

信樂の論理

——『教行信證』の哲學的考察——

石 田 慶 和

序

親鸞の主著『教行信證』が、日本淨土教に於ける極めて重要な業績であるのみならず、「信仰と思索との美事に調和した稀有の宗教哲學書」⁽¹⁾として、我國の精神史上特筆すべき位置を占めるものは、既に我々の先達によつて指摘されたところである。而も今日、様々な方向からこの書の研究が爲されているにも拘らず、その本質が「曾て何人も到達しなかつたであろう最も深遠な宗教的自覺への周到な透徹する論理的省察にある」⁽²⁾という見地に立つて、その内容を哲學的に説明せんとする試みは、必ずしも多くはない。このことは、『教行信證』に於て開かれた一つの根源的な立場を、現代の思想的狀況に於て把握し、それによつてそこで新たな形で展開せしめることを強く妨げているように思われる。以下の論述の企圖するところは、『教行信證』の研究分野に新しい局面を開き得ると考えられるかゝる哲學的解明という研究態度をとつて、この卓越せる書の有する優れた意味に於ける論理を追求し、それを通してその論理成立の根柢を爲している親鸞の宗教的自覺の究極的意義を明らかにせんとするにある。

もとよりこの場合、哲學的解明という研究態度そのものが、多くの困難な問題を藏していることは否定できない。こゝでその一二の問題について觸れ、それに對する見解を示しておきたい。先ず「哲學的」ということが何を意味するかの問題である。我々は哲學という時通常西洋哲學を考へる。従つてその背後にギリシヤ以來の西洋哲學に於ける思想的傳統、乃至は問題連關を豫想する。それを無視しては少なくとも「哲學的」解明ということは考へられない。然るに東洋思想、殊に佛教の思想が、かゝる西洋思想と直ちに比較し關係づけ得る内容を有しているとは云い難い。寧ろ佛教的精神は、西洋精神、就中その中軸を爲しているギリシヤ精神やキリスト教精神とは全く異つたところで呼吸していると云わねばならぬ。淨土教も勿論例外ではない。もとよりここでは、キリスト教、特にルター(3)の立場に多くの親近性を見出す唯信の立場が、親鸞に於て成立し來り、それ故に佛教一般に於ける智慧の立場との關係に於て、獨自な態度が形成されているとは云え、それが例えばギリシヤ的理性ロジクスとキリスト教的信仰の問題に、直ちに相應するものとは考へられない。問題の成立についてもその展開についてもそれらは全く事情を異にするのである。従つてかく考へるならば親鸞の『教行信證』を「哲學的」に解明するということが、必ずしも容易なことではないことは明らかである。かゝる問題を如何に考へるべきか。それについては、綿密な検討を加へるべきであろうが、この論述の關係する限りで簡單に私見を述べらば次の如くである。即ちこの場合哲學的解明と云われることが、直ちに西洋哲學に於ける問題の適用、或は思考様式の導入を意味するならば、根本的な困難に達着することは明らかである。しかしそうではなくて、「哲學的」ということが西洋哲學に於ける諸問題をふまへつゝ、而も一層深い意味で云われるとすることもできるのではないであらうか。即ち例えば西洋哲學に於ける理性の立場と信仰の立場との對立、或は緊張關係ということの成立する根柢にあらわれている根源的な立場、理性の立場が理性の立場として自己を顯わにし、信仰の立場が信仰の立場として自己を顯わにする、その両面を貫く様な根源的な立場に歸つたところでの哲學的解明といふことが考へられるのではないであらうか。この様な立場に立つて『教行信證』の本質を明らかにするといふことは、

單に西洋哲學の問題、或は思考様式を適用して解釋するということではない。寧ろ親鸞の獨自な宗教的思索の展開する場に立ち、而もそこからその獨自性、特殊性を一層徹底することによつて突破し、そしてそこに普遍的な解明の立場を開くことを意味する。従つてここでは哲學的解明ということ自身が從來の西洋哲學にとつても一つの新しい視野を開くことをめざすものとして云われるのである。かゝる態度をとつて始めてこの書に於て開かれた根源的な立場を現代の思想的狀況に於て把握し展開せしめるという可能性も見出されるのではないであらうか。

しかし次に、かゝる意味で哲學的解明ということが考えられるとしても、親鸞の場合に果してその様な態度が成立し得るかどうかという問題が生ずる。即ち殊に智慧の立場を排し「一文不知の愚鈍の身になして……智者のふるまひをせずして」念佛すると云われる淨土門の教を、一層徹底したところで開かれた唯信の立場が、やはり廣い意味で智慧の立場と云い得る哲學的解明という態度を容れ得るであろうか。この點については次の如く考えられる。即ち先ず『教行信證』が親鸞の信樂の吐露、告白を中心とした教論釋の引用であるに止まらず、同時に嚴密な論理を中に藏するものなることは、それを緝く者に直ちに明らかとなることである。それに又先述の如く、哲學的解明ということが、何等かの外なる立場に立つて解釋し分析することではなく、寧ろ親鸞に於て開かれた宗教的自覺をその内面より展開せしめんとする態度であり、云わば究極に迄掘り下げられた宗教的實存の自覺が、その根柢に於て開き得た智慧、即ち佛智見に與るといふ仕方すで自らあらわにし得た智慧を展開せしめてゆくその本質の様相を、あく迄その智慧の開かれる場に於て明らかにすることをめざすのであるから、それは單に唯信の立場を「智者のふるまひ」を爲す立場へひきもどすことにはならない。寧ろそれは、愚禿7に徹することに於て開かれた眞實の智慧の世界から、南都北嶺の「ゆゝしき學生たち」の關與し得ぬ獨自な境地を展開している『教行信證』の本質を解明するのに適切な態度であると考えられる。

以上我々は、『教行信證』の哲學的解明を試みるに當つて先ず生ずる問題について、簡單に我々の見解を示したが、

次にかゝる態度を取つて考察を進めねばならぬ。こゝではそれをこの書の論理構造を明らかにすることから始めよう。

- (1) 武内義範著『教行信證の哲學』序文参照。
- (2) 同上三頁。この様な観点から『教行信證』の哲學的解明を果したのは、この著作、及びそれに續く論文「教行信證に於ける教の概念」(『哲學研究』第三三〇・三三五・三三六號所收)、並びに田邊元著『懺悔道としての哲學』である。この小論は問題の提起・理解に關して甚だ多くをこれらの著作や論文に負うている。
- (3) 西谷啓治著『神と絶對無』序文六頁。
- (4) 同右五頁参照。
- (5) 『眞宗聖教全書』四、拾遺部上所收「黒谷上人起請文」四四頁。
- (6) 上掲武内義範「教行信證に於ける教の概念」(『哲學研究』第三三〇號所收)参照。
- (7) 同右二、宗祖部所收「愚禿鈔上」四五五頁。
- (8) この點については武内上掲論文二三頁—三八頁参照。
- (9) 同右二、宗祖部所收「歎異抄」七七四頁。
- (10) ここに簡單ではあるが『教行信證』の哲學的解明という研究態度の成立する所以を論じたが、この研究態度は上述の如くそれ自身として成立の理由を有するのみならず、それが又今日の眞宗學にとつて根本的に要請されているものではないかと考えられる。學としての眞宗學を確立すること、その體系化・組織化ということは、夙に眞宗學者の中から叫ばれていることであるが(禿諦住著『行信の體系的研究』序説参照)、しかしその場合、體系化、組織化ということが單に過去に於ける訓詁的、論題的研究の整理・組織を意味し、淨土眞宗の歴史の中に展開された宗教的思索の本質を、現在の思想的狀況に於て明らかにすることを意味しないならば、それは尚新しい視野を開くものたり得ない。今日の眞宗學が依然としてそれ自身閉ざされており、他の學問(特に哲學・宗教學)への通路をもたず、袋小路を彷徨している所以である。眞宗學のかかる問題性を克服する爲には、やはり現代の我々にとつて大きな位置を占める西洋思想を、ここに示された様な意味に於て媒介し、それを通して淨土眞宗に於ける宗教的思索の獨自性を明らかにすることを試みなければならぬと考えられる。

一、「教行信證」の論理構造

『教行信證』全六卷は、その内容から見て「顯淨土眞實教文類、顯淨土眞實行文類、顯淨土直實信文類、顯淨土眞實證文類、顯淨土眞佛土文類」と「顯淨土方便化身土文類」の二部門に區分されることは周知の通りである。前五卷は、他力救済の成立する所以を、教、行、信、證の四法に亘つて述べるものであり、後一卷は、阿彌陀佛が衆生濟度の方便に假現した現實世界の本質構造を、その救済成就の前段階として、救済成立の立場から具體的に明らかにするものであるとされる。我々は先ずこの二部門の區分をめぐつて考察を進めよう。もとよりこの第一の部門「淨土眞實諸卷」に於ける各卷の示す範疇相互の關係にも、又第二の部門「方便化身土卷」そのものに於ける獨自な性格にも、我々が最初に解明を果すべき問題がない譯ではない。即ち「淨土眞實諸卷」に於ては、教は『大無量壽經』、行は「稱無礙光如來名」の大行、信は至心、信樂、欲生の三信、證は必至滅度の難思議往生、これが眞實四法であり、それらは夫々獨立に範疇を形成すると共に、又全體的統一に於てあり、「方便化身土卷」に於ける方便四法と對應し、要門、眞門に對する弘願門という意味を有する。この構成が既に親鸞の教學體系、即ち三願（第十九願・第二十願・第十八願）、三經（觀無量壽經・阿彌陀經・大無量壽經）、三機（邪定聚機・不定聚機・正定聚機）、三往生（雙樹林下往生・難思往生・難思議往生）の所謂「三々四科の法門」の基礎となるものであるから、これら各範疇相互の關係を如何に理解するかは、極めて重要な問題であり、『教行信證』の解明に際して、最初に取扱うべき問題であるとも云い得る。又「方便化身土卷」に於ても、この卷は一面では眞佛土に對する方便化身土の分析として、内容的に「淨土眞實諸卷」との深い相即關係が存する（前述の「三々四科の法門」がそれを示す）と共に、又他面その分析そのものが親鸞の宗教體驗の反省、回顧として語られ、且それが同時に當時に於ける時代精神の批判という意味をも荷つてゐる。即ちこゝで展開さ

れる正像末の史觀を背景としての第十九願、第二十願の立場の本質解明―それは「顯彰隱密義」なる原理に基いて爲される―は、當時の精神界の様相を、的確な類型化によつて第十八願の立場から根源的に把えるものでありつゝ、而もそれがそのまゝ眞實の立場へ轉入せしめられた宗教的精神の、既に經歷した道程の回顧でもあるとされ（所謂「三願轉入」の自督）、従つてそこには一種の時代批判と、宗教的自覺の内容敘述という二つのことが、根源的立場たる第十八願の立場からの光を受けつゝ同時に成立していると言へる。それ故これらの關係の解明は、『教行信證』全體の構成、或はその成立根據を理解する上に甚だ重要であり、第一に取上げるべき問題であると云えぬこともない。かくの如く、「淨土眞實諸卷」「方便化身土卷」兩部門の何れをめぐつても、先ず解明しなければならぬ問題が夫々存するのであるが、より廣い視野に於て考えるならば、これらの問題に先んじて、そこで最初に考えるべきことは、この二部門の區分そのものに表われている『教行信證』の論理構造の問題であると思われる。もとよりそれは、後の論述が示す通り、上に述べた問題の各々と實は深く結びついているのであり、それらより獨立してあるものではなく、又獨立に考え得るものでもないものであるが、而もやはり『教行信證』の全體に亘る根本的な問題を考えんとする場合に、何にもまして重要な位置を占めてくる様に思われるのである。この「淨土眞實諸卷」「方便化身土卷」の二部門が、内容的には各々區別されるものでありながら、而も相互に豫想し表裏相即するという關係に於てあることは、既に先覺の指摘するところであるが、この場合そのことが立入つて如何なる意味であり、又如何なる論理構造を示しているかについては、從來必ずしも充分な理解が爲されていまいようである。我々はこゝでそれについての見解を明らかにし、それを手掛かりとして『教行信證』の論理解明への道を開きたい。

(一) 『教行信證』を「淨土眞實諸卷」と「方便化身土卷」の二部門に分けることは、眞宗學に於ても一般に爲されてきたことであるが、その内容と相互の關係をめぐつて、宗教哲學に於ける重要な問題を見出し、又これら二部門とヘーゲルの「論理學」、「精神現象學」との對應關係を考察したのは、先掲の武内義範著『教行信證の哲學』である。先の註にも述べた如く

この小論は問題の提起に關して甚だ多くをこの著作に負うているが、理解の根本的な點に關して、必ずしも見解を等しくしていない。その主なるものは以下の註に於て隨時指摘するであらう。

(2) 「方便化身土卷」の内容をかくの如く把握することには多くの異論があるうが、この卷を單に「淨土眞實諸卷」の前提として見るに止まらず、前提としてあることが同時に「淨土眞實諸卷」の立場自身の方便的な實現でもあると考へるのが、本論文の主題の一つである故に、ここでは結論を先取して一應かく理解する。

(3) 『眞宗聖教全書』二、宗祖部所收「教行信證」五頁。

(4) 山邊智學・赤沼智善著「教行信證講義」四八頁。親鸞の教學體系を示すものには、この三願・三經・三機・三往生に三門・三藏を加えて「六三法門」と呼ぶものもあるが、根本的には前四科で盡されていると思われるので、ここに擧げたものをとる。

(5) 註(2)に關連して「方便化身土卷」をめぐることに述べた如き理解に關する説明は後にあらためて述べる。

(6) 先掲『教行信證の哲學』四頁参照。

先にも述べた様に、「方便化身土卷」は、「淨土眞實諸卷」の立場、即ち第十八願、弘願門の世界へ、宗教的精神が到達する迄の方便の世界の叙述であり、その意味で第十八願の立場への豫備的段階を示すものであらうし、又その内容からしても、權化方便が眞實世界へ止揚され轉入せしめられた過程を、眞實の立場への前段階として自覺に上せたところに成立しているものなることは明らかである。しかし「淨土眞實諸卷」「方便化身土卷」という二部門の關係が、かゝる「方便化身土卷」の性格を通して、云わば單に向上的に、即ち一方が他方を前提にするという關係に於て理解されるならば、それは極めて一面的な理解であると云わねばならぬ。何故ならかゝる理解に於ては、「淨土眞實」の立場（以下從來の用法に倣つてこの二部門を「淨土眞實」「方便化土」と稱する）は、少くとも「方便化身土卷」に於ては、方便の立場に即してその立場から見られた「淨土眞實」としてあり、その限りに於てそれは「淨土眞實」と云われながらあく迄「方便化土」に對置される「淨土眞實」ということにすぎなくなる。換言するならば、「方便化身土卷」の成立を可能ならしめている第十八願の立場が、「方便化身土卷」に關する限り、第十九願、第二十願の

立場を前提とし、その克服に於て成就する立場として、そこから目指され望まれるものとなる。従つて第十八願の立場は、そこでは第十九願、第二十願の立場との對置性を脱し得ない。第十八願の立場、即ち「淨土眞實」の立場が果してかゝるものであろうか。もとより「方便化身土卷」に於ては、その宗教的精神の現象學(1)という性格から、そこで「淨土眞實」の立場は、宗教的精神の深化向上の道程に於て望まれる立場としてあり、それ故にこの卷に於て明らかにされる「淨土眞實」「方便化土」の關係は、向上的に考えるべきであるとも考えられるが、しかしその場合、後に述べる如く「三願轉入」、殊に「顯彰隱密義」なるものの眞の意味が十分解明され得ない。この問題を考慮に入れ、その成立の所以を考える時、我々は「方便化身土卷」そのものをめぐつて「淨土眞實」「方便化土」の單に向上的に終らぬ一層根源的な關係を考えざるを得ないのである。それについての我々の見解を示す前に、稍視野を轉じてこの問題の意味するところを考えよう。

こゝに極めて抽象的に述べられた「淨土眞實」「方便化土」の關係は、もとより具體的な問題背景が以下の論述に於て示されるのであるが、それに先立つて尙視點を變えて考へるならば、次の如く云うこともできる。即ちこれらの二概念は、單に便宜的に區分された書物の二部門の標擧に終るものではなく、所謂「眞實」「方便」といふ佛教に於ける重要な思想的契機を示すものとして、それ自身深い内容を藏し、又その成立の背後に思想的傳統を有するものでなければならぬ。今その思想的傳統の中から、根柢に於て何等かの意味で相通すると思はれるもの一つを擧げらば、中觀佛教に於ける「勝義」「世俗」の關係(2)であろう。昨今の研究成果に従つてその要旨を述べれば次の如くである。即ち「勝義」「世俗」の關係とは、さし當つては「勝義」が「世俗」に對して優位であり、又因位としての「世俗」が先、果位たる「勝義」が後とされる。即ち「世俗」によつて有情は成熟せしめられ、「勝義」によつて解脱せしめられる。こゝに「世俗」より「勝義」へという有情成佛の大道があるわけである。しかしこの因より果への方向、即ち「道」を修して「滅」に至るといふことは、それ自身人間の實踐的な行を意味するものとして、根本的には

世俗的である。「道」より「滅」へということがそこで云われるとしても、その場合「滅」は「道」を修することに於て目指されつゝ、而も永久に「道」の先端に於て光り輝く如きものとしてある。かゝる仕方では「世俗」に對立する「勝義」は、「勝義」と云われながらやはり根本に於ては世俗的な「勝義」であろう。こゝでは實踐的な「道」は、實は永久に完成することなく、果してそれが「滅」を目標にしているかどうかさえ眞の意味では語るを得ないと云われる。「勝義」が眞に「勝義」たる爲には、あく迄「世俗」を超越し、それと徹底的に隔絶的であらねばならぬ。即ち「滅」が眞に「滅」である爲には、無道無滅なる如きものであり、緣起的言説的世界を超えて無因無果であり、言説的、論理的「世俗」に對して不可言説であり默である外ないとされる。換言すれば、「道」より「滅」へという方向が、方向としてある限り、實はそれ自身「世俗」に外ならず、それが言説的なるものである限り、眞の「勝義」はその外に残されて不可言説であると云われるのである。先述の「淨土眞實」「方便化土」の關係に於ても、もし「方便化土」が「淨土眞實」の單なる前提、若しくは豫備的部門とされ、「方便化土」より「淨土眞實」への方向のみがそこで考えられるならば、「淨土眞實」の立場は、やはり「方便化土」の立場にとつて、目指されつゝ、而も永久に到達されぬ立場としてあり、その故に却つて「方便化土」の立場と對置的たらざるを得ないであろう。「淨土眞實」も眞に「淨土眞實」たる爲には、徹底的に「方便化土」の外にあり、それと隔絶的であらねばならぬと考えられる。

しかしかく云つても、中觀佛敎に於ては、唯それだけのことに「勝義」「世俗」の關係が盡きるのではない。もとより「勝義」は徹底的に言説的「世俗」を超え、それに對してはあらゆる門戸を閉ざしていても、しかしまさにそのことに於て、同時に自ら「勝義」「世俗」の關係の他の側面が開かれて見なければならぬ。即ち「世俗」から「勝義」へということがそれ自身「世俗」であるという、そのことが云われる立場そのものは、「世俗」ではあり得ない。それは「世俗」より「勝義」への方向が、「世俗」として顯わならしめられている立場として、その方向を包みつゝ、而もそれを超える立場でなければならぬ。「勝義」「世俗」の二諦が自ら顯正であるとは、このことを意味

するのではあるまいか。かゝる顯正の立場が「勝義」「世俗」の關係の根柢に開かれていて始めて「勝義」「世俗」ということも云われ得る。そうでなければ、「世俗」より「勝義」への道は「世俗」以外の何者でもなく、それと絶対に隔絶的である「勝義」も、實は何の意味をも持ち得ぬものとなるであらう。言説は止むを得ざる手段ではなく、言説に表われることこそ佛説であり佛業であると云われるのも、「勝義」「世俗」の關係が、世俗的でありつゝ、而もそのまゝ眞の意味での「勝義」たる顯正の立場を根柢に開くものとして、本來「勝義」の實現に外ならず、その「世俗」の言説以外には「勝義」の顯正ということもあり得ぬ故ではあるまいか。「勝義」「世俗」の關係がかく考えられる如く、「淨土眞實」「方便化土」の關係も次の如く考え得る。即ち二者の關係を單に「方便化土」より「淨土眞實」へという向上的關係に於て見ることは、それ自身「方便化土」的であり、ここでは「淨土眞實」の立場は眞の意味で「淨土眞實」たり得ぬということが云われるとしても、そのことによつてこれら二部門の關係が絶対に拒否されるのではない。「淨土眞實」の立場は、「方便化土」より「淨土眞實」へという方向を徹底的に拒みつゝ、而も却つてその方向を「方便化土」的として顯わならしめる立場として、その關係そのものの根柢に開かれている立場である。即ち「淨土眞實」は「方便化土」を超えることに於て却つて「方便化土」より「淨土眞實」へという方向を支える立場としてあるのである。従つて「方便化土卷」に於て、「方便化土」の立場が向上的に「淨土眞實」の立場へ高まろうとするその在り方が、あく迄「方便化土」的であると云われても、そのことが明らかになるのは、「方便化土」の立場そのものに於てではない。それはその關係の根柢に「淨土眞實」の立場が開かれていることによるのである。かくして「方便化土卷」が「淨土眞實諸卷」の豫備的部門と見られても、それは單にそれに先行しその前提となることを意味するのではなく、寧ろ豫備的部門であるということがそのまゝ、同時に「淨土眞實」の立場の方便的な實現としてあるという意味をも有すると考えられるのである。

以上我々は中觀佛敎に於ける「勝義」「世俗」の關係を顧みつゝ、「淨土眞實」「方便化土」の關係を論じたが、も

とよりかゝることに於て、我々は中觀佛敎の立場と『教行信證』の立場を安易に結びつけようとするのではない。殊に「淨土眞實」の立場は、『教行信證』に於て、その本來の境地として「教、行、信、證、眞佛土」の各卷を有し、その各々に於てそれ自身の内容と展開を示す故に、「勝義」の概念と直ちに結びつくものではないことは云う迄もない。唯全卷の論理的構成を明らかにする爲に「淨土眞實」「方便化土」の二部門を區別し、特に「方便化身土卷」に於けるそれらの關係を考へる時、こゝに述べた如きことが考へられるのであり、又兩部門の相依相即の關係ということも、かゝる意味に於て始めて成立し得ると思はれるのである。もとよりこれら二部門の相依相即の關係は、先に觸れた如く、從來にも注意されていたところであり、今事新しく述べる迄もないのであるが、唯その場合、問題の重點は、「方便化身土卷」に關する限り「方便化土」より「淨土眞實」への向上的方向の解明に置かれ、その爲に第十八願の理解が必然的に根本的な制約を受けていたように思はれる。我々は『教行信證』の全體に亘る問題點を明らかにする爲にこゝで先ずこのことを論じたのであるが、それはあく迄結論の先取なのであつて、具體的論據を述べしめるものにはその主張が何等の正當性を有し得ぬことは云う迄もない。かくして次にかゝる論理構造の理解を成立せしめるものを『教行信證』の論述に即して明らかにしなければならぬ。それは「方便化身土卷」に於ける「三願轉入」及び「顯彰隱密義」の問題を通して追求される。

(1) ここで云う精神の現象學とは、もとより「方便化身土卷」が、ヘーゲルの「精神現象學」的構造を有することを指すのであるが、その立入つた意味については次節に於て述べるであらう。

(2) 「勝義」「世俗」をめぐる以下の所論は、長尾雅人博士の「中觀哲學の根本的立場」(『哲學研究』第三六六號所收)に依る。論旨より明らかな如く、これら二諦の概念は、眞宗學に於ける「眞俗二諦」の概念とは一應區別されるべきものであり、寧ろ一般に宗教哲學に於て、「絶對」「相對」或は「永遠」「時間」の概念によつて論じられる問題に通ずるものである。

(3) 「方便化土」の立場たる第十九願・第二十願の立場に於ける宗教的精神が、次第に自己を克服して第十八願の立場へ高ま

ると考えられる時には、第十八願の立場が、「三願轉入」ということの成立する場を聞くという根本的な意義が明らかにならぬ。従つてこの場合、「方便化身土卷」の理解が、第十八願の立場の理解に制約を與えていると云い得る。第十八願の立場の本質を明らかにする爲には、それ故に「方便化身土卷」殊に「三願轉入」の論理構造をめぐる問題點が先ず解明され、それを手掛かりとして論述が進められねばならぬと考えられる。本論文が『教行信證』の根本的立場を明らかにする爲に、先ずその論理構造の解明を果さんとする所以である。

二、「三願轉入」の論理構造

「三願轉入」とは「方便化身土卷」に於て語られる親鸞の宗教體驗の反省、回顧、即ち古今に稀な宗教的人格が彼自身の時と所とに於て經歷した獨自な體驗の自覺である。而もそれは同時に、類型としての普遍性を有する宗教的精神の現象形態の三段階の論理的把握⁽¹⁾であり、又更に正像末史觀を背景としての當時の時代精神の分析・批判⁽²⁾なる意味をも荷うものとされることは、先にも述べた通りである。今こゝでこの問題を取上げるのは、「三願轉入」ということで論じられる第十九願・第二十願の立場と第十八願の立場の關係が、先述の「淨土眞實」「方便化土」の關係の具體的な問題背景に外ならず、それ故に『教行信證』の論理構造は、この問題を追求することによつて解明され、且この追求は、必然的に論點を第十八願の立場の理解に導く故に、それが直ちに『教行信證』の根本的立場の解明に繋ると考えられるからである。もとより、「三願轉入」は親鸞の體驗經過を骨子としたものであるから、「方便化身土卷」に於けるその重要な意義は否定できぬとしても、それを『教行信證』の全體に亘る問題連關の中に取上げることが適切でないと考えられるかもしれぬ。しかしこゝで提示される「顯彰隱密義」の如き三願の立場の論理的な統一原理を顧みるならば、やはりこの問題が『教行信證』の全體に係わるものを有することは明らかであると考えられる。かゝる見地から我々は、「三願轉入」の問題を通して、密に「方便化身土卷」に關してのみならず、親鸞の宗教的思索の根柢に

繋るものを見出さんとするのである。

「方便化身土卷」に述べられる「こゝをもて愚禿釋の鸞、論主の解義をあふぎ、宗師の勸化によりて、ひさしく萬行諸善の假門をいでて、ながく雙樹林下の往生をはなる。善本徳本の眞門に廻入して、ひとへに難思往生の心をおこしき。しかるにいまことに方便の眞門をいでて、選擇の願海に轉入せり。すみやかに難思往生の心をはなれて、難思議往生をとげんとおもふ。果遂のちかひまことにゆへあるかな。こゝにひさしく願海にいらりて、ふかく佛恩をしれり」なる一節が古來「三願轉入」と稱され、親鸞の體驗の回顧であると共に、これに先行する論述と合せて、彼の宗教的思索を開示する重要な部分を形成することは前述の如くである。その意味するところを簡単に辿るならば次の通りである。即ち萬行諸善の假門、雙樹林下の往生とは、阿彌陀佛の四十八願中の第十九願「たとひわれ佛をえたらんに、十方の衆生、菩提心をおこし、もろくの功德を修し、心をいたし發願してわがくに生ぜんとおもはん。壽終のときにのぞんで、たとひ大衆と圍繞して、そのひとのまへに現せずといはゞ正覺をとらじ」に對應する邪定聚の機、即ち定善、散善を修しその功德を以て往生を願求する者の立場を云う。こゝでは自力の善行が直接的に肯定されている。しかしこの自力の善行は、それが自己のものとして勵まれる限り、その完成に到達するということはあり得ない。又往生の願望はそこでは根本に於て自己の要請という性格を有するのであり、従つて不斷の修善と努力を以てしても往生に對する確信が生ぜず、臨終の來迎が強く期待される。第十九願が臨終現前の願とも稱される所以である。もとよりこの立場も、立場としてある限り真理の自負を有するものでなければならぬ。そこでは積み重ねられた修善の行が、あたかもそれ自身に於て成立する權威の如く主體を支え、その立場の本來有する自己矛盾を覆い隠すこともあり得よう。否寧ろ第十九願の立場が、その中に不安・動搖を包むものでありながら、而も立場として完結して成立しているところに、そこから次の段階たる第二十願の立場への移行が、飛躍轉入と見なされる所以があるのである。親鸞に於てはこの轉入がやはりある意味での宗教的決斷として果されたことは、多くの點から考え得る。而して自己

を「既に戒定慧の三學の器に非ず⁽⁹⁾」とする自力修善への絶望と、自己の根柢に纏る罪障の自覺を跳躍板⁽¹⁰⁾としての、他力念佛への決斷が爲されることによつて、宗教的精神は、第十九願の立場を出離して善本徳本の眞門、難思往生の立場へ至る。即ち第二十願「たとひわれ佛をえたらんに、十方の衆生、わが名號をきゝて念をわがくにかけて、もろくくの徳本をうへて、心をいたし廻向してわがくくにに生せんとおもはん。果遂せずといはゞ正覺をとらじ」の立場である。この願に對應する不定聚の機とは、一切の餘行を棄て、他力念佛に一途勵み、その善本徳本の功德を以て往生を願う者である。しかし凡夫往生の唯一の道として出遇われた他力念佛を専修するという、外ならぬそのことに、「本願の嘉號を己の善根とする⁽¹²⁾」自力執心の殘存の可能性が生ずる。ここでは他力念佛は眞の意味で「他力」として成立し得ぬのである。この立場が超えられるのは、宗教的精神が遂に至心信樂の大信海に歸入する時である。すべての自力執心が斷ぜられ、清淨なる阿彌陀佛の願心より回施された眞實信樂が開發される第十八願「たとひわれ佛をえたらんに、十方の衆生、心をいたし信樂してわがくくにに生まれんとおもふて、乃至十念せん。もし生まれずば正覺をとらじ。たゞし五逆と誹謗正法とをばのぞく」の立場こそ、眞の他力念佛の世界であり、その涅槃の眞因たる信樂を獲得せる者が、正定聚の機と稱される。

以上述べたことから明らかな如く、「三願轉入」は、第十九願の立場（要門・雙樹林下往生）↓第二十願の立場（眞門・難思往生）↓第十八願の立場（弘願門・難思議往生）という、宗教的精神の深化向上の道程として成立している。即ち第十九願及び第二十願の立場を経歴する宗教的精神は、それ自身の矛盾に順次逢着し、そこでその直接性・抽象性を克服して最後に究極最高の段階たる第十八願の立場へ高まる。この轉入を可能ならしめるものは、それ故に各々の立場に於ける宗教的精神（意識）のその都度の矛盾の自覺であり、それを通して新たな立場への飛躍・轉入が成立すると一應云うことができる。領域を宗教的精神に限るとは云え、「方便化身土卷」が、ヘーゲルの「精神現象學」に相通ずる構造を有するとされる所以である。しかし「三願轉入」が、單に一箇の宗教的天才の獨自な體驗事

實の叙述に終るものでなく、『教行信證』全卷の構成を明らかにする優れた意味での論理を開示するものであるならば、宗教的精神(意識)の自覺・超越ということでは尙盡されぬ關係が、そこに見られねばならぬのではないであらうか。何故なら「方便化身土卷」、殊にその核心たる「三願轉入」の構造が、かゝることに止まるならば、この卷に同時に示される「顯彰隱密義」、即ち第十九願・第二十願の立場を、夫々それ自身に於て顯かなる意義(顯義)と、第十八願の立場からの廻光返照に於て彰かなる意義(彰隱密義)との兩義に於て把握し、而して統一するという獨自な原理は、眞の意味では成立し得ぬように思われるからである。即ち「方便化身土卷」に於ては、第十九願の立場(所依觀無量壽經)をめぐつて、「釋家のこゝろによりて無量壽佛觀經を按ずれば、顯彰隱密の義あり。顯といふはすなはち定散諸善をあらはし、三輩三心をひろく。しかるに二善三福は報土の眞因にあらず。諸機の三心は自利各別にして、しかも利他の一心にあらず。如來の異の方便、忻慕淨土の善根なり。これはこの經のこゝろなり。すなわちこれ顯の義なり。彰といふは如來の弘願をあらわし、利他通入の一心を演暢す。達多闍世の惡逆によりて、釋迦微啖の素懷をあらわし、韋提別選の正意によりて、彌陀大悲の本願を開闡す。これすなはちこの經の隱彰の義なり」と述べられ、又第二十願の立場(所依阿彌陀經)をめぐつて、「觀經に准知するに、この經にまた顯彰隱密の義あるべし。顯といふは、經家は一切諸行の少善を嫌貶して、善本徳本の眞門を開示し、自利の一心をあげまして、難思の往生をすゝむ。こゝをもて經には多善根多功德多福徳因縁ととき、釋には九品ともに廻して不退をうといへり。あるひは念佛して西方にゆくにすぎたるはなし、三念五念までも佛來迎したまふといへり。これはこの經の顯の義をしめすなり。これすなはち眞門のなかの方便なり。彰といふは、眞實難信の法をあらはす。これすなはち不可思議の願海を光闡して、無礙の大信心海に歸せしめんとおぼす。まことにすゝめすでに恒沙のすゝめなれば、信もまた恒沙の信なり。かるがゆへに甚難といへるなり。釋に、たゞちに彌陀の弘誓のおもきによりて、凡夫をして念ずればすなはち生せしむることをいたすといへり。これはこれ隱彰の義をひらくなり」と述べられることからも明らかな如く、第十九願・第二十願の

立場は、第十八願の立場からの廻光返照に於て、始めてその根源的意義を顯わにしている。⁽¹⁸⁾ 然るに宗教的精神(意識)の自覺・超越ということでは、かかる「顯彰隱密義」の成立する立場そのものが開かれ得ない。というのは、宗教的精神(意識)の自覺・超越ということが、その都度の意識の絶望・没落を通しての新たな段階への轉入を意味するものであつても、尙根柢に於てそのことは、直接的精神(意識)の立場から絶對的精神の立場への連續の向上という側面を強く有し、⁽¹⁹⁾ 従つてこの場合ならば、第十八願の立場がその轉入の道程に於て究極の立場として目指されるものとなり、それ故に低次の段階への廻光返照を眞に果す立場としては考え得ない、即ち第十九願・第二十願の立場との論理的統一を成立せしめる地平を開き得る立場たり得ないのである。既に觸れた如く、かゝる精神(意識)の深化・向上をめぐる思索を、我々はヘーゲルの「精神現象學」に於ても見出し得る。方法的にこの問題を明らかにする爲に、次に「精神現象學」の所論を稍立入つて顧み、「三願轉入」の論理構造の解明への道を開こう。

(1) 先掲『教行信證の哲學』に於ては、第十九願・第二十願・第十八願の各立場は、宗教的精神の自己超克の三段階を示すものとして理解され、その各々は、この過程の端初と中間と最後に相當するものとして、倫理的・觀想的段階、内在的宗教の段階、歴史的・超越的宗教の段階として把握されている。(同書十頁参照) 本論文に於ても原則的にはこの理解に従つてゐる。

(2) 『教行信證』そのものが本來當時の時代精神の批判を果していることは、「信卷」序の「しかるに末代の道俗、近世の宗師、自性唯心にしづんで、淨土の眞證を貶す。定散の自心にまどふて、金剛の眞信にくらし」等の言句によつても知られるが、殊に「方便化身土卷」はそれを一層明確に果している。即ち第十九願・第二十願の立場が、親鸞自身の經歷した過程として顧みられていると共に、當時の宗教界の諸立場の本質を示すものとして分析され批判されているのである。その對應關係を如何に考ふるかは興味ある問題であるが、詳論を後の機會に譲り、ここでは一應法然以前の他行兼修の念佛行者を第十九願、法然門下の二流たる西山、鎮西兩派を第二十願の立場にあててのが妥當と考えられることを指摘するに止める。

(3) 前節の註(3)に述べた如く、『教行信證』の論理構造の問題は、「方便化身土卷」、殊に「三願轉入」の論理構造の問題に結びつき、「三願轉入」の問題は、第十八願の立場の解明に繋る。本論文に於ける如き問題連關の成立は、従つて本來

『教行信證』自身にその根據を有すると言えるであらう。

(4) 岩波文庫『教行信證』金子大榮校訂三六九頁。以下引用はこの書に依る。

(5) 同上三二六頁。以下第二十願・第十八願の願文もこの書に依る。

(6) 定善・散善は三福・九品と共に「觀經」の所説。定善とは息慮凝心して禪定に入る、即ち觀法によつて得る善。散善とは

(7) 廢惡修善、即ち三福(世福・戒福・行福)を修すること。何れも自力の善を行ずることである。

往生に對する確信が生じないということ、己の立場の眞理たることの自負を有するということとは、互に矛盾する様に思われるが、第十九願の立場の特色はやはりそこにありと考えられる。何故なら往生の確信が生じない爲に、却つて益々己の行に専念し、専念することによつてそれに深く執着し、更に善行に勵む己の立場を眞理として立てるといふ態度をとるに至るからである。往生の確信が得られぬことに對する不安が自覺的になり(己にとつて顯わになり)、己の立場に對する眞理の自負が崩れるのは、内からそこに含まれた矛盾があらわれ出ることによつてではなく、寧ろ外からその立場に對する積極的否定が加えられ、それによつてその立場の有する一種の完結性が破られることによつてであらうと思われる。

(註(10) 參照)

(8) この第十九願から第二十願の立場への轉入が、親鸞に於ては如何に爲されたか、又その時期が何時であつたかについては様々な理解があるが、ここではそれを吉水入室時として考えたい。何故なら昨今の歴史的研究によれば、既に平安朝より往生信仰が社會的底流として存在して居り、親鸞も當然それを吉水入室以前に知つていたと考えられる。一方法然の「往生之業念佛爲本」の教は、この様な往生信仰を母胎とはしていても、やはりそれに對して決定的に新しい立場に立つものであつた。そこに法然の立場の成立意義がある。しかし吉水入室以前の親鸞にとつては、かかる法然の立場も決定的な意義を以て迫るものとはなつていない。寧ろ廣く民間に見られる往生信仰と連續的な立場として知られていたのでないかと思われる。法然の前に參じ、その教に耳を傾けた時、始めてその教は親鸞に決斷を迫るものとして出遭われ、又自力修善に對する絶望、罪障の自覺を現前せしめるものとして立現われたと考えられる。この法然の教との遭遇によつて起つた親鸞の精神的轉換を、第二十願への轉入と見るか、第十八願への轉入と見るかが古來問題とされて居り、論者により意見が分れているのであるが、(山邊・赤沼著『教行信證講義』一四〇四頁)我々は後に述べる第十八願の立場の本質的意義からして、やはりそれを第二十願の立場への轉入と見るべきであると考え、そして第十九願から第二十願の立場への轉入を一種の宗教的決斷として理解するのである。これに對して第十八願の立場への轉入は、決斷という概念では把握し得

ない一層根源的な内容を有していると考ええる。但しそれについての詳論は後に譲る。

- (9) 『眞宗聖教全書』四、捨遣部上所收『黒谷上人語燈錄』卷第十五、六七九頁参照。以下その抄略を示せば、「およそ佛教おほしといへども、詮ずるところ戒定慧の三學をはずさず、いはゆる小乗の戒定慧・大乘の戒定慧・顯教の戒定慧・密教の戒定慧なり。しかるにわがこの身は、戒行において一戒をもたもたず、禪定において一もこれをえず、智慧において斷惑證果の正智をえず。(中略)もし無漏の智劍なくばいかでか惡業煩惱のきづなをたたむや。惡業煩惱のきづなをたたずば、なんぞ生死繫縛の身を解脱する事をえんや。かなしきかなしきかな、いかげんいかげん。ここにわがごときは、すでに戒定慧の三學のうつは物にあらず云々。」云う迄もなくこれは、これに續く文と共に、法然の宗教體驗を語るものであるが、親鸞に於ける第十九願より第二十願の立場への轉入に際しての自覺もかかるものとして考え得る。もとよりかく云つても法然の宗教體驗が、親鸞に於ける第二十願の立場に止まると云うのではない。第十九願より第二十願の立場への轉入に於ける自覺内容を、簡潔に把握するならば、かかる言葉によつて端的に表現され得るというにすぎない。
- (10) 第十九願の立場はそれ自身としての完結性を有する故に、註(7)に述べた如く、自力修善への絶望、罪障の自覺ということも、内なる矛盾があらわれ出て自覺に上るその内容としてあるのではなく、外からその立場に對する積極的否定として迫る法然の教に接することに於て始めて自己に於て現前するものとしてある。しかし尚そこには、一切諸善を棄てて専修念佛へ決斷する自己が残る。その意味で決斷と云われ、又絶望や罪障自覺が跳躍板にたとえられるのである。
- (11) 「善本といふは、如來の嘉名なり。この嘉名は萬善圓備せり。一切善法の本なり。かるがゆへに善本というなり。徳本といふは、如來の徳號なり。この徳號は一聲稱念するに至徳成滿し、衆禍みな轉ず。十方三世の徳號の本なり。かるがゆへに徳本といふなり。」岩波文庫『教行信證』三三三頁。
- (12) 「おほよそ大小聖人、一切善人、本願の嘉號をもておのが善根とするがゆへに、信を生ずることあたはず。佛智をさとらず。かの因を建立せることを了知することあたはざるがゆへに、報土に在ることなきなり。」同上三六九頁。
- (13) 第二十願の立場より第十八願の立場への轉入、及び第十八願の立場の意義に關しては後に詳論する故にここでは觸れない。
- (14) 先掲『教行信證の哲學』八頁以下参照。
- (15) 既に明らかな如く、我々は「三願轉入」を、單に親鸞の宗教體驗の回顧としてではなく、その宗教的思索の根源に繋るものとして把握している。その意味で「三願轉入の論理」とも云われ得よう。そしてこの場合「三願轉入」は、「方便化身土卷」の特に始めより轉入の自督迄の部分を指していることはここにことわる迄もなからう。

(16) 『教行信證』三三三頁。

(17) 同上三五頁。

(18) これらの文章は、表面的に見られる限り、「觀經」「小經」に關する隱顯二義を示すものにすぎぬが、親鸞に於ては、これらの二經は本來第十九願・第二十願の立場に於ける宗教的精神の内容を表すものとして理解されている故に、かかる「顯彰隱密義」が成立することに於て、第十九願・第二十願の立場がその成立の根柢に第十八願の立場を開き、その立場から統一的に把握されていることを示していると考えられる。

(19) 宗教的精神(意識)の自覺・超越ということが、尚連續性を有することについての問題性は次節に於て論じられる。

三、ヘーゲルの「精神現象學」について

以上の論述に於て我々は、「三願轉入」が、宗教的精神がその直接的な段階から次第に己を深め遂に究極最高の段階に達する道程の叙述であると共に、而もそれに終らず、そこに同時に一層深い局面を開くものであることを、主として「顯彰隱密義」を論據として指摘した。こゝでことわる迄もなく、この問題は單に宗教的精神の深化向上の道程の論理構造のみに係わるものではなく、實は深く宗教的生の在り方そのものの解明に繋つている。即ち我々は、「三願轉入」に於て、宗教的精神の三つの類型が論理的に關係づけられて把握されていることを手掛かりとして、その關係そのものの跡付けではなく、寧ろ關係が關係として成立する根柢の立場を明らかにしようとしている。換言するならば、こゝでは宗教的精神の現象學の内容をではなく、その現象學成立の根源に遡つて考えることを根本的な課題としている。そしてそれは親鸞に於ける宗教的生の在り方の解明に繋るものなのである。もとよりかく云つても、一般に宗教的精神の現象學が成立すること、又本來成立すべきことを否定するのではない。しかしこの宗教的精神の現象學が成立するというそのところに、必然的に現象學の立場を超えた立場を豫想しなければならず、現象學はかゝる根源

的な立場を豫想することなしには成立し得ぬのではないかと考えられるのである。それは何故であるか。その點を明らかにする爲には、ヘーゲルの所説を見なければならぬ。

周知の如くヘーゲルは、「精神現象學」を述べるに當つて、その方法を「緒論」⁽¹⁾に於て次の如く論じている。即ち「精神現象學」は、眞なる知に到達せんとする自然的意識が、次々に己の諸形態の系列を經歷し、その結果自己自身を完全に經驗することによつて自己が本來的に何であるかを知り、遂に自己を精神に迄純化する道程であるとする。この道程は、自然的意識にとつてはその都度己の眞理を喪失する道程なるが故に、懷疑の道程、更には絶望の道程であるが、實はそれ自身としては自然的意識が「學」の立場に至る迄に必要な教養の歴史である。即ち自然的意識が、己の眞理たり得ぬことを己の中から暴露してゆくこの道程は、否定の道程であつても、單なる否定ということではなく、寧ろ死して甦る道程であり、そこでは意識はその都度限定された否定に於て捉えられる故に、順次新たな段階が成立し、そこにそれらの段階に於ける諸形態の系列を通ずる進行が生ずる。而もその進行は、意識が自己自身を超え出る必要のない點、即ち自己を精神に迄高める點を目標とし、そこに到達する迄運動を止めないとされる。しかしこの場合、自然的意識は如何にして自己を高め得るのか。その都度に於ける意識の自己克服、意識の轉換は如何にして爲されるのか。もとよりその複雑な手續きは、「精神現象學」の動きそのものに於てでなければ明らかにし得ぬものであるが、敢てその方法のみを辿るならば次の如くである。即ちヘーゲルに於ては、意識は、對象についてはこれを意識との對立に於て知り、意識自身についてはこれを對象との對立に於て知る。即ち意識は、意識との對立に於ける對象を、意識に對する存在として己に關係せしめる（知の側面）と共に、又それ自身として存在するものとして定立する（眞の側面）。而もそのことによつて同時に意識は自己自身を意識として自覺する。それ故意識は、一面では對象の意識であると共に、他面では自己自身の意識であり、對象に關する自らの知をも意識するものである。かくの如く、眞と知の兩側面が意識自身に存する故に、對象に關する知が、この對象そのものに合致するかどうかということが、

意識にとつて問題となる。そこで意識は自らの吟味を遂行し、自己自身に於てと共に自己の對象に於て辯證法的運動を行うとされる。かゝる意識の運動は、單に意識が對象に對する意識として、又對象が意識に對する對象として把握されることに於て成立する關係ではない。そこには寧ろ意識が己を否定して對象の中へ没入し、而もそのことによつて却つて對象は眞に意識の内容となるということがある。意識が眞と知の比較に於て不一致に逢着し、その結果己の眞理性を失い、自己を眞ならざるものとして自覺し没落するが、却つてそのことによつて自己を克服し、新たな段階に甦るということは、かゝることを意味するのであらう。従つてその運動は、單に主觀的意識が客觀的對象との係わりに於て爲す運動ではなく、寧ろ意識という事柄ザッヘそれ自身の爲す運動であり、自然的意識はかゝる仕方で自己を精神に迄高めるのである。

しかし如何にして自然的意識は、外ならぬ(絶對)精神に迄自己を高め得るのか。意識の進行と連關そのものが必然性を有するのは如何にしてか。この點に關してヘーゲルは次の如く云う。即ち意識が自らの吟味に於て、それ自身の二契機たる眞と知の矛盾に逢着し、その結果意識自身が變化する時、それと相關的に對象も變化する。そこに新たな意識にとつて新たな對象が生じ、局面が進展するのであるが、この意識と對象の兩面の轉換によつて生じた新舊二つの段階の必然的連關は、經驗する意識そのものに於ては明らかではなく、その意識の道程を傍觀する「我々」にとつてのみ明らかであるとされる。即ち意識自身の變化に伴つて、そこに新しい對象が成立するが、その對象は、經驗する意識にとつては單に新たな對象としてあるにすぎず、唯「我々傍觀者に對して」のみそれは運動の中に於てあるものとして存在する。そこに意識の經驗の系列の連關が必然的である所以があるとされる。かく意識の運動が、それ自身としては單に連續的向上としてではなく、寧ろその都度に於ける否定を含む關係として把えられているのは、先述の如く、それが所謂主觀的意識の運動としてではなく、意識が對象の中へ己を没するという仕方でも遂行する云わば意識という事柄ザッヘの運動として把握されていることによるのであらうが、しかし意識自身の展開はかく考えられて

も、その道程の必然性ということが問題になる時、今述べた如くこの意識の道程の外に於てその全道程を見通す「我々哲學的觀察者」の立場という形で、その道程の連續性を支える立場が出てくる。もとよりヘーゲルはこの場合、かく「我々にとつて」生ずるものも、その内容は意識に對して存在するのであり、「我々」は唯その内容の形式的な面を把握するにすぎぬと云うが、全道程の成立という點から云えば、この「我々傍觀者」の立場が全展開を成立せしめる根本的立場として、少くとも意識形態の段階の結節點には考えられねばならぬように思われる。

かくして「精神現象學」に於ける意識の運動は、本來意識という事柄^{ザッ}そのものの運動としてあるが、而もその全體の構造から云えば、單に意識自體の運動としてのみではあり得ず、その意識という事柄^{ザッ}の運動を自覺する根源の立場を豫想するものとなる。もとより意識の經驗の叙述が、單なる叙述ではなく、「學」であり、論理に貫かれてある爲には、その叙述成立の根柢にその成立の場を開く立場がなければならぬであろうが、ヘーゲル哲學に於ける問題として、特に「論理學」との關係に於てこのことを考える時、そこに尙問題が残るように思われる。即ちこゝで意識の運動を見通す立場、「我々哲學的觀察者」の立場と云われる立場は、ヘーゲルに於ては當然絶對知の立場として「論理學」成立の立場であり、従つて「精神現象學」は「論理學」を豫想することを意味するが、他面この「論理學」自身「精神現象學」を豫想し、それを前提して始めて成立するとされる。そこにこれら二部門の相即關係が考えられる所以があるのであるが、この關係そのものにやはり一つの問題があると考えられる。というのは「論理學」は、上述の如く一切の前提を排して自然的意識より出發しその意識という事柄^{ザッ}がそれ自身の經驗を重ねて遂に絶對精神に迄到達する道程を辿る「精神現象學」を前提することによつて、最も直接的な「有」より始めながら、その出發が實は圓環的な出發であり、その展開は進出でありつゝそのまゝ同時に還歸であるという、永遠なる本質の中に於ける絶對知の自己實現としてある。即ち「論理學」は、「精神現象學」が結果として示したところの純粹知識としての「イデー」の展開の全領域であり、かゝる「イデー」はさし當つては對象を内面化し、これを己自身に外ならぬものとして自覺

してゐると共に、その對象に對立する自己についての知をも止揚してゐる故に、區別を没した「有」、即ち單純な直接性としての「純粹有」であり、この「有」を以て「論理學」は出發點とする。而もこの「有」は、かく「精神現象學」に於て意識の經驗を通して到達された「イデー」の未發展の姿に於てあるものとされることによつて、始元でありつゝ、同時にその後の進展の基礎にあるものたり得る。即ち「有」は、始元として無前提・無内容・未發展の直接性であつても、「學」に於ては常にその進展が根據への復歸という意味をもつことからして、實は最初の眞理なのであり、従つて始元としての「有」はそれに續く全展開の中にあつて自己を保存する基礎であり、更には純粹知識の復歸點となるところのものである。もとより「精神現象學」の結果たる絶對知は、本來「概念」であり、その「概念」が自己を判斷する^{ワグ・イレン}ことに於て「論理學」が展開することは云う迄もない。従つて今述べた如き「論理學」の全展開の基礎にあるものは「概念」であるとも云われ得よう。しかしこの「概念」も「論理學」の始元としてある限り、「有」以外の何ものでもない。何故なら知るものと知られるものとの統一、區別と對立の止揚ということで成立し來つた絶對知も、それが始元としてある限りに於ては、單純な自己關係であり、まだ何等の規定をも有しないものとして「有」である外ないからである。それが始元に於ける「概念」である。それ故に「概念」は、「有」及び「本質」の根柢であり眞理ではあるけれども、又同時に「有」は進展の始元として「概念」の根柢でもあるのである。こゝに「論理學」の全展開が圓環的であるとされる所以がある。そしてかゝる「論理學」の圓環的構造は、くり返す迄もなく、「精神現象學」を前提して始めて成立すると云い得るのである。

かくしてこのことから次に次の如き問題が生じ來る。即ち「論理學」が、こゝに述べた如く、その始元を圓環的始元とし、その全展開が進出即還歸たる「概念」の自己運動たり得る爲には、「精神現象學」は、「學」に對する、殊に「論理學」に對する豫備學としてあらねばならず、そこでの自然的意識の自己克服の道程は、あく迄意識という事柄そのものの動きとしてあり、従つてその道程の成立の場を開く立場というものが豫想されるべきではなく、究極の

立場はやはりその道程の最後に到達されるものでなければならぬ。この場合始めて、「我々」は意識が自ら遂行する自己自身に對する吟味の「傍觀者」としてあるという意味が徹底されるであろう。しかしここでは、「精神現象學」はもはや「論理學」が「學」と呼ばれる意味での「學」の體系の一部門たり得ず、従つて「論理學」との相即關係を積極的に見る時に考え得る、自然的意識の自己克服の道程に於ける「既に絶對知に到達した我々哲學的觀察者」の立場からの反照によるその道程の必然性ということも、嚴密には問題を含むものとなる。然るに意識の道程の必然性を成立せしめる爲に、「我々觀察者」の立場を、その道程そのものの根柢に開かれた立場と考え、又それ故に「精神現象學」と「論理學」が相互に補うものとして、積極的にその相即關係を見るならば、「精神現象學」の出發點たる自然的意識は、もはや眞の意味で事柄^{ザッ}そのものではなく、寧ろ絶對知の立場が開かれたところでの自然的意識としてあり、その展開もその意味で、絶對知の立場からの光をあてられたところで意識が含蓄的には既に明らかかな本來の自己を反覆的に次第にあらわにする運動に外ならなくなり、ここでは事柄^{ザッ}それ自身としての自然的意識が「學」の立場へ媒介されるといふことよりも、その展開の全體を包む立場に於て、意識がその即自態より即且對自態へと發展する道程を跡付けることが中心的課題となり、かくて意識のその都度に於ける絶望・没落、即ち意識の對象の中への没入といふことに於て意味されるべき、意識の自己否定の契機が極めて稀薄化されざるを得ない。そしてこの場合、「精神現象學」のヘーゲル哲學全體系に於ける礎石としての獨自な意義は、嚴密な意味では失われるに至ると考えられる。

「精神現象學」・「論理學」をめぐる以上の如き問題點を如何に解すべきか。³⁾もとよりヘーゲルが「精神現象學」に於て、廣義に於ける理性の立場に關して優れた洞察を果し、そこに根源的な一つの立場、即ち思辨的理性の立場を開いたことは卓越した業績であるが、その方法論をめぐる尙上述の如き問題が残されているように思われる。それに對する一層立入った考察は、後の機會に譲らねばならぬが、本論文の主題に關連する限りで、この問題に對する我々の見解を述べるならば、次の如くである。

即ちヘーゲルに於て上述の如き問題が生じ来るのは、その全體系の基礎の立場たる思辨的理性の立場（絶対知の立場）が、ヘーゲルの示す「精神現象學」↓「論理學」という二部門の順序が端的に明らかにする如く、又先述の「精神現象學」の構造が示す如く、根本的に云つて、自然的意識から段階的に究極の立場としてめざされる立場としてあり、又それがやはり理性の立場としてあることによつて、尙低次の段階としての自然的意識の立場からの連続性を残していることによると考えられる。従つてその究極の立場たる絶対知の立場は、主體としての意識が客體としての對象に没入し、己を全く否定して而も却つてそのことによつて對象を眞に己の内容とし、新たな主體として甦るといふ道程の最後に開かれる立場として、主客の分裂を根本的に止揚する立場としてありながら、寧ろ始めから主體としての統一性をその根柢に止めている立場としてあり、それ故に眞の意味でそこで自己否定を遂行するものではない。そこに「精神現象學」の成立に係る先述の如き問題が生じ来るように思われる。かゝる困難を避ける爲には、寧ろ「精神現象學」自身が、その叙述を成立せしめる立場を根柢に開くことを方法的に自覺し、而もその根柢の立場が、理性の立場をも更に一步超える一層根源的な立場として考えられねばならぬであろう。即ち意識の自己克服の道程を叙述するということの成立するそのところに、その道程そのものを根源的に超える立場が、その道程の成立を支える立場として開かれ、而もその立場が、道程の最後に到達される立場としてではなく、寧ろその道程に於て自己を實現するものとして考えられねばならぬのである。かくて始めて事柄ザッハそのものとしての意識の自己克服の道程を叙述することが可能となり、又各段階に於ける意識の自己否定が眞の否定として現前し、且その進展の必然性が成立し得るのではないかと考えられる。もとよりかゝる結論を導く爲には、より綿密なヘーゲルの所論の検討を行わなければならぬが、後に親鸞に於ける第十八願の立場の解明に關連して、再びこの問題に觸れねばならぬであろうから、こゝでは一應以上の如く我々の見解を示すに止めることにする。

ヘーゲルの「精神現象學」をめぐるとの問題點を以上述べた如く理解する時、我々が先に「三願轉入」をめぐつて、その宗教的精神の現象學としての論理構造を認めつゝも、尙そこに同時に一層深い局面が開かれていなければならぬと考へたことの意味が明らかとなるであらう。即ち「三願轉入」を、第十九願・第二十願の立場に於ける宗教的精神の、その都度に於ける自己矛盾の自覺を通しての第十八願の立場への超越を跡付けるものとして理解するならば、第十八願の立場は、ヘーゲルに於ける思辨的理性の立場の如く、根本的に云つて現象學としての「三願轉入」の成立の場を開く立場としてはあり得ない。又そこでは、「淨土眞實」・「方便化土」の關係に於て、「論理學」・「精神現象學」の關係に於て生じた如き問題⁽⁵⁾が生じ來るであらう。然るに第十八願の立場は、後に明らかにする如く、本來直接的宗教的精神の段階たる第十九願の立場、及び第二十願の立場から目指される立場としてあるものではなく、寧ろあく迄かゝる立場を根源的に超えるものである。⁽⁶⁾而もそのことによつて、これらの立場に對し無縁に超在するのではなく、却つてこれらの立場の本質を明らかにし、更には第十九願・第二十願・第十八願という轉入の道程の敘述を可能にする立場としてある。即ち第十八願の立場は、「方便化身土卷」に於ては、「三願轉入」の道程の最後の到達點としてあるのではなく、寧ろ積極的にその道程成立の場を開く立場としてあり、かくこの道程成立の根柢に豫想されていると同時に、そこで己を方便的に實現するものとして考えられているように思われる。かくして「三願轉入」は、宗教的精神の現象學をめぐるとの根源的な理解を、我々に示していると考えられる。然らばそれは如何なる意味に於てであるか。我々は更に考察を進めねばならぬ。

(J)

(1) Hegel; *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung 參照。(2) Hegel; *Wissenschaft der Logik*, Einleitung の項及び *Der Anfang der Wissenschaft der Wissenschaft* の項參照。一々の引用の煩を避けてここでは要點を摘記することゝせぬ。

(3) 我々はここでは主として「論理學」との關係に於て「精神現象學」の問題點を論じたが、先掲武内氏の論文「教行信證に於ける教の概念」(「哲學研究」第三三〇號三八頁)に於ては、キェルケゴールの所論を顧慮しつつ「精神現象學」の方法

論の難點が論じられている。そしてそれはやはり意識の自覺的向上に於ける連續性を考える點にあるとされて居り、これに對してキェルケゴールに於ては、宗教的生の諸段階が、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され、從つて諸類型間の非連續性が主張されていると考えられている。かかることから更に眞の現象學が成立する爲には、一方では意識を絶對へ導く自覺的向上の連續性が、他方では絶對知と相對知の斷絶性が、同時に二つながら必要であることが指摘され、その要求を満すものとして「三願轉入」が考えられている。即ち「三願轉入」は第二十願の媒辭としての特殊な媒介作用により、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的要求とを同時に満足せしめるものとされているのである。我々にかかる問題提起を繼承すると共に、ここに示される見解の意義を十分認めるのであるが、唯第二十願の立場の理解に關して必ずしも同意し得ぬところを見出す。そして「三願轉入」の論理構造の理解も、それに伴つて稍異らざるを得ない。

(4) 「精神現象學」をめぐることに示した如き理解について、大きな示唆を與えるものは Heidegger: „Holtwege“ 所收 Hegels Begriff der Erfahrung であるが、それについては後の機會に論じたい。

(5) 即ちここでは、「方便化土」を「淨土眞實」に對する前提と考え、方便化身土卷に於ける宗教的精神の自覺向上の道程を必然的なるものとして考えるならば、第十九願・第二十願の精神は、あく迄第十八願への向上を目指す立場としてあり、從つて逆に云えば第十八願の精神は、第十九願・第二十願の立場との對置性を脱し得ない。又その故に第十八願の立場からの廻光返照ということも成立し得ない。然るに他面第十八願の立場が、あく迄第十九願・第二十願の立場と斷絶的であると考えるならば、第十九願・第二十願の精神が如何にして第十八願の立場へ高まるか、即ちその轉入の必然性が明らかとならない。そして又「淨土眞實」は「方便化土」に對して唯超越的なる立場としてあるに止まることになる。

(6) このことについては、後に稿をあらたにして論じたいが、唯第十八願の立場の本質的意義については、「宗教研究」第一五六號掲載拙論「信樂の立場」に於て若干述べている。

(筆者 京都女子大學「宗教學」講師)

society exists as reality, the principles of Marxism have become the objects of positive science, not a mere postulate of philosophy.

Accordingly, dialectics has been obliged to give up its old form and to take scientific method as it is now doing.

On the Logic of “Shin-gyô” (信樂)

by Yoshikazu Ishida

Shinran, one of the most outstanding figures in Japanese Jyôdokyô, (淨土教), displayed a religious logic of his own. It is neither rationalistic nor so-called dialectic logic, but is religio-existential logic, the foundation of which we should find in the Buddhistic way of thinking.

The originality of his logic is to be perceived in his initial work “Kyô-gyô-shin-shô” (教行信證), especially in terms of the problem of “San-gan-ten-nyû” (三願轉入). “San-gan-ten-nyû” designates the spiritual processes by means of which our spiritual life will be exalted to the ultimate religious stage. We’ve learned such a problem is studied in Hegel’s “Phänomenologie des Geistes.” “San-gan-ten-nyû” can be said to have the phenomenological construction in that it represents the processes in which the spirit will be exalted from the immediate stage to the ultimate stage.

However, Hegel seems to understand this spiritual exaltation to be continuous and neglects the explanation on the moment of incontinuity of religious spirit. “San-gan-ten-nyû” is the way of grasping the exaltation of spirit logically in view of the moment of incontinuity, considering the processes of exaltation on the basis of the ultimate stage.

This logic is remarkably characteristic as the Buddhistic logic, and here we want to distinguish the essence and the originality of Shinran’s religious thinking through the study of this logic.