもいひかへら

れ」(未燈鈔)た諸思想や、その間に惹起した多くの時代のアポリテに對して、正しい解決を與へることが、この書の成立の根本の動機の一であつたから、教行信證は調べの高い自身の信樂の吐露・告白であるに止まらず、又同時に嚴密な論理を中に藏さねばならなかつたのである。

(四) 教行信證の諸解釋

教行信證は、幾百年の間、深い敬虔の情をこめて、畢生の努力を傾倒した多くの學僧連によつて研究せられて來た。その煩瑣的なまでに綿密な研鑽によつて、教行信證の個々の問題の註解や分析等は、微に入り細に互つてほとんど餘蘊なき状態である。しかしこの書の全體を體系的に把握すること、全體を一貫した脈絡に従つて説明しようとする、即ち我々の企てる教行信證の論理に於ては、ほとんど何等の目ぼしい努力も拂はれなかつた如くである。その結果彼等の業績の全體は統一なきものとなり、断片的な論題の解明に全力を注いでゐた觀がある。この點、六要鈔や教行信證大意等の眞宗學成立以前の述作に却つて健全なる精神を見出しうる。この精神は徳川時代に入つた後も、眞宗學の初期には猶つゞいてゐた。初期の宗學者達は、一般に淨土眞宗の教義を佛教學の全

般に互る廣い視野から考察し、これを論理化しようとしてゐたと云ふ。しかしながら、法然門下の教學の多くが、法然の信仰を論理に還歸せしめようとして、その實、法然以前の觀心の念佛に逆轉せざるを得なかつたと同様に、彼等の努力も、結局天台や華嚴の哲理に還歸せざるを得なかつた。彼等の目指してゐた目的は、天台や華嚴の思辨を超えた宗教的實存の論理であつたが、これは未だ發見せられるには至らなかつた。そこで眞宗學のかゝる傾向は、淨土眞宗の個有の立場に反するものとなり、「他の圓融即具の談を羨み、……其言を建て宗を弘むるに、或は彼義旨を竊取し、或は彼名相に募擬」するものとして非難せられた。

教學のかゝる傾向に萌した承應・明和の論淨や、三業惑亂の後は、東西本願寺はその弊に鑒み彌々教權を固くし、自由研討の立場を抑制し、諸學派もまた相誡めて、佛教學全般との聯關を考慮に入れず、唯「別途不共」なる眞宗教義の解明につとめた。したがつて悟性的な分析の介入し得る範圍では、教義の諸概念の關係や内包は、充分綿密に研究せられ、その成果も大いにあがつたと云ふべきであるが、教義の根本問題は不問に付せられ、或

は獨斷的に肯定せられ、眞理の乏しい惡しき意義の神話とならざるを得なかつた。教行信證の多くの註釋はかゝる立場で講ぜられた。その際、彼等の關心の中心は、個々の論題であつて、諸學派は、いはゞ教行信證を通じて、自己の教義學說の正しいことを主張するに止つたと云つても過言ではない。彼等の思考は悟性の立場、分析論理であつて、僅かに如何ともしがたき矛盾——教行信證の隨所に存在する——に逢着した時にのみ、天台や華嚴の論理を應用して、これを「會通」しようとした。故にかゝる立場が「教行信證の論理」と相去る遠きことは言を俟ない。たゞしかし彼等は、教行信證の理解に際し、あくまでも忠實に本文を研究し、到る所にその自己矛盾的表現を發見し、——その結果それ／＼解釋を異にする十數派の學派を成立せしめた——あらゆる可能なる解釋としてこの矛盾の諸契機を明にしたことは、教行信證の辯證法(論理)を理解する上に大なる手懸りを與へる。ことに明治以來これら諸學派に對する客觀的歴史的な研究が進んだ今日(註一)、我々の研究は、一層容易になつたと云ふべきである。

註一 かゝる研究の最近の著としては、普賢大圓氏の「眞宗

「行信論の組織的研究」がある。猶同氏の龍谷大學三百年史に掲載せられた宗學史の論述も、また傑れたものである。我々の以下の研究もこれらに負ふ所が多い。

ところで眞宗學史をこの様な缺點に導いた主なる原因の1は、眞宗學の學者が信仰の立場と學の立場との媒介を充分具體的に自覺せず、同一人の敬虔なる學者の場合にも、信者としての立場と、學者としての立場とが分離してゐたことに基くと思はれる。彼等は與へられたる權威としてこの書を信受し、たゞ悟性的解明が許される程度に於いてのみ、自己の知性を働かせたにすぎなかつたから、教行信證を自己の内的體驗に於いて吟味し、この信仰の論理の創造的生命にふれて、親戀と共に、教行信證を再構成しようとする大膽さがなかつた。その結果、眞宗學が發なすればする程、彌々その煩瑣な學解の立場は、信仰の立場とはなれて行つて了つた。

しかしながらこのことは、また眞宗學が發達した徳川時代の時代精神の制約にも由ることであらう。ひとくちを宗教に覺醒せしめる様々の不幸（老病死死等の運命の窮迫）や根源惡の體驗等は何時の時代にも變りはない。かくして人々は親戀と一味の信を喜び、教行信證に於い

教行信證に於ける教の概念

て、彼等の魂をゆすぶる宗祖の信樂の吐露に接し、これに隨喜し、自己の宗教的感情が嵩まるのを覺えたであらう。この點は、恐らく敬虔なる學僧とても同一であつたであらう。だが彼等は更にこの感情と彼等の學解とが如何に結びつくか、その學解の對象である教行信證が、この感情の表現のみであるか否かを充分省察すべきであつた。實際教行信證の裡には、親戀を生んだ中世のみが體驗した思想的危機や、その解決として、鎌倉時代の佛教が歴史的現實に働きかけ指導した、宗教のあの時代のみが示した独自の眞實の力が、表現せられてゐる。宗教はそこでは個人の（主觀、精神の問題のみでなく、又時代の客觀精神の問題でもあつた。教行信證は、何時の時代に生れても變りのない一人の宗教家の信仰の告白ではない。この書はあくまでも中世的・鎌倉時代的であつて、その背後には長い思想史（とりわけ佛教思想史）の發展をもち、その周邊には、深刻な時代の思想的苦悶を宿してゐる。教行信證が積極的に論理を有たねばならなかつた所以もこゝにある。教行信證に於いては、時代精神が永遠の精神と固く結合し、兩者が相互に補足しあひ、その独自の深刻性と活動性とを、その實存の論理に結晶せ

しめてゐる。しかるに中世とは全く異なる精神の情況にある徳川時代近代の學僧達には、この思想史的背景は全く看過せられた、まして親鸞に學んで、その信仰を積極的にその時代精神と媒介することは彼等の念頭に全然存在しなかつた。勿論無意識の裡には、彼等の眞宗學もその時代精神によつて書き改められてゐたにしても。

けれども我々は、彼等とは全く別個の新しい精神の情況の下にある。宗教性を離脱した近世の文化は、今や隨所に自己矛盾を示し、崩落に臨んでゐる。近世の文化とその精神は、新しく再度宗教の熔解爐に入れて改鑄せられる必要がある。我々には宗教が、その眞の力を發揮した鎌倉佛教が不思議な迫力をもつてせまり、一般に宗教が文化や政治に滲透した、中世がかつては考へることも出来なかつた様な親近性を以て、自己の本質を示して來る。そして教行信證は、新なる時代の人生觀—世界觀の原理として、今日世界的意義を荷つて、この時代に立ち現はれつゝある。將來の時代精神の創造的原理としての教行信證は、(それは、近世文化の科學性を止揚し得るものでなければならぬ故に)必然的にその論理を要求してゐる。もとより微力な筆者は、この重大問題を解

決しうる力量を持たない。たゞ僅かに問題の所在を豫感し、かゝる氣運を促進するのにいさゝかでも益する所のあればと希望するのみである。

第二章 三願轉入と三諦圓融

(一) 三願轉入に於ける三願の順序

教行信證の二大部門をヘーゲルの論理學と精神現象學とに對比しうるとの見解は、筆者にとつては、依然として變らざる確信である。しかしながら方便化身土卷を精神現象學に對比しつゝ考察した際に、私は淺慮にも當然留意すべき重大なる問題を見落してゐた。それは三願轉入と云ふ宗教的意識の向上發展を、ヘーゲルの精神現象學の辯證法によつて、基礎づけつゝ、第十九・廿願の內容自身に關しては、寧ろヘーゲルよりは、キエルケゴールや今日の實存哲學に従つたことである。周知の如くキエルケゴールの哲學は主としてヘーゲルの哲學に對立して、主張せられた。従つて生の諸段階の如きも、意識の經歷する諸段階としてよりは、寧ろ類型として考察せられた。彼に於ては、ヘーゲルの意識の發展の連續性と論理的必然性に對立して、意識の非連續性と哲學的斷片性

とが強調せられた。故にヘーゲルの精神現象學の原理である想起内化 (Erinnerung) に對して、これに對應するものをキェルケゴールに求めるとすれば、恐らくそれは直覺的共感による了解ではあるまいかと思はれる。そこには大なる方法的差異が存在する。今キェルケゴールを念頭に置いて、ヘーゲルの現象學の方法論の難點を考へてみると、先づ差當り次の諸點が留意せられる。

(1) 若し我々がヘーゲルの現象學に従ふとすれば、我々は直接的意識より出發して、次第に高次の段階に連続的に登り行き、終に最高の絶對知に到達することとなる。もとよりこの過程は絶望の道と呼ばれ、意識は死して醒る(非連続の連続)の體驗を過程の一々の段階に於いて經驗しなければならぬ。だが意識の向上發展とは、この經驗をつみかさねることによつて、次第にこの體驗の本質を意識自身が自覺(想起・内化 *erinnern*)して行くことである。故に絶對知もまた、この體驗の十全なる内化・想起(追想)に他ならないのである。従つてこの發展それ自身は、何等非連続に媒介せられた連続であるとは言ふことができないであらう。してみれば、絶對知なるものも、結局は直接的意識の連続的開發であり、

決して人間の意識にとつて超越的なる眞理の獲得ではないこととなるであらう。それは結局絶對といふものゝ、實はキェルケゴールの所謂内在的宗教の段階に止るものではなくらうか。ヘーゲルの哲學が内化・想起にすぎぬことは、キェルケゴールの痛烈に非難する所である。

(2) 従つて精神現象學に於ける「我々哲學者に對して」と「意識に對して」の二の立場——この二の光の交錯する所で、意識の辯證法的運動が展開せられる——は、ヘーゲルにとつては結局意識の明るさの程度の差異であつて、兩者は決して異質的なものではない。しかしながら神學者が自然の光 (*lumen naturale*) と恩寵の光 (*lumen gratiae*) と呼ぶものと相應するこの兩者が、若しも異質的でないなら、後者が前者の照し得ぬ、それらの意識の深部を(宛もX線の如くに)照し出し、その辯證法的骨格を明らかにすることは、恐らく不可能であらう。しかし他方この兩者が全然異質的であれば、二の光の結合は果して可能であらうか、と考へられるかもしれない。だがこの光を——絶對知の光と意識の光とを、——自意識の死して醒る辯證法的運動が(さきのX線の譬喩を、再び使用すれば、宛も螢光板の如くに)媒介する所に、

精神現象學の獨自性があるのであつて、兩者が等質化せられ、さきの運動が意識の可能性から現實性への連續的發展とせられるならば、精神現象學は精神哲學の一部分とならざるをえないこととなるであらう(四六頁上)。

(3) そこで、絶望を通じて精神が死して醒るかの自覺の辯證法——これの十全なる把握がヘーゲルに於ては絶對知の内容であつた——もまたその深刻性を喪失し、平盤化せられて了ふ。何となれば、意識がその自己矛盾の裡に絶望し、自覺的に死して醒るその體驗が、漸々に自覺せられる、といふこと程矛盾したことはあるまい。それはあくまでも頓悟でなければならぬ筈である。ヘーゲルは意識は自覺的にこの體驗を行ふが、その都度その眞理を忘却するので、只絶對知の立場に立つ我々に對してのみ、この眞理が知られると語る。だが、この忘却とかその絶對知への十全なる内化想起と言ふ考へが、彼が生死轉換の現在に立つてゐないことを明瞭に示してゐる。キェルケゴールは、ヘーゲルにとつては、永遠が受容せられる信仰の現在(瞬間)が把握せられず、絶對知の眞理が超時間的無時間的であるかの如く、それを今信受することが何等かの意義もないかの如く、論ぜられる

ことをはげしく攻撃する。

キェルケゴールにとつて、超越的宗教の眞理が如何にして、我々に關係するかゞその根本の問題である。彼はこの點に深い反省を加へてゐるが、今はしばらく目下の問題である、觀想的—倫理的—内在宗教的—超越宗教的の諸段階に關聯して、彼の立場を考へるならば、彼は結局所謂「實驗的心理學」の立場、即生の諸段階の了解を目指してゐるとして大過はないであらう。従つて以上の諸段階は類型的に構成せられ、諸類型の間の非連續性が一應宗教の眞理の超越性を成就せしめるかの如くである。しかしながらキェルケゴールの立場もヘーゲルの精神現象學と對比してこれを考察する場合、多くの難點を曝露せずにはすむものではない。だが我々は精神現象學の方法が問題なのであるから、こゝでは立ち入つてこれを論ずることは差し控えることゝしよう。唯一つあらゆる類型學的考察につきまとい著名なる難問、この解釋が如何なる類型に屬するか、との問は、キェルケゴールにとつても矢張り困難な問題に違ひない、従つて彼に於いても實際はこれらの諸類型は、また一の生の段階として次第の如く秩序づけられ、これらの諸段階の間には、幻

滅—後悔—皮肉—フモール等絶望の諸種が挿入せられてゐる。この點よりすればキエルケゴールもヘーゲルと同様に意識の絶望の道によつて、自覺の辯證法の向上發展の經歷を形成する如くである。たゞ彼の場合にはその諸段階が藝術的に構想せられ、奔放に描寫せられてゐる爲に、——あの小説的な人物の登場等によつて思索の筋を進める幻惑的な多彩性の故に、——以上の二の異つた方法論の間の對立や相互の補足性について、端的に方法のみを取りあげて論ずるのには、非常に困難な状態に置かれる。

ともあれ、ヘーゲルとキエルケゴールを對比するとき、我々は眞の現象學が成立する爲には、一方には、意識を絶對へ導く自覺的向上の連續性が、而も他方では絶對知と相對知との斷絶性が、同時に二つ乍ら絶對に必要であることに氣が付く。この相矛盾する要求を容れることは、如何にすれば可能であるか。私は三願轉入は次に述べる理由によつて、この二の條件を同時に満足する立場に明瞭に立つてゐると思ふ。そこでヘーゲルの精神現象學の辯證法によりつゝも、これと對立するキエルケゴール等の生の諸段階を媒介として超越的宗教の眞理を生かし、

兩者を止揚する、より具體的立場で、精神現象學の眞理を展開することも可能であつた理である。たゞ以前には三願轉入といふ事態の眞理によつて無意識の裡に、かゝる方向に導かれたゞだけであつて、未だ充分にこの間の關係を省察することができなかつた。

その理由と言ふのは、先づ第一に三願轉入に於いて第十九願と第十八願との媒介をなす第廿願の特殊な構造である。若しも我々が三願を宗教的精神の存。在。様。態。であると考へるならば、第十八・十九の兩願に對しては、このことは正常であらうが、第廿願に對しては、妥當しない。何となれば第廿願は第十八願成立の消滅契機としてのみ存在して、決してそれ自身存在するものではないからである。第廿願はそれ自身としては無であつて、たゞ第十八願に關聯してのみ有となる。従つて第十八願と第十九願との關係は、有としての第廿願によつて連續せしめられ、無としての第廿願によつて斷絶せしめられてゐる。そこで上述の二の條件が満足せしめられる。

一層具體的に言へば、例へば我々が自力的に第十九願の觀想—倫理的立場より出發して、求道の歩を進めるとしよう。漸て我々は第廿願の状態に入り、更に第十

八願へ轉入する、と考へる。だがこれらは皆我々の妄想であつて、たとへ實際に我々が既に第十九願の域を脱してゐたとしても、我々は即目的な第廿願の狀態に到達したに止つてゐる。だが第廿願そのものは、對目的にしか存在しないのであるから、即目的な第廿願は、實は第廿願でもない理である。それは結局第十九願の形、第十九願が自己の外に投じた自己の理想像に他ならない。所謂內在的宗教の立場、哲學者が長い思索の後に、修行者が限り無き辛苦の結果として、獲得した真理の多くは、屢々これにすぎないこともある。しかしながらこの即目的な第廿願は全然眞實の第廿願と異なるでもない。それは矢張り眞實の第廿願の働き、さきの無としての第廿願による、第十八願からの切斷の働きである。內在的宗教の錯覺は、我々が第十八願の眞實の宗教の王宮を、みだりに犯すことを禁ずる幻想の城壁である。實際第廿願は一の障壁に、或は一層切實には内からのみ開かれる扉に似てゐる。自力的な求道心は、たゞそとよりこれを訪ふのみである。如何なる力も、外よりこれを押し開くことは出来ない。だが内より開かれる時、その道は自然に内に通じ、我々の

歩みは易行の至極である。この扉は音なふ者にのみ開かれる。だが音なふことは、開くことではない。第廿願が三願轉入の媒介となるとき、それはこの扉の開閉の役割を果し、さきの兩願を連続し斷絶する。

第二、我々の逢着したこの難問は、佛教行道學の立場より言へば、漸行道と頓行道の問題であると言ふことができる(勿論佛教學では、この問題を取扱ふ視點が、我々のそれとは稍異つてゐる)。大乘佛教に於いては頓行が漸行よりも高い境地にあるものとせられる。我々も死して醒る精神現象學の辯證法は、必然的に頓悟でなければならぬと強調した(四〇頁上)。段參照しかし頓と言つても、漸を全然媒介しない頓は、頓として成立することができない。従つて兩者の媒介乃至止揚が當然考へられなければならない。歴劫成佛(漸)か即身成佛(頓)の就れかではなく、兩者の綜合が要求せられる。而して親鸞の即得往生はかゝる綜合の立場に立つと言ふことができる。即ち即得往生には、一方には、意識の向上發展として漸行道的因果がみとめられ乍ら、他方には、この道とは逆の、いはゞ一舉にこの道の全體を垂直に貫き通す頓行道が肯定せられ、この兩面が一に統一せられてゐなければなら

ない。三願轉入は即得往生に於けるこの統一の具體的な姿を示すものである。

第三、何となれば即得往生の信の現在に於て論じたる如く、信と證との辨證法的關係によつて成立してゐる。信の現在に於いて、(イ)我々は未だ證と一體ではなく、かゝる状態を往生の後に期してゐる(當益)のであるが、(ロ)而も既に證と本質的な關聯の中にあり、我々は現在に於いて(現益)正定聚の位に即てゐる。この信と證との對立は、(イ)死を隔てゝゐるが故に絶對の對立であり、而もこの對立のまゝで、(ロ)證は信に將來し兩者は相即してゐる。さて(イ)何故に未だ證と一體でないかと言へば、我々の信の現在が猶過去よりの罪業につきなり、煩惱に覆はれてゐるからであり、(ロ)何故に既に證と本質的な關聯の中にあるかと言へば、我々の信の現在が將來する名號と遭遇し、これに全領せられてゐるからである。

かくして即得往生に於いては、未來より現在に將來する名號(即ち淨土眞實教)と、過去より歸來する我々の(業的)現存在とが、超越的宗教の絶對知の光と我々の意識の相對知の光とが、この一點に遭遇し結び合つてゐる。信とはこの方向を逆にする二の流がそこに交流し、

教行信證に於ける教の概念

一の渦運動に轉換せられる作用現象である。この轉換の渦運動によつて、過去の意識の連續的流の方向はそのまゝ、將來する絶對知の方向に捲き上げられ、同時に後者も又同様にして前者の裡に合流する。即得往生の信の現在がさきの(イ)(ロ)の二面をもつことも、二の作用が現在を媒介として、互に過・現・未の三時相を全領することによつて可能となる。

さてかくの如く過・未の二流に媒介せられた信の現在の圓環運動こそ、我々が以前に「執持名號」として論じた信の反覆である。而してこの反覆は、これも既に論じた如く、第廿願が只一度第十八願へ轉入するのではなく、第廿願は絶えず第十八願の自己疏外として成立し、且又第十八願の消滅契機とし否定される、と言ふ第廿、第十八願の現在に於ける不斷の轉依によつて成立する。親鸞がこの關係を表明した「爰に久しく願海(第十八願)に入り」と、「今特に…(第十八願に)轉入…せんと欲す」とに於ける、「爰に久しく」と「今特に」は、即得往生の未だと既にの二契機と密接な關聯をもつことを、我々は銘記しなければならない。

従つて信の現在に於ける反覆は、一方では將來する未

來と共に、他方又、歸來する過去の内化・想起なくしては成立しない。キェルケゴールの斷片性の主張は、ヘーゲルに反對するに急であつて、この未來的契機と過去の契機との斷絶性を強調するに止つて、反覆に於ける媒介の面を見失つた嫌がある。

要するに三願轉入はその媒辭として第廿願の特種の媒介作用により、宗教的眞理の超越性の主張と、意識の自覺的向上發展の精神現象學の要求とを、以上の理由によつて同事に満足せしめることができるのである。それと共に、今まで充分注意しなかつた一つの重大な歸結に達する。上述の如く第廿願は只第十八願によつてのみ成立し、第十八願の内よりのみ開かれる扉であるから、三願轉入は轉入の經歷としては、第十九願↓第廿願↓第十八願であるが、この自督は第十八・第十九・第廿願の順序に於てのみ成就するといふことである。親鸞がその説明には、三經往生文類に於ても、教行信證に於ても、つねに第十八・第十九・第廿願の順序に従つてゐることは、單に形式の問題ではなく、深意のあることであると考へられる。従つて教行信證に於いても、淨土眞實の諸卷が方便化身土卷に先立たねばならない。我々は主として論

理學の豫備學としてのみ、精神現象學を考へたヘーゲルの思考の抽象性と照し合せ、淨土眞實から方便化身土への順序に於てのみ、方便化身土卷の従つて三願轉入の宗教的精神の精神現象學の眞意が開顯せられることを留意せねばならない。

(二) ヘーゲルに於ける體系の推論式

しかし又ヘーゲルの論理學と精神現象學との關係についても同様のことが語られうる。周知の如く彼は哲學體系の最後の部分に、その全體系を三の推論式の統一（推論の推論）として表した。その第一部體系は、論理學を端初とし、自然學を媒辭とし、精神の哲學を歸結とする哲學體系そのもの、學の形式であつて、こゝでは「論理的なるものが自然となり、自然が精神となる。」ヘーゲルの論理學の推論の敘述に従へば、この第一形式は「普遍—特種—個別」の推論の一般形式によるものである。この學の形式は、その媒辭が自然である爲に、概念の媒介的作用が充分明瞭ではなく、論理↓自然↓精神の聯關は、外面的な移行の形式によらねばならない。たゞこの移行の全體が、必然性の道の形式に於て統一せられるときこれがヘーゲル意義に於ける學となることができるの

である。ヘーゲルのこの言葉に従へば、我々が通常ヘーゲル哲學の全體系と考へ勝である哲學體系は、ラッソンの言ふ如く「真理の體系の敘述の一面的な敘述形式にすぎなす」(Lasson, Logik. Einleitung S. 27)。そればかりでなく、この體系は又、真理の敘述の爲には、外面的な形式或は存在の形式に過ぎなすのである (System der philos. III §. 575. Enzyklopädie aus der Händelbergzeit §.)。473

第二部體系は、精神がこの過程の媒介者となつて、自然を前提とし、これを論理的なるものに繋合する、推論であつて、第一部體系の外面性は、媒辭が精神であることによつて、その限り止場されてゐる。この推論は、「理念に於ける精神的反省の推論」と呼ばれ、學はこゝでは「主觀的認識として現象する」。「自然—精神—論理」のこの推論は、「特種—個別—普遍」の形式に當てられるべきである。この第二部體系は精神現象學であると云はれる (Lasson, Logik)。若ししっかりとすれば、精神現象學は、たゞに論理學の豫備學でないばかりでなく、逆に論理學をその中に含む哲學體系の全體を、その體系成立の爲に豫想せねばならないこととなる。即精神現象學は、哲學體系と比して遜色なき、否、より勝れたる、一つの

完全な體系でなければならぬ。

しかるにこの考へは、ヘーゲルに於いても動搖があつたらしく第三版には切り取られ、第三版に至つて、第一版を補筆訂正して、最後に著名なアリストテレスの形而上學十二の思惟の思惟の一文を付して掲げてゐる。恐らく彼の體系成立の初期に懷かれてゐたこの豪壯な推論の推論式の體系が、相繼々勞作の完成によつて、やゝ異つた形に成熟し、結局精神現象學は論理學の豫備學であることに定まり、論理學は更らに哲學體系に發展し、精神現象學の如きも、その一部分であるかの如き觀を呈するに到つた爲に、後に至つて、その矛盾を感じたのであらう。

それと言ふのも、ヘーゲルに於ては、第一推論式「普遍—特種—個別」(論理—自然—精神)と第二推論式「特種—個別—普遍」(自然—精神—論理)に於ける媒辭の本質とその作用の區別が、實際には充分綿密に考へられず、精神も又意識存在として自然存在の如くに、その媒介の作用も又、第一體系と同様に移行の形式で考へられるより他がなかつたからである。何となれば、既述の如く絶對知と相對知の異質性が見失はれ、意識が次第に

その光を益すことによつて絶對知に達することができる。とすれば、この發展は正しく移行に他ならないからである。かくして精神現象學は自然存在に媒介せられた精神の敘述である精神哲學に、その方法に於いて著しく接近し結局第二部體系は第一部體系に吸収せられて了ふ運命に立ち至つたのである。ヘーゲルのこの難點は、次の第三部體系を考量に入れるとき一層明瞭となる。

第三部體系は、さきの二つの體系が止揚せられる哲學の理念である。この體系に就ては、やゝ精密な考察が必要であるから、我々は先づヘーゲルの敘述を譯出することとしよう。

「第三の推論は哲學の理念である。これは自己を知る理性即ち絶對普遍者を、その媒辭としてゐる。而してこの媒辭は精神と自然とに分れ、前者を理念の主觀的活動性の過程として前提となし、後者を即自的に客觀的に存在する理念として、普遍的項となしてゐる。(さきの體系第一部第二部とよむ二つの現象は、この理念の自己—原始分割 (das Sich-Ürtheilen der Idee) に他ならぬのであつて)、この理念の自己—原始分割によつて、二現象は理念(即ち自己を知る理性)の顯示 (Manifestation) であることとなる。而して理念の裡には次の二つのことが結合されてゐる。(イ) 自己を前進せしめ發展せしめるのは事態の本性—概念—であり、(ロ) この運動が同様に又認識の活動である。—永遠の即自對自的に存在する理念は、かくの如く絶對精神として永遠に自己を活動させ、産出し、享受する (System der Philos.)」。

この文章は第一版では次の如く記されてゐる。「これらの(二)現象は哲學の理念の裡に止揚せられる。それは自己を知る理性、即絶對普遍者を、その媒辭としてゐる。而してこの媒辭は精神と自然とに分れ、前者を前提となし、後者を普遍的項となしてゐる。かくの如きものとして自然は直接に措定されたものにすぎない、同様に又精神もそれ自體に於いて、前提ではなく、自己自身に還歸した全體である。かくして媒辭、即認識する概念は、概念の契機として存在するもののみを、その實現として持ち、その規定性に於いて、たゞちに自己自身に安住する普遍的知として存在する (Enzyklopädie aus der Heidelberger zeit. § 477)」。この二の敘述を照應して考察すると、この體系が論理學を意味することが明となる。或は論理學の「有—本質—概念」の展開が、「精神—論理—自然」(個別—普遍—

「特殊」のこの推論式と合致しないと考へられるかもしれない。だが我々は先づ宛も第一第二の推論に於いて、媒辭の作用が異つてゐた如く、第三の推論に於いても、前二者と全く異なる媒辭の特殊な独自の作用が、考へられねばならないことを注意せねばならない。ヘーゲルの推論に於いても、「個別—普遍—特殊」のこの第三の推論式は、通常論理學に於いて考へられる推論の概念と範圍を踏み越えて了つてゐた。こゝでも、この推論は論理

(普遍)の自己—原始分割に於ける自己内安住性に他ならないのであるから、第一第二式に於ける如き推論式の内部にその中項として存在する媒辭をもたず、たゞ推論の兩項の圓融無礙な媒介關係そのものが、媒辭の顯示であり、事態そのものの動きと別個の媒辭もなく、一の圓融無礙な媒介運動の表裏として一體である兩項の他に、更らに推論の端初として、或は歸結として對自的に存在する兩項も又存在しない、といふのがヘーゲルの考へである。従つて、この推論を形式的に考へようとすると、蹟かざるを得ない。寧ろ自己—原始分割を通じて自己内へ還歸した概念であると言つた方がより明瞭であるかもしれない。しかしながら、それでは又この理念の推論的側

面が充分に出ない。この第三推論式は、通常意義では第一第二式の如くに推論の作用を管まないが、いはゞ一學に永遠にこれを止揚し自己を知る理性・認識する概念の働としてこれを展開するのである。

即ちこの推論は主觀的活動の(認識)過程を前提としてゐる。前提とすると言ふのは、第一推論式が、「論理を出發點(Ausgangspunkt & 574)とする」如くに、これを以て始めると言ふのではない。第二推論式・精神現象學に於いて、自然を前提とすることが、意識をそれ自からの出發點(直接態—感性的確實性)から出發することであつた如く、第三推論式に於いても論理の裡から、独自の新しい出發點が求められる。論理學は、精神現象學を前提とする。だがこのことは、ヘーゲルの意味する所に従へば、現象的精神の過程としての此學を論理學の直接の原理として前提とするのではなく、此學によつて到達せられた最後の絶對知と、その認識作用を前提としてゐるのである。論理學は絶對知がそれを意志することによつて展開せられる。論理學の展開する事態そのものゝ運動の裏には、つねにこの主觀的活動の作用がある。而してこの作用はその事態の展開の裡から、認識の活動とし

て、その歸結として顯示されてくるのである。故に論理學に於いては、「理念の主觀的活動の過程を前提とする」といふことが、實は逆にこの作用の、自己内に還歸した全體性を歸結として持つこととなる。故に此學の端初は前提とは逆に普遍的項（歸結）としての自然である。このことは第二推論式に於いて自然を前提とすることが、自然に對する知として對象知（意識）の形でその出發點を求めたのに比して、著しい對照をなしてゐる。第三推論式は自然より始まり、主觀的作用を歸結とする。かくしてこの式がその外形とは、一見逆の關係となつて了ふ。このことは、第一版の敘述がやゝ明瞭にこれをしめしてゐる。その晦澁な Als solches ist die Natur unmitteubar nur ein Gesetztes, so wie der Geist eben diess an ihm selbst, nicht die Voraussetzung sondern die in sich zurückgekehrte Totalität zu sein. と言ふ文章は精神が前提であると同時に自己内に還歸した全體性として歸結である如く、自然も又、歸結であると共に、「直接的に（知によつて）指定されたにすぎぬもの」¹、即ち純粹有として端初をなすことを示すのであらう（Logik, Wohin muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? 參照）。

かく考へるこの推論式を論理學であることに、疑問の餘地がない様に見える。實際第一版でも、第三版でも、そこに使用せられてゐる多くの語が、この推論式の體系が論理學であることを示してゐる。しかしながら既に明にした如く、論理學は第一部、體系哲學體系の一部分である。勿論同じ論理が一方に於いては、推論の一項（こゝでは大前提）であり、他方に於いては媒辭であることは、三項が交互に媒介し合ふとの圓融無礙の體系にとつては當然のことであるが、しかし宛も精神哲學と精神現象學とがその本質よりすれば、當然相違しなければならぬ如く、論理學も兩者の場合に於いて、それぞれ獨自の論理學であることが要求せられる。一つの論理學が同時に兩者であることはできない。しかるにヘーゲルに於いては、かくの如き二つの論理學は事實存在しない。哲學體系の小論理學と大論理學とを、この意義で區別するには、兩者はその學の方法があまりにも同一である。

第三推論式をあくまで獨自の一體性として考へようとするラッソンは、ヘーゲルがかゝる體系を講義に於いて口述したことがあると語つてゐる。ラッソンのこの口述の内容の説明は簡單であつて、充分にその意を明瞭にす

ることが出来ないし、ヘーゲルが何年代にこの講義を行つたか等の興味深き問題を知ることができないのは残念である。但し我々は彼がかゝる體系へのプランを持つてゐたことに就ては、既に精神現象學の最後絶對知の敘述の中からも、大略これを想像することが出来る。従つてヘーゲルの意圖の裡には、論理學を一層具體化した第三部體系への意欲が壯年時代から晩年まで絶えず働いてゐたに違ひない。しかしながらこの最後の最も重要な體系の形成は、恐らく不成功に終つたのであらう。この講義が失はれたのは、それが成功しなかつた爲に繰り返し行はれなかつた故であらうし、又さもなければ彼が最大の努力をもつて、これを彼自からの筆によつて著書にまとめ上げたであらうから。

今しばらくヘーゲルのこの第三推論式に對する思想を離れて、この式を考察する時、我々はこの推論式が實にヘーゲル辯證法のあるべき本質をもつともよく示すものであることを知るであらう。何となれば、(1) さきにのべた如き、——自我の根源惡の自覺によつて、主體的自己と種的基礎との間に生じた分裂と對立とを、絶對者の自己否定の愛（ロゴスの自己—原始分割）のみが、これ

を宥和し、兩者を絶對の裡に攝取する——との思想を最もよく示すものが、この第三の推論式であるから。ヘーゲルはその宗教論のうちでキリスト教の眞理（ことにその三而一體論）を、この推論式の推論として把握し、深い洞察を示してゐるが、それにも拘らず彼のロゴスの理解は、こゝでも矢張りヨハネ書に「大初にロゴスありき、ロゴスは神と共なりき」と記され、彼がその様に解した永遠の創造以前の神のロゴスであつて、決して愛なるロゴス仲保者、媒介者（Mittler, Vermittler）としてのロゴスではなかつた。ヘーゲルは結局その「愛に醒る運命との和解」を理論的領域に擴充することによつて、眞實の宗教的契機を誤解し、宗教の眞理を觀想主義の哲學に置き換へて了つたのである。（未完）