

華園勸学院哲學叢書

(叢智的真宗学への試鍊)

龍樹菩薩の十二札に言く

天人に恭敬せらるる 阿弥陀仙両足尊を稽首し奉る 彼の微妙なる安樂の国に在しまして 無量の仏子の衆に囲繞せらるる 金色の身は淨きこと山王の如く 奢摩他の行は象歩の如し 両の目淨きこと青蓮華の如し 故に我弥陀尊を頂礼し奉る 面は善く円淨にして満月の如し 威光は猶し千の日月の如し 声は天鼓の具翅羅の如し 故に我弥陀尊を頂礼し奉る 觀音の頂戴し給う冠の中に住し給い 種種の妙相の宝を以て莊嚴せり 能く外道と魔の嬌慢を伏し給う 故に我弥陀尊を頂礼し奉る 無比無垢にして広く清淨にまします 衆の徳は皎潔にして虚空の如し 所作の利益は自在を得給えり、故に我弥陀尊を頂礼し奉る 十方名聞の菩薩の衆 無量の諸魔も常に讚歎し奉る 諸の衆生の為に願力に住し給う 故に我弥陀尊を頂礼し奉る 金底の宝に間わる池より華を生ず 善根の成する所の妙台の座あり 彼の座上にいましては山王の如し 故に我弥陀尊を頂礼し奉る 十方より来る所の諸子は 神通を顯現して安樂に至る 尊顔を瞻仰し常に恭敬し奉る 故に我弥陀を頂礼し奉る 諸有は無常にして我等無し 亦水月電影露の如し 衆の為に法の名字無きを説き給う 故に我弥陀尊を頂礼し奉る 彼の尊の仏の刹には惡名無し 亦女人と惡道の怖れも無し 衆人は至心に彼の尊を敬い奉る 故に我弥陀尊を頂礼し奉る 彼の尊は無量の方便の境まします 諸趣惡知識有ること無し 往生は不退にして菩提に至る 故に我弥陀尊を頂礼し奉る 我彼の尊の功德のことを説かんに 衆善は無辺にして海水の如し 獲る所の善根は清淨なるものを 衆生に廻施して彼の國に生れん 願わくば諸の衆生と共に安樂の国に往生せん

易行品に言く

若し声聞地及び辟支仏地に墮しなば 是を菩薩の死と名づく則ち一切の利を失せん 若し地獄に墮するも是の如き畏れを生ぜじ 若し二乗地に墮しなば則ち大怖畏と為す 地獄の中に墮すとも畢竟じて仏に至ることを得ん 若し二乗地に墮しなば畢竟じて仏道を遮す 仏自ら経の中に於て是の如きの事を解説し給う 人の寿を貪る者の如きは首を斬れば則ち大いに畏る 菩薩も亦是の如し若し声聞地 及び辟支仏地に於ては應に大怖畏を生ずべし 乃至 大乗を行ずる者には仏是の如く説き給う 発願して仏道を求むることは三千大千世界を挙ぐるよりも重し 汝阿惟越致地は是の法甚だ難し 久しうして乃ち得べし 若し易行道の疾く阿惟越致地に至ることを得ると言うならば是れ乃ち怯弱下劣の言なり 是れ大人志幹の説に非ず 汝若し必ず此の方便を聞かんと欲せば今當に之を説くべし 仏法に無量の門あり 世間の道に難有り易有り陸道の歩行は則ち苦しく水道の乗船は則ち樂しきが如し 菩薩の道も亦是の如し 或は勤行精進の者あり 或は信方便の易行を以て疾く阿惟越致地に至る者あり 乃至今當に具に無量寿仏を説くべし 世自在王仏乃至 是の諸仏世尊は十方の清淨世界に現在し給いて皆名を称し阿弥陀仏の本願を憶念すること是の如し若し人我を念じ名を称すれば自ら帰して即ち必定に入りて阿耨多羅三藐三菩提を得ん是の故に常に應に憶念すべし 乃至 人能く是の仏の無量力功德を念ずれば即の時に必定に入る 是の故に我常に念じ奉る 乃至 若し人善根を種えて疑へば則ち華開けず 信心清淨なる者は華開きて則ち仏を見奉る

目

まえがき

次

大無量寿經円環解会読記

一頁

臘扇精神主義請問錄

二十二頁

あとがき

# まえがき

経言 「善知<sub>二</sub>習滅<sub>一</sub>音声方便<sub>二</sub>不<sub>レ</sub>欣<sub>ハ</sub>世語<sub>一</sub>樂在<sub>二</sub>正論<sub>一</sub>」

この書物はお読みいただく方を主体としてではありません、恥かしながら私達のありのままの会読のすがたをおさせていただきました。それは昨年興正寺の本山に参拝が許され、今年は高田派専修寺本山に参拝が許される。二度も大遠忌に遇わせていただき、宿善の浅からざる事に感謝の気持ちを抑える事は出来ません。真宗学に対してもまだまだ暗中摸索の域を脱しない私、日日に善知識を求めて止まない私、この機会に華園勸学院生活の一断面をそのままお目にかけてよき人の仰せをこうむりたく願つてやみません。

出版の時間が切迫しましたので会読のありのままを述べさせていただきました。

昭和三十七年三月十四日

# 大無量寿経円環解会読記

問 同 答 同  
者 者 者 者  
慧 光 譲 善  
華 龍 溪 英  
水 川 子 子  
吉 田 隆 孝  
忠 子 男

## 序論

### 古典について

えて妙なる莊嚴を具足したまえり。無垢なる光炎は熾<sup>きみ</sup>にして明淨に世間を曜やかす。宝性功德の草は柔軟にして左右に旋れり。触る者は勝樂を生ずること迦旃隣陀に過ぎたり。宝華は千万種にして池流泉に弥覆せり。微風は華葉を動かすに交錯して光は乱れ転ず。宮殿もろもろの樓閣は十方を観するに碍りなし。雜樹には異光の光あり。宝欄普く囲邊せり。無量の宝は交絡して羅網は虚空に遍く。種々の鈴は響を發して妙法の音を宣吐す。華の衣を雨ふらして莊嚴せり。無量の香は普く薰ず。仏慧明淨の日は世の癡闇の冥を除く。梵声の悟りは深遠にして微妙なること十方に聞こえり。正覺の阿弥陀法王は善く住持したまう。如来願偈の總持を説いて仏教と相應せん。彼の世界の相を觀するに三界の道に勝過せり。究竟せること虛空の如く広大にして辺際なし。正道の大慈悲は出世の善根より生ず。淨らかるる光明は満足せること鏡と日月の輪の如し。もろもろの珍宝の性を備

世親菩薩の願生偈に言く

世尊 我一心に 尽十方無碍光如來に帰命したてまつりて  
安樂の國に生れんと願す 我修多羅真実なる功德の相に依りて  
願偈の總持を説いて仏教と相應せん 彼の世界の相を觀する  
に 三界の道に勝過せり 究竟せること虛空の如く広大にして  
辺際なし 正道の大慈悲は出世の善根より生ず 淨らかるる光  
明は満足せること鏡と日月の輪の如し もろもろの珍宝の性を備  
の種は生ぜず 衆生の願樂する所は一切能く満足す

故に我彼  
かるがゆえ  
かるがゆえ  
かるがゆえ

阿弥陀仏の国に生れんと願ず 無量の大魔王は微妙の淨華台なり

相好の光は一尋にして色像は群生に超えたり 如來の微妙な

る声は梵の響き十方に聞こえん 地水火風虛空に同じうして分別

なし 天人不動の衆は清淨なる智海より生ず 須弥山王の如く

勝妙にして過ぐるものなし

天人丈夫の衆は恭敬して遙り謄仰す

仏の本願力を觀するにもうあうて空しく過ぐる者なし 能く

速に功德の大宝海を満足せしむ 安樂の国は清淨にして常に無垢

輪を転ず 化仏菩薩の日は須弥の住持するが如し 無垢莊嚴の

光は一念及び一時も普く諸仏の会を照して諸々の群生を利益す

天の樂、華の衣妙なる香等を雨ふらして供養したてまつる 諸仏

の功德を讚ずれども分別の心有ること無し 何等の世界にか仏法

功德の宝なからんや 我皆往生して仏法を示すこと仏の如くなら

んと願ず 我れ論を作し 偻を説く 願わくば阿弥陀仏を見

たてまつり普く諸の衆生と共に安樂の国に往生せん

## 第一会

昭和三七、三、二

善問 フレンンドシップ アトラスが発射される現代に古典的な大無

量寿經の学的探究などは時代離れたした、むしろ歴史逆行する  
行き方ではないでしょうか。

竜答 古典の意味を文化人類学や考古学の領域から切り離してお考

えになれば大經などは古典中の古典ですから、それをそのまま現代化するというようなことは一つの誤まられた見方かも知れません。けれど、もっと広い意味で古典を見る時には、もはや古典 자체は決して古典として歴史の底に埋められたままであってはなら

のないであります。

善問 何故ですか

竜答 現代は空間や時間に関する考え方が一般常識や、又はカントの云うような單なる認識の直観形式として抽象化せられなくなつて来ているのであります。すでに唯物論が史的唯物論にまで止揚されると唯物論自体の弁証性の基礎と定立が保証されたようになりますと、古典という歴史の色に染つて大無量寿經を表面的にみますれば、古典といふ歴史の色に染つているようにみえましても、その本質は却つて人類全体の絶対未來に対する目的的理念の自覚と要請を開拓するものであります。

善問 何故ですか

竜答 過去の生物学は生物を一個の存在者として研究したのですが、ダーゲィンの進化論以来生物を一個の現存在として見ないで原生動物からの歴史的發展、即ち生物進化の原則からみるとにおいて現代生物学の視野は無限に拡張されつつあります。それだけではありません。電子科学の領域に生物学も、考古学、天文学もすべての科学が止揚されるようになりましては、もはやその取り扱かい方が一個とか十個とか百個とかいうような、有限的な規定から億を単位とする無限性にまで發展しつつあります。

善問 それは自然科学の領域の發展でありまして、大無量寿經にそのような科学的な試みを移入することは許されないのでありますせんか。

竜答 電子生理学から脳の機能の研究によりますと、新しい脳の電子生理学者の立場では、

「生物学は物理学のようにややこしい學問であり、やがてその傾向は一層甚しくなるでしょう。しかし幸なことに生理学は物理

学が犯したような悪に身をまかせたことは今までに一度もありませんでした——それは物理学が現代世界の不安と驚ろきの的になっている原爆の発明を指すものでありましょう——われわれは脳のエネルギーについての理解を得るために気狂いの経験を持つ必要はないし、他人を気狂いにするようなことがあつてはならないのです。——原爆戦争をはじめて人類を滅亡させるようなことをするのは氣狂いだけのわざです——。

本書が始めて出版されて以来、脳に関する知識はいよいよ増大したのですが、この学問の恩恵的な特質が失なわれたことはかつてありませんでした。脳についてのわれわれの知識が増大すればするほど、脳の機能の文化的発展を可能ならしめた生活条件に敬意を表さなくてはなりません。生物学は本質的に創造的な科学であります。倫理学、宗教及びその他の学問は別としても、生理学者は科学の破壊的傾向に対しても反対しなくてはなりません。しかしあれわれは、理解は力をもたらすということ、既に脳の働きに関する知識の増大を利用して更に一層有効な思想統制にこれを利用しようとかかっている人々のいることをも理解していなくてはなりません。洗脳の仕事を忙がしくやっている人々のことを考えれば想い半ばにすぎるものであります。私は本書によつて生きた脳についての知識の増大を願うに止まらず、人間に関する知識を本質的に人道主義的な役目に利用しようとする生理学の情熱的な関心を、すべて他の分野の科学者と共に分ち合おうとする決意をひろめることを強く希望するものであります。」（W・G・

ウオルター著「生きている脳」iii）と云つてることは正しく私達が新しく始めている叡智的真宗学

への激励の言葉にさえみえるのであります。真宗学はただ經典の字句の解釈にのみ留まるような保守性を捨てて、新しい時代の中にしてむしろ新しい時代に一つの最高目的の王国を開闢するような真宗学でなければなりません。電子生理学者の言葉に照してもそれらの生理学者が辿つて来た道は古典的生理学を一步一步飛躍的に押しすすめた結果でありますから、私達は決して古典的真宗学を拒否するような極端な態度に陥るものではありません。

善問 それでは古典の中に、どのような新しい理念が見出されますか。

本書が始めて出版されて以来、脳に関する知識はいよいよ増大したのですが、この学問の恩恵的な特質が失なわれたことはかつてありませんでした。脳についてのわれわれの知識が増大すればするほど、脳の機能の文化的発展を可能ならしめた生活条件に敬意を表さなくてはなりません。生物学は本質的に創造的な科学であります。倫理学、宗教及びその他の学問は別としても、生理学者は科学の破壊的傾向に対しても反対しなくてはなりません。しかしあれわれは、理解は力をもたらすということ、既に脳の働きに関する知識の増大を利用して更に一層有効な思想統制にこれを利

用しようとかかっている人々のいることをも理解していなくてはなりません。洗脳の仕事を忙がしくやっている人々のことを考えれば想い半ばにすぎるものであります。私は本書によつて生きた脳についての知識の増大を願うに止まらず、人間に関する知識を本質的に人道主義的な役目に利用しようとする生理学の情熱的な関心を、すべて他の分野の科学者と共に分ち合おうとする決意をひろめることを強く希望するものであります。」（W・G・

ウオルター著「生きている脳」iii）と開闢されていますように、大無量寿經の学的研究は生理学や物理学以上に複雑な困難な学問であります。聖哲カントですら、神の現存在の問題には彼自身の優秀なる天才の能力をもつてしてもついに彼が神的理念の問題にふれた時は、三批判書のすべてが彼の思索に於ける悪戦苦闘のドキュメントとなつてゐるのであります。それは彼が宗教理性の領域に属する神の理念の問題を人間理性の領域で取り扱つたという過誤が彼自身の理性の運命を斯くも困難な課題の淵に沈めたのであります。若しカントが阿弥陀經だけでも読みとることが出来たならばあのような困難に陥ること

がなかつただけではなく、もつとカントが理想した眞の形而上學を樹立したことであると心惜しくあります。けれど今ここに開顕

された大經の聖語からは凡てそのような困難を超克して大經自体の理念を読み取る為には真宗学の本質である宗教理性の道が開かれているのであります。私達はこの觀点から大無量寿經の論理的探究に歩みを進めたく願つてゐるのであります。

善問　それなれば大無量寿經の精神は大無量寿經直接に思惟の道を辿ればよいのではありませんか、何故に円環解には世親菩薩の論偈を引証されたのでありますか。

華答　大無量寿經はその表現形式が神話の形をとつてゐますので華嚴經や涅槃經に対比しますと、とても容易にわかり易いようにみえていましてもこの神話的表現のわかり易さというのがむしろ大無量寿經をいかなる仏学よりも困難な課題にまで深化しているのであります。

慧問　それはどのような意味ですか。

華答　大經を直接的に究明した著述は無数ですが、その中で天台、華嚴、三論の賢者の著述もありますけれど、そのような賢者はその崇拜する学派を主体として傍観的に解釈されます故、かえつて大經がいかなる真理を物語るかという問題につきましては無意味な迷路を辿つてゐるようみえます。と申しましても私達が直接に大經を拝読させてせいただいても私達の思惟が何時でも暗中摸索の闇路にさまよふのみであります。そこでどうしても大經をみるとには先哲の指針にまつより仕方がありません。最初に大經についてインドの龍樹菩薩と世親菩薩がより深い体験をもつて、もつとも簡明にその深意を開示されたのであります。

慧問　それはどのように教示されていますか。

華答　龍樹菩薩につきましては

「釈迦如來は楞伽山にいまして衆の為に告命したまわく南天竺に龍樹大士世に出でて悉く能く有無の見を摧破し大乘無上の法を宣説して歡喜地を証して安樂に生ぜん。難行の陸路の苦しきことを顕示して易行の水道の樂しきことを信楽せしむ、阿彌陀仏の本願を憶念すれば自然に即の時に必定に入る唯よく常に如來の号みなを称して應に大悲弘誓の恩を報すべし」（行卷五十二丁左五）と

仏陀の楞伽山懸記の聖語は別問題としましてもインドにおける龍樹大士の思想的地位はギリシャ哲学におけるアリストテレスのようであります。天親菩薩は全くギリシャ哲学のプラトンに髣髴たるものがあります。淨土真宗では祖聖親鸞をあまりに絶対化する為に龍樹や世親その他の先哲に対する究明がおろそかになつてゐるようみえます。少なくとも西欧哲学の研究者はアリストテレス、プラトンに手を染めない方はないといつてもよいほどですが、仏教における龍樹、天親の全面的な体系的研究はゆるがせにしてはならないと思います。現代の淨土真宗は余りにも歎異鈔を重要視しすぎる為にその平面化、簡素化のみが時代の流行となつてゐるようであります。が歎異鈔に悪人正機が取り扱われましてもそれは決して聖者の学説から分離したり、分裂してゐるのではないかと見受けられます。

慧問　それでは歎異鈔の教が浅いとおっしゃるのでですか。

華答　そうではありません。自覺の深化から申せば大無量寿經は宗教的宇宙像 자체であります。龍樹世親は月や太陽に比較すべきその威力をお持ちになつていらっしやいます。それに比較しますと

歎異鈔は原子核の一粒に等しいのであります。何故歎異鈔が絶対

的に魅力をもつてゐるかと云うことは原子核の爆発力のように、一闡提の極悪者が仏の勅命を聞く瞬間に一念の極限に仏因をきわめうると云う革命的な超越性が歎異鈔の一語一語の中に包含されている為であります。

慧問 それなれば歎異鈔だけでよろしいではありませんか。

華答 それは宇宙から原子核の一粒を抽出しましても、それは何等の威力を示さないのであります。原爆が原爆としての威力を發揮することは地球の場所をえてから可能なのであります。原爆が原爆としての威力を發揮すること、それは大無量寿經と云う宗教的宇宙体の中で既成宗教の迷妄を擊破することにおいて始めて歎異鈔の原爆的な威力が發揮されるのであります。

慧問 人倫的に申しますれば悪人正機と云うことは矛盾するのではありませんか。

華答 原始宗教は魔術や呪術からはじめられたのですが、人間が人格に自覚するということから宗教は人格の領域にまで高められたのであります。けれど人倫は人格対人格の領域における宗教でありまして、却つて道徳法則の中に宗教律を混同することは人格の自律性を侵犯するだけではありません。金剛の如き宗教意志を弱体化し偽善化する危険が潜んでいるのであります。

「それはかく宗教的色彩を有する其評価の共通の特徴はいつでも価値が超世界的超経験的、超感覚的実在に対する関係である。超世界性というこの要素は宗教の本質に取つては決定的のものであつて、これを取り去るならば実証論的な『人道教』の如き宗教のカリカチュアが出来るのである」（ヴァインデルバント「哲学概

論」三二〇頁九）と

いつてゐるよう宗敎の実証的倫理化は却つて宗敎を一つの反倫理性に陥し入れるのであります。この意味を適切に開示されたのが化身土巻であります。

慧問 それでは眞実なる宗敎は道徳性を無視するのでありますか。

華答 道徳性の無視どころではありません。眞の道徳の確立は眞の宗教の理念を体証するところから創現されるのであります。

慧問 それでは悪人正機とはいかなる意味でありますか。

華答 悪人正機という意味を常識の領域にまで引き下げます故、悪人正機の意味があまりにも低俗化され、かえつて人倫的ベストを拒否するような迷妄に落謝するのであります。

「満之の論理を超える立場を延長し、世間に強い衝撃を与えたのは暁鳥敏の『精神主義と性情』である。姦淫しても強盗しても、如來の救済を受けられると云う暁鳥の説に対し、与論の非難が

囂々として起つた際も、満之は大筋はそれを黙認していたと思はれる」（清沢満之「一九五頁」）

というような悪人正機の逆説的な解釈がされるということは、まことに歎異鈔の中毒症状とみて差支えないであります。

慧問 何故ですか。

華答 悪人正機と云う意味は大無量寿經の宗教的宇宙像の中で始めて開顯されるものであります。一般常識が人倫の場所で悪人正機の概念を横行させてはならないであります。

判曰

論旨を龍樹天親の問題に戻して下さい。

善問 古典は何を意味しますか。

竜答 歴史性の場所におかれているすべての文化現象であります。

善問 歴史性とは、時間的には過去に制約されたものであります。

竜答 過去自体は決して現在から孤立して過去が存在するのではありません。むしろその存在から歴史性が抽象されたならば、その

存在は習慣的な無規定的な存在、それこそ原始存在に落謝するの

であります。

善問 何故ですか。

竜答 生物学上の細菌類はあらゆる生物の最初の存在形態であります。それはただ一個の存在形式を少なくとも十億年以上も反覆している形であります。このような存在は十教億年持続しても、それは単に原始存在を意味するのであって、それ以上の価値も意味もその個体としては発展性を停止しているのであります。三味線貝は一枚貝に近縁な腕足貝の一つであります。現在でも有明海に住んでいます。三味線貝は遠くはカンブリア時代までにその姿をあらわして、その形態は今有明海に住んでいる種類と殆ど違わないのであります。三味線貝は非常に進化が遅いといふよりも五億年以上にわたって殆ど進化していない。それは「保守派」の動物の好例となっているのであります。古典という意味も保守性からみれば全く三味線貝的な存在を意味するのであります。大無量寿經のもつとも優位的な性格はこのように古典を意味しているのではありません。大無量寿經の絶対的な優位的性格は

(1) 如来正覺の世界を絶対未来の目的性にもつています。

(2) 凡ゆる既成的宗教の存在様式を純粹に超越すべき理念が包含されています。

(3) 人間の生活と神的理念の限界を完全に区分しています。

(4) 人間性と理念の無制約性の絶対的な融即關係が選択廢立の中

に成就されています。

(5) 生きることの行く道と還る道とが完全なる神話性の中におかれています。

(6) 如來の正覺を十劫の昔にさかのぼって一切衆生の成仏は歴史性自体の絶対的発展性を内含しています。

(7) 神話の理念を純粹に開示して、しかもそれは一般神話の如き仮象性を自体において罷脱しています。

(8) 正覺の果の世界と仏の正覺已還の限界措定が明確なる故迷悟染淨の限界が本質的に確立されています。

(9) 人間の領域は人間自身において完遂すること、仏の領域は如來の全性修起によつて人類の完全なる救いの理念を成就しています。

(10) 阿弥陀仏の正覺の世界像によつて如何なる人間的又は宇宙的な世界像もその内属の中に包括する可能性を開示しています。以上のようなわけで大經は古典であつても久遠の真証の開顕であり、同時にこの開顕は人間の思惟によつて産出された哲学の論理性や科学的思惟のように、現存在に落謝しないで直ちにそれを絶対未来の目的性にまで止揚するのであります。

善問 あまり難かしくて理解が困難であります。古典の意味についてもつと平易にお願いします。

竜答 温故知新（なごむことあるきをしらむしを）は古典研究の本質を顯すものであります。

古きものが古きに止まれば三味線貝の運命を繰返すのみであります。古きを捨て新しきもののみをとることは刹那主義への落謝で

ありまして、それ自体が直ちに過去に墜落する運命におかれているのであります。自然科学の真理が無限進展を指向することは科学的真理の優位性でありますけれど、それはどこまでも未完成性的意味は久遠の真証が仏の本願によりて直ちに現実の生活に落謝せんとするすべての個性を攝取して、宗教的世界秩序の中にも最も自由に参与せしめて人間の限りない不満足に完全なる究極的目的的理念を付与して、ここに人間が人間存在としての人格の本質性を開顯せしめる宗教的宇宙像の開示が大無量寿経を意味します。それ故に大無量寿経は過去の久遠の全体的な理念の中に現実の生活を浸透せしめると同時にそれを絶対未来の究極的な円満な領域に純粹なる飛躍をなしとげしめる完全真理の開顯を意味するものであります。「私はかつての朝、その前夜の祭に集つた騒々しい群集のうちから、或る歌の一節を聞いたことを忘れない。「渡守よ、彼方の岸に俺を渡してくれ。」と我等のあらゆる仕事の喧擾の中から、この叫びが来る。「俺を渡してくれ。」印度では馭者がその馬車を駆りながら矢張りこの歌を歌ふ、「俺を渡して呉れ、」と。雜貨の旅商人が客に品物を渡しながら矢張りこの歌を歌ふ。「俺を渡して呉れ」と。一体この叫びの真意はどこにあるか。要するに我等は我等の目的地にまだ達していない事を感じている。我等のあらゆる努力と労働とを以てして、なほ我等の終局まで來ていないこと、我等の目的を達して居ないと知つていて。その人形に満足しない子供のやうに我等の心は、「これではない、これではない」と叫んでいる。然し、他のものとは何んであるか。何處に彼方の岸があるか。」と。それは我等の持つ以外のものであ

らうか。又それは我等の居る以外の土地であらうか。否、それは我等の活動の真理中にあるのである。喜びの海では、この岸と彼の岸とは同じである。私のこの我是日となく夜となくそれ自らの故郷を求め苦んでいる。然し、この故郷を汝のものだと呼び得るやうになる迄はその苦みしは絶えぬであらう。それまでは争ひが続くであろう。そしてその心が斯う叫ぶであらう。「渡守よ、彼方の岸に俺を渡してくれ。」と。それで唯私のこの故郷が汝のものになされた時から、その瞬間からこの我是渡されるであらう。……それが「凡ての私の仕事はあなたの物だ。」と言ひ得るやうになつた時から、他の事情には少しも変りなくともそれは渡されるであらう。」と。凡ての私の仕事はあなたのものだ、即ち神のものだと云ひ得る時、云ひ換へれば、自分の労作のすべてを神に捧げ、神の懷に身を委ねる時我等は無限を実現する。一方には創造転成の途上にあるが、一方には完全なる無限に達しているのだ。丁度海にならう to be と急ぎはしる川が、その存在の一端に於て同時に海である (is) やうに。又歌ひゆく一句一句の中に、その歌のすべてが活きているように。だから、我等が梵にならうとする事、それがやがて梵の中にあることである。即ち我等は梵の中に (is) の信念を得ようがためには、常に to be の憧憬を有つていなければならぬ。神の懷に住すると共に、絶えず彼の懷から無限の新しき生命を擗んで来なければならぬ。この is と to be とは不離の関係の中に働く。人はならうとする意志によつてなりゆく、becoming。この is と becoming との不斷の関係にこの永久の愛の弾奏があり、この神秘の奥底に宇宙の果しない進行を支ゆるところの、凡ての真と美との源泉があるのである。」(近代思

タゴールの言葉も本願の理念に環元すればそのまま大無量寿経の誓願一仏乗の本質をいみするものであります。それは又一仏乗の思想を代表する法華の本門が久遠正覺の本仏を開顯しましてもその開顯が直ちに現実に具体化されて

「若くは広野の中に於て、土を積んで仏廟を成じ、乃至童子の戯に沙を聚めて仏塔を為る、是の如き諸人等、皆已に仏道を成じき、若し人仏の為の故に、諸の形像を建立し、刻彫して衆相を成せ

る、皆已に仏道を成じき、或は七宝を以て成し、鍼、鉛、赤白銅、白鐵及び鉛錫鉄、木及与泥、或は膠漆布を以て、嚴飾して仏像を作れる、是の如き諸人等、皆已に仏道を成じき、乃至若し人散乱の心に、乃至一華を以て、画像に供養して、漸く無数の仏を見たてまつりき、或は人あって礼拝し、或は復但合掌し、乃至一手を挙げ、或は復少し頭を低れて、此れを以て像に供養して、漸く無量の仏を見たてまつり、自ら無上道を成じて廣く無数の衆を度し、無余涅槃に入ること、薪尽きて火の滅ゆるが如くなりき、若し人散乱心に、塔廟の中に入つて、一たび南無仏と称せん、皆已に仏道を成じき」（国訳一切経 法華經方便品 十九頁）と

いうはまことに一仏乗開顯の現実性を意味するけれど、この現実性はいざこに向つて行かんとするのでしようか、即身成仏の思想はその自覚が円証に達する時菩薩の死と名づくるといわれるより困難な深淵が口を開いているのであります。菩薩死の難を超越する為には

「若し女人ありてこの薬王菩薩本地品をきいて能く受持せんものはこの女身を尽して後にまた受けじ若し如来の滅後、後の五百才

の中に若し女人あつてこの經典をきいて説の如く修行せばここにおいて命終して即ち安樂世界の阿弥陀仏の大菩薩衆の囲繞せる住處に行き蓮華の中宝座の上に生ぜん」と

開示せるものは日蓮がどのように念佛無間を論定しようともその論定の底から大無量寿経へのかけ橋が空高く連続のオルガノンを開いています。

慧問 本論にかえりまして大無量寿経の研究には何故天親の思想によらなければならぬかと仰せられますか。

竜答 大経はその表現は簡明のようにみえましてもその本質が仏一代の經典の極要を示すものであります、故に大経の構想からみましても最初の序分は仏の八相成道を來会の菩薩にゆずられたことはまことに還相廻向の本質表現とみるべきであります、それは一華嚴の性起思想の究極性から必然的に大無量寿経の産出されるべき根本前提を意味するのであります。

## 第二会 三月六日 問者の交替

判曰 問者と答者の交替を願います

華問 第一会の要点を申しますと古典の研究は現代新しい科学の進展に並行して進むべきことであるということが理解されます。

それでは真宗学の古典の研究はどのようにみるべきものでありますか。

判答 古典真宗学を類別しますと種々の形態を見ることが出来ます。原始真宗学といわれる真宗学では三經七祖の仏語や論釈の熟語の解釈が第一義的に取扱われていたのですが学の訓練が

進むにつれて解釈学的体系の真宗学、論理的主体性の真宗学（所行家）純粹経験の真宗学（能行家）先駆的総合の真宗学（空華三哲をはじめとし松島善讓師をもつて大成された空華学轍）歴史的真宗学（現代の真宗学に対する歴史的な学的究明）と大要的に分類することも出来ます。最初の仏語における意味規定の真宗学はそれは辞典的又は事典的な意味あいを持ちますので例えば纖維品の糸をよりわけるという素材的な段階を意味するものでありますために、その学的性格があまり単純なので軽視され易いけれどそれはもつとも重要な意味を持つものであります。阿含の哲学的研究に有部の六足発智婆婆等の体系づけがなされていますが全体的に簡明ではありますが煩瑣学的に取り扱われた為に阿含の学的系統は後代にうつりまして蔑視されるようになりました。けれどもそれは決してその様に簡単に処理されるほどの無価値なものではありません。却って仏教学の全体的論拠には西欧哲学におけるギリシャ哲学のように後代の哲学の先証的価値をもつものであります。現代におきましても専門的な研究が発表されるほどに、すべての学にわたる辞典及び事典が刊行されることはその専門的な理念を専攻する語源的意味の探究がゆるがせにせられない事を物語るものであります。それは新しい学の領域と古い学の領域を熟語の系統から連繋づけようとする要請を意味するものであります。西欧哲学に比較して仏教学が世界の指導的宇宙像たりうる価値を開拓しえないのは阿含部系統の仏語における解釈学的な基礎知識を軽視したためであります。まことに現代科学における数学と物理学は基礎学として一個の重要な役割を果していますように仏教学研究の基礎には阿含毗曇の熟語的意味とそれによる純論理

性の発展的理念にまで進出するような研究が要請されています。

仏教学を二十一世紀の高次の文化の指導的立場にまで高めるには必然的に原始仏教の再認識にまで思惟を深めねばなりません。

この意味において原始仏教思想論や仏教汎論はその紙量は少ない様でありますけれど将来仏教学全体がその領域を無限に拡張しうる範型的な意味と価値をもつものであります。時代的に見てそれは八宗綱要の現代版としてもっとも仏教の初学者には価値高い指針となっているのであります。西欧哲学及びその宗教哲学におきましても仏教の俱舍論唯識論智度論などにその論理の歩みを踏みなければ、西欧哲学自体の躊躇の石を取り除く事は出来ません。話を真宗学に戻しますと古典的真宗学の訓古学に、なお解釈学的なものより広くより体系的に研究する事は将来の真宗学の言語哲学的意味付けに重要な意義をもつものであります。その究明がなされた必然的進展として論理的真宗学、純粹経験的真宗学、総合的真宗学の発展への体系的契機とその本質が、会読法によつて、再認識されねばなりません。

ここに空華学轍を深化することにおきまして、教行信証の本質性にまで、到達したとき始めて批判哲学や弁証哲学を逆に積極的に批判し、その根拠を止揚的に弁証づけることが出来るのであります。

華問 それほど意義と価値が、未来性にまで及ぶ真宗学が何故に頗

判答 それには社会的条件と真宗学研究の消極的態度に制約されて

敗の一途を辿ったのであります。社会的条件としましては、明治維新以来西欧文化の移入を完全に消化する為に従来の東洋学が、かえりみられ

なくなつたことは、仏教全体の寺院生活が葬式、仏事という儀式面にのみ翻奔された結果であります。内面的には真宗学は会読法によらなければ、その本質の把握が不可能であります為に、以上のような悪循環の反覆によりまして、如來正覺の理念を究明する最高級の学が歴史の底に沈められたのであります「ことに我々はこの教の入門者達がさまざま、人々の手になる、これまでの諸著作において、非常な弊害をこうむつてることに注意せざるをえなかつたのである。それは即ち一つにはこうした、諸著作における無益な問題項論議の重積ゆえであり、さらに一つにはこうした人々の必ず知つておくべきことがらが、学問の秩序に従つて伝えられず却つて、諸著の解説の仕事の要求するがままに、或いは討論の機会の到来するがままにあたえられて来たからであり、いま一つには、又その際同じ事がらの頻繁な反覆が、読者の心のうちに倦怠と混乱とを生むを常とするからである。」（トーマス・アクイナス 神学大全一頁九）と、云はれているように今日にいたるまでの真宗学の会読法は、その本質の論理に到達する前に、そのような詭弁的な論争の為に、会読法そのものが歪曲された結果であります。

淨土真宗の神学的性格は、哲学一般や、聖道思想のように、問題の自覚と事象の証明がなしひとげられることをもつて、目的としないのであります故、問題それ自身を会読しつつ、その奥義に達することは、唯仏智の信楽が深められるだけのことであります。それを一個の学的趣味満足としても、それはおそらく、世界の討論の中に信楽の理念を昇華せしめるることは、オリンピックの競技以上の価値をもつてゐるのであります。围棋の勝敗に興味をもつ

方なら、真宗学の会読の論理の勝敗に、それ以上の尊敬の念をさえ呼びさされる事は、私達の日々の経験において、体読しているのであります。けれど歴史の運命は決して、一個の常住性や、不滅性に止まる事は許されません。歴史存在の本質は、常住と生滅の相互止揚の変化の中に、世界史の進展がのぞかれるのであります。仏教思想では、永遠不生不滅が、主体性となつていましても、現象の問題は、そのような規定によつて、制約するのではありません。歴史を貫徹する存在範疇は、変化の範疇であります。それは仏教学でいう生住異滅の四範疇であります。有機物無機物は住と滅の二範疇以上に進展しないのであります。有機物から生住異滅の領域に進展しますと、それは存在の普遍的様態となつてゐるのであります。この意味におきまして、生住異滅からその過程範疇を十二類に拡張しました。人間存在の縁起性はついに、流转をこえた解脱の領域にまで止揚される。涅槃えの契機を開示する範疇によつて高められたのであります。

「この変化の範疇には死から新しい生が復活するといふ他の一面が直ちに結びつく。此の思想は東洋人が把捉していた思想であつて、恐らく東洋人の最も偉大な思想、東洋の形而上学の最高の思想である。それは個人的な方面に就いては、輪廻 (Seelenwanderung) の表象に含まれてゐるが、不死鳥の譬喻によれば、自然的生命は永恒不斷の自己を火葬する焚死堆を準備しその焚死堆に依つて、自己を焼き尽して、その灰の中からは永恒不斷に新しい若返つた生き／＼した生命が現はれ出來るのである。だが、此の譬喻は單なる東洋的な譬喻である。それは肉体に当嵌る譬喻であつて、精神には当嵌らない。

このヘーゲルの見方はあまりに一方的であります。この東洋の譬喻こそ肉体の本質がどのようにして精神の、そして肉体も精神もが解脱しうる涅槃の世界に体達するかという世界のすべての思想を包含する総体的範疇の譬喻であります。

西洋的にいへば精神は単に若返つて現はれ出るばかりでなく、更に高揚、浄化せられて現はれ出るのである。いふまでもなく、精神は自己自ら反抗し、自己的形象の形式を亡ぼして、以つて自己を新しい教養に昂めて行く。だが、精神は自己の実存の外殻を脱して、單に他の外殻に移住するといふだけではなく、前よりも純粹な精神となつて以前の自己的形象の灰の中から現れ出て来る。これが精神の第二の範疇である。精神の若返り(Verjungung)は以前と同じ形象への单なる復帰ではない。それは精神そのものゝ醇化、精製である。精神は自己の課題の解決に依つて更に新しい自己の課題を創造して、自己の労作の素材を累加する。従つて、我々は精神が歴史の中で数限りない多くの方面に姿をあらわし、その中で自己を享受し、自己を満足させているのを見る。だが、それにも拘らず、精神の労作の唯一の成果は、再び新しく自己の活動を増大させては、又候自己を滅して行くといふことだけである。今迄精神を満足させていた。その創造物は次ぎくに新しい素材となつて精神に対立して、その加工を精神に強要する。現在の精神の教養となつてゐるものは未來の精神の材料となり、精神の労作は、これに加工してその精神を新しい教養へと昂めて行く。」(ヘーゲル、歴史哲学緒論P 22—1)と、

ヘーゲルは論定します。けれどヘーゲルは精神の本質には人間性と云う流転の影が完全に取り除かれていないのであります。仮

教はもとより精神を重視しますけれどもその精神は人間性と云う制約から完全に超脱して涅槃の彼岸に生まれ行くという出世間道の満足を精神に与えられるのであります。現代までの真宗学がどのように頽敗や破滅の運命におかれていますも、その頽敗と破滅の死の灰の中から新しい自己としての真宗学が再び生れ出でんとしているのであります。私達はその新しい生命の息吹きを深く感受しつゝあるのであります。

華問 それでは単純であつたり煩瑣化したりしている真宗学は廃棄する方が便利ではありませんか。

判答 その試みで一派をなしたのが浩々洞の系統であります。けれどそれは丁度相撲の土俵から離れて勝負をするようなもので真宗学の本筋から逸脱していますことをとくに清沢満之氏が青年の純真性から学徒としての理性の自覚を深化しなかつた為に彼が親鸞様への崇敬の念からくる感情の迸ばしりは蓼志野の野に咲く花のような美しさはありますけれど蓼志野が直ちに東京駅前の丸ビル街とは同一視出来ないようにそれだけ非合理性や、神秘性や、人間的な感情や、野狐禪の匂のするような雜草が自然の風景のように茂っていることはどのように浩々洞一派がそれを弁証しようとも異安心という烙印からは取り消すことの出来ない学的悲劇に陥つてゐることはかえすがえすも心惜しいことであります。それは一方的に進んだ学者、学徒のつねに陥る悲劇であります。

「英國ではじめて脳波を臨床的に応用する可能性が論じられたのは全く非公式な形であった。それは一九二九年にロンドンのモーブレイ病院のふるくさい中央病理研究室においてであつた。そこ

のいくつかの困難を感じていた。彼らは「ベルガーリズム」の記録を得ようとして、その電流に切替えるたびごとに増幅器に古い電流計をつないで使っていた。ゴラは末梢と中枢における伝導時間測定するため、どうしてもマシューズのオシログラフを使いたいと切望していた。私はまだケンブリッジでエドリアンとマシユスの注意ぶかい眼の下で働いていたが、この新しい器械を喜んでゴラに紹介し、同時に優秀な大学生と共に彼をただちに他の二、三の目標に推し進めた。研究室のテーブルを囲んで昼食を摂っている時に、彼はベルガーの新しい主張の発表に言及したが、私はただちに、だれでもそのような線の動搖ぐらい記録できるだろうが、それは人工的な産物による線であって、たとえその中にないか意味のあるものがあつたとしても何も測定することはできなかつたが一応それに同意した。しかし、次のようにつけくわえた。「もしこの新しい器械があなたがいうように良いものであるならばベルガーのリズムが単に人工産物にすぎないかどうかを見極めるのは容易であろう。そしてもし人工産物でなければ、その振動数は驚く程一定しているとおもわれるから、きっと計測することができるだろう」と。そして彼は病気のときにはリズムの変化が現われるだろうと想像した。

ケンブリッジはなお脳を生理学者の本来の研究対象としてはみとめていなかった。その動搖する線はわれわれもまたその当時の誰をも納得させなかつた。ベルガーの「脳電図」(Elektroenkephalogramm)はほとんどまったく無視されていた。まったく独創的で、そして骨の折れる彼の研究は一九三四年の五月にユドリ

アンとマシューズがケンブリッジの生理学会で、英國の聴衆に「ベルガー・リズム」について最初の納得のゆく証明をあたえるまでは、ほとんど認められなかつた。

その間ゴラは彼の研究室を整備しなおしており、ベルガーの方法の可能性についての彼の確信は大きくなつていつた。私が中央病理研究室の生理学者として彼の研究チームに加わるようにと招かれた時に、私の最初の仕事はドイツの研究所なかんずくハンス・ペルガーのそれを訪れることがあつた。

一九三五年には、ベルガーは彼の仲間たちからドイツの精神医学者の第一線にあるとは認められてはおらず、むしろ変り者であると評価されていた。私に対する彼は謙譲な威厳のある人物で、後に突然もたらされた声明に対しても平静であつたと同様に当時の人々から認められないことに対しても平静であるようにみえた。しかし彼には一つの致命的な弱点があつた。それは、彼が自分的方法の工学的ならびに物理学的な基礎についてはまったく知識を欠いていたことであつた。彼は力学や電気についてはなにも知らなかつた。このハンディキャップがあるために彼は自分の実験につきまとう重大な短所を補生することができなかつた。彼の方法は、心臓が発生する電気的インパルスを記録する心電計の技術を単純に応用したものであつた。最初には彼は銀線を頭皮の下に刺し込んだが、後には銀盤をゴムバンドで頭に固定して用いた。ほとんどつねに彼は一つの電極を前頭部に他の一つを後頭部につけて用い、それから導線を軽くて敏感な「絃」電流計であるエーデルマンの電流計に導き、記録は助手の写真技術者がとつていた。今日の基準からするとごく鈍い感度ではあるが、一万分の

一ボルトほどの電位変化がちようどこの器械で検知できた。苦労の末に造りだされた此記録はせいぜい今日の持続的なペン書き記録の二秒から三秒のそれに相当するものであった。その線は毎秒約一〇サイクルの動搖を示していた。彼は後にこの電流計を駆動する真空管増幅器を手に入れたが、それを使用して線が掃引されてもえがかれていくのを見たときの彼の誇りと喜びはほほえましいものであった。(W・G・ウォルター著生きている脳 P 39 & 14)

この意味からみますとたとえ煩瑣であつても単純であつても真宗学の第一歩の基礎から始めるべきであります。けれど仏語の解釈や字句の固定的な意味だけに満足をするようでは生き字引の誹りを免がれることは出来ません。

華問 真宗学だけでもその熟語を理解するには少なくとも十年を必要とする時間の無駄は何をもつてしても償なわれないではありますか、ことに今日真宗学を志すものは一つの異常性格者の阿呆の画廊に彷徨よつているとしか見えないではありませんか。

判答 真宗学も一寸みれば過去の諸時代もろもろの学派や仏語の意味の取り扱い方などについて個人の種々なる意見も入っているのであります故に最初から真宗学を絶対必然性の学として又はその学は直ちに仏の御国を指向している真理であるというような独断的な予見で進むことは失望の結果に陥ります。根源的にみました時は第一仏の本願力にもうあいたてまつるという事すら、それは偶然という意味深い驚きから発足するのであります。十九願や二十願の個性は何かを媒介として仏の御国への必然性を見出そうとするのであります、それが却つて定散自力の迷信におちいるのであります。深く考えるまでもなく私がこの教にあいたてまつる

ということはどうしても私の力では出来ないであります。私の知能では理解することの出来ないような深甚な意味をもつ仏語の真理をどうしてみるとことが出来ましようか、それだけではあります。会読の深義にされました時には十七年間の努力も全く一難で論破されるであります。若し私が真宗学の奥義をきわめねばせん。佛の御國に帰らせていただけないとしたならば、私は今からでも真宗学を断念せねばなりません。生活の幸福や利益の為の領域を行くという功利的な立場からみましたら全く私達は真宗学に對して何ものも理解することが出来ぬ姿を自省しますと、先哲が歴史を研究する者を阿呆の画廊とさえ呼んでいますことは私は私の思惟及び单なる概念に専念する私の混迷の画廊が実は私の真宗学であるかも知れません。もとより生涯かけて仏語の意味だけでも解るようになればそれだけで一つの満足を得るという喜びが透見されます。けれど私は決して最初の素材的研究に止まろうとは思つていません。若し私がそのような程度で満足すれば無用なることがらを沢山知るところの博識博学者ということになり終る悲しみが私の心の底をのぞいています。世界的名著教行信証を御著述あるそばされた親鸞様は愚禿と自称されます。人々は親鸞様を尊敬するのあまり、これは親鸞様が徳をおかくしになつた謙虚な言葉であると尊敬されます。けれど親鸞様は自分の学力で仏の御国に生れて行くのではない。何もかもすべてが如來廻向の賜物でないものはないという感謝の極みが愚禿と名のられたのであると考えられます。

「慶哉樹<sup>テ</sup>心弘誓之仏地<sup>ニ</sup>流<sup>ニ</sup>念<sup>ニ</sup>思<sup>ニ</sup>法海<sup>ニ</sup>深<sup>ニ</sup>知<sup>ニ</sup>如來<sup>ニ</sup>矜哀<sup>ニ</sup>良仰<sup>ニ</sup>師教恩厚<sup>ヲ</sup>慶喜弥至<sup>リ</sup>至孝<sup>ヨシ</sup>重因<sup>シリテ</sup>茲鈔<sup>ニ</sup>真宗詮<sup>ニ</sup>摭<sup>ウ</sup>淨土要<sup>ヲ</sup>唯念<sup>ダジテ</sup>仏恩<sup>ヲ</sup>

深<sup>ヲ</sup>不<sup>レ</sup>恥<sup>シ</sup>人倫嘲<sup>ノヲ</sup>若見<sup>ニ</sup>聞斯書<sup>ヲ</sup>者信順為<sup>シ</sup>因疑誇<sup>ヲ</sup>シ縁信樂彰<sup>ヲ</sup>於願力<sup>ニ</sup>妙果顯<sup>ヲ</sup>於安養<sup>ニ</sup>

(教行信証 化卷 四十一右五)

まことに愚癡の名をもつて書かれた教行信証こそ最も高尚な精神の系列であります。それはまことに宗教理性の英雄の画廊を意味します。宗教理性の力によつて如來正覺の精神の本質に透徹し私達に最高の宝物、理性信樂の宝物をわかつ与えた英雄の画廊をいみします。

今私が試みようとする真宗学はこのような契機として始めようと思つています。

華問 それでは如何なる方法をもつて大經の円環解に対する会読をすすめられますか。

竜答 敘智的真宗学は教行信証を基準といたしまして四つの段階から一つの最高目的の自覚への方法を定立することが出来ます。

第一先驗的理念の論理性——それは真実教の卷の内実を意味します。

第二実践的叙智の論理性——真実行の卷の本質を意味します。

第三純粹自己原因としての直觀の論理学——真実信の卷の内容を意味します。

第四叙智の理念自体の論理性——真実証の卷をいみします。

第五莊嚴顯性の論理性——それは真仏土の卷を意味します。

以上教行信証の三領域での本質は不二性的円環性を本有しまして厳密なる限界をそれ自身にもつてゐる所以あります。しかるに証卷と真仏土卷には前三法の如き教行信の如き限界決定は不可能であります。その証と真仏土とを別立しますと証は二乘の証に墮ります。

し真仏土は化土の領域に制約されるのであります。ただ実相法の大地の面と大悲の面との見方によりて区分がなされているようでありますけれど智慧はもとより不二であります。

智の面からみますれば十一の証卷が開顯されますこの智が直ちに大悲圓滿の体であります故に証卷から還相廻向が開かれます。還相廻向の領域に真仏土が開かることは真智のままが真の報土の莊嚴でありますから

「諸仏菩薩有<sup>ニ</sup>二種法身<sup>一</sup>者法性法身<sup>二</sup>者方便法身由<sup>ニ</sup>法性法身<sup>一</sup>生<sup>ニ</sup>方便法身<sup>一</sup>由<sup>ニ</sup>方便法身<sup>二</sup>出<sup>ニ</sup>法性法身<sup>一</sup>此二法身異而不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>分<sup>一</sup>而不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>同是故廣略相入統以<sup>ニ</sup>法名<sup>一</sup>」

(往生論注 下巻 二五丁右八) と

化土卷は仮象の論理性を意味します。宗教的な著述は数えられないほど宏大でありますけれど教行信証ほどに如來正覺の理念の本質自体をより嚴肅に明確に論定された書物は他にその類例をみません。まことに唯一者の絶対性を本典の内実に、包含していることは親鸞様の流れをくむものにおいて真の幸福が宗教の生活と共に始まるという深意を汲み取る事が出来ます。

第 三 会 三月十二日

叙智的真宗学への序説的試み

華問 最初に龍樹の十二礼と易行品の要義を引証しましたことは何故であるか

宝答 真宗論要の易行興起によりますと問華嚴釈論中何故易行を判出するや、答錐指録一に此問を挙げ

て答に解するに三義あり一者所釈經總ニ括一代經故二者華嚴兼二含勸帰淨土義故三者欲レ彰諸教終帰唯在淨土故等と云云此說佳也

華問 何故華嚴釈論中で易行を判出せねばなりませんか。

宝答 錐指録の三義の通りであります。

華問 第一義の意味は。

宝答 華嚴經は仏一代の經典を總括しているからであります。

華問 どのように總括していますか。

宝答 海印三昧によつて仏の正覺界の中に万有の証現を映現してい

ます。

華問 それはどのような意味でありますか。

「華嚴經を説く時仏の入つた三昧は海印三昧であるといはれる。

一般に、仏が經を説く時にはそれぞれの三昧に入るのが通規であつて、心の寂靜にして而して法を説くといふのである。例へば、般若經を説く時には不動三昧に入るといふ如くで、華嚴經を説く時には無量義處三昧、涅槃經を説く時には大般涅槃三昧に入つて居ないから入定の三昧がなく、第三会は菩薩無量方便三昧、第四会は善伏三昧、第五会は明智三昧、第六会は大智慧光明三昧、第七会は仏華嚴三昧、第八会は如來師子奮迅三昧に入り、何れもそれから出定して説法となるのであるが、これ等に對して海印三昧は總定である。故に此八会の人法教義等、皆如來の海印三昧の所顯現に依るといはれ、華嚴の法門は海印三昧一時炳現法門であるとせられるのである。

海印は譬であつて、海は深廣無涯の義、印は印現の義。大海の波が静まつて水の清淨な時には日月星辰、山川草木、修羅の四兵の空中にあるもの等、凡て映らざるはなく、像類万差であつても

頓に現じて前後なく水は竟に異ならず、像は水に即して湛然、水は像に即して繁雜、而も歴然として前後し始終窮め難く、宛爾として繁興しても寂然として無相、頭を斎しく、頓に現じても、隱顯知り難く、互入羈ることなく鎔融慮を絶するが、海印三昧も此の如くで仏一代に説くべき法門も、度すべき衆生も、其他一切如、一時に炳現して、而も寂然無相、鎔融絶慮である。然らば、此海印三昧の体は何であるかといへば、それは仏果上の真如本覚で、而も理智不二、交徹鎔融して能所彼此の俱亡した所を体となすのである。つまり、仏の大悟徹底の真実智慧といふ海の中に、あらゆるものゝ眞実相が印現するのであるが、仏の所証が真如であり、一切諸法は皆真如である点で、仏の所証を離れて一法も存することはないから、此海印三昧を出でずに、全く海印三昧の中には其のままが説かれることになつて、以て華嚴經となつて居るのである為に、華嚴經は称性の本經であり、其の内容が華嚴一乘の教義でこれ即ち同別一乗の教義たる事々無碍、重々無尽の法であるとせられて居るのである。かく海印三昧は仏の大悟の智慧海であり、仏の正覺の内容たる眞実相であり、之を説法の形式に現はしたのが華嚴經に外ならぬのであるから、華嚴經は仏の直接の説法に依らずに、主として諸菩薩の讚仰の形式によつて現はされて居るのである。この海印三昧を時には華嚴三昧ともいふ。」(宇井伯寿著「仏教汎論」P.65)と

華問 それでは華嚴經が一代經を總括する故にその場所で易行の判

釈がなされたというのですか。

宝答 そうです。

華問 それでは華厳海印三昧からみれば易行はその三昧海中の一部をなすものですか。

宝答 そうではありません。

華向 何故ですか。

宝答 華嚴の真実義は一切法門が相即していますからすべて平等一

如のすがたであらわれていますので、どの一を取つても全体が融即しています。如何なる全体も、直ちに一微塵の中に即入することを顯すのが海印三昧の真実な相であります。

華問 そのような円融の場所では難易二道は成立しないではありますか。

宝答 それは華嚴十玄の論理性の故に難易二道が成立するのです。

華問 華嚴は一如平等門でしよう。

宝答 そうです。

華問 それならば却つて難易二道は平等的に並列したという意味では廢立の義が成立しないではありませんか。

宝答 円融円満でありますから、廢立の義が成立するのであります。

華問 何故ですか。

宝答 華嚴の三昧海は一即一切一切即一と円融します故に。

華問 しからば何故ですか。

宝答 平等門をすわりとして差別門をたてます故に差別門はそれ自体のまま究極するのであります。

華問 どのように究極しますか。

宝答 論理学は特に西欧哲学の全体的な主体性をなすのであります

が、しかしその進展の仕方は論理性の特徴をその学者の性格に對応して發展せしめていますが仏教の論理性は最初から論理の總體的理念を主体としています。華嚴思想でその完全なる領域に叢智の自覺が深化されているのであります。華嚴經が中国の仏学徒によつて論理的な体系づけを成就しています、それは

「華嚴經を觀行的立場に於て体系づけたものが法界觀門であるとすれば、これを教理的に組織するものが一乘十玄門である。一乘十玄門は承杜順和尚説として智儼の撰述するところである。その思想はすでに法順の法界觀門にあるとも見らるるが故に、澄觀は周遍含容觀の十門より十玄門の組織を導出する。しかし十玄門の組織そのものは智儼によるものというべきであろう。故に吐順より智儼への法門の伝統として一乘十玄門の思想を辿ること至当である。

一乘十玄門は、華嚴經の根本思想が法界緣起にあることを論立し、その緣起自体の本質構造を因果二門によつて解釈する。因とは方便縁修の普賢の立場であり果とは自体究竟せる十仏の境界である。果は説相を絶して不可説であり因はその方便縁修を明かにする可説の立場である。この思想は世親の十地經論を通じて十地品の經説より来るものであるが、華嚴經の根本的立場がこゝに確立されその因門可説に於て教學的組織が成立する。それが法界縁起の体系である。縁起の体相は譬説と法説との二段によつて解せられる。譬をあげて法を明かにし法をもつて理に通ぜしむるものである。譬説では十の数をもつて無尽を説くに異体門と同体門とを別つ、異体門は、相について一中多多中一、理について一即

多多即一、智について一多の本有不有を論ずる。然も一多の体そのものにいたつては竟に論道を息めて因果に同じ説相を離るゝものである。同体門も亦一中多多即一とに分解され、異体門に於ける如く各に順逆の向上去向下來の十門を開説する。異体とは一の外に異体的に多を見、一と多との相対関係を見る立場であり、同体とは一の中に或は即して同体的に多を見、一自体に於て一多の成立関係を理解するものと言へよう。故に異体門の相対関係は同体門の成立関係によつて根拠づけられるとも考へられる。異体門はいまだ並列的無尽であるが同体門に於ては内含的無尽である。

つぎに法説では十玄門の組織によつて説かるのであって、それは(一)同時具足相應門(二)因陀羅網境界門(三)秘密隱顯俱成門(四)微細相容安立門(五)十世隔法異成門(六)諸藏純雜具德門(七)一多相容不同門(八)諸法相即自在門(九)唯心廻転善成門(一〇)託事顯法生解門である。この十門各に又(1)教義(2)理事(3)解行(4)因果(5)人法(6)分斎境位(7)法智師弟(8)主伴依正(9)逆順体用(10)隨生根欲性の十義を具して百門に展開されるのであるが、それは一に一切を同時に具足し相應して法界に周遍する無尽の縁起を理論として構想せるものである」(高峯了州著 華嚴思想史 P 162—1)と

難易二道の根拠づけもこの十玄の論理性から透見しなければ一つの教權弁証の仮象性に墮する困難を罷脱することは出来ません。

華問 何故ですか。

宝答 もとより華嚴經は龍樹と最も関係が深いのであります。「古来龍樹以前に華嚴經の存したることを伝うる記録はもと真

諦の部執異論疏に拠るもののがくである。即ち古藏の三論玄義には仏滅二百年中摩訶提婆によつて王舍城の北央崛多羅に移住した大衆部の一派は華嚴般若等の大乗經典を三藏に難へて説いたと伝え、僧濬の頭書によればさらに涅槃勝鬘維摩金光明等の諸大乗經典もすでに仏滅二百年中には成立していきたことを部執異論疏には記せるものの如くである。龍樹伝によれば彼は雪山の塔中に於て一老比丘に会ひ摩訶衍經典を受けられた。又大龍菩薩に導かれて龍宮に行つて諸の方等深奥の經典無量の妙法を受け、後南天竺にかえつて優婆提舍十万偈莊嚴仏道論五千偈大悲方便論五千偈中論五百偈無畏論十万偈を著作したといふ。付法藏因縁伝(六)の記すところもこれに異なるのであってこゝには特に華嚴經に関する記事を見ない。然るに法藏は真諦の伝ふるところによつて龍樹は龍宮にて華嚴大不思議解脱經を見その上中下三本の中下本十万偈四十八品を将来せることを記し、又婆羅頗密多の伝ふるところとして龍樹はこの下本によつて大不思議論十万頌を造つたといふ。十住毘婆娑論はその一部分であると言つてゐる。(華嚴思想史 P 33—1)と

華嚴經はむしろ龍樹によつて伝播された觀が深いのであります。その龍樹が華嚴經の中にみた念佛が弥陀念佛の中に易行の極限を示したのが易行品であります。この点からみますれば真宗学の論理性はどこまでも華嚴の十玄の現実性の中に理念を行くものでなければなりません。それは簡単に華嚴の行諸難行に対して易行の至極をとくという教權的相對論に落してはならないのであります。教權的相對論に引き下げる為に日蓮から念佛無間という論破が試みられるのであります。日蓮も法華一乘を單に法華經にのみ

切斷するというような狹少な立場をとりますから法華經のみが現身成仏の究極的な唯一の經典とみなす為に、かえつて善導の正雜二行などを謬釈という言葉をもつて取り扱かつたのであります。けれど正雜二行に先行するものは龍樹の難易二道に始まるのであります。この難易二道は最初から選択称名も華嚴經から分離して考察します為に難易二道が仏教中の二つの宗派の如くあやまりみられるのであります。若しも解決の出来ないいような難易二道が対立するものでありますならばそれは、そのように念佛三昧を誓願一仏乗として指定しましても二派対立、即ち二乘義から完全に罷脱することは出来ないのであります。

龍樹が華嚴の上で難易二道を判出したというようなことは決して華嚴經を捨て、淨土の念佛をとれというような宗派的立場からではないのであります。その論証が十玄の論理によつて完全に成し遂げられるのであります。難易二道を同時具足相應門からみますと行諸難行の華嚴が一方に開顯すると同時に他方に易行至極の念佛三昧があらわされるのであります。けれどそれは同時具足相應門であります故にそのどちらにも包括的円融性が無碍に定立しているのであります。

この難易二道という意味も決して共産主義と資本主義との対立を意味しているではありません。難易の二道は全く両親の嬰児に対する二つの異った立場のようなものであります。嬰児はもとより父母によつて産み出されたものであります。母が嬰児を養育する立場にあることは念佛三昧が易行道として如來の仮智を全うした大悲の極限を意味するのであります。しかし母親が優しく嬰児を養育することが出来るのは父親が家庭の全責任をもつて行諸

難行を遂行する為であります。この意味で父は大智即ち法性法身を意味します。母は大悲即ち方便法身の義であります。

諸仏菩薩有ニ二種法身ニ者法性法身ニ者方便法身由ニ法性法身ニ生ニ方便法身ニ由ニ方便法身ニ出ニ法性身ニ此ニ法身異而不レ可レ分一ズ而不可レ同是ニズ故広略相入統以ニ法名一（論註下二五右八）

同時具足相應門の叡智的論理からみますとこの二種法身の円融円満なる性起関係によつて難易二道の絶対的円満義が定立するのであります。

華問 古典的真宗学と叡智的真宗学の限界をどこにみますか。

宝答 古典的真宗学の純粹性も、叡智的真宗学の本質もそれは融即性の中に同一性の価値をもつてゐるのであります。

華問 それでは限界指定は不可能ではありませんか。

宝答 それだから限界指定が確立するのです。

華問 何故ですか。

宝答 最初から先天的に別質性に存するものでありますれば、それはその限界が先驗的であります故その指定を必要としないのであります。

宝答 しかるに古典真宗学と叡智的真宗学に限界を生じることとはその本質的な意味でありません。古典真宗学が歴史的事情や個人の傾向の為に歪曲されている点を取り除く為に限界指定が必要となつて來るのであります。

華問 それはどのような意味ですか。

宝答 竜樹、世親の時代では念佛三昧の理念が凡ゆる經典の根底に潜勢的に内包されていたのであります。それは又一面に弥陀念佛の一般化通俗化はむしろ魔術や呪術の領域におかれていったことが原因しています。極端に申せば念佛三昧の通俗化は現代でも多

くの呪文崇拜的な附加物が混入されているのであります。それはようやく呪術と念佛の境界が問題視されつゝある傾向はこの消息を物語るものであります。

華問 それは念佛三昧が最初呪術崇拜から漸次に発達して大經の成立まで進化したのではないでしょうか。

宝答 進化の問題が真理として価値をもっていますのは自然や生物の領域においてその価値をもっているのであります。しかるに人間の精神現象は全くその逆を行くのであります。唯物論的にみますと人間の精神は生理機能が脳の働きを通して精神の領域にまで進歩したようにみなされるのですけれど脳に関する電子生理学では脳の機能の如何なる能力をもつてしても精神現象の領域にある作用に達しえない限界が見出されつつあります。

華問 何故ですか。

宝答 時間的に生成や進化を考えます時にはむしろ最初は単純なものから複雑なものへという過程にもとづいているように見えます。けれどそれを端的にみます時は経験と理性の関係におきましてもカントが云う先驗的なものと経験的なものとの限界がはつきりしてくるのであります。

華問 どうしてですか。

宝答 経験論者は如何なる精神の高次的なものでも、それは経験からくるとみるのであります。しかるに本能の問題でもそれを経験の集積によるとみられないことが現代本能論の課題となつています。本能の極限は能力の先驗性にもとづくという事に探究の標的が開かれるのであります。時間に先行する先天性と云うことはもはやそのような理念の問題を解決する鍵とはならないのであります。

す。

華問 何故ですか。

宝答 「我々のあらゆる認識は経験と共に始まる、ということには何によつてその活らきを始めるようになび覚されうるであろうか。対象は我々の感官を触発して一方に於いては自ら表象をつくり、他方に於ては我々の悟性活動を活らかしめて、表象を比較し結合し或は分離せしめさうして素材なる感性的印象を改造して対象の認識即ち経験ならしむるものであるそれ故時間的には我々の如何なる認識も経験に先立つものではない。そしてあらゆる認識は経験と共に始まる。

然し我々のあらゆる認識は経験と共に始まる、といつても、必ずしもあらゆる認識が経験から生ずるわけではない。何となれば我々の経験的認識ですら、我々が印象によつて受取るところのものと、我々自身の認識能力が（感性的印象によつて、単に機縁を与えて）自ら与ふるものとの結合であるだろうから、そして認識能力の附け加へるものと認識の素材と区別することは我々が長い間の練習によつて此附け加えられたものに気付き、それも分離しうるに至るまではできぬことなのである」（カント純粹理性批判上 P.61—1）と云つてゐるよう在我の認識は経験と共に始まるけれども凡ゆる認識が経験から発生するわけではありません。これを真宗学的にみますと大信も大行もすべて往相廻向として仏のかたよりたまわるという純粹な先驗性を意味するのであります。

華問 難易二道を宗教経験の領域で指定しますと、それは難易の並

行性に墮してそこから何ら本質的な課題の解決とはならないのであります。

難易二道を真宗教団という伝承的経験に制約しますと

的基礎が成り立つのであります。

華問 それはそれでよいのではありませんか。

宝答 そのような伝承形式に止まります故、世界国家が提唱される

現代でも宗派と宗派の対立は何ら新しい総和協力の論理性を見出しえないのであります。

華問 それなればどのようにみればよいのですか。

宝答 それは龍祖が易行品に指定された華厳經の領域に難易二道を還元してみるべきであります。

華問 何故ですか。

宝答 もともと難易対弁のおこる法藏菩薩の選択称名が華嚴縁起の

領域でなされているのであります。法藏菩薩の選択称名は類敗的たはいせきな真宗教団を成立する為に選択称名が実践されたのではありません。

華問 しからばどうすれば良いのですか。

宝答 敘智的真宗学はこの主体を仏智の批判から透見しまして難易二道の判明された場所を華嚴の性起性からみます。それは丁度国際連盟の中に大小色々の平等なる存在が保証されているように易行の念佛は各人の宿善にもよおされたものの往生の道であり、聖

道の難行もそれは尊い聖者の為に与えられた道であると円証の中には絶対的な差異性を見、絶対的な差異性の中に本質的融即の実義を見出すのであります。若しも易行の一字をのみ絶対化して行くならば教行信証に何故華嚴涅槃の諸大乗教の聖語が引証されていますが、若しも難易二道が許されないような反対対立のものでありますれば、本典の中に華嚴、涅槃、大集等の經典の引証などは自家壊滅に陥いっただけではなく、弘願の念佛のみが抽象的に孤立するという矛盾を克服することは出来ないはづです。けれどそ

形式であります。

華問 それと難易二道がいかなる関係を持ちますか。

宝答 海印三昧による如来性起の領域には万有が真如一実の相を映現するのであります。それは丁度如何なる国家といえども連盟に加入する国はその独立性が保証されていると同じ意味であります。

華問 それなれば難易対弁は不可能になるではありませんか。

宝答 難易対弁を経験を主体とする対立にみます故、それが何時までたっても宗派の協和という事が出来ないのであります。それは

現代までの真宗学の諸学派もそのような学的経験の対立におちた為に真宗学自体の権威が地に落ちている事実をみてもおわかりであります。

華問 何故ですか。

宝答 華嚴の場所では如何なる行もすべてて如來円証の中に止揚さ

れれば取るべきものも捨てるべきものもないことを開顯されたのであります。

華問 それはどのような意味ですか。

宝答 たとえば世界史が国際連盟にまでその組織をみないまでは民族の戦争は却つて何らの規制もなく行はれていたのです。しかる

に国際連盟の成立と共に國家が自由に他の國家を侵略することを許されなくなつて来ています。これは現代文化の誇りとする世界

れは念佛の一行も一遍上人のように華厳の原理を直接に「一行即一切行」にまで顕証しようとするのではありません。それは国際連盟が若し強力になりました暁には米ソの対立などは完全に解消される筈であります。華厳經は原始宗教から発達したようにみえましても華嚴十玄の論理は純粹に先驗的自覺的な深証の意味をもつものであります。ユートピヤが歴史以前に存在したというようなことで神的理念の世界や又は華嚴圓証の領域に想定したとするならばそれは歴史哲学に於て許されない問題であります。けれど完全な理念はいかなる存在にも先驗的な与件となっていることは否定出来ません。若しそれを否定すればそれは相對論的戯論に墮するものであります華嚴性海の縁起性の本質が他力廻向という先驗性の開示にまで深化しているのでどこからみても決して華厳の性起と阿弥陀仏の全性修起が背反するものではありません。如来性起の法は仏の成正覚の円証性を開顯したものであります。阿弥陀仏の全性修起は仏の本願によりて一闡提の成仏することの絶対可能の領域を開示しているものであります。それ故に法の選択といふことは弥陀の法によらねばならぬというような絶対命令をいうのではありません。如何なる法も菩提をうる為の契機とならないものはないという汎自覺の立場の上に難易二道の選択の自由化が見出されるであります。この領域に体達して始めて難易二道の完全弁証の理念をみるとことが出来ます。

# 臘扇 精神主義請問録

華園勸学院副院長 久 田 富子

経言ニク  
先レ意承問勇猛精進志願無シ倦専求ニ清白之法一

若し私の陳述が魔障に覆われているようありましたならば、

弥陀の利劍をもつて摧破して下さい。

若し私を善知識の悲智をもつて善導していただけるならば、捨身求法の礼を捧げます。

## 序説

余りに背反するものがありまして、むしろ不条理にさえみえるのであります不条理という事は

「本当に重大な哲学の問題は一つしかない。それは自殺である。人生が生きるに値いするか否かを判断すること、これこそ哲学の根本問題に答えることである。それ以外のこと、世界は三つの次元をもっているかどうか、精神は九つの範疇をもつものか十二の範疇をもつものか、などというのは、それから後の問題である。

こういったことは遊びである。何よりさきに、先ず哲学の根本問題に答えなければならない。そしてもしも、ニチエが望んでいるように哲学者といいうのは身をもつて教えを説いてこそ哲学者たりうるということが真実であるとするならば、その時この答の大きさが納得できるのである。なぜならこの答は次に決定的な行為を導き出すものだからである。これは心情には、じかに感じられる明白な事実だが、しかし更にこの事実を深くえぐって、精神に明らかにこれを把握させるようにしなければならない」

(シジフォスの神話 P12-1)

私は二月の寒い或る朝「人生と淨土」曾我量深（大谷大学学長）と書かれた大法輪の二月号に目を注ぎました。それは蔭ながら敬意をはらつておる曾我先生の論説であります。心をこめて最初から最後まで読ませていただきました。そして私には大要五十一種の疑問が私に起きたのであります。元よりそれは私が今日迄淨土の三經・七祖・本典を思索の本質として歩んで来ましたが、私の性格とは

とカミユが云っています。最初の言葉のように宗教や哲学自体に

不条理が表面にあらわれたら、それはどのように感情的に魅力をもついても思想の屍であります。哲学の自殺者であります。もしもこのような屍を弄ぶ事について私に興味があるとしたならばそれはお魚屋の陳列の横に密かに売品の魚に戯れる猫のようなものになります。真実な漁人は市場にあげられた死んだ魚は問題としないの理念を導き出さねばと云われても、私は死の商人にはなりたくありません。私はやはり私の精神に呼びかけてくれる真実な道へという立場から進みたいと思います。

「其有<sup>レラン</sup>至心願<sup>ニズルコトレント</sup>生<sup>ニ</sup>安樂國<sup>ニ</sup>者可<sup>ハシ</sup>レ得<sup>ハシ</sup>智慧明達<sup>ニシ</sup>功德殊勝<sup>ナルコトヲ</sup>勿<sup>レ</sup>得<sup>ルコト</sup>隨<sup>イテ</sup>二心所欲<sup>ニ</sup>虧<sup>シ</sup>負經戒<sup>ヲルコトヲ</sup>在<sup>中</sup>人後<sup>上</sup>也儻<sup>モシリテ</sup>有<sup>ニ</sup>疑意<sup>ノ</sup>不<sup>レ</sup>解<sup>ルセ</sup>經者<sup>ヲハ</sup>可<sup>シ</sup>具問<sup>ニイヘル</sup>一レ仏當<sup>ニ</sup>為說<sup>ベシ</sup>之<sup>」</sup> 『大経下巻』十四左四

と經の聖語が開示したまう教えに従いまして私は自身の疑問を如実に仏に問い合わせたいのであります。その論理が不条理に陥れば哲学の自殺であり死せる哲学には手を触れる余裕をもつてないのであります。けれどもその言葉の意味する中には、すべてが論理の遊戯の中に死人となつていないのである事は私の感情や思惟の中にうるさい程ちらちらする為に余儀なくここに私の今日の気持をあるがままに表致します。

「涅槃經言<sup>ニマハクイカシガ</sup>云何<sup>テス</sup>名為<sup>ニ</sup>聞不具足<sup>ト</sup>如來所說<sup>ハ</sup>十二部經唯信<sup>ナリジテ</sup>六部<sup>ヲ</sup>末<sup>タ</sup>信<sup>セ</sup>六部<sup>ヲ</sup>是故名為<sup>ニ</sup>聞不具足<sup>ト</sup>雖<sup>モ</sup>復受<sup>ニ</sup>持是六部經<sup>ヲズメハ</sup>誦<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>他解說無<sup>レ</sup>所<sup>ニ</sup>利益<sup>スル</sup>是故名為<sup>ニ</sup>聞不具足<sup>ト</sup>又復受<sup>ニ</sup>持是六部經<sup>ヲ</sup>已<sup>テ</sup>為<sup>ニ</sup>論議<sup>一</sup>故為<sup>ニ</sup>勝他<sup>一</sup>故為<sup>ニ</sup>利養<sup>ノ</sup>故為<sup>ニ</sup>諸有<sup>ノ</sup>故持讀誦說是故名<sup>テ</sup>ストノタマヘリ為<sup>ニ</sup>聞<sup>ト</sup>不具足<sup>ト</sup>」 『信卷末』一左一

私は今涅槃經に警告されている聞不具足にはおちいりたくあります。

せん。出来る限り如実修行相應という隨順の立場から進みたいと願います。最初に私が異様に感じましたのは、神学的仏學はいらぬと表題的に明示されていますが、この神学的という意味はどのような意味でありますか、現代の曾我先生を知る多くの人々は真宗学を除いては曾我先生の存在はないとまでに云はれています。その先生が、何時の間にキリスト教神学或は、哲学の形而上学を御研究になつたのであるかという事が私にはわからないのであります。もしこれ程立派な断言命題がなされる以上は曾我先生はキリスト神学においても一つのオーソリティ的な立場をおもちになるわけでありましょう。もし曾我先生に神学的仏學の御研究の発表乃至は、それにに対する批判的な論説がありになれば、私は直下にお教えたいたいと存じます。また、神学的仏學とはどの様な限界をもち、どの様な本質性と根拠ある学問なのでしょうか。いらぬと仰せられる限り、その様な学問が現に存在している事には間違いないと考えますが、神学的仏學を取扱っているお方もおわかりのことでありましたが。先日トーマスの『神学大全』を入手しました。トーマスの論理はより明晰で真宗学に志す者には他山の石を得たような喜びさえ感じます。といえば昔から田舎のありがたや様ばかりを相手にする方はこの様な神学は不要なのかも知れませんが、私達の立場からみれば日本語にまで訳されて学派という立場を越えて、親和性のまま浦賀に米艦が来たように、研究の広場に横附けになつて差迫った状態でも必要がないと仰せなれば新しい真宗学を自認される曾我先生は意外にも保守的であるかと云う感にうたれるのみであります。

「淨土の問題といえば昔からいろいろいわれておるけれども、ど

うもわかりません。仏様といえば一応わかるけれども、淨土といふとわからなくなります。清沢満之先生は如来という事は、おつしやるけれども、淨土という事もそういうことは自分は経験がないから話も出来ないし、考へてもおらない。自分は、経験の範囲で考へるし、又人さまと話をします。こういうようにいって、淨土のことなどはお話しにならなかつた。先生の『我が信念』の中にも如来ということだけは仰せられるけれども、淨土のことは記されておりません。しかし、信仰によつて如來を信ずるこの信念によつて、この世界がさながらに淨土であるかの如く感ずることができるということだけは、『我が信念』を拝読いたしますと感ずる事が出来るわけあります。』『大法輪』四四頁

「満之の思想は真宗の伝統的教學に対し異安心を生む一面をもつてゐる。彼にとつては宗学の学統を守るよりも聖教の正しい精神を伝うる方がより重要であった。彼には「来世の幸福のことは、まだ実験しないことであるから此処に陳ぶる事は出来ぬ」とか「地獄・極楽の有無靈魂の滅否は無用の論題也」という言葉がある。」また「宗教は主観的実事なり」で「私共は神仏が存在するが故に神仏を信ずるのではない。私共が神仏を信ずる故に、私共に對して神仏が存在するのである」と云つてゐる。そこに、同じ大谷派宗門から出て同時代の宗教運動となつた無我愛が、その機関誌、『無我愛』で「我浩々洞の諸兄の所説所信は断じて法然、親鸞の真宗にはあらざる也。彼は真宗の形骸を被り、真宗の名を冠すと雖仔細に其の實質を検審せば全く眞の真宗に非ざる也」というところでも察しられる。満之には伝統的教學である後生。往生。本願。念佛等の思想は稀薄でこれに對して自己省察や罪惡深

重の凡夫という人間惡の問題や、平生業成が説かれている。後年彼の教えを受けた金子大栄は『淨土の觀念』を著わして異安心だと騒がれたが、その芽はすでに満之にあつた。本願寺教学といふ教權によらないで、純粹な信仰経験に立つ以上当然の帰結であつたろう。後年多田鼎は満之の如來は西洋近世哲学の神であつて、阿弥陀仏でないと批判している。宗門教学と妥協しないところが、宗派に所属しながら宗門を超えて日本近代史に地位を占めることになつたのである』（清沢満之 P22）

この様な多くの人の見方からしても、神学的仏学というのはかえつて清沢満之の学系にあるのではないでしようか。若しも曾我先生が満之の学説を繼承していたとするならばその学説こそ神学的仏学ではないでしようか。もしその学説がいらないとおつしやるならば師説を廃棄して曾我先生の学説だけが眞実だとおつしやりたいのですか。

「六月九日葬儀が行われた。新法主使者沢教觀、親友沢柳政太郎らが参列した。稻葉、月見、関根、佐々木、暁鳥、多田らは棺を奉じた。喪主即往は六才。満之の法名は信力院釈現誠で信念の形成に苦闘した満之にふさわしかつた。「誠」は彼の好んだ文字でまたそれによつて貫いた生涯でもあつた。彼の遺骨は西方寺境内にある清沢家代々の墓で葬られた。満之の遺児は男子としては即往だけであつた即往は生誕の時見るからに弱く、満之はこれに仏典の「即得往生」からもじつて即往と命名したが、長命を保つた。そして西方寺はまず法嗣法賢が住職を継ぎついで即往が住職となつた』（清沢満之 P169）

西方極樂の事や極樂往生の事は、経験しないからわからないと眞

が好きな満之がどうして喪主になつた自分の子供に即往という名をつけたのでしょうか。私はそれを咎めだてはしません。というのは宗教精神病理学からみましたならば満之はある程度の精神的異常性格、宗教病理学の範囲の中にその生活を超克しなかつた悲しい運命を理解する為であります。一方で仏様といえば一応わかるけれども、淨土というとわからなくなるという。

聖道思想では隨<sup>イテ</sup>其心<sup>ノノキニ</sup>淨<sup>ナ</sup>即<sup>チ</sup>仏土淨<sup>ナリ</sup>でありまして聖道思想では、心淨と土淨は不二の関係におかれています。この意味からでも如来はわかるが、淨土はわからぬというは何を云わんとするかわかりかねます。しかるに淨土真宗では成仏よりも極楽に往生するという事が現実問題になつていていますから末来で悟りを開くといふのが方がわかつて、淨土に入るという事がわからないのは、主語と客語の転倒でありませんか。阿弥陀仏から真実報土を取除きますと阿弥陀仏は主觀的觀念論の域に落謝しまして、聖道門でいう唯心の弥陀己心の淨土の範囲以上に超越する事は出来ません。現代的にみましても觀念論や、唯物論のままでは最早その存在の根拠を維持する事ができない事は世界哲学の上でもわかりきった事であります。

阿弥陀仏がわかつて、淨土がわからないのは満之は如來はわかるけれども淨土は信じられないというのは觀念論の病根が根ざしているのではないでしようか。

現代で少くとも知識的教養のある方は満之一派に陶酔しているようになりますが、このような満之の立場をどのように御理解なさつてゐるかという事を教えていただきたいのであります。この意味で私は満之の真精神を眞實に教え導いて下さる善知識を要請してやみません。このようなわかりきつた不条理を論破する事は丁度子猫が

魚を弄ぶような事は私には出来ないであります。私は不条理の事は触れない事に致します。

ここに問題が曾我先生に向けられる事になつては相済みませんから、私は曾我先生が敬意をはらわれてゐる清沢満之の精神主義の章から、私に印象づけられる不条理を皆様のお力によつてどのように御指示いただけるかを、これからその疑問をはつきり書き示す事に致します。

## 一

現代はある領域では、親鸞ブームと云はれる程の文書宣伝、公演、講話、著述の多数の制作を見ている折から、私が精神主義の請問を出すという事はいかにも時代離れがしてゐるかの様に私自身でさえも思うであります。けれどしかし、現代の親鸞崇拜者の特に知識階級では清沢満之の精神主義の影響を受けていない者はほとんどないと云つていゝ程でありますし、長老格の曾我量深、金子大栄、藤原鉄乗等は神の如く、今親鸞としての崇敬の限りを尽していられる事を見るにつけ果して、清沢満之の精神主義が今親鸞に成り得るに値するや否やという事は云い知れない深い疑問を投げかけているようと思われます。

「凡<sup>ソ</sup>按<sup>ズレ</sup>大信海<sup>ヲ</sup>者<sup>ハス</sup>不<sup>レ</sup>簡<sup>ニ</sup>貴賤縉素<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>謂<sup>ハ</sup>男女老少<sup>ヲ</sup>不<sup>レ</sup>問<sup>ハ</sup>造罪<sup>ヲ</sup>多少<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>論<sup>セ</sup>修行久近<sup>ヲ</sup>非<sup>レ</sup>行<sup>ニ</sup>善<sup>ニ</sup>非<sup>レ</sup>頓<sup>ニ</sup>非<sup>レ</sup>漸<sup>ニ</sup>非<sup>レ</sup>定<sup>ニ</sup>非<sup>レ</sup>散<sup>ニ</sup>正<sup>ニ</sup>觀<sup>セ</sup>非<sup>ニ</sup>邪<sup>ニ</sup>觀<sup>セ</sup>非<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>念<sup>セ</sup>非<sup>ニ</sup>無<sup>ニ</sup>念<sup>セ</sup>非<sup>ニ</sup>尋<sup>ニ</sup>常<sup>セ</sup>非<sup>ニ</sup>臨<sup>ニ</sup>終<sup>セ</sup>非<sup>ニ</sup>多<sup>ニ</sup>念<sup>セ</sup>非<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>念<sup>セ</sup>唯<sup>ニ</sup>是<sup>ニ</sup>不可思議不可<sup>ニ</sup>称不可<sup>ニ</sup>説<sup>セ</sup>信<sup>ニ</sup>樂<sup>也</sup>」　『信卷本』三十右二

弘願の信樂はそれ自体完全圓満な仏によつて成就された大信心海

であります故に、この領域では個性的ないかなる者でも大信を成就することができなければ、大信心の側からみますれば個人の性格や、法悦の問題等はそれが何であるかを、肯定も否定も出来ないでむしろ人格の高潔なる自覚をもつた者も野卑な性格の低劣な者も、そのプライバシーには触れられないという人格一般の法則の理念を開示している意味からみましても、精神主義の私見側からはこの思想や傾向を分析したり、批判することは一つの越権を犯すという行き過ぎを自知していますので、私はそれをもし自分が書いたとした

時の周囲の全体に対する影響はどのようなものであるか、ルーテルが演壇に立った時には、吃って言葉が発せられない時涙をためて、「暫く靈感があるまで待ちたまえ、自分の発言の仕方によつて諸君を神の国に向ける事も、又地獄に落す事も可能であるという重大な責任を考える」と云つた事を思い合せますと、私はどうしても自分の書いたものとして、そしてそれに過ちはありはしないか、大無量寿經の真実義に妥当しているか、否かという良き意味の立場から始めたいのであります。

私には理念に於てはカントの言葉に待つまでもなく、肯定する事も、否定する事も私の理性の全領域に徹底的に浸透せしめられるために、

「吾人の世に在るや、必ず一の完全なる立脚地なかるべからず。

若し之なくして、世に処し、事を為さむとするは、恰も浮雲の上に立ちて技芸を演ぜんとするものの如く、其転覆を免るる事能はざること言を待たざるなり」　（精神主義　P16）

始めに人間は存在について完全なる立脚地の要請から始められています。然し人間の存在に完全なる立脚地が果して可能であるや、

否やがかえつて深い問題となります。若し完全なる立脚地があれば、完全自体が立脚地になる事は、自己矛盾であります。何とならば完全性と不完全性は両立しないから、若し、完全性が不完全性の根拠となりうる事が許されるとしても、完全性の理念の中には、不完全性は存在しないのであります。それは光のうちに闇がないのと同様であります。又その反対の面から考えても不完全性が完全性を自己の根拠になす事は、果して可能でありますようか。不完全者が自己の根拠たりうる事は如何様な妥当性の根拠を不完全者がもつているのであります。

コレラの黴菌が人間の生体を黴菌繁殖の場所に奪取する事がありましても、それは人間の生体に対するコレラ菌の生存の権利として許されるべきものでありますか、若しコレラ菌の存在を生体の中に許すならば、それは最早論理性をもたぬ問題外の倒錯性に落謝するものであります。コレラ菌を撲滅する事は人間存在の衛生上の権利であります。そして生存の権利のみは人間の自覚によつて獲得された一つの賜物であります。たとえライオンや、象が彼等の生存の権利を主張する自覚をもちえないために、自然の運命に支配されているのであります。

紀元前七千万年に生存した恐竜ティラノソールス・レクス。ディプロダクス。ブロントソールス。ステゴソールス。トリケラプスト。イクティオソールス。プレシオソールス。パーテロダクテイルス。　（地球の伝記　P224）

等の古世代の動物はただ自然の制約の中にのみ生存した為であります。

彼等はその個性としては一つの完全性を誇りうるようみえて

も、生物界では完全性自体が自己破滅を完成の瞬間にみようとする極限です。それは春の麗しき花の満開の瞬間が、散る瞬間の移行の極限を物語るのと同じ意味であります。彼等が生存の完成期に達した時、氷河期の襲来と共に絶滅の悲劇的運命におちたのであります。

若しも人間を存在として完全なる立脚地を要請する事自体が一つの不可能性を見落しているのではないでしょうか。

「世に処し、事を為さむとするは、恰も浮雲の上に立ちて技芸を演ぜんとするものの如く、其転覆を免るる事能はずること言を待たざるなり。」（清沢文集 P.16—17）

世に処するという意味で果していかなる民族がそのような完全なる立脚地をかち得たでありましょうか。天才心理学の究明に待つまでもなく、聖者、賢者、英雄、天才は平凡な人々からみればより完全な立脚地、より妥当せる真理の自覚をなしとげていますけれどむしろ、聖者、賢者、英雄、天才がかえって一般人よりも悲劇の底に落し入れられている事は、歴史の証明するところであります。

私は断言します。世に処する道はどの様に文化が発展しても、人間自身が完全なる立脚地を得る事は不可能であります。古世代の雄大なる動物が氷河期の為に絶滅したのと同様な現代人は人間の創造した火熱によつて、絶滅の運命に晒されているのではないでしょうか。

報をきいて、同じような思いを胸にひめている日本人はずいぶん多いことだろうと思う。

人類の滅亡は十年以内という人もあるし、三十年というものもある。しかし原水爆戦争による破滅の来る前に、ビキニ実験によって五万人のガン患者と無数の精神薄弱者を生じた、と英国の原子科学者は結論している（バートランド・ラッセル卿の報告）。その他の被害もふくめて、人類の大量が体质悪化の道をたどつていることは争われない。こんなご時世に開かれるオリンピックで、一秒の何分の一という走力や泳力の差を争うことにどれほどの意味があるのだろう。このごろ疑惑をいただくようになった。

こんどの実験での降下物の汚れは、ソ連のものよりずっと少ないとアメリカは弁解する。『きれいな原水爆』といいたいところなのだろう。だがそれは、かつて英國の新聞が書いたように『きれいなオノ』で首を切るというだけのことだ。きたないオノで首を切られれば痛いが、きれいなオノなら痛くないというのだろう。

山イチゴの、あ、かは子供だけが知っている。イチゴの季節ともなれば、かわいい孫に案内されて、山へイチゴを探りにまいりましょう。鬼の来ぬまに。（阪本 勝）『朝日新聞』三月八日  
きのうきょう欄。

私達が精神の内面を考察する時は、誠に、釈迦、キリスト、孔子等が出現した精神高揚の情熱時代から、その人格情熱が冷却する時代に陥りつつあるのではないでしょうか。

真剣に考えた——このおさない女の子が幾才のころまで人類は滅亡からまぬがれているだろう、と。アメリカの原水爆実験再開の

ルーテルも共に聖なる精神の火をもつて、その生活を燃し続けて来る

「山イチゴ

ことし幼稚園にはいつた孫のあどけない姿を見ながら、わたしは

真剣に考えた——このおさない女の子が幾才のころまで人類は滅亡からまぬがれているだろう、と。アメリカの原水爆実験再開の

てもその法燈は今や、将に消えなんとする冷却の時代に襲われつゝあるのではないでしようか。

キリスト教では終末に当りて神の審判が、キリストの再現の要請を期待しています。仏教でも既に末法法滅の思想があります。

特に大経には止住百年するという予言を示され仏教一般の考え方では、五十六億七千万の未来に弥勒菩薩の出現によりまして、この世界が極楽の御国のように聖化されると要請されています。世に處する道の総べてではなかったのであります。実存主義が人間性の極限的な限界状況から始める意味におきまして、それは夏の虫が光を求めて電燈に身を焼くのと同じ運命かも知れません。けれど人間が——昆虫が本能的に火を尋ねたのと同様に——精神本能の要請として光明を求めるのであります。宗教で光明思想をもたないものは、ほとんど存しないと云つてよいけれど、信仰の上に求められる光明は果して真の光明であるや否は、宗教哲学の問題でなければなりません。

私達が人間として生きる自体は、生きる事の純粹な根拠を真理の光に見出す以外に人間が世に處する道はないと思います。けれど、たとえ幸運な者が予想以上に恵まれた幸福と真理に生きるとしましても、それはかえって宗教的自覺の意味からみますれば根源的に拒否されるべきものではないでしようか。釈迦、キリストにしても人間性を超越した事、ニーチェが「神々は死せり」と宣言しながら彼自身の超越の思想の中には、純粹なる人間的自覺の神的思想が隠されている事を、見忘れてはなりません。この点からみれば、完全なる立脚地を求める事は、人間自体の存在の企図を見るのでなくて、人間存在がいかなるものも、完全なる基礎が得られる事を否定して

いるようにみえます。

「君等の周囲をとりまく空気は、一面に濃く且つ重苦しい。旧い世界は陰鬱な汚された雰囲気の中に弱められて行つて居る。忌む可き物質主義は諸々の思想を破壊して、政府や人民の活動を等しく拘束している。世界は息づまつてゐる。その卑しい、そして抜目の無い利己主義の中に窒息しつつある。窓を開け！ 天の自由なる空気を導き入れよ！ 英雄的事業の靈感の下に集まれ！」

人生は薔薇の花をもて撒き散らされた通路では無い。そは、凡庸な心靈に降らない人々の日々の戦闘である。主として寂寥と沈黙との中に戦はれる、幸福と壮大とに欠乏せるものの陰暗なる争闘である。我々の多くは歓喜や希望の光も無く、貧窮や、苦い家事的心労や、力が的もなく消費さるるところの、破滅的な、そして堕落的な仕事によつて圧倒されて居る。離ればなれに分け隔てられて居る。そしてその援けの手を、悩める兄弟に与へ得る慰藉すらも有つて居ない。彼等は互に知りもせず知られもしないのだ。彼等は唯自分自身に依りたのまねばならない。而も最も強い者も、悲哀と絶望の中にその頭を垂れねばならぬ時がある。彼等は助けの友を呼ぶ。」（近代思想十六講 P500—2）

と云うけれど、この論理の根拠には神的理念が秘められています。自分自身に頼まねばならないといつても、この場合には、自分自身により頼まねばならないと同等に、頼まれる自身を見い出さねばなりません。ここに人格性においても、宗教的なものと、人間的なものの交互関係を見い出すのであります。

「為ニ諸庶類ノ作ニ不請之友ト荷ニ負群生ニ為ニ之重担ト受ニ持如來甚深法藏ヲ護テ仏種性ニ常使レ不レ絕興ニ大悲ニ愍ニ衆生ニ演ニ慈弁ニ授ニ法」

眼一杜<sup>ヲ</sup>三趣<sup>ヲ</sup>開<sup>キ</sup>善門<sup>ヲ</sup>以<sup>ニ</sup>不請之法<sup>ヲ</sup>施<sup>スコト</sup>諸黎庶<sup>ヲ</sup>如<sup>ニ</sup>純孝之子愛<sup>ニ</sup>  
敬<sup>スルガ</sup>父母<sup>ヲ</sup>於<sup>ニ</sup>諸衆生<sup>ノ</sup>視<sup>ルコトクス</sup>若<sup>ニ</sup>自己<sup>ノ</sup>一切善本皆度<sup>ハレリ</sup>彼岸<sup>ニ</sup>』『大經  
上』五右五

この聖語は華嚴の菩薩の純粹精神でありますけれども、この純粹精神をもつて具体的に全人類が浸透的に交渉する理念が弘願大慈悲の海であります。

この意味からみれば、世に處する事について二つの側から措定せねばなりません。一つには人間として存在しようとする個人の生活方法であります。これは世に云う処世術の意味であり、教養の意味であります。然し、他方ではこの人間性を超越して、理念の世界、彼岸の世界、絶対目的の世界に生れんとする聖なる意志の領域に入らなければならぬ、絶対當為の自覺領域が見出されるのであります。これは宗教的みるとする處世であります。生活に處する道ではありません。生活を超越する道であります。生活に處する道は、人間の生活における真理と幸福を求める道であります。これに反して、浄土真宗でいう世に處する道は、この現実の世界から彼岸の世界に出て仏の世界に生れんとする出世間の道であります。前者は世の中に出る道であり、後者は世を出る道であります。この意味で清沢満之は宗教的信念をもつて、もつとも完全に世の中に出た人であります。これに反して念佛の一行で若き世を失つていった賀古の教信は完全に世間から、出世した方であります。

「然らば吾人は如何にして處世の完全なる立脚地を獲得すべきや、蓋し絶対無限者によるの外ある能はざるべし」（清沢文集

若し處世の完全なる立脚地を現世に求めんとするならば、それは

大無量寿經の願生の精神に反するものであります。

「然則淨邦縁熟調達闇世興ニ逆害<sup>ヲ</sup>淨業機彰釈迦韋提選<sup>ヲ</sup>安養<sup>ニ</sup>  
斯乃權化仁<sup>ヲ</sup>齊救ニ濟苦惱群萌<sup>ヲ</sup>世雄悲正欲<sup>レ</sup>惠ニ逆誘闡提<sup>ヲ</sup>故<sup>ニ</sup>  
知円融至德嘉号転<sup>レ</sup>惡成<sup>ヲ</sup>徳正智難信金剛信樂除<sup>レ</sup>疑獲<sup>レ</sup>証真理也<sup>ト</sup>」

### 『教行信証総序』一右三

と人間存在の苦惱自体を解脱せんとするところが眞実なる宗教意志であります。然るに人間生活の幸福や、たとえそれが最高の真理であるとしても、その真理を自覺し、実践する為に絶対無限者によるとするならばそれは、純粹なる宗教的自覺の洗礼を受けない宗教本能の感能状態であります。たとえそこに如何なる生活の満足が得られようとも、それは純粹なる真理の判断をなしどう得ない判断以前の状態であります。韋提希が無生法忍を得たとしても、それは高々人間の逆境に悩む、ノイローゼの慰籍以上の結果は、觀經からは導き出せないのであります。

「我々は上に弁証論を一般に仮象の論理学と名づけた。それは弁証論が蓋然性の学説であると云う意味ではない。何となれば蓋然性は眞理である。ただ不十分な理由で認識せられたといふに過ぎない、故に其の認識には欠陥があるが、それだからと云つて欺騙的とは言へない、従つて論理学の分析的部門から分離せられることはできないからである。況んや又、現象と仮象とを同一視してはならない。何となれば、眞理とか仮象とかいふ事は、直觀される限りに於ての対象に存するのではなくして、思惟せられた場合における対象に関する判断に於て存するからである。だから、感能は誤謬を犯すことがないと言つても正当でないことはないが、しかしそれは感能が常に正当に判断するが故に、といふ訳ではな

くて、それが全然判断しないからである。それ故に、真理も誤謬も、従つて又誤謬への誘導としての仮象もただ判断に於てのみ存する即ち我々の悟性に対する対象の関係に於てのみ見出されるとができる。」（純粹理性批判下巻 P1—1）

若しも絶対無限者との関係づけを感能によつてなされるとしますれば、その弁証法が如何に巧妙になしとげられても仮象の論理学から一歩も外に出る事は出来ませんし、それ故に感能の純粹性からその規定ができるとしましても、その純粹性は仮象の領域であります故に、親鸞様は化巻に観經について顕彰隠密の義を指定して、仮象と真理の領域を決断的に限界づけたのであります。

「満之の思想は、真宗の伝統的教學に対し異安心を生む一面を持つてゐる。彼にとつては宗学の学統を守ることよりも、聖教の正しい精神を伝える方がより重要であった。彼には「来世の幸福のこととは、私は、まだ実験しないことであるから、此處に陳ぶることとは出来ぬ」とか、「地獄、極楽の有無、靈魂の滅否は無用の論題也」という言葉がある。また「宗教は主觀的事実なり」で、「私共は神仏が存在するが故に神仏を信ずるのではない。私共が神仏を信ずるが故に、私共に對して神仏が存在するのである」といっている。そこに、同じ大谷派宗門からて同時代の宗教運動となつた無我愛が、その機關誌『無我の愛』で、「我浩々洞の諸兄の所説所信は、断じて法然・親鸞の真宗にはあらざる也。彼は真宗の形骸を被り真宗の名を冠すと雖、仔細に其実質を検審せば、全く真の真宗にあらざる也」というところでも察しられる。

満之には伝統的教學である後生・往生・本願・念佛等の思想は稀薄で、これに對して自己省察や罪惡深重の凡夫という人間惡の

問題や、平生往生が説かれている。後年彼の教えを受けた金子大栄は『淨土の觀念』を著わして、異安心だと騒がれたが、その芽はすでに満之にあつた。本願寺教學という教權によらないで、純粹信仰經驗に立つ以上当然の帰結であつたろう。後年多田鼎は、満之の如來は西洋近世哲学の神であつて、阿弥陀仏ではないと批判している。（清沢満之 P22—1）

という批判の根源が処世についての絶対無限者の関係が余りにも曖昧である事を、私は指摘したいのであります。世間的教養としてみれば親鸞の最も禁じられた現当兼行の雜修に陥いるものであります。

「仏号むねと修すれども

現世をいのる行者をば

これも雜修となづけてぞ

千中無一ときらはるる」　『高僧和讃』（聖典 P144）

と開示されています故に弥陀の願生を拒否して絶対無限者によつて処世の本質を充実せんとする事は千中無一の雜修者の圈内から超脱していよいよみえます。満之が淨土の事はわからぬといふ事は、雜修の迷妄に彼自身落謝していることを否定しないわけにはゆかないであります。

この点について、私の納得のゆくような御指導を清沢先生を崇拜する明師から御導きいただきたいのであります。

私はカントの云う仮象の論理学乃至、実踐理性の最高善の問題は仮象の論理学と名けます。（十九願）

念佛の一行は絶対無限者の廻向の賜物であるという事を自覺しても、自己自身の能力で仏行を励まんとする不純粹なる、間存在的生

活を純粹経験の論理学と名けます。（二十願）

理念自体、絶対完全者自体に生活の全領域が投企される眞の他力的意味の生活を、理念自体の論理学と名づけます。（十八願）

## 二

「蓋し絶対無限者による外ある能はざるべし」

絶対無限者によらねばならぬというような事は、如何なる事実に根拠するのでありますか。若し絶対無限者が存在するとしたならば、何故に絶対無限者は我々によらしめるようにしなかつたのでしょうか。

「弥陀成仏のこのかたは

いまに十劫をへたまへり

法身の光輪きはもなく

世の盲冥をてらすなり」

『淨土和讃』

と開示されていますが、十劫より先に正覚を取りたまう阿弥陀仏が、何故今日迄、私達を流转せしめているのでしょうか。今日私が絶対無限者によつて、絶対無限者のみもとに生れゆくという事実がありましても、その間の十劫という長いタイムはどうなるのでしょうか。その間はたゞ流转するのみであつて、仏の御国は誰も生れる者がないとしますれば、その間の極楽莊嚴は往生するものが絶無であつて、阿弥陀仏の國は全く空虚な仮象性に落謝しているのでしょうか。

「淨土真宗の行者は、まづ本願のおこりを存知すべきなり。弘誓は四十八なれども第十八の願を本意とす。余の四十七は、この願

を信ぜしめんがためなり。この願を礼讚に釈したまふに、若我成仏、十方衆生、称我名号、下至十声、若不生者、不取正覺といへり。この文のこころは、十方衆生願行成就して往生せば、われも佛にならん。衆生往生せずば、われ正覺をとらじとなり。かるがゆへに、仏の正覺は、われらが往生すると、せぜるとによるべきなり。しかるに十方衆生いまだ往生せざるさきに、正覺を成することは、こころえがたきことなり。しかれども、仏は衆生にかはりて願と行とを円満して、われらが往生をすでにしたためたまふなり。十方衆生の願行円満して、往生成就せしどき、機法一体の南無阿弥陀仏の正覺を、成じたまひしなり。かるがゆへに、仏の正覺のほかには、凡夫の往生はなきなり。十方衆生の往生の成就せしどき仏も、正覺をなるゆへに、仏の正覺なりしと、われらが往生の成就せしとは同時なり、仏のかたよりは往生を成せしかどしも、衆生がこのことはりをすること不同なれば、すでに往生するひともあり、いま往生するひともあり、當に往生すべきひともあり、機によりて三世は不同なれども、弥陀のかはりて成就せし正覺の一念のほかは、さらに機より、いささかもそふることはなきなり。たとえば、日いづれば、刹那に十方のやみことごとくはれ、月いづれば、法界の水同時にかげをうつすがごとし。月はいでてかげを水にやどす。日はいでてやみのはれぬことあるべからず。かるがゆへに日はいでたるかいでざるかをおもふべし。やみははれざるかはれたるかをうたがふべからず、仏は正覺なりたまへるか、いまだなりたまはざるかを分別すべし。凡夫の往生をうべきか、うべからざるかをうたがふべからず。衆生往生せずば仏にならじと、ちかひたまひし法藏比丘の、十劫にすでに成仏した

まへり。仏体よりはすでに成じたまひたりける往生を、つたなく今日までしらずして、むなしく流転しけるなり。」『安心決定鈔本』（聖典 P952）

と十劫正覺の本質を、若不正者の絶対必然性から証明されているのであります。けれど仏体よりすでに成じにける往生を拙く、今まで知らず知らずしてむなしく流転しにけるというような事では、生仏不二往生正覺同時円満という瞬間的完全性が無意味に墮するのではないでしようか。

キリスト教においても神自体が絶対的超越者であると見た時、同時に人類が、アダム・イヴの原罪によつて久遠の古へから追放の身になつた事によりまして、人間と絶対完全者・超越的無限者の出合いの契機さえ見出されない事になりましたために、神はキリストを人間の世界に受肉させて十字架の悲劇をもつて、人類の原罪を贖罪するという意味で、神と人間との交渉が要請されていますが、それがただそのような罪苦の悩みに沈む者にとつては余りにも好都合な弁明になりますけれど、それが果して、宗教的人格の実践的事実の弁証的妥当性をもつ事は未だ保証されない課題となつてゐる事は同様であります。

「此の如き無限者の吾人精神内にあるか、精神外にあるかは、吾人一偏に之を断言するの要を見ず。何となれば彼の絶対無限者は、之を求むる人の之に接する所にあり、内とも限るべからず、外とも限るべからざればなり。吾人は只此の如き無限者に接せざれば、処世に於ける完全なる立脚地ある能はざることを云ふのみ。而して此の如き立脚地を得たる精神の発達する条路、之を名づけて精神主義といふ。」（清沢文集 P16—4）

ここに精神主義が精神主義としての一箇の論拠を定立しているようになりますけれども、人間の感性の領域からも、たとえそれが一種の機会的衝動の場所に置かれてもそれが内的か、外的か、感覚的であるか、感覺的でないかであります。感覚自体の独立の場所を生成として得てゐる事を考えましても、人間の意識の発展の段階、本能・感覺・感情・知覚・悟性・理性・意志・叡智の内的精神に直接関係するものは、理性・人格・意志・叡智であります。叡智の領域で絶対無限者、理念者との関係が精神領域の内か、外かという事を断言する必要がないという事はどういう意味であります。若しもカントの云うような純粹思弁理性の神の現存在の証明に対する論証が不可能であるという立場からすると云うならば、一応は理解が不可能でないように見えますけれど、私達教行信証の立場からカントを見る時は決してカントは真の形而上学を破壊する為に、純粹理性批判の裁判所を設定したのではありません。むしろカントの純粹理性批判を通して始めて真の形而上学の論拠づけえの黎明を根拠づけるのであります。ヘーゲルやニイチエの云う眞面目の如きの歴史的發展の自覚でありまして、富士山頂の御来迎の眩惑から彼の現象論をカント哲学の修正として定立した為に、かえつて唯物弁証法の論破によりまして太陽からの光彩を取除かれたのであります。しかし唯物弁証法がヘーゲルを論破したのは、ただ御来迎のプリズム的な眩光を取除けと云う意味以外のものではないのであります。

思弁理性の眩光的な中世的な独断を取除くものには、唯物弁証法は各時代に浸透する功績をもつていても、それ故に純粹思弁理性が直接に関与している理念自体の太陽を取除く事は出来ないので

あります。この意味からみましても、我々の純粹思弁理性は、絶対無限者への神的交渉の限界指定が不可能である事を絶対的に主張するならば、仮象の論理学を再び非理性的独断的に肯定する事になります。

「元來彫塑的傾向<sup>プラスチツシェ</sup>を有する希臘人の性質がこの「純粹」に対しても亦内容的考へ方をなさしめたのではあるが、併し彼等はまた感覚の專制に屈従することを肯じないで思惟本来の価値と特性とに着目した。斯くて一方に於ては、思惟が言語（Sprache）と語原的結合をなし從てそれが理性（Verunft）となりロゴス（Logos）となつたと共に、他方に於ては、理性の代表者としてヌウス（Nus）なる新語が形成された。

プランクトは「純粹」と云ふ語を広義に用ひ、純粹思惟（das reine Denken）の外に純粹直観（das reine Schauen）をも説いた。

斯様に純粹性を感性にまで及ぼす大胆な企が彼に於て成功したと云ふのは、彼が認識を純粹の概念によつて彫塑的に規定したからである。是れが彼の有名な理念（Idee）である。理念とは其根元から云へば大体視ること（das Sehen）を意味するのであるが、然も此理念のみが眞の実在であり認識の眞の内容であると見做されて居る。乃至

然らば何處に斯かる純粹性の基準（Kriterium der Reinheit）真实在の基準はあるのであるうか。若し純粹性を確めよつとして他の語を求め、之を靈魂の声にのみ聽かうとするならば、其時理念との連絡は亡くなるであらう。今歴史に就て見るに、ロゴスを代表する唯心論者（Spiritualisten）と、理念の為めに戦ふ批判主義者（Kritizisten）との意味深い対立がある。「諸々の理念」

(die Ideen) でない「一定の理念」(die Idee) が理念主義を特性付ける。仮令如何に多くの諸理念があつてゐる、理念の価値は唯だ此「一定理念」の価値の中にのみ存する。此理念によつて初めて「純粹」がその方法的価値を獲るのである」(純粹認識の論理学 P4-14)

満之が精神自体を直ちに絶対無限者の関係において、直接に限定しようとする為に、かえつてその意味が曖昧な影を宿すのであります。無限的完全性といふ事は感能の領域であつて精神自体無限的完全性に陥いる事は、唯神論者が陥りやすい神秘主義に落謝するのであります。ここでこの論過をさける意味で

「吾人は只此の如き無限者に接せざれば、処世に於ける完全なる立脚地ある能はざることを云ふのみ。而して此の如き立脚地を得たる精神の発達する條路、之を名づけて精神主義といふ。」(清沢文集 P16-6)

### 「緒言

この批判が何故に純粹実践理性批判としてではなく唯々実践理性一般の批判といふ題名にせられるかといふ理由——理論理性との比較上前の題名を必要とするやうに思はれるが——はこの論述の充分に説明する所である。この論述は純粹実践理性が存在するといふことを専ら証明するのであり、そして此点に關して理性の実践的能力全体を批判するのである。若し此点に於いて成功するならば、この批判は、果して理性は単なる僭越にも等しき純粹能力によつて自己の権限を超<sup>セ</sup>せぬか（理論理性に於いてさうである如くに）を確めるために、その純粹能力そのものをば批判するを要しない。何者、若し理性が純粹理性として実際実践的なならば、それ「理性」は自己の実在性並に其概念の実在性を事實によ

つて証明するのであって、従つてそれが実践的たる可能を拒まむとする一切の論議は徒労だからである。」（実践理性批判 P46）と、もし精神主義がこのような実践理性の事実として与えられているという意味に解しても、それは満之の云う完全なる立脚地をこえた、精神の発達しうる条路として、方法論的に規定しましても、完全なる立脚地に對して我々の精神が漸次発達する条路が可能であるとしますれば、大經本願成就の文に

「十方恒沙諸仏如來皆共讚歎無量壽仏威神功德不可思議諸有衆生聞其名號信心歡喜乃至一念至心廻向願レ生彼國即得往生不退転唯除五逆誹謗正法」『大經下』一右五

本願成就文は一乗中の一乗であり、了義經中の了義でありますて、それは又真実中の真実義である体義を純粹に、明確に顯開されていて、その点からみますれば、この成就文には何等の曖昧性を存しないのであります。この一念の大信心を精神主義として否定される事があつても、一念の信心は初帰一念の信樂により、完全に究極目的の理念を自己内に内包しています故に、それから初帰一念の大信心が、如何なる方法によりましても一念の信心がその瞬間から瞬間に向つて、発達する意味は存在しないのであります。

若しこの信一念が純粹持続の最初の一念より発達しますれば、初一念は未究竟であり、臨終業成という仮願の領域に退没するのであります。大經が頓教一乗の実義であるという事は華嚴の初發心時、便成正覺の理念を具体的に開顯するものであります。けれど華嚴の思想は現身成仏の要請と、大經は目的の王國に向う真理を極成するという意味であります。もしも初一念から漸次にその精神生活の向上を期するというような要請が存しますなれば、三願転入の宿善に

恵まれない者の、十九願諸行往生の限界から超越する事は出来ません。即ちそれは絶対無限者を外に求めるとしたならば、臨終現前の小經義におちますし、内に求めるとしたならば、定散自力の策励に落在するものであります。ここで考えねばならない事は、内とも限るべからず、外とも限るべからず、と云う否定的表明がなされていりますが

「それ故にこの自己に疎縁となつた反省に於ては、同等性と不等性とは相互に無関係なものとして現はれて来る。而してこの反省は、この両者を「……の限りに於て」とか「方面」とか「顧慮」とかに依つて唯一同一の物に關係させることに於て、この両者を分離する。そのため互に差異する二つの存在——これは同等性と不等性との両者が關係させられているところの唯一同一のものなのである——は、一面から見れば互に同等であるし、他面から見れば互に不等である。又其等が同等である限りに於て、其等は不等ではない。即ち同等性は唯だ自己にのみ關係し、又同様に不等性は單に不等性であるのみである。

併しながら両者は斯かる分離に由つては唯だ自己を止揚するだけである。矛盾と解消を両者から遠去けるべき筈のもの、即ち或る者は或る顧慮に於ては他者と同等であるが、併し他の顧慮に於ては不等であるといふ關係、——この同等性と不等性との隔離が寧ろその破壊なのである。何となれば同等性と不等性との両者は区別を構成する二規定であるからである。換言すれば両者は、一方は他方でないところのものであるといふやうな相互的關係である。同等は不等ではなく、又不等は同等ではない。両者は性質上斯かる關係を所有してゐて、これをよそにしては何等の意味を

も持たぬ。各自は、区別に含まれる二規定として自己の他者と区別されることに於て始めてそれ自身となるのである。併し両者の無関心性のために同等性は唯だ自己にのみ関係し、同様に不等性も向自的な独自の顧慮、反省となるのであって、従つて各自は自己自身に同等的である。而してこのやうに両者が相互的な規定性を持たない故を以て、区別は消滅し去つてゐる。換言すればその各々はそのため共に同等性であるにすぎない。

ためにこの無関心的な顧慮又は外的区別は自己自身を止揚し、斯くて自己自身に於ける自己否定性である。而してこの外的区別は、比較に際してこの比較を行ふところのものに内属する否定性である。比較を行ふところのものは同等性から不等性に向ひ、又不等性から同等性に戻り、斯くてそのため一方を他方の中に於て消滅させ、従つて実際に於ては両者の否定的統一となつてゐる。この統一は始めは、両者の外部に在る主観的な行為として、比較されるもの並びに比較の契機の彼岸に存在する。併しながらこの否定的統一は、上述の如く、実際には同等性及び不等性それ自身の本性なのである。即ち自立的な顧慮——両者の各々はそれであるが——こそ寧ろ両者の区別であつて、従つて両者自身を止揚するところの自己関係である。」（ヘーゲル大論理学中巻 P70）

### 三

「指方立相と去此不遠の相關關係」

理念それ自体は完全性であり總體性であります。それ故に同一性と言つても理念の領域に妥当するものであつて、同一性を單なる

判断形式の上で取り扱つてもそれは対象認識の一つの形式に止まるものであつて、同一性の根拠は理念にまで止揚しなければ仮象の程度に止まるものであります。

「それ故に同一性が云表されるための命題の形式の中には単純な抽象的な同一性以上のものが含まれてゐる。」（大論理学 P60）とヘーゲルが論定せる事は、同一性は現象や存在の中に存するものでなく、それは認識の純粹形式を産出するところの理念自体に存することを以上と云う言葉で表わしています。

「同一性の命題自身及び尚一層矛盾命題は分析的性質のものではなく綜合的性質のものである。何となれば矛盾命題はその表現の中に空虚な単純な自己同等性を包含するに止まるものではなく、寧ろ自己同等性の他者一般、否更に進んで絶対的な不等性、即ち矛盾そのものをすら包含しているからである。ところがこれに對して同一性の命題自身は——先に示された様に——反省の運動、即ち他在の消滅としての同一性を包含する。」（大論理学 P62）この様な意味に於て理念自体が性起の問題に触れる時、それは同一性自体の中から人間性の差異性に対応する矛盾対立の形態が現われてきますが、それは

「爾時仏告長老舍利弗從是西方過二十萬億佛土有世界一名曰極樂其土有佛號阿彌陀今現在說法舍利弗彼土何故名為極樂其國衆生無有衆苦但受諸樂故名極樂」（小經一左五）

「己成窮理聖真有徧空威在西時現小但是暫隨機葉珠相映飾砂水共激輝欲得無生果彼土必須依」（往生礼讚廿八）

それは人間人格に映現するところの外面向的な莊嚴の相であります。これに反して

「爾時世尊告ニ 菩提希一汝今知不阿彌陀仏去レ 此不遠汝當ニ繫念諦ニ觀彼國淨業成者一」（觀經五右一）

「仏告ニ 阿難及韋提希一見ニ此ニ事ニ己次當レ想レ仏所以者何諸仏如來是法界身入ニ 一切衆生心想中ニ是故汝等心想レ仏時是心即是三十二相八十隨形好是心作仏是心是仏諸仏正徧知海從ニ心想ニ生ズ是故應當ニ一心繫念諦ニ觀彼仏多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀一」

（觀經十二右七）

「仏言成仏己來凡歷ニ 十劫ニ其仏國土自然七寶金銀瑠璃珊瑚琥珀碑礎碼礎合成為レ 地恢廓曠蕩不可ニ限極ニ悉相雜廁転相入間光赫焜耀微妙奇麗清淨莊嚴超ニ踰十方ニ 一切世界衆寶中精其寶猶シ如ニ第六天寶ニ 又其國土無ニ須弥山及金剛鐵圍一切諸山ニ亦無ニ大海小海谿渠井谷ニ仏神力故 欲レ見 則現亦無ニ地獄餓鬼畜生諸難之趣ニ亦無ニ四時春秋冬夏ニ不寒不熱常和調適爾時阿難白レ仏言世尊若彼國土無ニ須弥山ニ其四天王及忉利天依レ何而住仏語ニ 阿議仏語ニ 阿難ニ行業果報不可思議諸仏世界亦不可思議其諸衆生功德善力 住ニ行業之地ニ故能爾耳阿難白レ仏我不レ疑ニ此法一但為ニ将来衆生欲レ 除ニ 其疑惑ニ 故問ニ 斯義ニ」（大經上二二右五）

「法藏因弥遠ク 極樂果還深テシ 異珍參作レ地ト 衆宝間為レ林ト 華開希有色ノアリ 波揚ニ実相音一 何當蒙ニ授手一 一遂ニ往生心ニ」（往生禮讚二七）

一方では西方十万億仏土、他方では去此不遠という背反的な対立

をみるのであります。性起の果報は行業果報不可思議と絶対性が保証されているのであります。けれどそれは直ちに説きうべからざる課題の困難を露呈しているのであります。それは又古い真宗学に於ても一個の重大な課題となつているのでありますけれど、同一性を理念の側から見る時には第一に

「同一性或は矛盾の命題が区別と対立した抽象的同一性のままで真なるものとして表現さるべき場合には、それは如何なる思惟法則でもなく却ってその反対であるということ、第二に是等の命題は普通その中にあると想はれているものよりも以上のものを即ちその反対者たる絶対的区別自身を含んでいるという事である。」（大論理学 P62）

以上の意味は純粹思弁理性の叡智的弁証性から来る必然の結果であると申しますのは理念自体に区別が存するのではありません。理念自体が一般に受肉する時映現するという事象の中に一つの区別の様相を見出すのであります。若しこの理念から来る自己規定の区別から人間の価値性を直ちに神自体及び其事象として誤認するのであります。弘願真宗の限界決定の上から見ますれば人間性は永遠に神性に対して無縁者であります。それは仏の本願が信楽せられうる領域に体達しない限り一闡提としての自己抑圧の迷蒙に退堕するものであります。

「絶対的区別 区別は自己への反省をもつところの否定性であり、同一的な言辞によつて表わさるところの無である。」（大論理学 P63）

此の無限者は十一願の証卷に於て取扱うところの大般涅槃を意味する。——「それは同一性それ自身の即ち同時に自己自身の否定性

として自己を規定し、かくて区別と区別されているところの同一性の本質的な契機である。』

此の意味から見れば区別そのものが同一性であり、同一性そのものが区別であつて、その区別はそれ自体究極的なものではなくして、それは一つの理念への方法的契機となつてゐるのであります。

「無碍光の利益より

威徳広大の信をえて

かならず煩惱のこほりとけ　すなはち菩提のみづとなる

罪障功徳の体となる　こほりとみづのごとくにて

こほりおほきにみづおほし　さはりおほきに徳おほし

名号不思議の海水は

逆説の屍体もとどまらず

衆惡の万川帰しぬれば

功徳のうしほに一味なり

尽十方無碍光の

煩惱の衆流帰しぬれば

P140) 智慧のうしほに一味なり」（聖典

以上は理念から来る反省の運動即ち他在の消滅としての同一性としての照明を包含する状態を意味するのであります。もしもここに絶対的契機がその区別とならないならば無碍光によつて即身成仏するはずであります。

「一、この区別は即自且向自的な区別、絶対的な区別、本質の区別である。——それは即自且向自的な区別であつて、或る外的なものに依る区別ではなく寧ろ自己自身に關係するところの、従つて単純的な区別である。——絶対的区別を単純的な区別として把握することは根本的要件である。——それは大経に易往而無人と開顕せる意味であります。——Aと非Aとの絶対的な区別に際しては単純な非といふことがこの区別を形造つてゐる。区別そのものは單純な概念である。（大論理学 P63）

ものは單純な概念である。」（大論理学 P63）

「一法句者謂清淨句者謂真実智惠無為法身故此三句展転相入依ニ何義一名レ之為法以ニ清淨故依ニ何義一名為ニ清淨以ニ

真実智惠無為法身故真実智惠者實相智惠也實相無相故真智無知也無為法身者法性身也法性寂滅故法身無相也無相故能無レ相是故相好莊嚴即法身也無知故能無レ不知是故一切種知即

不レ

ザルハナラノ

テ

ザルコトヲ

ナリガニ

同一的な対立という性質のものであることを明かにした。けれど

て示したにすぎない。ところが此處反省の領域に於ては区別は反省した区別として現はれるのであって、従つて区別はその本来的な姿に於て指定されているのである。」（大論理学 P63—5以下）

な姿に於て指定されているのである。」（大論理学 P63—5以下）

あります。

四

「これを名けて精神主義といふ。」（清訳文集 P16—9）

精神という意味は一般的には形而上の理念に關係する意識を自我性から引き下げる取扱わんとするのであります。精神とは結局は宗教意識を意味するものであり、靈魂とはこの精神の自覺以前に於ける迷妄状態に陥つた流転の世界を意味するのであります。いずれにせよ宗教的精神は人間意識の最高位の自覺に於ける理念意識を意味するのであります。ここで問題となる宗教精神 자체は全意識の理念である。それは存在の全体を包括するけれども精神に一種のイズムを付け加えるところにかえつて靈魂と云はれる迷謬が付加されるのであります。全体的に見ますと主義と云う意味は自我性を基調とします。自我性とは感性の專制に支配された主我的な意識状態を意味するのであります。即ち自我性は常に身体の生存欲求に追いや廻されて生存を保護せんとする以上には自我性は一步もそれ以上にいざる事は出来ないのであります。唯識論ではこれを第七摩那識と名付けて、どの様にして自我が発生するかを究明し同時に人間が自我の迷妄から解脱するには、いかなる方法を実践しなければならぬかを唯識の主体性から論定しているのであります。この唯識説は自我性の全領域を広範にそして宗教的事象によつて深く究明せしものであります。真の宗教は何よりも自我の愛著から解脱する事が生活の宗教的なそして本質的な意味であります。イズムの付く思想はその殆んどが生活条件に根を下しています。それ故に主義的なも

のは、その思想が真理であるが、それがいかに理念自体に対応するという意味でありましても、人間の身体的存在の現実性に制約され、それからの超越領域を想念せねばならぬという事は全然問題とならないのです。精神という意味を理念意識、神への意識又は神からの意識或は最高善を為しとげんとする人倫的な良識に名けますと、たとえその内容に不純なものや複雑な意味が見出されましても、精神は精神としての存在及び超存在的な価値的な能力をもつてゐるのです。けれどこの精神が一度び身体的生活の条件に制約され引き下された時には精神は一つの自我性の根拠となり、自我主張の主体性となるのです。

本来神意識には自我性は存在しないのです。人格が絶対的自由を自覚するという事は何よりも精神自体の純粹なる理念の自覚によるものであります。

「歴史哲学のこの特有の目的は何はさて措き歴史的過程に於て特色のある独特なものとして含まれてゐるもののが概念的分析を要求する。まず個性的特色といふ点からいへば、人類は動物に勝り、文明人は野蛮人に勝っている事は云うまでもない。否一般的に自然主義的意味に於ては一切有機物は物理的及び心理的特徴に於て繰返さざる個性を現はしているといへる。例へばこの猫はあの猫よりも肥えていりし、この犬はあの犬よりも俐巧だという事がある。小さい蚊の如きものですからよく観察してみると、極く小さな形態上の差別がある。かく夫々皆区別るべき個性的特色を具へてゐるのであるが、併しかかる特色は皆自然的分化性であつて決して独立な自覺を有する個性とはいへない。かかる自覺を有する個性をもつるのはひとり人間のみであつて、其意味に於て人間は

人格である。人格とは自覺を有する個性である。それだから成程凡ての人は個人ではあるが、併し凡ての人が必ずしも人格なのではない。併し人格にも様々の程度がある。種族増殖の為にのみ生きているような大多数の人達は只潜在的人格を有するにすぎない、吾々は之を法律的や道徳的には尊敬するが、併し彼等は個性から人格に移りゆく初めをなすにすぎない。この推移を介するものは自覺である。

自覺という事は心理学に於ける真の奇蹟である。その存在を確言する事はできるが、併し之を理解する事はできない。それが現はれる条件、過程は心理学的（個人心理的或は社会心理的）に分析され得るが、併し之を心的組織の產物として演繹する事はできない。自覺と他の意識内容の間には恰も神經運動と意識との、或は無機物と有機物との間に於けると同様な、分析的関係ではなく総合的関係が成立つ、自覺の心理的理論から哲学に對して生じ来ることはただ自覺というものは解らないものだということ丈けである。さうして自我——其表象し得る内容とは此内容を有するから従てこの内容ではないものとして異なる自我——の内容も同様にわからない。かくてこの総合的作用は自己自身を創造する前には存在しない所の、自己自身を生み出すものである。（宮本和吉 訳哲学概論 P. 292—9）

自我と自覺は精神の状態では常に交互關係の上におかれています。自覺が自我を統一する時にはそれは人格的又は純粹精神と名づけられます。自覺が自我を拒否して自我自身の盲目的欲望の中に精神を制約しますればこれを迷妄と名付け又はあらゆる惡の根源を意味するものであります。哲学の論理学の場合には自覺がわ

からないというような意味が見出された時には、最高なる宗教的自覚、神への自覚を意味するものである事を物語ります。この意味から見れば満之が浄土の事はわからないと主張する根拠も見出しえないのであります。しかし、如来はわかるけれども浄土はわからないという不整合は純粹精神の領域では成立しないのであります。というのは浄土真宗で云う眞実報土は依正不二であり万物一如の状態であるからです。それ故に極楽に願生する精神には必ず目的の王国に生れいでんとする絶対意志即ち欲生心がその目的体として円具しているのでなければ、たとえ至心と信樂の領域がいかに仏の本願に相応するように見えましてもそれは全く尻切れ蜻蛉の如き逆説的不整合をまぬがれないのであります。その様な宗教精神の不整合的な現象が生じましたのはルネッサンス以後の自我性を主体とする反宗教的精神の影響によるものであります。この主義を浄土真宗の思想から眺めますと全く十九願の三心の領域か、それ以前の低位の意識性に止まるものであると見なされうのであります。けれども私達が阿弥陀仏を信楽して浄土に願生するという事は人間的自我の産物でありません。それ故本願の思想はいかなる立場からも主義として規定する事は出来ません。たとえ親鸞主義という言葉が用いられましても、それは唯親鸞を絶対視する一つの英雄崇拜、聖者崇拜の粗野な偶像化にすぎないのであります。法然の浄土教は純粹経験の念佛の一行に立脚しました為に、一つの主義的な独立的形式をもつ事になりました。この主義的独立性を選択集に是認されていましたため法然の徳をした者が念佛為本の絶対的理念に超躍する事を忘れて弘願の念佛を主義性の中に引きおろした為に、

「九、淨土宗 明照大師法然（一一三三一一一二）の淨土宗

は、融通念佛宗が一宗として果して完全であるかどうかの異論のある後に出でて完全な念佛往生の一宗を確立した。法然は叡山で源光に従ひ皇円の下で学び更に黒谷の叡空に就いた。皇円は慧心流の杉生流の祖皇覺の弟子で扶桑略記三十巻の著者、遠州桜ヶ池に入り、那伽定に住して蛇身を得、以て弥勒の出世を待っていると云はれる人、叡空は良忍の弟子である。叡空が法然房源空と称せしめたのである。源空は専ら經論を研究し又南都に遊学して諸宗を究め、當時既に智慧第一の法然房と呼ばれたが往生要集を読み善導の觀經疏を究め一心に専ら弥陀の名号を念じて行住坐臥時節の久近を問はず念々に捨てざるものはこれを正定の業と名づく彼の仏の願に順ずるが故に、とある文に会うて大悟し全く余行を捨てて一向専修の念佛宗を開いたのである。これ安元元年（一一七五）四十三才の時である。後、洛東吉水に草庵を結んで専修念佛を弘通し選択本願念佛集を著はして一宗を確立し、自ら叡山大戒の正脈を有するので皇族貴族に菩薩戒を授け又武士庶民に布教して念佛に導き大原談義に於て各宗の高僧碩學を帰伏せしめ浄土の一宗大に勢を得た。従つて南都北嶺の嫉視によつて念佛を禁ぜんと奏請したが七箇条の起請文によつて漸く免れた。然し弟子が私に宮女を度すとせられて承元元年（一二〇七）七十五才で藤井元彦と改名させられ土佐に流され後許されたが猶未だ入京するを得ず建暦元年（一二一）漸く大谷禪房に帰り翌年寂した。大谷の遺跡には文暦元年（一二三四）弟子源智（一一八四一一三九）によつて知恩院が建てられた。勅諡甚だ多いが、大師号として最初である円光大師がよく知られている。これは徳川綱吉の奏請で

願心によつての念佛を本と為し往生を遂げるという現実に適切で万人に通ずる教へである。偏依善導という如くに善導の他力称名の説に拠るが淨土三部經と一論とを所依として全仏教を難行道と易行道即ち聖道門と淨土門に分ち淨土易行の一門を独立せしめて、聖道の漸教よりも淨土の頓教によつて他土入聖得果の往生教となしたもの、知解によらず一文不知となつて専念称名し弥陀の本願に打任せん所に他にない特色を有する。

法然の教説には悠々迫らざる所があつて門下に異義が出た。

——これは念佛為本が純粹に自我性から脱却しない為である。

——聖光房弁阿（一一六二一一二三八）は初め叡山東塔の觀叡及び宝地房証真に学び達磨宗の大日能忍（※一一八九）に禪要を問ひ、後三十六才法然に従ひ鴻瓶相伝へ故郷に帰り筑後に善導寺を建てたが弟子に然阿良忠（一一九九一一二八七）があつて榮え、此系統を鎮西派といひ現在の淨土宗である。弁阿の説は法然の説を其まつたと称せられ諸行非本願説を取つて二類各生義であるといはれる。善慧房証空（一一七一一二四七）は法然に侍すること二十余年、後天台を願蓮に密教を政春に受け又愚管鈔の著者座主慈円（一一五五一一二二五）に随つて天台を究め公円（一一六八一一二三五）に灌頂法を受け慈円の嘱によつて西山三鉢寺に住した。証空は諸行非本願説をとり一類往生義であるといはれるが、行門觀門弘願門の三門を立て觀經以前と觀經所説と弥陀本願の名号とに配当し、この弘願のいわれを聞いて領解すべきであるとし、安心領解の説をなし、仏体即行説によつて弥陀の覚体の上に衆生往生の行が成就せられているとし、平生の三心具足の一念に即便往生の義を立てたのであつて其説には天台慧心流の

影響があるとせられる。此系統を西山派となし、現今の淨土宗西山派である。弟子に淨音（一二〇二一一二七一）立信（一二一三一一二八四）証入（※一一二四四）道觀（一一九五一一二六四）があり、順次に西谷流、深草流、東山流、嵯峨流を開いたが西谷流深草流のみ後世まで伝はる。此外に隆寛の長樂寺流、成覺房幸西の一念義、覺明房長西の九品寺流があつて淨土宗の五流となすが、後の三流は間もなく亡びた。隆寛（一一四八一一二二七）は伯父である叡山の皇円、慧心流範源、座主慈円に学んで一家をなした後、元久三年（一二〇六）法然に選択集を付嘱せられ諸行非本願説を取り淨土に報土と化土とを別ち、往生の業事の決定は臨終時に限るし、信の生ずる一念の後の多念の行を重んじたから、他からは多念義とせられる。曾て並榎の定照が彈選択集を著はしたに対し顯選択集を作つたので叡山の衆徒が座主円基（※一二二七）に訴へ奏聞して隆寛、幸西を流謫し且つ法然の遺骸を川に流さんとして嘉禄三年（一二二七）襲撃したが門弟は遺骸を他に移して荼毘したことのある法難の為に此際隆寛は奥州に移されんとし帰依者西阿の為に相模飯山に留まつてそこで寂した。弟子に智慶、敬日があつて関東、京洛に化を布き其説は約八十年続いた。幸西（一一六三一一二四七）は天台の学者であつたから法然に帰してからも天台の義によつて本門と迹門との弥陀を立て無始本覺の本門の弥陀は即ち衆生が本来具足しているものであつて、従つて凡夫の信心が仏智の一念に冥合するとき決定往生疑なしと説き、同門の法本房行空と共にこの新説を出し又嘉禄の法難に流され越後辺に其義を弘めたといふ。長西（一一八四一※）は法然の寂後、同門の覺瑜（一一五八一一二三五）に天台を、俊芻

に止觀や律を、道元に弾を問うたが、覺瑜の説に共鳴して諸行本願義を主張し、門下が多かった為に其説は関東、讃岐、京畿に伝はつたといわれる。」（宇井伯寿日本佛教概史P74—11）

以上の様に諸行を廢して念佛の一行に統一される事が淨土宗の真実義であつても、その一行に一つの主義性が包含されている故に、かくの如き多くの異解が輩出されたのであります。

「然今拠ニ大本ニ超ニ發 真実方便之願ニ亦觀經顯ニ彰 方便真実之教ニ小本唯開ニ真門ニ無ニ方便之善ニ是以三經真実選択本願為レ宗也復三經方便即是修ニ諸善根ニ為レ 要也依レ此按ニ方便之願ニ有レ假有レ真亦有レ行有レ信願者即是臨終現前之願也行者即是修諸功德之善也信者即是至心發願欲生之心也依ニ此願之行信ニ顯ニ開淨土之要門方便權仮ニ從ニ此要門ニ出ニ正助雜三行ニ就ニ此正助中ニ有ニ專修ニ有ニ雜修ニ就レ機有ニ二種ニ一者定機ニ二者散機也又有ニ二種ニ三心ニ亦有ニ二種ニ往生ニ二種ニ心者ニ一者定ニ心ニ二者散ニ心定散心者即是自利各別心也二種往生者ニ一者即往生ニ者便往生便往生者即是胎生邊地雙樹林下往生也即往生者即是報土化生也亦此經有ニ真実ニ斯乃開ニ金剛真心ニ報土真因信樂為レ正故也是以大經言ニ信樂ニ如來誓願疑蓋無レ雜故ニ行無レ雜故言レ 一也復就ニ一心ニ有レ深有レ淺深者利他真實之心是也淺者定散自利之心是也」（化卷本十四左五一十六右三）乃至「凡大小聖人一切善人以ニ本願嘉号ニ為ニ己善根ニ故不能レ生レ信不レ了ニ佛智ニ不レ能レ了ニ知建立彼因ニ故無レ入ニ報土ニ」（化本三十一左二）

と、第十八の弘願真実の義から見ますれば、この様な仮象の信

心が導き出されるのであります。というのは十九、二十の願の自我主義を完全に超克せる第十八願の總体性の平等の理念により無碍の一道が光闘されたのであります。もし精神が純粹な神への意識又は神自身からの絶対所与の意識でありますれば、そこには自我性又は諸々の主義は完全に取除かれるのであります。即ち超自我性としての弘願の大道は十方無碍人一道出ニ生死ニの無制約的自由の世界が開顯せられるのであります。カントもヘーゲルもマルクスもこの意味に於て主義性で指定さるべきではありません。それは歴史的的理念の全体性を意味するだけではありません。全人類の則るべき自覚の理念がそれ自身の中に包含されているからであります。真のマルクスも、真のヘーゲルも、真のカントも、真の法然も真の親鸞もすべて本来的に主義性を超脱しているものであります。その哲学が盛衰の道を辿り、その真理が革命によらねばならないという事は主義性に墮した暴力的行為のとりのぞきと見るべきであります。自覚は存在を変革するけれども革命によって他者を殺害したり破壊するような事があつてはならぬのであります。歴史がいかなる変遷を辿りましても、人格の最高なる精神の自覚からは暴力革命とか理論闘争などは起りえないのあります。それに一つの革命的な暴力が行われる事はイズム即ち主義性の迷妄による悪の世界的な事象を意味するのであります。この意味におきまして眞の革命には眞の平和が絶対的与件として附与されている事を自覚せねばなりません。

## 五

を追ひ他人に従ひて為に煩悶憂苦することなし。而して其或は外物を追ひ、他人に従ふ形狀あるも、決して自家の不足なるが為めに追従するものたるべからず、精神主義を取るものにして、自ら不足を感じることあらんか、其充足は之を絶対無限者に求むべくして、之を相對有限の人と物とに求むべからざるなり。」（清沢文集 P16—9）

精神 자체は主觀又は客觀の限界を超越するものであります。換言すれば純粹意識一般を意味するものであつて、精神の主体的自覺を人格と名づける時には、一個の人格と云う様な個別性は存しないのであります。人格を主觀的に見るのは自我自体の自己制約にもとづくものであります。人格の純粹なる領域には我れ及び他人と云う存在は人格内の出来事では不可能であります。この人格は私のものであるという限界決定はその人格が純粹であればある程不可能であります。けれどこの人格の世界性、人格の純粹意識一般性の自覺をもち得ない状態では自己と、他人の限界が余りにも恐るべき程、区別と対立を見るのであります。

けれど、それは純粹人格の事実ではないのであります。それは自我によつて制約され、自我が人格の主権者となつた倒錯状態であります。自我はたとえその領域でどの様な最高善えの努力をなしとげようとも、自我自身の善と名付けられまして、道徳行為は格率以上の何ものでもないのであります。それは自我性のむしろ身体の生存に、要する欲求の満足を合理的になしとげようとするところに、人間相互の関係から自我性は論理化されるのであります。けれどもそれは決して、人格の自己立法として純粹なる道徳律を意味するものではありません。

「純粹実践理性の原理に就いて

### 第一節 定 義

実践的原理は意志の普遍的規定——之には多くの実践的規則が従属する——を含む命題である。此等の原理は、制約が唯々主觀の意志に對してのみ妥当なるものとして主觀から見られるとき主觀的である。即ち格率（Maximen）である。しかし制約が客觀的として、換言すれば凡ての理性的存在者の意志に對して妥当なるものとして承認せられるとき客觀的である。即ち実践的法則である。」（実践理性批判 ハ79—1）

この定義からみれば

「精神主義は自家の精神内に充足を求むるものなり」と云う意味からみますれば、たとえそれが最高善を包含していくても純粹実践理性の根本法則には達しえないのであります。この意味を表からみましても、

「善及び惡の概念に関する自由の範疇表

主觀的格率に従ふ（個人の意志的意見）

客觀的原理に従ふ（訓戒）

自由の先天的な客觀的原理並に主觀的原理（法則）

為すことの実践的規則（訓戒）

為さぬことの実践的規則（禁止）

除外することの実践的規則（制限）

人、物、事に對する規則

人格の状態に對する関係

人格と他の人格の状態との相互関係

人格と他の人格の状態との相互関係

### 三、関係

#### 四、様程

許されたること及び許されざること  
義務及び義務に反すること  
完全なる義務及び不完全なる義務

(実践理性批判 P179)

以上カントが範疇的に表示している様に主観的なものはすべて格率であり、ことに関係の項では人格性に対する関係、これは今いう精神の自己内満足であります。人格の状態に関する関係は「自ら否定を感ずることあらんかその充足はこれを、絶対無限者に求むべくしてこれを相対有限の人と物とに求むべからざるなり。」と決断的に論述していますけれど、純粹精神は自己内の充足が得られないという立場はむしろ、カントの云う決定的な格率の程度にまで達していないかの感が与えられるのであります。

殊に精神の自家充足が不可能な場合に、その充足を絶対無限者に求めるとしたならば、そのような充足は果して如何なる充足を持つでありますか。もしそれを最高位の人格性に於ける自家充足が危険に瀕するとしたならば、その様な精神は精神の実践的仮象に他なりませんし、もし精神が自家充足を可能であるとしたならば、絶対無限者に求める必要はないのであります。

道徳の定言的命令を満足することは常に凡ての人に可能である。幸福の経験的に制約せられたる訓戒を満足することは、極めて稀にのみ可能であつて、そして唯一つの点に関してさへも、凡ての人に可能であることは到底できない。その理由は、前者の場合に於いては問題は真正にして純粹であらねばならない格率にのみ関係するが、後者の場合に於いては問題は欲求せる対象を実現せむとする人の力量やその物理的能力に關係するからである。すべての人は自己を幸福にするやうに努むべしといふ命令は愚である。何となれば吾等は、人が既にひとりでに欲せざるを得ざる

遲疑なく洞見し得るところである。意志の他律の前提の下に何をなすべきかは、難事にして世間的知識を必要とする」  
精神は自己内充足を求むる事が、純粹に自律的であれば、それ自身充足しているものであるけれど、もしもその充足が不可能であると云う時は、世間的知識、処世の知識を必要とすることになります。

「自愛（怜憐）の格率は單に忠告する、道徳性の法則は命令する。しかし吾等を為すべく忠告するものと吾等を為すべく義務附けるものとの間には一大区別がある。

意志の自律の原理に従つて何をなすべきかは常識の全然容易に

ものを何人にも命じないからである。吾等は、單に彼に手段を命ぜねばならないか、或は寧ろそれを提供せねばならないであろう。何となれば彼はその欲する一切の事をなすことが出来ないからである。しかしながら義務の名の下に道徳を命ずることは全然合理的である。何となれば道徳の訓戒が傾向性と衝突するならば、何人と雖も好んでそれに服従せむとはしまいし、又彼が如何にこの法則を遵奉し得るかといふ手段について、それはここで教へらるるを要しないからである。何となれば此点に関して彼はその為さむと欲する如何なることをも為し得るからである」（実践理性批判 P 119—1）

カントの説に従えば格率と道徳律とはそれ自体の原理が主観的であるか、客観的であるかを明確に限定します。そしてカントの純粹実践理性の法則は絶対的に客観的法則である事を定断するのであります。

#### 「純粹実践理性の根本法則

汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行行為せよ」（実践理性批判 P 105）

道徳律に於ける絶対的な根拠づけをなしあげています。けれど、私達の立場からみますれば、この法則は二十願の植諸德本の自力念佛としての格率と人格との関係を宗教律にまで高めようとする困難を包含しているのであります。もしこの命題が純粹に絶対的普遍的立法の原理として実践されますならば、汝の意志の格率はその場所に置かれうる余地をもつていないのであります。この様な定理の立て方は西欧人が独特の主義性の制約を純粹に超越し得ないからであります。

満之の精神主義も結局は精神の自我性の中に制約されるという範囲を完全に超克しえない為であります。もしも満之が祖聖親鸞を絶対的に崇敬するならば、もつとも簡明に顯わされた

「親鸞におきては、ただ念佛して弥陀にたすけられまいらずべし」とよきひとのおほせをかうふりて、信するほかに別の子細なきなり。念佛は、まことに浄土ににむまるたねにてやはんべるらん、また地獄におつる業にてやはんべるらん、總じても存知せざるなり。たとえ法然上人に対するかされまいらせて、念佛して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。そのゆへは、自余の行をはげみて仏になるべかりける身が、念佛をまうして地獄にもおちてさふらはばこそ、すかされたてまつりてといふ後悔もさらふはめ、いづれの行もおよびがたき身なればとても地獄は一定すみかぞかし」（歎異鈔 聖典 P 802—4）

この聖語からみれば、念佛して弥陀に助けられまいらす何等の条件も制約も存しないのであります。カントの道徳律では格率がいまだ主義性の残像を残しているのであります。カントの道徳律では格率的なもののすべてがねこそぎとりのぞかれています。その生活が純粹宗教的本質である故にこそ、主観の自己内満足というが如き、エディ・ピス・コンプレックス的な感能は露ほども残されていなければなりません。

「是以帰命者本願招換之勅命也言<sup>ハ</sup>發願廻向<sup>ト</sup>者如來已<sup>ニ</sup>發願廻<sup>ト</sup>施<sup>シタマフ</sup>衆生行<sup>ノ</sup>之心也言<sup>ニ</sup>即是其行<sup>ト</sup>者即選<sup>ト</sup>本願是也言<sup>ニ</sup>必得往生<sup>ト</sup>者彰<sup>アラハス</sup>レ獲<sup>コトヲ</sup>至<sup>ニ</sup>不退位<sup>ノ</sup>也經<sup>ニハヘリ</sup>言<sup>ニ</sup>即得<sup>ト</sup>三釈<sup>ヘリ</sup>云<sup>ニ</sup>必定<sup>ト</sup>即言由<sup>ハテクニ</sup>聞<sup>ニ</sup>願<sup>カホハセ</sup>力<sup>ヲ</sup>光<sup>ヲ</sup>闡<sup>セル</sup>報土真因決定時<sup>スル</sup>憇<sup>ヲ</sup>極<sup>促<sup>ヲ</sup></sup>也必言金剛心成就之貞<sup>也</sup>」

善導の六字釈義は諸仏に証を要請して古今楷定されたのであります。行卷の六字釈義にまで進みますと、善導の上では、南無の二字は全く衆生の機受の成就となつてゐるのであります。行卷では機受のままが、本願招喚の勅命に還元されてゐるのであります。この還元された無上命法が主体である意味におきまして、親鸞様がなされた釈義のままが、弥陀仏の無上命法をそのまま示した宗教的、絶対當為の命題で、格率性の意味がそのまま宗教律の法則にまで飛躍せしめられてゐるのであります。この意味からみますれば、大願海の中には善惡が報土往生の与件にはならないのであります。

「願にほこりて、つくらんつみも、宿業のもよほすゆへなり。さればよきことも、あしきことも、業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまいらすればこそ、他力にてはさふらへ。唯信鈔にも弥陀いかばかりのちからしますとしりてか、罪業の身なれば、すくはれがたしとおもふべきときふらふぞかし。本願にほこることにてさふらふ。おほよそ悪業煩惱を断じつくしてのち、本願を信ぜんのみぞ願にほてるおもひもなくてよかるべきに、煩惱を断じなば、すなはち仏なり、仏のためには、五劫思惟の願その詮なくやましまさん。本願ぼこりといましめらるるひととも、煩惱不淨具足せられてこそさふらふげなれば、それは願にほこらるるにあらずや。いかなる悪を本願ぼこりといふ、いかなる悪かほこらぬにてさふらふべきぞや。かへりてこころをきなきことか。」（第十三節）『歎異鈔』（聖典P 812—14）

仏の本願による人間性の絶対否定は、同時に人間性 자체の聖なる阿弥陀仏の御座えの絶対的肯定であり、絶対的解放を意味します。

ここには精神主義による處世的な又は教養的な発達の条路をつけ加える必要は存しないのであります。

私達はこのような無限の大悲に摂せられなければ永劫に救いの道は見い出されません。

淨土真宗こそ純粹宗教律の絶対的な客観的理念の中に一切の衆生を包括するのであります。

ここには如何なる主義も浸透したり、移入する事は出来ません。

「爾者斯等覺悟皆以安養淨刹之大利仏願難思之至德也言レ海者從ニ久遠ニ已來転ニ凡聖所修雜修雜善川水ニ転メ逆謗闡提恒沙無明海水ニ成ル本願大悲智慧真実恒沙万徳大宝海水ニ喻ニ之如レ海也良知如シ經説言ニ煩惱氷解成ニ功德水ニ己上願海者不レ宿ニ二乘雜善中下屍骸ニ何況宿ニ人天虛偽善業雜毒雜心屍骸ニ乎」

## あとがき

若し親鸞様の教へが歎異鈔だけで終っていますれば私は平<sup>ひら</sup>信じで満足する事ができます。その様な事は教行信証の御著述があるだけ、そして又親鸞様の学徒を自認する者には許されない学的良心の怠慢であると思います。もとより賀古の教信を理想とせられ改邪鈔にはたとえ牛盜人と云はれようとも念佛者後世者と云はれないように慎重な生活に入る事の誠を遵守する私達は学問の理解を誇るなどいう考へ方はありません。けれど淨土真宗の平信者の救いという事は原始宗教そのままの神秘的信仰ではありません。西欧の如何なる哲学も指を染める事が出来ない様な仏の法藏を開いた結果、絶対反省の信仰にして悪人正機の真理が開顯された事に鑑みまして私は及ばずながら会読にも参与致し久田女史の精神主義請問録には深い敬意と共鳴を感じるものであります。精神主義七章を全部完成発表迄には相当の紙数を要する事と思います。何卒真摯な皆様の御深読を願つてやみません。

最後に此の漢字の多い印刷を僅か三週間で出版の運びにまで進めて下さった三好印刷株式会社社長三好正様及び社員の皆様に厚く御礼申し上げます。

昭和三十七年三月十四日

編纂主任 吉水忠男 誌す

華園勸學院哲學叢書正誤表

																				頁	
46	46	45	45	45	45	45	45	45	45	42	42	36	31	31	29	28	27	25	25	24	23
下	上	下	下	下	下	下	下	下	上	上	上	上	下	上	上	上	下	下	上	行	
10	6	24	24	23	22	22	21	12	1	17	14	10	1	5	19	14	11	25	22		
成 ニ ル	弥陀 仏	必 言	報 土	言 即	言 必	言 即	言 必	言 即	正助	巡回	彈	十劫	諸黎庶	止住	同様	信樂也	按 ニ 大 信 海 者	真 解 説			
		金剛	真因	得	得	是其行	往生	是其行	雜三行	施衆生	業果	より先に	百年	百年	な	也	スルハ	スルモ	誤		
成 ニ ス	阿 弥陀 仏	必 言	報 土	言 即	言 必	言 即	言 必	言 即	正助	巡回	彈	十劫の始めに	諸黎庶	止住	同様に	信樂也	按 ニ 大 信 海 者	誠 解 説	正		
		金剛	真因	得	得	是其行	往生	是其行	雜三行	施衆生	業果	の始めに	百歳	百歳	に	也	スルバ	スルモ			