

現 實 の 論 理

上 田 泰 治

現實は現成公案である。現實は公案なる故に徹頭徹尾問答の對立の動搖展開であり、其處では問と答とは端的に區別せられる。然し同時に現實は公案現成なる故に問答一如であり、亦問答即無問答である。現實は苦惱及び謎であると共に救済及び解脱であり、従つて歴史的時間的世界であると共に宗教的永遠的法界である。現實は無的主體の自己限定的有相、従つて諸相・萬法の世界であるが、相を離れて體無く、従つて諸相は唯一相・實相である。相の存在・非存在は體の用であり、問答一般は用の限定に外ならぬ。

問答とは一般に何を意味するか。問が成立する爲には問者の外に被問者があり、被問者は問者にとつて所謂熟知せられ乍ら未だ認識せられざるものであらう。斯かる被問者を主語として是に述語を附與する事が一應答と思惟せられる。主語と述語とが相互に無關心の存立を有し

外的に結合せられる限り、斯かる問答は主觀的判断に比せられる。然し眞の問答は客觀的でなければならぬ。即ち主語的存在が自己を無底的に分割し、對立を生じ、自ら問答的に成る事に外ならぬ。眞の問は全體が全體を問ふ事、従つて全體の自己否定であり、ヘーゲルの言へば根源的一者の根源的分割であらう (Log. II. S. 267 ラツソン版)。問に於て全體は無底的に分裂し、問者と被問者との二極が現はれ、兩者は關係に於ける對立である。問者も被問者も共に一の全體であり、被問者は問者に對し他者として即ち超越的に存在すると同時に、問的關係の故に問者に内在する。問者は被問者を外に問ふと同時に内に問を持ち、従つて超越的問と内在的問は相即不離である。被問者は既知と未知、或は一般に過去と未來との矛盾的統一なるも、問はれる以上過去と未來とは無底的に分割せられて關係する。超越的問と内在的問と

の相關の故に、問者自身に於ても過去と未來とは無底的に分割せられ關係を持つ。外に問ふ事は同時に内に問ふ事、従つて外から問はれ、問者自身被問者と成る故に答は問者に對し外的に與へられるのでは無く、問者自ら答へねばならぬ。答は問者自身の決斷であり、問者が答者である。問者が自ら内に答へる事に依り外に答へ、逆に外からも答へられる。「答侘すべし、答自すべし、問侘すべし、問自すべし」(正法眼藏、祖師西來意)と言はれる所以である。内在的答は超越的答と相即不離にして、是は同時に全體が全體に答へる事、従つて問者と被問者との區別即同一、或は合一にして、根源的一者の自己恢復と言へよう。全體は自己問者の主體である。全體は存在すると共に非存在であり、茲に根源的分割を生じ問答を定立する。全體が全體を問ふとは一心にても問取す、身にても問取す、柱杖拂子にても問取す、露柱燈籠にても問取するなり」(道得)と言はれる如く全體の學體的に問ふ事であり、斯かる問に對して全體の學體的に答へ全體は自ら復活する。

問と答は同一で無く、問は常に二元對立従つて未完結・未斷定なるに反し、答は問の不可能を定立するにせよ、

常に一元的にして完結・斷定である。判斷一般が主語と述語との區別即同一を繋辭に依り定立するものとすれば、斯かる定立が答であり、未定立が問にして、問と答とは端的に區別せられる。問と答とは分裂と合一、或は未完結と完結との對立である。此の對立關係が成立する爲には問は徹頭徹尾問にして、答も亦徹頭徹尾答でなければならぬ。問は答に依り否定せられ自立性を失ふも、元來問は答を要求する故に此の否定は問の自己救済であらう。然し問が尙問たる爲に答を否定し答其のものを問ふが、答は問の答なる故に答を問ふとは問答自身の成立根據が問はれる事である。問答は茲に問答自身の成立根據の問答にして、一面問答の惡無限的進展は絶對動であるも、其の裏は問答根據の眞無限的圓環に外ならず、問答根據の問答は問答の絶對否定と成り、無的主體の問答従つて無問答・絶對靜である。無的主體の問答定立は問也全機現・答也全機現であり、問の中に問答あり、答の中に問答が存する。問は修、答は證、或は問答が修、無問答が證なりとすれば、「佛法には修證これ一等なり、今も證上の修なる故に初心の辨道即ち本證の全體なり」(辨道話)と言はれる如く、問の初發、問答の初定立は根源的

には無的主體の全現成であり、學體的問答として「答は問處に在り」、亦逆に「問は答處に在り」と言はれる。

相は體と離して思惟せられる限り、相は勿論其れ自身問答的全體である。歴史的世界は問答的全體として存し、現實の自己問答は存在が世界を問ふと共に問はれ、亦答へる事に依り答へられる事に外ならぬ。相は體の相として常に絶對否定的に問はれると同時に絶對肯定的に答へられ、問答的全體としての歴史的世界は絶對批判せられると共に、否定即肯定的に無問答的主體として法界を現成する。相が相として有る事は相が問はれる事、従つて否定される事であると同時に、却て相は體の相として肯定せられ、事理圓融としての答を示現し、相は亦體の全機現として事事無礙を現する。歴史は其の全體の否定に於て宗教化せられ、却て絶對肯定的に復活し、歴史即宗教の事事無礙を示す事は無的主體の用たる問答一般に依り、且つ現實的に是を大用現せしむるものは無的自己の行である。

現實は有相として歴史的世界である。歴史的世界は如何にして問答的全體であるか。有相は常住と無常との動的統一、従つて有即無・無即有の世界、即ち生死去來界

であり、現實は斯くて時間的諸相である。現實の現在は過去の限定せられ乍ら、同時に其の限定を超出・否定して未來的に動き得るもの、従つて過去より未來への方向と未來より過去への方向との交錯する渦動點である。

現實が斯かる動搖の中心たる事が既に即自的に問答たる事を示し、現實に於ける問の成立は現在が無底的に分割せられ、過去と未來との二極對立に於て兩者が問答關係を示す事に外ならず、過去が未來を限定せんとするに反し、未來は過去から問はれ乍ら、逆に過去を問ひ、否定し、過去を改變する。現實は過去と未來との矛盾的統一たる現在である。現實は常に問はれて居るも、問の對自化に於て現實全體の危機が定立せられる。歴史は常に危機であり終末に直面して居る。歴史は單に因果聯關に於て説明せられるもので無く、亦單に意味聯關に於て了解せられるものでも無い。斯かる對象としての歴史の根柢に危機神學に言ふ如き根本歴史 (Urgeschichte) がなければならぬ。現實の危機は現實が存在に呼び掛け、存在が其れに對し應答として決斷する機である。歴史の危機斷絶に於て歴史全體が審判せられ否定せられ、一切は生死の死に於て却て前後際斷的に連続せしめられ、且亦復

活せしめられ、此處に歴史的世界は宗教的法界を現成する。存在の決斷は勝義にては個體の決斷であり、決斷は歴史の問答なると共に個體の絶對否定としての無的自己の宗教的問答を根柢に有する。無的自己は歴史と宗教との對自的結節點である。決斷の機は瞬間であり、瞬間に於て歴史は絶對否定即肯定的に復活し、従つて歴史は瞬間の決斷の連続である。危機神學に於て時間の中に隠された永遠を認め乍ら、眞の永遠を未來に求める事は現在の終末論的意義を弱める。歴史は未來に於て終末に直面し救済せられるので無く、一瞬一瞬が終末にして救済でなければならぬ。「時節若至佛性現前」(佛性、以下同じ)に於ける若至は「佛性の現前する時節の向後にあらんずるをまつ」天然外道の立場で無く、「時節の若至せざる時節未だあらず、佛性の現前せざる佛法あらざるなり」と言はれる如く、歴史は佛性の全現成性なければならぬ。「時節若至といふは既に時節到れり、何の疑著すべき所あらんとたり」に於ける如く、存在に對する舉體的自覺の要求であり、「十二時中不ニ空過」として一瞬一瞬が絶對的意義を持つべきである。現實が自己の否定を通して復活する事が舉體的問答であり、個體が現實の焦點と

して斯かる問答の自覺的な媒介中心であり、歴史の生成即個體の決斷・行と言へよう。

現實は過去と未來との統一的存在である。過去を負ふ者が必然、未來を荷ふ者が可能なりとすれば、現實は過去の必然と未來的可能との否定的統一として偶然である。直接的現在は無なる偶然なるも、偶然は必然との媒介に於て現實の偶然として定立せられる。偶然は無に近き有として存在する事も存在せぬ事も可能的者と言はれるも、斯かる偶然の積極的存在は必然の否定である。必然は存在が根據を有し、本質が存在を限定する。偶然は存在が自己の中に充分なる根據を有せず、却て未來的に本質を限定し、持ち得るものである。偶然は従つて未來よりの力に引かれ、亦過去及び未來の全貌を變ずる一點である。偶然と必然との同一を靜的に限定するものが必然なりとすれば、此の限定を否定し、偶然と必然との絶對的動搖が眞の偶然と言はれる。偶然は單にヘーゲル的に本質の被定立として目的論的反省に依り必然化せられるものは無く、(第二部第一章參照)偶然的者は端的に間である。此の間を生かす事が決斷であり、此の點に於て偶然は未來から定立せられたものと言へよう。現實的偶然は過去

的必然の否定として無根據なると共に未來的に根據を持ち得るもの、従つて無根據と有根據との動搖として、常に問題的性格を有する。偶然は存在に對し驚異であり、覺醒の閃光である。偶然が存在にとり超越的非合理的者、即ち絶對的偶然と思惟せられる限り運命にして、「神の掟をも人の掟と同様に、斯かる掟の威力の行はれる自己意識諸共に其の單純性の深淵に呑み盡す」(Platon, S. 330. ラッソン三版) 恐るべき必然性に外ならぬ。然し運命を愛し運命を生かし、却て存在は運命に於ける自己の否定を否定して生き得る。現實が必然的偶然的なる故に學も成立し、人間も生き且つ行し得る。

偶然の所據を質料・自然とするならば、必然の所據は形相・理性であらう。自然は理性化せられ理性を含み得ると同時に、理性化を徹底的に拒否する闇の原理である。理性は絶對的形相では無く、寧ろ自ら質料性を含み、自己否定の原理を有し、眞の自然は理性に對し徹底的に根柢より背くもの、所謂シェリングの「神に於ける自然」と言へよう。自然は對象的に理性化せられる限りヘーゲルの自然である(第二部第二章)。然し理性化せられた自然は自然の否定に外ならず、自然は自己の否定を否定し、

理性の光を排斥し闇に立て籠る。斯かる自然は理性の限界を設定し、従つて理性は自然に對し自己の無力を露呈する。ヘーゲルが自然の無力を哲學の限界とせる事は至當なるも、自然の本質として理念を認め、自然の形相化發展の原理として自然の根柢に本質的理性の狡智を置き合目的必然化した事は、理性の光に照明せられる限りの自然の敘述である。自然の根柢に自然否定の理性が存在すると言はんよりは、寧ろ理性の根柢に理性の否定原理たる自然が存する。従つて自然の無力は實は理性に對する威力であり、理性の威力は却て理性の無力に外ならぬ。理性と自然との矛盾的统一が現實の真相にして、現實が歴史なる所以は兩者の交互限定的結合が展開せられる故であり、ヘーゲルの狡智と言ふ矛盾概念に依り、歴史の非合理性を目的論的に合理化する事は却て歴史の否定に外ならぬ(第二部第二章及び第三章)。

理性と自然との統一として、現實は論理と非論理との二契機を有する。論理は常に現實を超越的に限定し得る規範では無く、論理も現實の歴史的限制である。永久眞理を標榜する數學の如き論理一貫せる立場も實は歴史の所産にして、曾ては唯一絶對とせられたユークリッド幾

何學も曲率正負を有するリーマン・ロバチエフスキイの幾何學に對し曲率零の特殊的幾何學に外ならず、亦「我は假設を作らず」と揚言せるニュートンの力學すら、巨視的現象に威力を發揮するのみで微視的現象には無力であり、量子力學に置換せられる。自然科学的觀察も客觀に唯隨從する事で無く、實は既に主觀の態度・操作に依據し、此の自覺的方法が實驗である。科學批判たるカント認識論に於ける實驗的方法としての「投げ入れ」は主觀と客觀との問答關係に外ならぬ。論理は過去のであり乍ら普遍性・必然性を自負し、永久眞理を標榜する。悟性は論理に依り現實を限定するも、限定は否定なる故に論理化せられた現實は非現實に外ならず、現實は論理の限定を否定し非論理として論理に對立する。悟性は茲に止揚せられ、現實と論理との二律背反に於て辯證的理性が成立する。理性は懷疑に直面し判斷中止を爲すか、現實を回避して内に止るか二者選一に立つ。單なる判斷中止即ち論理の放棄は墮落であり、論理への自己還歸は全く執着に外ならぬ。論理は認識及び實踐の規範として積極的に定立せられねばならぬ。論理が積極的に定立せられざる限り現實に働く事は不可能であり、逆に積極的に

定立すれば非論理に衝突する。論理は論理として活動する事に於て却て論理自身の限界、即ち自己の否定に到る。論理と現實との同一を論理が證せんとするれば現實は益々論理との背反を示し、論理と現實との二律背反は論理にとり絶望である。論理と現實との矛盾は最早論理自身に依つて止揚統一せられ得ぬ。ヘーゲルの思辯的理性も目的論的反省を固執する限り、尙論理の立場に過ぎぬ。論理は現實に於て自己否定に直面し、却て積極的に自己放棄し、論理と現實との絶對否定的統一は無的主體の有用に外ならぬ。眞の現實の論理は行の論理にして非論理の論理なるも、斯かる論理が尙論理として對自的に定立せられるならば、否定的論理である。行の論理は根源的論理にして、行が元來論理其のものなるも、現實に於ける行の自覺・反省として定立せられる限り、現實の論理として哲學の内容たり得る。ヘーゲルの思辯的理性は自己の單なる否定たる悟性と、悟性を否定する辯證的理性とを否定的に統一する絶對否定態としてのみ肯定的理性たり得るものとすれば、思辯的理性は常に自己否定を通して自己を復活せしむる辯證法である故に、唯一度充たなる論理として固定せられ得ず、創造以前の神の世界計畫

の敘述に止る事は不可能である。ヘーゲル辯證法はカント的物自體をも形相化し、一切存在を述語化する汎論理主義に立脚し得た所以は、寔に宗教の論理たる故と思惟せられるも、觀想的に現實を神的理性の直接的顯現と認め、存在を本質的普遍に溶解し、固化せられた論理の優位に於て現實を限定する限り、眞に現實の論理たり得ぬと思惟せられる(第二部第一章及び第四章)。

歴史的世界たる現實は存在を超越すると共に、如何なる存在も現實存在にして、現實は超越的内在的であり、従つて亦存在は歴史的存在である。現實は自然と理性との統一なるも、一般に存在が此の統一を荷ひ、其の對目的統一は個體である。民族の如き自然的基體も亦單なる個體も直に歴史的存在では無く、歴史的存在は基體の形相化たる主體的存在である。主體と基體との綜合的統一たる國家が勝義の歴史的存在にして、民族も個體も國家を通して歴史的存在たり得る。國家は内に主體と基體とを統一する全體なると同時に、歴史的世界に於て他の全體に排他的に對立する個體であり、所謂「一世界たる個體」(Dan. S. 315)従つて個的全體と言はれる。基體が空闊の連續を示すとすれば、主體は基體の限定下に於て却て

基體を超出する時間的非連續を示し、兩者の統一即ち基體の主體化・主體の基體化の綜合が歴史的存在であらう。

以上はヘーゲルの言へば現實の概念の敘述でもあらう。現實は問答的全體として常に危機である。危機とは現實が全體的に批判せられる時、即ち歴史の終末に外ならぬ。危機の自覺は問答の定立・對自化であり、言はば概念より判斷への移行に比せられる。危機は過去に存したのでも無く、未來に起るのでも無く、端的に現實の危機として一切存在の脚下底である。現實は問答的全體、亦存在も問答的存在にして、歴史的世界は歴史的存在との問答及び歴史的存在自身の自己問答を通じて自ら問答するも、此等の歴史的問答の深化する根柢に宗教的問答が存する。

現實は危機即ち悉るべき偶然の對目的定立に於て全體間的に問はれ、危機は歴史全體の批判であり、法界現成の自覺的機に外ならぬ。「問西來意する一切の佛祖は皆上ノ樹口衝ニ樹枝」の時節にあひあたりて問來するなり、答西意する一切の佛祖は皆上ノ樹口衝ニ樹枝」の時節にあひあたりて答來するなり」(祖師西來意)と云はれる如く、問答は危機に成立すると共に危機が問答である。上樹口

銜樹枝を歴史の危機とすれば、問答西來意は其の全體的批判として宗教的問答である。

歴史全體の危機は個的全體の終末、亦個體の最後を併せ意味する。危機の三重性は問答の三重性を惹起し、一切は二極に無底的に分裂する。前除と後除は現實の現在に於て切斷せられ、現實全體の自己判斷は世界と個的全體との分裂、個的全體內に於ける主體と基體との分裂、及び個體自身の自己分裂を生じ、茲に問答の自覺的展開に進む。

先づ個的全體と世界とが問答的對立を示し、個的全體は世界に問ふと共に問はれ、従つて内に問を有し、主體と基體とに分裂する。個的全體は内に合一する事に依り外に答へねばならぬ。個的全體の中に於て問が成立し、過去と未來とに無底的に分裂し、前者を負ふ者は基體、後者を荷ふ者は主體であり、兩者の對立に於て個的全體は基體の側に立つ。然して基體はヘーゲルの所謂「客觀的精神」としての「人倫的現實」であり、個的主體は基體の中に生れ、其の中に死に行くものにして、基體は常住に自己を維持する。個體と基體との直接的問答は人倫行である。個體と基體との分裂が個體の自己内分裂を未

だ示現せざる限り、個體はハイデッガーの所謂「日常人」であり、個體自身の危機は勿論基體の危機すら眞に自覺せず、唯基體の制約に順應し基體に合一する事を以て危機の克服即ち答とする。基體の過去の必然は自ら普遍たる事を主張し、未來を過去に依り包攝・限定し、時間を過去の空間的連續に一樣化する。個體と基體との斯かる直接的合一は無反省の情性化を意味し、現世の國の直接的肯定は過去の判斷に外ならぬ。「悟を得ざる事は即ち舊見に存する」(隨聞記四)故に、過去の論理の執着に於て現實に生きる事は何等危機の克服たり得ず、人倫行は眞の歴史行では無く、危機は人倫行を更に否定する。

個體と基體との無媒介的合一は基體存在の優位、従つて過去の論理に立脚し、危機に對し無力である。茲に個體は眞に危機を承認し、自立的主體と成り基體を超出する。個體は空間の中の一前に比せられ、外延的に基體に包攝せられるも、時間的に空間を否定し却て基體を限定する。個體は斯くて道德的自由主體にして過去の繫縛を脱し、純粹義務を本質として自律的に行爲する。人倫行に於ける日常人の無自覺に反し、道德的主體は自覺存在であり、理性を自負する。主體は基體の過去執着及び其

の自然性を否定し、未來的に形相化・理性化せん事を欲する。茲に成立する問答は道德行であつて、過去を未來的に限定する立場、従つて未來の判断と言へよう。無媒介の人倫行に對し、道德行は自己意識を媒介に持つ。基體の持つ律法は道德に於て對自化せられ、此の律法が義務の内容となり、主體は自己の格率が一般的法則に合致する如く行爲する。然し基體に於て律法は既に遵守せられず、律法を定立する事甚しければ逆に主體を繫縛する事激しく、「生命に到るべき誠命の却て死に到らしむる」(ロマ書七ノ一〇)事を知る。律法の内容は過去であり、主體は形式上未來的に基體を限定するも、内容上は過去に外ならず、主體は律法に依る自己の死を撥無し、立法的理性として存立を保つ。主體は茲に未來性に立脚し、基體の自然性及び其の過去執着を責め、現實の善惡を自ら審く。主體の自己立法に依る絶對的確信は基體に激しく對立し、基體の理性化を要求するも、元來基體が主體の普遍的地盤なる故に、純粹義務の主張は却て基體よりの遊離であり、基體の否定は主體自らの否定に轉ずる。現實との二律背反に失望せる律法的道德は理性の連続上に「目的の國」を求める。主體は事實上自己否定に直面

し乍ら道德的矜持を棄てず、律法の神聖に立脚すると自負する限り、虚しきパリサイの徒の誇りであり、「白く塗らるる墓」(マタイ傳二三ノ一七)に過ぎぬ。「凡て人を審く者よ、汝等言ひ通るる術無し、他の人を審くは正しく自己を罪するなり」(ロマ書二ノ一)と言はれる如く、道德的に他を問ふ事は却て自らも道德的に問はれる事に外ならず、道德的理性の善の自負は偽善の證である。理性は尙自己の惡を自認せず、自ら自己の純粹確實性に止り良心となる。良心は現實を離脱して自己内行せる理性であり、「自己の中なる聲を神の御聲と聞く道德的天賦」(Phar. S. 400)であり、言はず否定的無限判断である。良心は自己の直接的確信の儘に行爲し自ら満悦するも、現實との媒介を缺き、自己内の直接的問答に止り、其の行爲は歴史行たり得ぬ。良心は基體よりの壓迫に於て益、現實忌避に進み、美魂となれば全く行爲を缺き、美魂は觀想的に世界及び存在一般を批判するも、却て自己批判に轉じ、理性の抽象性を自認する。理性の最高の極致は却て惡の自覺、理性の自己否定の自覺に外ならず、基體の側に於ける理性と自然との矛盾的對立は却て主體の中に於ける二元對立に轉倒し、理性は義務・良心及び美魂

の反省に於て自ら道德的理性を標榜し乍ら、反道德的な事を自覺する。義務として、律法を遂行する主體自ら特殊性を固執し、律法に背き且理性に背き、茲に主體は自己の内の分裂を見出す。「我中なる人にては神の律法を悦べど、我が肢體の内に他の法ありて我が心の法と戦ひ、我を肢體の中にある罪の法の下に虜とするを見る」(ロマ書七ノ二三)に到り、主體の中に靈肉二元の激烈な問答的鬭争を體驗する。神の像たる人間の理性の中に理性の否定原理たる自然の闇が存し、茲に個體は自己内の問答的對立の苦惱に於て絶望する。理性の自負は心富める者であり、「神の國に入るは難し」(マルコ傳一〇ノ一七)と言はれるも、道德的絶望の裏は理性が尙理性的自己たらんとする矜持が存する故に、此の絶望は罪である。個體の自由は惡への自由、或は寧ろ元來惡に外ならず、絶望は理性的自由の最後の自覺である。茲に到れば問答的對立の統一、即ち答は最早歴史的作者の中に見出す事は不可能である(第一部第五章)。

絶望の深化に於て道德行は止揚せられ宗教行に轉ずるが、道德的絶望は理性の自然に對する無力の主觀的自覺なるも、宗教的絶望は絶對他者に對する有的自己全體の

極重惡人の自覺に外ならず、高次の絶望と言はれる。茲に於て始めて個體は一切の歴史的作者の否定に移行し、永遠に依る救済を欣求する。理性及び人間の自由は絶對否定せられ、唯懺悔の自由のみ存する。「從身口意之所生一切我今皆懺悔」に到り、只管歸依信仰に止る。懺悔は存在の歴史的生の死と宗教的根源的生命の獲得との中間、即ち壞滅と新生との中間として、言はゞ佛教の「中有」に比せられる。人倫行・道德行は歴史的作者の問答にして、歴史の超越・否定は未だ存せざるに反し、宗教行に於ては一切の時間的者を超越し、永遠・絶對と無化する存在との問答である。従つて無時間の判斷と言へよう。一切は末世であり、歴史全體の終末である。歴史的問答は宗教的問答に轉ずる。宗教は一切の主語的存在の述語化であり、歴史全體の否定せられる根柢である。危機に於て個體的全體は内に分裂し、過去の基體と未來の主體との問答を生じ、其の展開は第一に人倫行の判斷、即ち奪人不奪境として主語的存在は基體であり、自然性・過去性の優位に於て理性・未來を限定し直接的合一を得たのに反し、第二の道德行の判斷、即ち奪境不奪人に於て主語的存在は個體であり、理性・未來を以て自然・過去を克服せん

事を意圖したと言へよう。歴史的問題たる人倫行・道徳行は絶望に於て宗教的問題に移行する。存在は間に於て過去か未來かの二者選一に立ち、何れか一方を固執する事に依り人倫行或は道徳行と成るも、宗教的絶望に於て過去も未來も主語性を負ひ得ず、懺悔に於て兩者共に絶對否定せられ、人境俱奪として主語的存在は全く自立性を失ふ。宗教は否定的選言判斷にして、過去か未來かの二者選一的選言の絶對否定であり、自覺的問題は止揚せらる。「言説を以て不問、法を以て不問、都一念も生じて此法を不問、若一念生じて此法を問はんと思はゞ、皆佛祖の心に背き、是心法に不當」(道元假名法語・得法)と言はれる如く、有的主體の自覺的問題は一切否定せられ、「當觀なる故に不自觀なり、不佗觀なり」(佛性)に於て、問答的全體の絶對否定的問答として無問答の問答である。歴史的問題の惡無限的進展は無的主體の問答に止揚せらる。存在一切の絶對否定的選言の主體は絶對無であり、「自己を忘るると云ふは萬法に證せらるるなり、萬法に證せらるといふは自己の身心および己の身心をして脱落せしめる」(現成公案)事、即ち「悉有それ透體脱落なり」(佛性)に到り、一切の存在は身心

脱落底である。然し同時に選言の主語は無なる故に述語化せられた存在全體は却て主語化せられ、絶對肯定的選言として人境俱不奪的に復活する。有相の絶對否定即絶對肯定として有相は無的主體の全現成である。間に於て問答的に切斷せられた時間は時間を内に否定即肯定する瞬間に於て結合せられ、瞬間は絶對無の全現成として無の結節點であり、「示眞實相は盡時にして初中後際斷」(諸法實相)と言はれる如く、絶對的連續・絶對現在である。茲に諸法非相即諸法實相であり、脱落身心底である。今は惠の時、視よ、今は救の日なり」(コリント後書六ノ二)と言へよう。茲に歴史的世界は理事無礙法界を現じ、宗教行は歴史的問題たる歴史行に移行する。

空行く鳥を例とすれば人倫行は以_レ空爲_レ命であり、道徳行は以_レ鳥爲_レ命であるが、宗教行は以_レ命爲_レ鳥の立場と言ひ得るも、此の命は前二者の命の絶對否定たる命であり、宗教行の事理圓融の立場たる以_レ命爲_レ鳥より事事無礙の以_レ鳥爲_レ鳥即以_レ命爲_レ命の立場、即ち歴史行に於ける證に移行せねばならぬ。個體は全體と共に身心脱落し、脱落身心に於て身心共に復活し、個體は無的自己に

して、一切は總て「汝得ニ吾皮肉骨髓」なるが故に」(佛性) 法界を現成する。行に於て問答即無問答として、歴史的世界即宗教的法界が證せられねばならぬ。

人倫行が過去、道徳行が未來、宗教行が永遠の判斷とすれば、歴史行は時間的倫理行と永遠的宗教行との統一として現在の判斷と言ひ得る。主語の論理と述語の論理との統一として、主語即述語・述語即主語を意味する繫辭の論理である。歴史行は倫理と宗教との統一である。人倫行・道徳行が歴史肯定の直接的歴史行なるに反し、宗教行は歴史否定であり、眞の歴史行は宗教より歴史への還相として倫理行の復活であると共に、直接的歴史行の絶對否定たる宗教を契機とする故に、歴史否定即肯定としての贖罪行である。時間の中に於て時間を否定し、具體的に佛國土を現成せしめんとする自己絶對否定の創造行が歴史行である。

一般に歴史行を歴史の中の現世的者の直接的肯定行とする限り、宗教行と矛盾する。絶對・個的全體及び個體を三極とする推論式に於て、個的全體と個體との關係たる歴史行と、絶對と個體との關係たる宗教行は對立する。此の對立は此岸と彼岸、現世肯定と現世否定との對立で

あり、個體は歴史行に於ては國民・市民或は家族の資格に立つも、宗教行にては人間其のものである。然し兩者は單に其れ自身では抽象的たるを免れず、合一が要求せられ、基督教に於ける神への愛と隣人愛との關係も注目せられる。バルトは二重時的存在たる人間に對して神の命令即ち律法も二重に發せられる事を説き、兩愛の結合の必然性を認めて神への愛の媒介を隣人愛に置き、隣人を以てイエスの贖罪の代表を意味せしめ、交互的隣人愛を神と人との關係の現實化とする事は一應兩行の統一と思惟せられる。然し歴史を尙隱された神とし終末・救済を未來に求める限り、此の終末論的信仰は歴史行を暫時的應急手段とするに到る。自然的秩序を否定し、未來にのみ救済を置く限り、歴史行は宗教行に吸収せられる。之に反しヘーゲルは國家と宗教との基礎的同一を説き、最高の宗教行を人倫行即歴史行と認めるも、國家と神性の無媒介的同一の前提に止り、人倫行が歴史の直接的肯定であり、神性の證を與へるもので無く、國家の眞の歴史行も撥無せられる。亦ヘーゲルに於ては宗教行が直に歴史行に吸収せられる(第一部第六章)。

眞の歴史行は宗教行の徹底より生じ、内に宗教行を契

機として有する限り、宗教行と矛盾するものでは無い。宗教行は外面的な歸依・禮拜の形式を有するも、根柢は自他一切の歴史的者の絶對否定であり、救済・大悟は單に自力・他力として區別せられるものでは無く、寧ろ存在の絶對放下の面よりすれば絶對他力であり、同時に根源的主體の現成なる故に絶對自力である。歴史行は歴史の否定に依る永遠化と、永遠の向下的歴史化との統一として修證一如の行であり、斯かる行は無的自己即ち平常心の働きである。

「平坦坦地それ壁立千仞なり、壁立千仞それ平坦坦地なり」(身心學道)と言はれる如く、日常は常に危機にして歴史的問題の成立であり、同時に危機が自在無礙に克服せられ、法界の全現成として平常底と成る。「忽答^い忙時躡身活命なり」(祖師西來意)の如く轉換する自己は平常心であり、柔軟心である。「唯用大の時は使大なり、用小の時は使少なり」(現成公案)として全く自由であり、眞の自由は不落因果では無く、不昧因果・深信因果である。「凡そ因果の道理歴然としてわたくしなし、造惡の者は墮し、修善の者はのぼる、毫釐もたがはざる」(深信因果)故に、宗教行の無差別的絶對否定は却て善惡の

絶對區別として歴史的倫理を積極的に生かし、問は問、答は答として區別せられるも、無的自己の故に應現自在に働き、問は直に全體的に答へられる。「去來は盡十方界を兩翼三翼として飛去飛來し、盡十方界を三足五足として進歩退歩する」(身心學道)如く、絶對無の全機現の用的尖端に立つ。其の行は「一句の恩尙報謝すべし、一法の恩尙報謝すべし」(修證義五)の如き報恩行なるも、「恩愛をあはれむといふは恩愛をなげすつる」(行持上)所の歴史の否定即肯定たる贖罪の意義を有し、「諸佛の行持によりて吾等が行持現成し、吾等が大道通達するなり、吾等が行持によりて諸佛の行持現成し、諸佛の大道通達するなり」(同)と言はれる如き無の媒介にして、「いまといふは行持より先にあるにはあらず、行持現成するをいまといふ」(同)絶對現在の行である。

平常心は法界と歴史の結節點であり、歴史的問題即宗教的問題として却て歴史に働く自己である。個的全體は平常心の行即ち歴史行を内に含むと共に、自ら歴史否定即肯定の贖罪行を遂行する。個的全體自ら自己の否定を通じて一切の歴史的者の罪を贖ひ、却て歴史の内に具體的救済を現成せんとする行爲に於て自らの神性を證する。

歴史行は絶對の大用現前を負ふ創造である。無的自己の歴史行は個的全體の歴史行の基礎であり、若し言ひ得べくんば無的自己こそ世界的個人であり、理性の狡智に操られて死滅に到るのでは無く、自ら生死に死し、生死に生きる自己であり、「身心いまま利那利那に生滅すと雖も、法身必ず長養して菩提を成就する」(歸依三寶)のである。

平常心は事理圓融を止揚せる事事無礙であり、眞の論理である。斯かる非合理的論理が論理として自覺的反省的に定立せられる限り、否定的論理として哲學の内容たり得る。

哲學は現實の論理でなければならぬ。歴史の全體的危機に於て哲學も問はれ、哲學自身問答を展開し、一見現實より回離し自己内行する如く見えるも、實は外への答即ち外化の爲の内的問答であり、哲學は現實と論理との二律背反に於て自ら宗教化し、斯くして宗教と歴史との統一的自覺として學たり得る。ヘーゲルの如く歴史の危機或は民族の危機に於て單に自己内行する哲學は眞に現實に生きるものでは無い(第二部第七章)。現實の哲學として哲學自身危機的であり、現實の全體的問答の自覺の

論理にして始めて、人間に對し具體的な認識及び行爲の主體的規範を與へるものであらう。然も哲學自ら問答的に轉換するものである。(第一部完)