

吉水 善讓 著

「大經（大無量壽經）に於ける理念弁証性と
弁証性の理念」

大經に於ける理念弁証性と弁証性の理念

大経に於ける理念弁証性と弁証性の理念

吉水忠男

—
魅死魔幽鬼夫——私は美島勇気雄という敬称を捧げたい——の
事件は、社会一般のいかなる事件よりも単純に見えるけれども、
それはひとり大和民族のみならず現代の凡ての世界の人類に共通
するより大きいセンセーションを呼びおこしている。それについ
てはあらゆる方面のあらゆる人々の意見が述べられている。けれ
どもそれを純粹精神の場所から眺めると、あの事件が起きた意
味を掘り下げてみることができると、それは常に天才や英雄の持つ
免れることのできない一つの運命のようにさえ見えるのであって、
そのことは金枝篇がその意味を端的に表明している。

「第一章 森の王

— ディアナとウィルビウス

たれかターナーの描く「金枝」という絵を知らぬ者があるう。
この絵はネミの小さな山の湖——古人のいわゆる「ディアーナ
(ダイアナ)の鏡」の夢幻的な想像図であって、画面は幻の金

色の輝きをもって隈なく覆いつくされ、ターナーの聖なる心はこよなく麗しい自然の姿をすら深く染めて、それを神々しいものに変えている。アルバの山の緑の窪地にたたえたあの静寂な湖を見た者は、永久にそれを忘れることはできまい。この湖畔に眠る二つの特色あるイタリアの村も、湖面にまで峻しく降る雛壇式庭園のあるイタリアの宮殿も、決して風景の幽寂と孤独のおもむきを妨げはしない。ディアーナは今もなおこの淋しい湖畔をしたい、いまなおこのあたりの森林に出没するのではあるまいか。

その昔、この森の景勝地は、不可思議なそして繰り返される悲劇の舞台であった。

湖の北の岸、今日ネミの村が坐っている切り立つような絶壁の真下に「ディアーナ・ネモレンシス」すなわち「森のディアーナ」の聖なる森と聖所があった。この湖と森とは、時にはアリキアの湖・森として知られていた。しかし、アリキアの町（今日のラ・リッキア）は、三マイルほど離れてアルバの山の麓に位し、その山の中腹の小さな噴火口状の窪地にたたえた湖からは、急坂によってへだてられていた。この聖なる森の中に或る一本の樹が茂っており、そのまわりをもの凄しい人影が昼間ほもとより、多分は夜もおそくまで徘徊するのが見うけられた。手には抜身の剣をたずさえ、いつなんどき敵襲をうけるかも知れないという様子で、油断なくあたりをにらんでいるのであった。

彼は祭司であった。同時に殺人者でもあった。いま彼が警戒を怠らない人物は、いつか彼を殺して、その代りに祭司となるはずであった。これこそその聖所の掟だったのである。祭司の候補者は、祭司を殺すことよってのみその職を継承することができ、彼を殺して祭司となった際には、より強く更に老獪な者によつて自分が殺されるまでは、その職を保つことを許されるのである。

この不定的な享有権によつて彼の保つ地位は、王の称号をも併せ有していた。しかし、彼にもまして不安定な夜をすごし、あるいは更に怖ろしい悪夢にさいなまれた王は、たしかにいまだかつてなかったであろう。来る年も往く年も、夏といわず冬といわず、照る日曇る日、彼はこの淋しい見張りを続けなければならず、しばしの寝ごちわるいまどろみにも、その生命はたちまち危険に頻することになる。警戒のいささかの弛みも、その腕の力その剣の腕前のちよつとした衰えも、たちまち彼を危険におとし入れる。白髪こそは彼に対する死刑執行令状を封印するものであった。この聖所にもうでる温和で敬虔な巡礼たちにとつて、この男の姿はうらかな日に突然黒雲が陽を覆いかくした時のように、この麗わしい風景を暗くしたようにも見えたことであろう。夢みるようなイタリアの青空、夏木立の落すまだらな葉かげ、陽の光にくだけるさざ波、それはあの物凄く不吉な人影とはおおよそ不調和なものであった。むしろこれ

は、わくら葉が深く散り積り、こがらしが往く年の挽歌をうたうもの淋しい秋の夜、道に往き暮れた旅人によって目撃された情景として描いてみる方がむしろふさわしい。それはもの悲しい音楽に合わせた一幅の陰気な絵である——低くたれこめて嵐をはらむ空に対して黒く峻しく森林を表わした背景、月は木の枯枝にすすり泣き、枯葉が足許にかさこそと音をたて、冷たい水が岸辺を洗う。そして前景には一つの暗い影が光る剣をたずさえ、飛雲の間にかかる蒼い月が木の間を通してさしこむ時、あるいは明るくあるいは暗く変るその中を、あちらこちらと歩き廻っているのである。」（フレイザー「金枝篇」）

以上の表現の中で、天才や英雄が自己の能力を以て一者であるという自信を持つことからその悲劇が始まる。しかもそれが一者を直ちに神としての理想像の中に持たないで、現実の生活を支配しうる王者の権利として独占することから始まる。凡て、人間の現実の生活に於ける優位を占るものは、それが感情的にも、理性的にも、意志的にも、敵対するものを克服して勝利者となり得ることなのである。それはまたダーヴィンの言葉にまつまでもなく、生きとし生ける者は凡て闘争の中にその生存を保つということが最も厳粛な事実となって現われているのである。我々が現実の世界に踏み入る時、人間が人間に対して狼であるという言葉があてはまってくる。然し、生物の運命がただ闘争によってのみ条件づけられているとしたならば、生命の数が無限であっても、必ずそ

の闘いに疲れ果てて自滅の道を進むよりほかはないのである。生命に対する悲観論者は、むしろ生れてこなかったならばこのような悲劇を見なかったであろうという無意味な悲しみにさえ襲われるのである。ここに、人間がただ自然界の中に生きるがままに生きようとするのを越えて、それはより高位な平和な世界、真・善・美に豊満された目的の彼岸を見出すのである。人間の道徳性さえ最初は利害を中心とする立場から始められている。けれどもそれは真の道徳性を意味しない。カントは、その道徳性が利害の制約におかれているときには、真の道徳は存在しないことを、

「人が或る事物或は或る状態を所有するに値するのは、之を所有していることが最高善と一致するときのことである。今や我等は容易に看取し得る、凡ての値するということは道徳的行為に關係するということ。何となればこの行為は最高善の概念に於ては他のもの（状態に属するもの）即ち幸福に与ることの条件を構成するからである。さてこのことから当然伴い来ることとは、人は道徳そのものを幸福説として、即ち幸福に与ることの指示として決して取扱ってはならぬということである。何者、

道徳は唯幸福の合理的条件（*Conditio sine qua*

bona）のみを論ずべきものであって、その獲得法を論ずべきものではないからである。然し道徳（それは単に義務を課して利己的願望に規則を与えないものである。）が完全に説明せられたならば、其時初めて——最高善を促進したいという（我等に

神の国をもたらしたいという) 前には利己的精神には少しも浮ばなかつた法則に基いた願望が覚醒せられ、此願望の為に宗教への歩みが始められた後に——この道德説は亦幸福説と名付けられ得るのである。何となれば幸福の希望は唯宗教と共に始まるからである。」(カント著波多野・宮本訳「実践理性批判」三〇三頁——)

「若有慈敬於仏者実為大善天下久久乃復有」
シ生ノハ スルコト ヲ ニタリ
レニ 一 二 一 二 一 二

仏今我於此世作仏演説經法宣布道教断諸疑
レテ 一 二 一 二 一 二 一 二 一 二

網拔愛欲之本杜衆惡之源遊歩三界無所拘
ヲ 一 二 一 二 一 二 一 二 一 二

礙典攬智慧衆道之要執持綱維照然分明開示五趣度
スル 一 二 一 二 一 二 一 二 一 二

未度者決定生死泥洹之道」(大經下卷十五左四——)

キリストは年若くして十字架の刑にその悲劇の門を開いた。然るに、仏陀は八十年の生涯をそのような悲劇を見ないで平和な眠りについた。もとより仏陀のこの生を終る最後は弟子達の捧げた毒茸にあてられたという説が正しいとしたならば、仏陀の老令を思わせる一つの過失の為に永く生きるべき生存を八十にして閉じたと見ることが出来る。キリスト教と仏教とはいずれもトインビ

1の言葉にまつまでもなく世界宗教の二つの代表的な基準を示す高等宗教である。キリスト教では十字架の悲劇によって神への道が開け、仏陀ではいかなる生も殺してはならぬ、生命をより価値高いものとして是認する自覚が平和な仏陀の生涯を特徴づけるのである。この悲劇と永遠の平和の中に生きられた仏陀との差異性を何処に見出すべきか。キリストの悲劇は、キリストが神の正義を以て神以外の正義を否定し、それを超克せんとする聖者自身が、逆に宗教を王権の場所に迄ひき上げて、神の子が世界を支配する権能の上に彼の信念を置いた為である。それは、ソクラテスの悲劇も、彼自身の独特な弁証法によって彼以外のいかなる学説も凡て是認しなかつた為である。しかるに仏陀に於ては、

「人間のあいだから高等宗教が芽ばえてくる種はここにあった。仏教の起源がこの例外とみえるにしても、それはただ表面だけのことである。なぜなら、仏陀が哲学者となった王子であった、としても、シッタールタ・ゴータマがその悟りを求めた最初の一步は、じぶんの父の宮殿を抜け出して、その後の生涯を進んで「出家」の身で送ろうとしたところにあつたからである。彼の求めた悟りも、初めは知的なものであつたのだが、その悟りに達して後は、たとえそれが論理的には必然の道であつたとはいへ、みずから直ちに涅槃に入ろうとする誘惑に負けることはなかつたのである。それよりも彼は、この世界に踏み止まつて自分の悟り得た教えをその衆生にわかち与え、彼等もまた彼があかあ

かと照らしたこの道を、理知と意志とをともに働かすことによつて、たどつてゆくことができるように教え導いてゆこうとする自家撞着的な道を選んだのであった。このように仏陀は、進んで根無し草となつたうえに、さらに一個の非論理的な福音伝道者となつたわけなのであるが、その生涯の再度にわたる危機に臨んで、このような自己犠牲的な転回をおこなつたことをもつて見れば、彼が一個の哲学の創始者でありながらその死後高等宗教の開祖となつたということも、決して偶然ではなかつたのである。乃至 菩薩とは、仏陀の教えをその論理的な帰結にまで持つてゆくかわりに、仏陀の實踐に忠実に従ふことにより、仏陀その人の例にならつた人のことである。仏陀の教えの論理に従つた小乗仏教の哲学者なら、自己滅却によって自足に達することを目的とし、この目的を自分みずからのため単独で、ひたむきに追求しなければならぬものと考えることであろう。大乘の神話における菩薩とは、仏陀その人たらんことを願う人であり、あの悟りに達した仏陀のように、涅槃の門口にまで達し、いまやこれに入る最初の一步を踏み出すことがいつなんどきでもできる力を持つて至っている人のことである。然しあの誘惑に出会つた時の仏陀のように、菩薩もこの点に於て、寂滅為樂への道を取ることをさし控えるのである。菩薩がこれをさし控えるのは、仏陀のようにたんなる四十年という短い休止の間でなく、永劫にわたる期間に於てなのである。菩薩はこの道

を選ぶことによって、自分では避ける力がありながら進んで永続的な懲役を我れと自ら課することになるのだが、このような自己犠牲は、仏陀のそれを促したのと同じ動機から来るものである。」(トインビー「一歴史家の宗教観」一三四頁——)

この意味を探究すれば、仏陀が独特なる絶対性の真理をみたのは無上涅槃の悟りであった。涅槃の悟りとは、それ自体、人間性のあるあらゆるものを超越し放棄した寂滅為樂の世界である。天才の悲劇を悲劇として見るのは、一般人の投影であって、真の天才や聖者にとっては、それ以外の第三者から見て如何に非合理であり悲劇的であっても、彼自身の持つ理念への使命的な自覚は、あらゆる人間を超えた彼岸の世界・無の世界を洞達したところに、常識の世界から見て悲劇の死は、天才や英雄にとっては逆に永劫の世界・不滅の世界へその姿を没入せしめる以外の何ものでもないのである。

魅死魔幽鬼夫に捧げられた追悼の辞に、桜の花がつぼみで散った、まことに惜みてもあまりあることであるとのべられている。我々もそれに同感である。然し、彼がもし、幽鬼夫の夫を夫という意味で愛妻の場所で行ったならば、彼自身の生涯は平和と幸福に包まれるのみでなく、たとえ文武両道でもそのまま大和民族の本然のより平和的な本性の道を開拓したはずである。けれども彼は夫の場所を越えて、王の意味にまで、魅死魔幽鬼王という王権の場所を履行せんとした。あらゆる英雄や天才が踏みはずしたのと同

じように、王権を私用的に実践しようとするクーデターの指導者となる王座に踏み入ったことが必然的に彼を自決の道に導いたと観ることができるのである。

二

仏陀の最高なる自覚は涅槃の無に体達したことである。哲学一般でも又、純粹宗教の領域でも、有と無とをどのように自覚し綜合するかという点に問題の理念的本質を見るのである。仏教思想では、存在に迷執する立場を常見の外道と名付け、存在に対する断絶即ち無自体の懷疑論即ち虚無論を断見の外道と名付ける。

存在論は、どこまでも存在がそれ自体に根源であるかのように迷執するのである。例えば神については、いかなる人間存在の制約をも超越せる彼岸者を、人間存在の理想を投影して、神は存在すると独断する。そして人間以上の理念者であっても、それは唯一の存在者であると見る。と同時に、神の存在についての証明を人間の理性によって為し得ると断定しているのである。もし神が人間の如き存在であるならば、人と神とが同一性でなければならぬ。人間と神とが同一存在の価値範疇の制約から外に出ないとすれば、如何なる人間も神自体と何等の差異性をみない。もし神が人間と同一存在者であるならば、人間自体が直ちに神でなければならぬ。もし人間が神であるならば、如何なる理由によって神の存在を要請し証明しなければならぬかという意味は保持されないわけである。というのは、人間が直ちに神であるから。もし

人間が直ちに神であるならば、あらゆる歴史を通して人間自体の持つ悪を取り除くことができないという人間理性の極限的現実問題を如何ともすることはできない。もし神自体が完全者であり叡智の理念者であるならば、そのような叡智とその理念とを人間が如何にして先証的に保持し得るか。仏教一般でも、最初の原始宗教から最後の涅槃經の思想に至る迄、人間の根源悪を取り除くことは不可能に終わっているように見える。涅槃經も、ついに一切衆生悉有仏性の保証も、究極的には阿彌陀仏の願生淨土の思想に席を譲らなければ、その究極問題の行方は不明のように見える。然し、大無量壽經に於ても、一闡提としての惡自体はその根源的な解決を見ないで、むしろ仏智に照顯されて始めて人間惡が自覚されるように、問題の百八十度のな転換が為しとげられているのである。それが、大經に於ける悲化段・五惡段の開頭である。悲化段・五惡段は願生する者の道德的制約とみなされ易いのであるが、然しそれは、一種の道德的宗教への絶対的宗教の頽落を意味するものである。

「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、超經驗的、超感覺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とっては決定的のものである。之を取り去るならば、実証論的な「人道教」の如き宗教のカリカチュア(戯画)ができるのである。」(ヴィンデルバン
ト「哲学概論」)

「彌陀の本願不思議におはしませばとて、悪をおそれざるは、
また本願ほこりとて、往生かなふべからずといふこと、この衆
本願をうたがふ善悪の宿業をこころえざるなり。乃至 また
あるとき唯円坊は、わがいふことをば信ずるかとおほせさふら
ひしあひだ、さんさふらふと、まふされさふらひしかば、さら
ばわがいはんこと、たがふまじきかと、かさねておほせのさふ
らひしあひだ、つつしんで領状まうされてさふらひしかば、た
とえばひとを千人ころしてんや、しからは往生は一定すべしと
おほせさふらひしとき、おほせにはさふらへども、一人もこの
身の器量にては、ころしつべしとおほへずさふらふと、まう
されてさふらひしかば、さてはいかに親鸞がいふことを、たが
ふまじきとはいふぞと。これにてしるべし。乃至 御消息に、
くすりあればとて毒をこのむべからずとこそあそばされてさふ
らふは、かの邪執をやめんがためなり。またく悪は往生のさは
りたるべしとにはあらず。持戒持律にてのみ本願を信すべくば、
われらいかでか生死をはなるべきや。乃至 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。乃至 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はこる
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すさん。
乃至 いかなる悪を本願ほこりといふ、いかなる悪かほこらぬ

にてさふらふべきぞや。かへりてところをさなきことか。」)

歎異抄第十三節)

以上の御物語りは願生極樂の人々の形式的な倫理化を戒しめられたのである。しかし、それ故に人間がいかなる邪見におちいても救われるという人間的定立を意味するのではなく、それは、相対的な人間的自己制約と絶対的な世間の領域との根源的対話の内容を意味するものである。此の御物語りは、大経下巻の「何不力為善念道之自然 乃至 自然之所牽」の理念的体証を意味するものである。

したがって、このような信樂の深所に体達して始めて、人間自身が悪の為に累世に勤苦しつゝ流転輪廻せし自己の最も嚴肅なる事實を、仏智の照顕によって自覚するのである。このことはニイチエがより明確に彼の著書全体に物語っている。大経を見る者はニイチエを見る事ができる。ニイチエを見る者は大経に教えられることの多きに喜ぶものである。行巻では称名破満の結語の次に十住毘婆沙論を引証され、

「見^テ法^ヲ入^リ法^ヲ得^ニ法^ヲ住^ス堅^ク牢^ニ法^ヲ不^レ可^ク傾^ス動^ス究^ク竟^ニ至^ル涅^ヲ

榮^ニ斷^ズ見^ル諦^ヲ所^ノ斷^ヲ法^ヲ故^ニ心^ニ大^ニ歡^ス喜^ス設^キ使^シ睡^ル眠^ル懶^ニ墮^ス不^レ至^ラ二十^ニ

九^ニ有^ル乃^チ至^ル轉^ス世^ノ間^ノ道^ヲ入^ル出^ル世^ノ間^ノ道^ニ但^ダ樂^ス敬^ス仏^ヲ得^ル四^ニ

功德^ヲ処^ム 得^二 六波羅蜜^ノ果報^ヲ 滋味不^レ 断^タ 諸^ノ仏種^ヲ 故心大^ニ 歛^ニ

喜^ス (行卷六左八―)

以上は弘願の信樂に入る者の、無上の功德を獲得する歡喜信樂の生活内容を、毘婆沙論によって助顯されたものである。それは、本願力に遇う者の不虛作住持の功德を端的に正顯されたもので、同時にそれは、大經下卷の昇道無窮極の弘願の極限性を意味するものである。我々が願生極樂の真実義に体達することは、我々の努力によるものではない。仏の願力の独立せる働きによって、仏の功德を我々に成就せしめるためなのである。もとより、この事実は如何なる人間の能力を以てしても証明することは不可能であり、証明することが不可能なことは、より以上に、否定することも不可能なのである。この出世間的な領域を親鸞様は法爾自然、他力には義無きを義とす、と断証されているのである。この断証こそ、大無量壽經に於ける弁証性の極限的理念と理念の弁証性を意味するものである。このより高貴な絶対的領域を開顯せるものが、大經上卷(二十二右一―二十三左五)に於ける極樂莊嚴の弁証的極限を開顯するロゴスである。

人間の最初の根源的自覚は言葉の創現と共に始る。従って人間が語ることを始めたとき、自然の運命の中に凡ての生物が暗号的な直観によって為されていたものを、個人自体の中にある生活の

意味を互により明確に伝達し得る言語の道を開顕したのである。しかしその開顕は単に人間を動物的な位置から神話的な位置に迄高めるだけではなく、人間を神に係せしめる宗教的本質が言葉と共に創現されたのである。聖書に

「太初に言あり、言は神と偕にあり、言は神なりき。この言は太初に神とともに在り、万の物これに由りて成り、成りたる物に一つとし之によらで成りたるはなし。之に生命あり、この生命は人の光なりき。光は暗黒に照る、而して暗黒は之を悟らざりき。」(ヨハネ伝福音書第一章)

「神学の秘密は人間学である。思弁哲学の秘密はしかし神学—思弁神学である。それは通俗神学から、このものによって怖れど無知から彼岸へ遠ざけられた神的本質をそれが此岸へ置き換えでていること、言いかえれば、現代的にし、規定している、これによって区別される。」(フオイエルバッハ「将米の哲学の根本命題」五頁)このように解釈しないで、この言葉のままを大経的に見れば

「志求 仏法 具 諸弁才 除 滅 衆生煩惱之患 從 如来
シセシテノヲ クサリテノ ニヨルヲ 不 欣 世語 樂 在
生解 法如如 善知 習滅音声方便 一 二 一 二 一 二
ハミレノニ シテ ノヲ 除 滅 衆生煩惱之患 從 如来
二 一 二 一 二 一 二

正論
一

上に引用したように、聖書は言葉をただちに神の御声と見る。この神の御声と見ることによって人間の本質を知らず知らずに神の座にまで高める。ここに神の名のもとに人間が現実の自覚を忘れて中世的な暗黒の領域に踏み入るのである。この蹟きの石をフオイエルバッハ的に見れば、神学の本質は、人間が神になるというような空想的な夢路に逸脱するのではなく、人間を現実の人間として自覚せしめることでなければならぬ。けれどもその帰結は、人間の宗教的本質を取り除いて生物学的な人間の現実性にのみ人間の自由を制約する危険に陥るのである。この危険を取り扱うところに、大経の、志を自覚の法に求めて、その求める結果は純粹なるロゴスの獲得となり、このロゴスが人間の運命的なあらゆる悩みの病を取り除くのである。従ってそのロゴスは人間によって創現されているように見えても、言葉自体の理念が世界体としての理念の人間への行現である。それ故に、このロゴスの行現によれば、聖なるものを否定する生物学的な人間性と人間のあらゆる現実性を放棄して神の世界へ幻想的に没入しようとすることの有と無に対する両派のつまずきの危険をすべて、ロゴスの純粹統一によって、いずれも、法の如を開顕する一体的な平等性の中に止揚するのである。この意味を行巻では称名破満として措定されている。仏の御名を称するということは、伝承を重ねた念仏を簡単に法喜するというが如き単純なものではない。仏の御名を称するという宗教の純粹実践的体験は、聖書に言う「ロゴスは神と

偕に在り、この光は暗黒に照る、而して暗黒は之を悟らざりき。」この悟り得ない無明の領域を仏の御名によって取り除くところに、ロゴスの真実なる大行の実践的行現の本質が見られるのである。それ故に、仏の御名を称するということは、同時に人間存在の限界と無としての涅槃の辺際とを洞達し得ることを意味するのである。それは単に一つの想像力の遊戯ではなくして、純粹に人間が無上覚者の理念から与えられた想像力である。

「想像力の新生面が、超現実主義の運動の中で示される。論理がたがいに矛盾するものと断ずる諸概念を、ひとり心像のみがよく和解させうるのである。

この理論は一個の文学理論という以上のものであって、無意識についての心理学的探究から靈感を受けている。明晰な思想は不十分な知識の源泉でしかなく、人間の心的生活には、このものをまったくのがれる部分がある。とくに心像の喚起がそれである。というのも、心像の喚起は理由をもった関係なしに働らき得るものであり、単なる心像の接近そのものがさまざまに実在間のひそかな類縁を啓示するのである。ポール・エリュアールにおける「直接的心像」は、超現実的心像の一形式である。

La simplicité même d'écrire

Pour aujourd'hui la main est là

(書くという単純さそのもの)

今日手がそこにある——仮訳)

A・プルトン「第二宣言」において言明する。「生と死、現実的なものと想像的なもの、過去と未来、伝達可能なものと不可能なもの、高いところと低いところ、がもはや矛盾するものと知覚されなくなるような、精神の或る一点」があると。想像力とは、「物質の多様さのなかにおける精神の統一」(ゲガノン)を、一種の天真さによって見出す機能である。諸対象をいつそうよく区別してこれを利用する為に仕切りを設けた習慣や追憶に、それは対立する。この想像機能は夢の幻影のなか、錯乱とか遊戯とか神話とかいった創造の中で、自由に働らく。それは、不可思議のものが到る処にあること、このうえなく身近かな対象の中にも、この上なく微々たる生活の中にもあることを言明する。ルイ・アラゴンは「パリの百姓」に於て、オペラ座の横町の店々に、「無限のものを閉じ込めきれぬ鏡前」を見出す。

超現実主義の心像の力は暗示的なものである。それは心的生活の中に遠く反響する。なぜならば、それは意識下の領域にまで届くのだから。それは感覚の誘導や観念の結合によっては決して得られない。不意に迸り出るのであり、その効果は、結びつけられた各項が不調和であればあるほど、いつそう大きなものとなる。「小川のなかに一つの歌が流れてゆく」(ルヴェルディ)。「ジャンヌ・ベルニ「想像力」」
インドの聖者、タゴールは

「私は嘗ての朝、その前夜の祭に集っ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」と。雑貨の旅商人が客に品物を渡しながら矢張この歌を歌う、「俺を渡してくれ」と。一体この叫びの真意はどこにあるのか。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。我等は我等のあらゆる努力と労働とを以てして、なお我等の終極まで来ていないこと、我等の目的を達していないことを知っている。」(タゴール「生の実現」)

この言葉から直観するものは、現代の自覚の先端をゆく超現実主義、それ自体は今はじめて新らしく此の世に生れ出たのではない。

それは久遠の光りのもとにはぐくみ育てられた一端がその姿を現わしただけのことである。

今私達が負担する大教円環解索引の中に、「仏言成仏以来凡歴十劫」と久遠の過去を十劫に縮図して示している。この縮図が物語るのは、人間は現実的運命の自我の暗路にさまようことを止めて、眼を出世間的な超現実的理念の王国、目的の王国に向けよということである。たとえシュールリアリズムが新しい理念の先端を現実投げてかけても、そこから真実に出世間の世界に超越してゆく努力を払わないならば、それは又一つのつまずきの石によ

って、超現実主義は破産の運命から免れえないであろう。本来、主義とは一つの思想や幻想を自己の意見や概念の中に制約することである。真実に出世間の領域に達すれば、人間の現実的利用の為の高下・大小・善悪等の個別的規定の制約は解放され得るのである。大経の今私達がたずさわっているロゴスの一章は、それを隅なく照らし出しているものであり、それは又、全人類の出世間的解放への偉大なる導きの手をさしのべているのである。

三

経に言はく

「阿難白 仏法蔵菩薩為 已成仏 而取 滅度 為 未成
レ
三 二 一 レスト一

シタマハシヤ ニイマスト
仏 為 今現在」 (大経上巻二十二右一)

前の章段は法蔵菩薩の願行の成就を表現するものであり、その結語は

「如 是等事超 諸天人 於 一切法 而得 自在」
レ
二 一 二 一 二 一

という菩薩の願行が無礙智にまで証達せしロゴスの義を承けて、直ちに仏行の成就は正覚成就の果界の現前を先証するものであることを、無制約的な立場から、三種の間を起している。異訳の経

には、この問が載せられていない。この点が康僧鎧独特の妙識なのであって、それは、康僧鎧がその真証に於てすでに出世間の領域にまで自体的に体達していることを意味するものである。神学や形而上学一般では、無上覚者の存在を論理的にのみ規定しようとした為に、その弁証が巧妙であればある程かえって二律背反のつまりすぎにその論理性を低化せしめることは、すでに神学史や形而上学史の弁証の途上に於ける難所を露呈しているのである。しかるに無制約者の存在は、その存在自体が存在を超越する理念を意味する故に、康僧鎧も、如来正覚の世界は、人間性に於けるいかなる上位の理性を以てしてもそれを証明し得ないことを自覚する立場から、問自体に決定的な規定性を踏み越えて、すでに成仏し給いて滅度を取り給うとせんや、はたまた未だ成仏し給わずとせんや、今現にましますとせんやと、問自体に、あらゆる規定性を踏み越えた、まったく出世の正道即ち無制約的自覚の一步が却つて仏の正覚によって超越せしめられることを、阿難に寄せて、訳語の意味を付け加えているのである。

「又其国土無^ニ須彌山及金剛鉄圍一切諸山^ノ亦無^シ大海小海谿^ノ

渠井谷^モ 仏神力^ノ 故欲^レ 見則現亦無^ク 地獄餓鬼畜生諸難之趣^モ

亦無^シ 四時春夏秋冬^ノ 不寒不熱常和調適^{ナリ} (大經上卷二十二左)

と。このロゴスは全く如来正覚の世界が単なる存在の理念的な表現ではなく、それ自体が如来涅槃の真証の理念によって裏付けられていることを意味するものである。

証卷「必至滅度之願 難思議往生

シテノサバノフ者チレ
二 一 謹顯 真実証 者則是利他円満之妙位無上涅槃之極果也即是

出 於必至滅度之願 亦名 証大涅槃之願 也然煩惱成就凡夫
二 一 二 出 於必至滅度之願 亦名 証大涅槃之願 也然煩惱成就凡夫

生死罪濁群萌獲 往相廻向心行 即時入 大乘正定聚之數
二 一 二 生死罪濁群萌獲 往相廻向心行 即時入 大乘正定聚之數

住 正定聚 故必至 滅度 必至 滅度 即是常樂常樂即是畢
二 一 二 住 正定聚 故必至 滅度 必至 滅度 即是常樂常樂即是畢

竟寂滅寂滅即是無上涅槃無上涅槃即是無為法身無為法身即是夷
ナリハチレ ナリハチレ ナリハチレ ナリハチレ ナリハチレ
二 一 二 竟寂滅寂滅即是無上涅槃無上涅槃即是無為法身無為法身即是夷

相実相即是法性法性即是真如真如即是一如然者彌陀如来從 如
ナリハチレ ナリハチレ ナリハチレ ナリハチレ ナリハチレ
二 一 二 相実相即是法性法性即是真如真如即是一如然者彌陀如来從 如

来生示 現 報応化種種身
二 一 二 来生示 現 報応化種種身

人格の絶対的目的としての極樂莊嚴の世界は単なる一般存在の世

界性をはるかに超越しているのである。その超越は即ち無上涅槃の極果を意味するものであり、無上涅槃は、すでに涅槃経が先証するように、法身・般若・解脱の三徳を自体に円証する絶対的無制約の領域である。従って法身というも、人間理性の推理によって規定される領域をはるかに踏み越えているのである。論註では二種法身を開顕している。

「何故示 現 広略相入 諸仏菩薩有 二種法身 一者法性
 二 二 一 二 一

法身二者方便法身由 法性法身 一生 方便法身 由 方便法
 二 一 二

身 出 法性法身 此二法身異而不 可分一而不可同
 一 二 一 二 一 二

是故広略相入統 以法名菩薩若不知 広略相入 則不能
 一 二 一 二 一 二

自利利他 一法句 者謂清淨句清淨句者謂真實智慧無為法身
 二 一 二 一 二

故 此三句展転相入 依 何義 名 之為 法以 清淨 故
 二 一 二 一 二 一 二

依 可義 名為 清淨以真實智慧無為法身故真實智慧者実相智
 二 一 二 一 二 一 二

惠也実相無相 故真智無智也無為法身者法性身也法性寂滅
 一 二 一 二 一 二

ニハハ 故法身無相也無相故能無不相是故相好莊嚴即法身也無知故能

無^レ知^レ 是故一切種智即真實智惠也以^二 真實^一 而^一 目^二

智惠^ニ 明^一 智惠非^レ 作非^レ 非作^レ 也以^二 無為^一 而標^二 法

身^一 明^二 法身非^レ 色非^レ 非色^レ 也非^レ 干非^レ 者豈非^レ 非之能

是^一 乎蓋無^レ 非之日^レ 是也自^レ 是無^レ 待^レ 復非^レ 是也非^レ 是

非^レ 非百非之所^レ 不^レ 喻是故言^二 清淨句^一 清淨句^一 者謂真實

智惠無為法身也 (論註下二十五右七)

大經に須彌山も無く春夏秋冬夏も無しというのは、それは涅槃の証
が百非を絶する理念の弁証性を意味するものである。このことは
ソクラテスの弁証論に於ても同様な形態を持っているのである。

ギリシヤ哲学はソクラテスに於て始めて弁証性の理念を自覚し
た。然し弁証性の理念の自覚は、自覚自体を知識の完全性を自負
するものとしなない。ソクラテスは理性の自己批判によって、人間
は純粹な弁証性の智惠を持たないということを自ら証明している
のである。なぜなれば、人間の理性によって得られた智惠自体を

深く考察すると、究極的には真知に達していないことを自ら批判し得るということを自覚しうるからである。従って人間の弁証的な哲学の本質は、このような虚偽の智恵を追放して、自己自身は真知を持たないという自覚に立って、それを門出として、真実なる智恵を得る方法に進むべきであると断定したのである。即ち、純粹に自己の理性の限界決定を為しとげることから始めたのである。しかもそれはデルフォイの神殿にある「汝自身を知れ」という命題、自己認識への踏み出し、を自覚したのである。この点がソフィストと言われる当時の一般哲学者の学説とは根源的に背反するのである。ソフィストは自己を「物識り」であると肯定して、その知識を以て人を教えんとするものである。

之に反してソクラテスは、自らを知らずと為し、他人をして同様にその無知なることを自覚せしめんとしたのである。ソフィストは自らを智者と称するものであるが、ソクラテスは決して自己を智者として肯定しないで、ただ真実に叡智を愛する者であるという立場を根拠とした。これは論註が己に光闡せるように、真知は無知なりという宣言に対応しているのである。真知が無知であるということは、真知と無知とを平面的に対立せしめる意味ではない。それは、人間理性の仮象性を超越し、人間理性の能力の限界を措定し、無知の自覚に立つことは人間理性の領域を超えて、叡智の領域即ち如来正覚の出世間的な自覚の領域に踏み入ることの意味するのである。人間理性の場所では総てを存在体の中に規

定する存在論がその基礎概念に立つのである。しかるに、あらゆる人間的存在の制約を踏み越えて、百非を絶する出世の正道に踏み入るときは、現象としての存在には何等の根拠を持たないのである。

經に言はく、「覚了一切法 猶如夢幻響」（大經下四右三）と。たとえ人間的にいかなる上位の理性の自覚がなされても、如来正覚の叡智の理念が行現するときには、一切の法は猶し夢・幻・響の如しと覚了せられる。けれどもそれが虚無の懷疑に陥いるのではなくして、一切法の假象性の自覚は、理性の自覚の限界内のあるゆる存在性を超越して、絶対目的の世界を発見するのである。それを経には、「満足諸妙願 必成如是刹」と開顕している。従って、大經に言う極樂莊嚴の世界は、無上涅槃を体とする世界であって、人間存在から見られるような世界体の存在性を極限的に超越するものであり、又その国土にはいかなる存在も存在する余地のないことを開顕せられたのである。このような論理性は、無上涅槃の、いかなる有の制約をも超越した、然しそれは無と論定することのできない如来正覚の聖なる非有の領域である。然るに、人間の理性は存在の領域に於てのみ真理としての論理性を発揮する。従って、そのような存在性の領域を直観と想像力と推理との船に乗せて進みゆくところに、神学や形而上学に於ける有神論の体系が成立するのである。けれども、もしも神が存在するならばそれを証明する必要はないし、もし神が存在しないならば如何な

る証明も無意味に帰するであろう。神自体は叡智の理念を意味するものであり、もしも存在の彼岸にある無制約者という意味が可能であるならば、そこには浄土論に言う真実智恵無為法身の世界が、人間の理性を以て措定したり弁証する意味以上に、神自体が自己を自己の内に開顕するのである。ハイデッガーが、ロゴスの定義を措定しているように、ロゴスは語ることを意味する。その語るといふことは、人間が人格相互の中に人格を語るといふ意味以上に、無上覚者が人間に語りかけるといふ意味である。

「語ることとしてのロゴスは寧ろデルーン、即ち語ることの中でそれに就て「語られて」居る所のものを明かならしめる、と言うような意味である。アリストテレスは語ることのこの機能をもっと厳密にアポファイネスタイ（何かに就て自らを明かにする）と説明した。ロゴスは或物を見せる、即ち、語られて居る所のものを語るもの（媒介）乃至互に語るものに対して見せるのである。語ることは、即ち語られて居るもの自身から「見せる」事である。語ること（アポファンシス）の中には、それが正しい限りは、語られて居る所のもの（対象）das, was が語られて居る根拠（内容）das, worüber から作られて居るべきである。それだから、語り乍らの伝達はこの様に言はれたものの中で、語られて居る根拠（内容）を明かにし之を他人に届く様にする事である。これがアポファンシスとしてのロゴスの構造である。必しもすべての「語

ること」が指示的に見せることの意味での開示作用のこの様相を具備して居るとは限らない。例えば願う事（エウケイ）は露はにするけれども全く他の様式に於てである。

具体的遂行に於ては語ること（見せること）は「話すこと」の性格を、即ち声に出して言葉で言う性格を持つ。ロゴスはフォーン（声）、換言せばフォーン、メタ、ファンタシアス（考え、後の声）である。——即ちその都度或物がその中で見られている所の声として発言されることを意味する。」（ハイデッガー「存在と時間」上四十八頁——）

「スピノザは近世の思弁哲学の本来の創始者であり、シエリングはその復興者、ヘーゲルはその完成者である。」

「汎神論」は神学（即ち有神論）の必然的帰結——徹底された神学である。「無神論」は「汎神論」の必然的帰結、徹底された「汎神論」である。」（フォイエルバッハ「将来の哲学の根本命題」五頁）

この措定を大経の正覚成就の領域から開明すれば、真仏土の上は有神論の象徴形式をもっているけれども、それは涅槃清浄の汎神論的根拠の中に置かれているのである。無神論という意味は、有神論を否定する意味ではなく偶像化された有神論の否定、即ち如何なる存在形式の中にも真の理念としての神は存在しないという意味である。それは大経に金剛鉄围山をはじめ一切の流転の業縁の中に結ばれているような如何なる存在も存在しないという意

味である。しかしこのような清淨涅槃自体の無規定的無に留るならば、それはただ小乘涅槃の無の闢路に踏み入るものである。この難過を超越せしめる為に始めて純粹弁証性の門を開く阿難の問がはじめられるのである。

「爾時阿難曰 仏言世尊若彼国土無須彌山 其四天王及初利

ヘリカニ スク
天依 何而住」(大經上二十二左五)

と。この問の起される根源は、法身の否定性は百非を絶する総ての論理性を超越するものであり、同時に涅槃清淨の理念がその根拠とならない限り、如何なる淨土の莊嚴といえども化身化土の仮象性を罷脱することはできないのである。

「理性批判は決して通俗的に成ることはできぬし、また成る必要もないから。何故というに有用な真理のために精密に組立てられた議論は公衆には理會されぬと同じように、それに対して同様に精細な抗論も思いつかれないからである。然るに学派に關しては事情が相違する。それは己れを思弁に高める人々と同じく不可避的に主張及び抗論に陥る。そして思弁的理性の権利を根本的に討究して断然躓きの石を予防する責任を有て居る。批判なしには形而上学者等(形而上学者として遂には恐らく僧侶も)が必ずそれに巻き入れ、後には自ら自己の教説を改悪す

るに至るところの論争によって躓きの石は公衆の間にさえ早晩
 起らずには居ないのである。ひとり批判によってのみ唯物論、
 宿命論、無神論、自由思想的無信仰、惑溺的信仰、迷信、の如
 き公衆に害毒を及ぼすことのありうる種類のもの及び觀念論、
 懷疑論、の如きむしろ学派にとって危険で公衆の中へ滲み込む
 ことは容易にない種類のものに至るまでその根までも刈り取ら
 れることが出来る。」(カント著天野訳「純粹理性批判上」四
 八頁――)

と。カントがこの様な強硬な論定を為し得ることは、批判がそれ
 自体弁証法の理念に自覚を進めている為である。それは丁度、安
 樂集があらゆる没大經的な思想の総てを十二大門の領域に分取し
 て論定したことは、

「採 集真言 助 修 往益 何 者欲 使 前生者導 後後
 二 一 二 一 一 三 一 二 一
 レムラエ ヲ ヲ シテハクハラ 不 休止 為 尽 無辺生死海
 生者訪 前連続無窮 願 二 一 二 一
 一 二 一 二 一 二 一 一

故「(化身土巻末)

樂集の根本目的は涅槃清淨の理念を体とする眞実報土への誘導
 に存する為であるし、カントの言う批判の理念も、眞に涅槃清淨
 の根拠づけを付与することに於て、始めて批判学が眞の形而上学

としての意味を獲得するのである。阿難の問は、凡ての有を無に帰するという意味が何であるかの問を始めたのである。しかるに、仏はけつしてその問の意味に付随した何等の答をもなさないで、直ちに阿難の問を、仏の問に迄、奪取されたのである。經に言はく、

「仏語^{リタマクニ} 阿難^ニ 第三餓天乃至色究竟天皆依^ト 何住^ハ」
「^{リテ}ニ^スク^シ」

と。この問をカントの立場に返えせば、「唯物論、宿命論、無神論、自由思想的無信仰、惑溺的信仰、迷信、觀念論、懷疑論、は又何によって根拠付けられるか。」という問を意味するのである。これが、カントの批判を仏の問の中につれ戻した状態である。阿難は、仏の問に対して、

「阿難^サ口^ニ 仏行業果報不可思議^ハ」
「^サリ^ニノ^ハハ^サリ^ナシ^ク」

と。批判哲学ではその批判により純粹弁証性にまで自覚しないならば、如何なる思想も根本的に論破されるだけでなくその根拠を見失うのである。——ということが批判哲学の本質的意味に於て含まれてをらなければならない。この問が大經では直ちにその根拠を涅槃清淨の理念にまで連れ戻す意味に於て、再び阿難への深甚なる問の成立となったのである。阿難は、それはすべて行業の

果報であって、知ることを見ることができない先験的自由の結果であるとの答を以てした。(この事実は現代の心理学をはじめ科学もすべて、行動自体があらゆる存在の基礎をなすという意味に理解されて、静止的な理性の概念的論理性はもはや過去の遺物となったように見える。まことに実践理性の優位は現代思想の正しい意味の特徴である。けれども、神への行動から離れて、それを直ちに個人自体の行動として現実に移入するところに魅死魔幽鬼夫事件が突発するのである。)

純粹理性批判はその序言に於て、

「人間の理性はその認識の一部門に関して特殊な運命をもっている。というのは斥けんと欲して斥けることができず、さればと云って、それを解答することもできぬ問題によって断えず悩まされているのである。

斥けることができぬというのは問題が理性そのものの本性によって課せられたものであるからで、解答できぬというのはそれが人間の理性のあらゆる能力を超越しているからである。」
と。運命という意味は、ただ理性の概念的な意味をもつ以上に、あらゆる行動へ移行する行動の主体性としての理性の運命と見るとき、批判哲学の命題のすべてが此の序言の最初の数行の中に開示されているし、それは又、今ここにある仏が阿難の問を導き取って再び阿難に向けた此の問の中に、開頭せられているのである。

四

「リタマクニ 仏語 阿難 ノハ 行業果報不可思議 ナレバ 諸仏世界亦不可思議 モタ」
二 一

仏の開示し給うロゴスの意味も、一切衆生の行業果報が不可思議ならば諸仏の世界もまた不可思議なりと、ここに弁証法の理念と理念自体の弁証法との不二・不離の中に、再び二而・不二の關係が開示されているのである。それは、法性法身と方便法身の二種法身の關係内容を意味すると同時に、極果の世界では因果は絶対同時不二であっても、還相摂化の領域では自体のままが直ちに二而の随順性の中に置かれているのである。

法性法身は無上涅槃自体を意味し、方便法身は無上涅槃自体の性起性を意味するものである。それ故に、法性法身によらなければ方便法身を見証することはできないし、方便法身によらなければ法性法身を直証することはできないのである。従って不二の領域から見れば、それ自体に差異性を見ながらそれは同一性を意味するものである。同時に、体用の辺から見れば、二種法身はどこまでも異別であるけれどもそれは分離することができないのである。この關係を崩さずに開顕されているのが、第十一願と第十二、第十三願との關係である。この關係の、異にして分つべからざる領域は証卷の開顕であり、一にして同ずべからざる領域は眞仏土卷の本質である。それ故に証卷では、証自体の中には一相平等の本質的意味を、「常樂、畢竟寂滅、無上涅槃、無為法身、実相、

法性、真如、一如」と、それ自体涅槃の体義の中に八重の転証がなされ、その転証の主体性は直ちに十二、十三の性起性として現

われる故に、次に「然者彌陀如来從^レ 如来生示^{シテ} 現^{シタマフ} 報応化種^ノ

種身^{ノヲ} 也」と、以下の確なる引証によって証巻では滅度の証が直

ちに方便示現の内容を明らかに証断されたのである。

それは、法性法身が直ちに方便法身の性起性を自体内容に有つことを意味するのであり、真実証の中に己にそれ自体の性起性を先証的に本有することが証巻滅度の本質である。けれども、その証が自体的に寂滅するのではなく、その実相性が直ちに極果を全うして正因成就の世界に働きかけるのである。初めに法性法身の体の中に有つ働きを結示して

「夫案^{レズバ} 真宗教行信証^ヲ 者如来大悲廻向之利益故若因若果無^{ナリニハハ}

有^{ルコト} 一事非^{トシザルコト} 阿彌陀如来清淨願心之所^ニ 廻向成就^{シタマヘル} 因淨故果亦^{ナクモタ}

淨也^ニ 応^ル 知^ル

と、法性法身によりて方便法身をいだす根拠を光闡されたのであ

る。然らば如何にして法性法身から方便法身を出すかという先証性を、次に

「二言^{ニス} 還相廻向^ト 者則是利他教化地益也^{チレ}」
 二 一

と、真実証の働きを還相摂化の大用に寄顕されて

「爾者大聖真言誠知証^レ 大涅槃經 願力廻向^ハ 還相利益顯^ヲ 利^ニ
 他正意^一 是以論主宣^ハ 布廣大無碍一心^ヲ 普偏開^ス 化雜染堪忍群^ノ
 萌^ヲ 宗師顯^ハ 示大悲往還廻向^ヲ 愍愍弘^シ 宣^{ヘリ} 他利利他深義^ヲ」
 一 二 一 二 一 二 一 二 一 二

(証卷二十三左二)

と。証自体の本有する性起性の究極的な現実性は、浄土論一部の本質的意味を証顯すると同時に、論註の深義は、ただ一心の体義を十一・十二・十三の願体の中に二種法身の体義を見、それを直ちに本願力廻向の具体性として十一・十八・二十二の三願の上に結釈されたのである。それを具体的に要釈されたものが証卷全体を意味し、その証卷が直ちに大悲の究極体であること、それを性起の上から開顯されたものが真仏土卷の全体である。真仏土卷は実に十一の法性法身より十二・十三の方便法身を顯出することを

意味するものである。証巻を据りとすれば法性法身より方便法身を出し、真仏土巻を据りとすれば方便法身によりて法性法身を出すという究極的な意味が開顕される。証巻と真仏土とを別顕されたのは、法性法身と方便法身とが一にして分つべからざる関係と同時に、二種法身が異にして同ずべからざる本願性起の真実義を先証されたのである。それは、法性法身に据れば一如平等の世界であつて、因果の領域に置かれる如何なる差別相も存しない。それはまた平等法身の体一性に究極するものであるけれども、大悲の門に出ずる時は、そのままが光寿二無量の恢廓広大なる真仏土の領域であり、その真仏土は性を全うじて直ちに本願性起の力用を起す故に、証巻の中に還相廻向の体義が包含されているのである。この故に真実証の中に還相廻向が開かれたのである。これは即ち理念の弁証性を意味する。理念の弁証性を真仏土巻に移せば弁証性の理念を意味するのである。理念の弁証性とは、十一願体の中にある行業果報不可思議の世界である。弁証性の理念とは、十二・十三願体の中におかれた十一願義である。この深甚なる本願性起の関係が、阿難と仏との行業果報不可思議の与奪の二種不二の関係の中に、大經全体がこの本願力不思議の莊嚴によって、一章一句すべてが広略相入の体義を開顕するものが、大經の真実義を意味するものである。このことを経には処々に的確に開示されている。即ち報土の極果の世界から見れば、すべては此の報土に入るべき真実性を有つ故に、下巻の悲化段・五惡段等は決して

大經の道德化を意味するのではなく、願海の中に一切衆生の極悪の相が浮彫にされたと見るべきである。即ち証卷に

「然煩惱成就凡夫生死罪濁群萌獲^{ルニ}往相廻向心行^{ノハレバ}即時入^{ノヲ}大^{ノニ生リ}」
 二

乘正定聚之数^ニ
 一

の大功德利益を得る者は、悲化段・五悪段の生死罪濁の群萌をほかにしては、何等十八願の意味のないことを具体的に保証されているのである。即ち涅槃経から見れば、悲化段・五悪段の群萌はすべて一闡提の現実的生活体を意味する。然し大經の上では、その一闡提が自体のまま本願力廻向の行信によって直ちに真実報土に証入する横超の本義が、大經下巻に

「人能於^{クテ}中一心^ニ制^{ヲタマフテシ}意端^{ヲタシ}身正^{ヲシテ}行^{ヲリ}独作^{リタマヘ}諸善^{ハント}不^{レバ}」
 一
 二
 一

「為衆惡^{オラフト}者身^{ハリ}独度^{シテ}脱獲^{タマフ}其福德^ヲ度世^ヲ上天泥洹之道^ヲ」
 一
 二
 一

と、転悪成善の益の上から開顕されたのである。この転悪成善の益を至徳具足の益に帰せば、下巻付属の文に標示されているように一念大利無上功德を意味するものである。従って功德ということは、人間の感性の上には現前しない、人格の根底に仏への絶対

的可能性の理念が与えられるということである。

「リタマク 仏言 ニ 阿難 ノ 行業果報不可思議諸仏世界亦不可思議 ナレバノ 一 モタ 二 オリ」

と、阿難の問と答が直ちに仏の問と答に転換する。阿難の立場は、どこまでも証果の極限からではなく現実的な行為の立場からその弁証法の理念に向っての間である故に、むしろこれは原因弁証法の領域に属しているのである。もともと弁証法とは、その自覚や内容や目的が経験的な感性以上の領域を意味するものであって、言葉以上に言葉以外にもそれを保証する事ができない形而上学的又は神学的理念の意味を開顕することより用いられた言葉である。人間生活の現実から理念に対する問又は解釈に用いられるところの弁証法を、ここでは原因弁証法と名付けてもよいし弁証法の理念として取り扱ってもよいのである。然るに、阿難の問はもとより原因弁証法に属するものであるが、その原因弁証法自体を無上覚者としての仏の立場に引きあげると、原因から理念を推理したり創造したりするような弁証法ではなく、無上覚者の理念自体から開顕せられるところの弁証法にまで転ぜられるのである。従って理念の弁証法は常に無上涅槃の極果から原因を止揚する弁証法であり、阿難に於ける問は原因から結果を推定する弁証法である。それ故に不思議ということも二重の意味を持っているのである。もとより仏教一般では通説として五種の不可思議をあげて

いる。

「諸經説言有^{ニイテクリ} 五種不可思議^ノ 一者衆生多少不可思議^ニ 二者業力^ニ

不可思議^{ナリニ} 三者竜力不可思議^{ナリニ} 四者禪定力不可思議^{ナリニ} 五者仏法力不可

思議^{ナリ}」(真仏土卷二十一右七―)

この中第四迄の不可思議は原因弁証性にもとづく不可思議であり、第五の仏法力不可思議は二種に分つことができる。

「一者業力^ニ 謂法蔵菩薩出世善根大願業力^{トハク} 所成^ノ 二者正覚阿彌陀法^{ナリニ}

王善住持力^{ノナリ} 所攝^{シタラ}」^レ

經に「諸仏世界亦不可思議」と述べられていても、この諸仏は諸仏阿彌陀の諸仏であって、この章段は全く真実報土の莊嚴の場所である故に、たとえ諸仏の世界と表明されてもむしろ諸仏阿彌陀の世界であり、三世の諸仏はこの真実報土から出現し給う一切諸仏を意味する。と同時に、報土の莊嚴は直ちに十八願の要請に従って

「其諸衆生功德善力 住 行業之地 故能爾耳」
二
一

法蔵菩薩の大願業力と、その成就による正覚阿彌陀の善住持力とは、ひとえに一切の衆生を撰したまう眞実報土なる故に、經には「令諸衆生功德成就」と開顯して、報土の功德莊嚴の成就は直ちに一切衆生の往生の成就を意味するものである。

「念仏三昧において信心決定せんひとは、身も南無阿彌陀仏、心も南無阿彌陀仏とおもふべきなり。ひとの身をば、地水火風の四大よりあいて成ず。小乗には極微の所成といへり。身を極微にくだきてみるとも、報仏の功德のそまぬところはあるべからず、されば、機法一体の身も南無阿彌陀仏なり。ここには、煩惱随煩惱等具足せり。

刹那々に生滅す。ところを刹那にちわりてみるとも、彌陀の願行の遍せぬところなければ、機法一体にして、ここも南無阿彌陀仏なり。彌陀大悲のむねのうちに、かの常没の衆生みちみちたるゆへに、機法一体にして南無阿彌陀仏なり。われらが迷倒のこころのそこには、法界身の仏の功德みちみちたまへるゆへに、また機法一体にして南無阿彌陀仏なり。浄土の依正二報もまたしかなり。依報は宝樹の葉ひとつも、極惡のわれらがためならぬことなければ、機法一体にして南無阿彌陀仏なり。

正報は眉間の白毫相より、千輻輪のあたうらにいたるまで、常

没の衆生の願行成就せる御かたちなるゆへに、機法一体にして南無阿彌陀仏なり。われらが色心二法、三業四威儀、すべて報仏の功德のいたらぬところなければ、南無の機と、阿彌陀仏の片時もはなることなければ、念々みな南無阿彌陀仏なり。さればいづるいきいるいきも、仏の功德をはなるゝ時分なければ、みな南無阿彌陀仏の体なり。」（安心決定鈔）

と。以上、理念弁証法は、理念から現実の我等の総てを見届ける立場を意味する。それは又、超現実主義の想像力を通して、この弁証性の必然的なることを洞察することができるのである。

「想像力は、神話とか子供の遊戯とかいつた初歩的な形式の下に、一切が無私であり自由である虚構の世界の創造によって、日常的現実のそとへの脱出を実現する。が、分別ざかりの年代には全体的な不断の束縛があり、文明人の大人はこれから解放されようと求める。肉体を持つ人間は、重力とか、みずから自由にしうるエネルギーの限度とかいった、厳しい法則を顧慮しつつ、空間内を動くことを余儀なくされている。

その移動の意味するものは、打算と効用である。このとき（理念自体の）想像力は、卑俗な運動に対立するような、そして、束の間の不安定な姿勢が相繼ぐという逆説を実現するような、一つの運動形式を作り出すであろう。舞踊家の旋回や跳躍中に踵を打ちあわせる動作は、形の不断の変化であるため、彼の身体は、重力をまぬがれた非物質的なもの、火とか光とかのよう

な微妙な状態に達したもののように見える。「分裂し、また一つになり、昇るかと思ればまた降り、開けばたちまちまた閉じ、われわれとは別の星座に属するかと見える、あの踊子アティクテは——火にも比すべき元素のうちに——音楽と運動の微妙きわまる精髓のうちに、無尽蔵のエネルギーを呼吸しつゝ、また無上の幸福の純粹直接なはげしさに身をあげて参じつゝ、いとも楽々と生きるかと思える。」（P・ヴァレリイ「魂と舞踊」）

想像力は、自然の諸法則への挑戦とも思えるような、そのうえ、みずから表現的な力をもつ、一つの運動を作り出した。ここでは、身振りや態度が観念と一致する。舞踊によって、身体内に魂が透視される。舞踊は、知性が語によって表現するものを運動によって表現する。このとき、マラルメとともに「踊子とは踊る女ではない」というのは正しい。なぜとって、それは女ではなく一個の暗喩だからであり、また、その歩みが詩を書くのであってみれば、彼女は踊るのではないからである。

想像的創意の最初の発現、すなわち律動あり諧調ある運動は、内的生命にまで滲透して、その感動を表現しようと努める。「シルヴィヤ」のバレエにおいては、バレリーナは山々を越えてディアナの駆けゆく姿を暗示する、休まない急ぎ足である。胸腕、顔つき、さらには、足、全身が走る姿を表現し、それがまた、樹木や枝など、ぶつつかる障碍を暗示する。腕の緊張、身体の屈曲、すべてこうした筋肉のうごきが、人間の感情を表

現する。創作がどういふ点で認識と異なるかが、ここに窺われる。危険にみちた広漠たる境を運動によって遍歴することは、これを描写することではない。真夏の正午の太陽のもとで、光のたわむれる葡萄の房を眺めることは、生きる欲びを分析することではない。また、恋する女が「恍惚たる無力感」によって大地に倒れながらも、なおのがれ去る恋人の方へ腕を差しのべることは、「二羽の鳩」の寓話（ラ・フォンテーヌ作、第九巻の二）を書くことではない。知性は段階を経て進み、物語、環境、証言といったものがドラマに向って進行する。創作にあっては、感情と結合した観念が、胚種として俄かに現われ、ついで光りかがやく。創作には精神がないなどというのではなく、精神は感情的生活のすべての力を、そして舞踊にあっては身体の表現力を、わが身に仕えさせるのである。」（J・ベルニ「想像力」）この意味は全く原因弁証性にもとづく理念の表現であるが、理念弁証性の立場から見たものが、先にあげた安心決定鈔の言葉であり、阿彌陀経に

タニ^{タニ} ヲノニニ^{ヲノニニ}リ
 「復次舍利弗彼国常有^種種^奇妙^雑色^之鳥^白鵠^孔雀^鸚鵒^舍利^迦迦^和雅^音其^音演^暢五^根根

ナリ^ノノ^ヘニ^スニ^ソノ^ハス
 陵^頻伽^共命^之鳥^是諸^衆鳥^昼夜^六時^出和^雅音^其音^演暢^五根

キ^レノ^ノヲ^ノノ^ハキ^ノヲ^リチ^ク
 五^力七^菩提^分八^聖道^分如^是等^法其^土衆^生聞^是音^已皆^悉

念^シ 仏念^フ 法念^ズ 僧舍利弗汝勿^ヲ 謂^{ハレ} 此鳥實是罪報所生^オ 所^{ナリト}

ハ^ンノ^ノニ^クニ^シニ^テニ^リ 三惡趣 舍利弗其^ヨノ^ノニ^ハホ^シ 三惡道之^ニ

名^モ 何況有^ニ 實是諸衆鳥皆是阿彌陀^ノ 欲^メ 令^メ 法音宣^フ 流^セ 變化^ス

所作^{シタマフ} 「(阿彌陀經二左八——)

と。我々が現実をそれ自体として見れば、動物は動物、人間は人間、という事実の規定に留まるけれども、これを超現実的理念から見れば、それは最も美しき存在の調和を意味するのみならず、仏土莊嚴の理念弁証性から見れば、如何なる存在も、方便法身の別徳として、報土莊嚴の内容にまで止揚することができるのである。

「阿難日^サ 仏我不^レ 疑^ハ 此法^ノ 但為^ダ 將來衆生^ノ 欲^シ 除^カ 其疑^ト

惑^ヲ 故^{コト} 問^{サシ} 斯^ク 義^ニ

と。阿難の問は、宗教的真理への懷疑から来る仮説の論ではなく、まったく、原因弁証性から理念弁証性への即一的な移行を示すオルガノンを意味するものである。

結

昨年七月頃から市川慧光さんの要請にもとずいて大経の円環索引に着手しましたが、久田華溪さんと私は大経報土莊嚴段の最初に置かれている行業果報不可思議の問題に就て何とかまとめねばならないことになりました。専門的に真宗学の研究を進められている華溪さんと取り組んでやつと此処まで論理を進めることができました。けれども私にとっては問題があまりにも大きい為に、そして二人の合作の為に、かれこれと矛盾や誤謬を犯している点がありましようけれども、人間が神にならぬ限り試行錯誤の悲劇を超越することはできません。然し私達にとっては、おぼつかないながらも何とか一つの試みを此処までペンを進めることができましたのは、ひとえに華園勸学院小西迦葉先生の御みちびきによるものであります。大正新修大蔵経の出版に多額の寄付をされた安田善次郎さんのような仏教学援助の篤志家とご縁の深い会社で勤務させて頂いている私はもっと立派な著述ができねばならないはずであります。仏教思想の極限を開顕している大無量寿経に対しては、この程度が私達のせいいつばいの努力であります。然し近い将来に於て、たとえ此の章だけでももつと一般の皆様になすけるように根本的に翻訳する覚悟でいます。本来、宗教はわからないものであります。然し、そのわからないものの中にこそ人生を真実にわかったというような独断の闇路におさまっているものよりは、なんだか言い知れないまことに尊いものにつつまれておりますことを心の底から感謝するのみであります。

昭和四十六年三月二十日発行

完