

清沢満之『宗教哲学骸骨講義』意訳

はじめに

先ず凡例的事項を挙げる。

- ・適当に章節分けを行った。
- ・[]内は私の注記、意見等である。
- ・意訳の語彙は「今村仁司編訳『清沢満之語録』 岩波現代文庫」の「宗教哲学骸骨」の語彙に合せるよう努めた。また注意すべき部分では、意訳の語彙の後に()付で日本語版原文の語彙を表記している。

(例) 理性(道理心)

今村訳は英語版の「宗教哲学骸骨 The Skeleton of a Philosophy of Religion」に依っている。日本語版と英語版では章節立てが微妙に違うので対応表を掲げる。

日本語版	英語版(今村訳)
第一章 宗教と学問	INTRODUCTION. RELIGION AND SCIENCE. (序論 宗教と科学)
○宗教心	1. Religious Faculty. (宗教的能力)
○宗教心の対境	2. The Object of Religious Faculty. (宗教的能力の対象)
○道理心と宗教心	3. Faith and Reason. (信念と理性)
○道理と信仰	4. The Relation of Reason to Faith. (理性と信念の関係)
	CHAPTER I. RELIGION. (第一章 宗教)
	1. What is Religion. (宗教とは何か)
	2. Definition of Religion. (宗教の定義)
	3. Finite and Infinite. (有限と無限)
	4. Unity. (統一)
第二章 有限無限	CHAPTER II. FINITE AND INFINITE. (第二章 有限と無限)
○有限無限	1. Finite and Infinite. (有限と無限)
○依立独立	2. Dependent and Independant. (依存と独立)
○絶対相対	3. Absolute and Relative. (絶対と相対)
○唯一多数	4. One and Many. (一と多)
○全体部分	5. Whole and Part. (全体と部分)
○完全不完全	6. Perfect and Imperfect. (完全と不完全)
○諸性提結	7. Diagrammatic Expression. (図式的表現)
○二項同体	8. Identity of the Two Terms. (両項の同一性)
○有限無数	
○有機組織	9. Organic Constitution. (有機的構成)
	10. Mutuality of Prince and Subjects. (君主(主人)と臣下(下僕)の相互性(主伴互具))
○主伴互具	
	11. Self-exertion and Other-power (or Salvation). (自力修行と他力(または救済))
○自力他力	

第三章 靈魂論	CHAPTER III. THE SOUL. (第三章 靈魂)
○靈魂	1. The Soul. (靈魂)
○靈魂諸説	2. Theories of the Soul. (靈魂の諸理論)
○靈魂有形説	(1) Souls are material bodies. (靈魂は物質的物体である)
○靈魂無形説	(2) Soul is immaterial. (靈魂は非物質的である)
○靈魂自覚説	(3) Soul is the apperceiving Substance. (靈魂は統覚する実体である)
第四章 転化論	CHAPTER IV. BECOMING. (第四章 生成)
○転変	1. Becoming. (生成)
○一体貫通	2. Persistent Identity. (貫通する同一性)
○転化と遺伝	3. Becoming and Heredity. (生成と遺伝)
○因縁	4. Cause and Condition. (原因と条件)
○因果の理法	5. Law of Causation. (因果の法則)
○絶対因果	6. The Absolute and Causation. (絶対と因果作用)
○靈魂開発	7. The Development of the Soul. (靈魂の発展)
第五章 善悪論	CHAPTER V. GOOD AND BAD. (第五章 善と悪)
○善悪標準	1. The Standard of Good and Bad. (善悪の基準)
○標準諸説	2. Theories of the Standard. (基準の理論)
○幸福説	(1) Utilitarianism. (功利主義)
○良心説	(2) Intuitionism. (直観主義)
○經典説	(3) Divine-will theory. (神意論)
○道理説	(4) Rationalistic theory. (合理主義理論)
○標準確定	3. The Standard ascertained. (基準の確定)
○善悪質量	4. Quantity and Quality of Good and Evil. (善悪の量と質)
○有覚無覚	5. Conscious and Unconscious. (意識と無意識)
○諸説通会	6. Reconciliation of Theories. (諸理論の調停)
第六章 安心修徳	CHAPTER VI. PEACE OF MIND AND CULTURE OF VIRTUE. (第六章 心の平安と徳の開発)
○因分果分	1. The Stage of Cause and the Stage of Effect. (原因の段階と結果の段階)
○因分二素	2. The Two Elements of the Causal Stage. (原因段階と二つの要素)
○安心	3. Peace of Mind. (Belief). (心の平安(信念))
○修徳	4. Culture of Virtue. (Exertion). (徳の開発(修行))
○二素併説	5. Comparative Explanation of the Two Elements. (二つの要素の対比的説明)
○成道往生	6. Completion and Going-to-be-born. (成就と往生)
○樂土	7. Perfection. (成就(成道))
○比説	
○無限の数	8. Infinite Number of the Infinite. (無限の無限数)
○成道可得	9. The Possibility of the Enlightenment. (光明の可能性)
○宗教と道德	10. Religion and Morality. (宗教と道德)

『宗教哲学骸骨』日本語版原文をはじめて読んだのがいつ頃だったかははっきりしないが、1997年前後だったと思う。この時の印象としては、とにかく難しく、論旨すら掴めなかった。

この時期の無限洞は、今村先生が清沢研究に集中していた時期であり、講義テキストとして『骸骨』英語版からの翻訳や、他の清沢文献の解釈などが毎回大量に送られてきた。その今村先生の語りを通して現われてくる清沢は、実に刺激的で魅力的なものであったが、いざ自分で清沢の原文に当たってみると、やはり難しく今村先生の解釈のようにとはとても踏み込めない。

その後、2001年に『清沢満之語録』が出版された。この中の英語版からの翻訳である『骸骨』を読んで、はじめてその要旨を理解することができた。しかし、それでも読後感としては距離感があった。『骸骨』の論調は堅い完璧な球体のようなイメージで、取り付く島が無いのである。私にとって清沢は飽くまでも「今村が語る清沢」であった。この私の捉え方は、その後先生が亡くなられるまで変わらなかった。

今村先生が親鸞研究に移られて、しばらくした頃の私信の中で「時期が来たら、もう一度清沢研究に戻りたい」ということが書かれてあった。私はこの言葉に期待したが、その機会が訪れることは終に無かった。

今村先生が亡くなられて、はじめて私は清沢の思想に正面から取り組まなければならない、という必要性に気付かされた。そうして開始した作業の経過が著作一覧の作成から始まって、今回の意識に至る、この一年間の成果である。この作業の動機の一つとなったものが『骸骨』をきちんと理解したい」という欲求であった。作業をしながら見えてきた方向性に従って『純正哲学』、『カント』、『ヘーゲル』の意識を進める中で、清沢は徐々に親近性を増してきて、その偉大さがじわじわと私の心にしみこんできた。

今回、この『骸骨講義』を意識できる段階になんとか達したと判断し、作業を開始した。そうして、この『講義』の教科書である『骸骨』本文との間を行き来する中で、私はようやく『骸骨』を理解するという目的を、ほぼ達成することができた。

『骸骨』の思想には、人類を包摂する壮大なスケールと透徹した見通しがある。今村先生は清沢を読み始めて、あっという間にこの魅力に引き込まれていったのだろう。

「前期清沢」「後期清沢」という言い方がある。今村さんはこの区別を認められなかったが、私も同感である。「前期」に当る『骸骨』は、清沢の生涯を一貫する事実上完成された思想であったと思う。

「後期」に当る「我が信念」の中に次の記述がある。（以下、引用は今村編訳『清沢満之語録』から）

私の信念のなかには、いっさいのことについて私の自力が無効であると信じるという点がある。自力無効を信じるためには、私の知恵や思案を可能なかぎり尽くして、頭のあげようがないまでになることが必要である。これははなはだ骨の折れる仕事であった。この極限に達するまえにも、しばしば、宗教的信念とはこんなものだといった決着をつけることができたのだが、それが後から後からうち壊されてしまったことが幾度もあった。論理や研究で宗教を建立しようとおもっている間は、この難点を免れない。何が善で何が悪なのか、何が真理で何が非真理なのか、何が幸福で何が不幸なのか、ひとつもわかるものではない。自分には何もわからないとなったところで、いっさいのことをあげて、ことごとくこれを如来に信じ頼ることになったのが、私の信念の大要点である。（pp.415～416）

「前期」「後期」に分ける見解では、ここで言う「論理や研究」の中に『骸骨』を分類してしまおう、という傾向があると思う。しかし『骸骨』では既に「論理や研究」の段階を越えたところに立場を置いている。そうでなければ「無限に到達する」と明言することはできない。その無限に到達した立場を表わすものとして、『骸骨』の最後の文章を引いておく。

宗教の面では、有限的個人は無明のものたちのためにすべての修行を成就した他力の無限の恩恵(慈悲)にたいして永遠に歓喜し、救済者から何も要求せず、ただ万物を包摂する他力の慈悲と知恵のしるしを得たいと思う。道德の面では、他力門の信者たちは、謙虚に、しかし力強く、有限者としての有限者に課せられた義務を遵守し、世界の進歩と改善のために全力を尽すのである。(pp.67)

前者は人生の辛酸(自身の不治の病(結核)、妻子との死別等)を経験した後、後者は未だそれらを経験する前、という状況から来る文章のトーンの違いは確かにある。しかし清沢自身における有限と無限との関係は、この二つの文章の間では全く変わっていない、と私は思う。

『骸骨講義』意識の作業で、『骸骨』本文と『講義』との間を往ったり来たりする中で、私は以上の感想を得た。この意識を読まれる方は、是非『骸骨』本文を傍らに置き、往き来して頂きたい。そうして、読後、私と同様の感想を持って頂けたとすれば喜ばしい限りである。

2010年1月8日 星 研良

緒言

1 宗教哲学とは何か

宗教哲学とは我々の理性(道理心)で諸宗教の原理を研究する学問である。この学問は最近になってようやく研究可能になってきた。もともとこの学問は複数の宗教の内容を知らなければ、研究が難しいもので、少し前の時代では学が興ることすらなかった。しかし、最近では諸外国との交通が自由にできるようになり、居ながらにして各種の宗教の研究が可能になり、比較宗教学なども起ってきた。今日、宗教哲学の研究はその途を開きつつある。

しかし、宗教とはもともと信仰に基づいているものであるから、その勢いで我田引水に陥りやすい。[ここで我々は、仏教徒の立場として仏教は宗教(re-ligion)ではない、あるいは仏教には「信」はあるが「信仰」はない、などと言ってみてもはじまらない。清沢はこのような仏教の事情を承知した上で、あえて宗教や信仰というキリスト教準拠の(当時としては)新造合成語を使っている、と思うのである。いつれ「釈尊を信ずる」と言った時点で、それは西洋式語彙では「信仰」になってしまう。清沢はそうにしか捉え得ない考え方(西洋思想)の中にあえて仏教を放り込み、鍛え上げようとしていたと思う。]

ある宗教は自分の信仰は完全で誤り無しと言い、ある信者は自分の宗教に反することは、すべて否定しようというありさまである。したがって複数の宗教を公平無私に研究しようとすることは、少々難しい。

また、宗教は信仰に基づくものである、とすれば、我々の不完全な理性によって諸宗教の全体を説明することが可能であると言い難い。以下の本論で述べるように宗教の全体は我々の知識では到底研究し尽すことはできない。

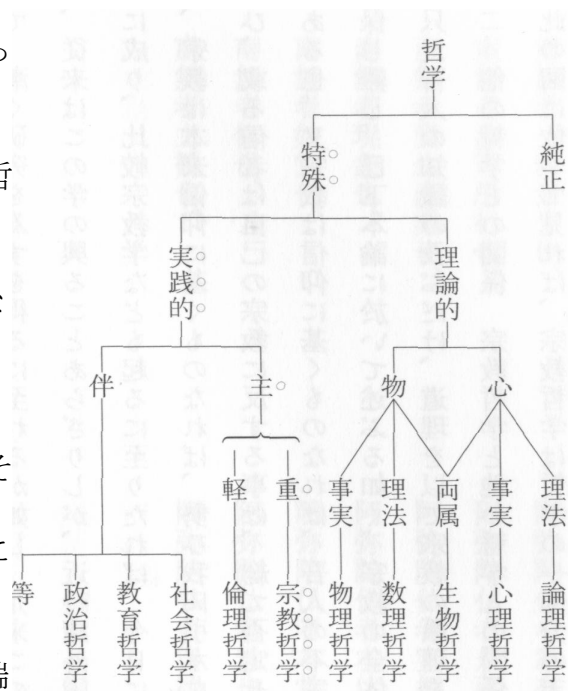
よって宗教哲学とは我々の知識の及ぶ範囲で理性を以て諸宗教の原理を研究し説明する学問である、ということになる。

2 他の哲学との関係

宗教哲学と他の哲学との関係は次の図のようになっている。

[いつものことであるが、清沢の図表示の拙い面が表れている。全体を階層的な表示にしているが、生物哲学の部分はその上位の心と物の両方に属するという表記で階層性を逸脱している。また心と物という分類はカテゴリーで、つまりは何等かの哲学体系に依らなければならないものであるが、ここではその注意が無いまま分類されている。解りやすくするための図表示でありながら、全体の意味としてはぼやけた印象である。おそらく当時としては、このように図表化することそのものが新鮮な表現でそれなりの効果があったのだろう。しかし、宗教哲学が根幹であるなら、それを根に置いた体系表示をして欲しかった。]

この図で見れば宗教哲学は哲学の一部分として末端に位置する。しかし、宗教哲学の内容は哲学の根本



を尽すといって良い広大なものである。それはなぜかというと、宗教というものは純正哲学が歴史的事実[原文の「実際」をこう訳した]となったものである。純正哲学が歴史的事実に生成(転)するための階梯となるものが宗教哲学である、と言って良い。このとき純正哲学は宗教哲学のための道具となる。

[この二つの文で、先の方は宗教哲学が階梯として純正哲学の道具となることを言っている。後の方は純正哲学が宗教哲学の道具となることを言っている。おそらく互いに他のために道具になるという意味を含んでこの言い回しになったのだろう。]

純正哲学とは存在論(実在学)、自然哲学(宇宙学)、精神哲学(神霊学)等である。

『純正哲学』意識の方では、『清沢満之と哲学』の解釈に従って、純正哲学の対象範囲を存在論、自然哲学、人間学とした。今村はここで、清沢の分類はヘーゲルのエンチクロペディーの分類と似てはいるが違うものとして扱っている。しかし、清沢において純正哲学とヘーゲルの体系がどのような関係にあったかについては今後解明していくべき課題であると思う。ここではとりあえずヘーゲルの体系に合わせて訳している。]

特殊哲学の中では、理論的なものに属する論理学等は人生の幸福などには関係しないが、実践的なものに属する宗教哲学などは、人生の安寧幸福に関係するものである。

実践的の中では、宗教・倫理は[実践する本人の為に]主となって、社会学等はその主となるものを助けるためのものであるため伴[主に従うもの]となる。主の中で宗教は過去、未来、現在に関わる故に重である。倫理は現在のみに関わる故に軽である。

3 宗教哲学と宗教学

宗教を研究する学問に二種類ある。宗教哲学と宗教学[原文では「宗教理学」であり、これには比較宗教学も含まれるとあるので、現代の宗教学を指すと取った。]

前者は総ての宗教に渉る原理を研究する。後者はさまざまな個別の宗教における現象を研究する。比較宗教学などは後者に属する。スペンサーの『宗教進化論』も後者である。

宗教哲学は個別の宗教の現象や事実を研究するのではなく、さまざまな宗教に通じる原理を追求する。

4 宗教の起原について

宗教の起原はどこにあるのか、という疑問は宗教学と宗教哲学の双方に関わる問題である。そこで我々は本論に入るに先立って、これまでに表明された宗教の起原に関する諸説を挙げるとともにそれらに対する私の考えも述べる。

宗教の起原については次のように色々な説がある。

- (1) 宗教は神が与えたものである。
- (2) 宗教は我々の先祖である野蛮人の妄想から起って、それが現在まで因習として伝わったものである。
- (3) 宗教は僧侶[という搾取階級]がでっち上げた人を欺くものである。

[この三つで通俗的な宗教の概念とその内容程度をかなり言い当てていると思う。現代においてもこれらの説で現象としての宗教はほとんどカバーできるだろう。そしてその中で金や力が強力に回

転している。]

宗教の起原の説としては主にこの三種であるが、その他にも色々ある。その中には「我々は宗教を起すべき性質があるから、宗教は起る。」というものもある。ここでは、これらの説を批評するとともに、私の考えも述べる。

「(1) 宗教は神が与えたものである。」の検証。

もし宗教が神が与えたものであるならば、様々な宗教は内容においてすべて同じものであるべきである。しかし、比較宗教学に依れば実際の宗教というものは、それが信ぜられ、行ぜられる場所や時代によって異なる。これが、この説の信用できない第一の理由である。

また、様々な宗教の中には、神というものを信ずるものと、信じないものがある。宗教が神から与えられたとするならば、神を信じない宗教も神が与えたもの、ということになってしまう。これは明かな矛盾である。これがこの説を信用できない第二の理由である。

「(2) 宗教は野蛮人の妄想から起ったものである。」の検証。

野蛮人の妄想というものは、文化が発達するにつれて消滅していくものなのに、宗教だけが残って、更にその勢いが盛んになってきているのはどうしたわけか。これでも宗教は野蛮人の妄想から起ったと言えるのか。

また、釈尊、キリスト、孔子など、その宗教に力のあった人々はすべて、その社会・人種の中で知的にも勝れた人々であった。これでもなお宗教を野蛮人の妄想と言うだろうか。

「(3) 宗教は僧侶がでっち上げた人を欺くものである。」の検証。

この説を主張する人々は次のように言う。釈尊やキリストなどの達人が宗教に力を入れるのは、彼等が本心から宗教を信じていうのではなく、一時の道具として、他の目的のための手段として人を欺いているだけである、と。

この考えには次のように反論できる。

もし人を欺こうとするならば、宗教に依らなくても他の手段でも可能なはずである。それを特に宗教を選んだということは、そこにそれなりの理由がなければならないが、この説の論者はその理由を示すことができない。

更に、仮に人を欺くために作り出したとしよう。しかし、その欺くという行為の前に、その人の心の中には宗教の観念が必ずなければならない。この観念が根本である。とすれば、欺く前には必ず宗教の観念があるのだから、人を欺くために僧侶が作り出したという説は成り立たなくなる。

以上から、宗教の起源とは我々各自の心の中の宗教的観念——すなわち宗教心に在る、と決定しなければならない。

本論

第一章 宗教の定義

「宗教とは何か」という問いに答えるのがこの章の内容である。

1 諸家の説

(1) ホッブズの説

「国家の認定するところの目に見えない諸力(神、無限)を恐れ敬うものである。」

ホッブズは国家を重んじる故に、国家を本位とし宗教は国教とすべきである、と言う。

(2) ベックの説

「人々各自の心の中の裁判官である良心が表れて、心の外に神となる。その神の命令に従順するものである。」

ベックは道德上の良心を重視して、これを基礎とする定義をした。ソクラテスが「常に精霊が指図する」と言っていたことと同じで、良心を外にあるものとし、これを神とした。

(3) カントの説

「宗教は道德である。」

カントは、我々の道德上の義務を、神の命令として認める場合は、それが宗教である、と言った。宇宙には道德律という法則があり、これは全ての人が履行すべき途である。我々はこの道に従わなければならない、と言う。

(4) フィヒテの説

「宗教は知識である。」

知識とは、自己とは何か、を明瞭に知ること、この知識を得て我々は充分な調和の状態を得ることができる。

(5) ヘーゲルの説

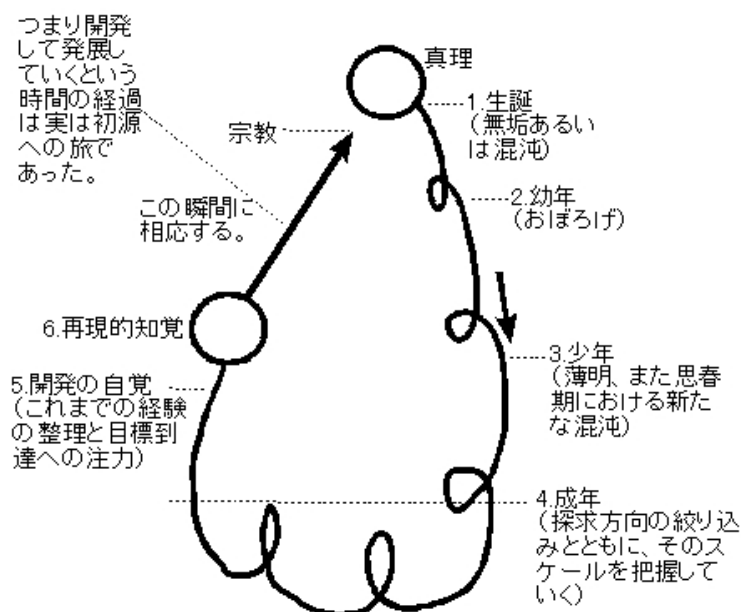
「絶対真理の開発[探求と獲得の過程]における再現的知覚を指すものである。」

絶対の真理が開発されていく中で、それが心の中に想像という形状で再現されることを言う。

またヘーゲルは言う。「宗教は完全なる自由である。」

その他の自由は自由と言っても完全なものではない。相対的なものである。それに対して宗教の自由は完全なものである。自由とは従属の反対である。

再現的知覚とは真理が表現されたものであるから、再現的知覚[宗教]が真



理に対するということは、神が神に対するということになる。よってこれは完全であり、〔絶対の〕自由である。

〔先に清沢の図解の欠点を述べたが、反対にこの図は良い表現だと思う。絵画的・詩的で見る者の想像力を喚起する。想像にまかせて上のように解釈を付加した。この解釈は自分自身が最初の再現的知覚に到るまでの過程を表している。〕

(6) シュライアーマッハーの説

「宗教は無限者に対する帰敬の感情である。」「宗教は絶対の服従の感情である。」

これはヘーゲルとは正反対である。無限があつて有限がはじめて成り立つのであり、その有限が無限に対する感情が宗教である。絶対の服従には自由は全く無い。よってヘーゲルの完全自由とは正反対である。

(7) スペンサーの説

「宗教は宇宙万有に関する先天的考察である。」

スペンサーは近世の理科学を基準にして宗教を見ている。理科学は実験観察による確実な根拠によって万有の説明をする。これはつまり後天的説明である。これに対して宗教は確かな事実によらず、観察実験によらず、先天的な憶想によって立てられたものと言う。

こうしてスペンサーは宗教を学問の初級のものの如くに扱い、科学的知識が発達し、実験観察が当たり前のものとなった暁には、宗教は消滅していくと考えている。

しかし、この考えでは不可知なるものは、いつまで経っても解明することができない。したがって〔スペンサーの意に反して〕宗教はいつまでも存在するだろう。

(8) ルヴィールの説

「我々の心が、万物と自己を統制する不可思議なる一つの心というものを認める。そして各自がこの一つの心と結合すると感じるとき、悦楽が生じる。この結合の感情によってその後の一生の生活のあり方を決定する。これが宗教である。」

ルヴィールはこの不可思議の一心があるというところに重きを置く。この一心は知性もあり感情もあるということを認めている。この心と我々の心が交流するという信仰が起って一生のあり方を決定する。この不可思議の一心というものは、真理、無限、絶対という言い方で示されているものと同じもののようである。

(9) タイラーの説

「宗教は霊的存在を信ずることである。」

タイラーの意見では、霊的なもの(つまり物質的でないもの)があることを信ずる、ということはすべて宗教であるという。

(10) マックス・ミュラーの説

「宗教とは無限者を理解する、という主観的な能力を指す」

ミュラーは宇宙には無限者がある、という。そしてそれを理解する能力を我々が有しており、それが宗教であると言う。ミュラーはこの能力は感覚と理性の外にあるとする。

2 私の定義

以上のように宗教の様々な定義を列挙してみると、それぞれが細々^{こまごま}と違っており、一つの定

義にまとめることは困難である。これらの中には、自由という者があるかと思えば、反対に従属という者がある。道徳という者があり、知識という者、恐怖という者、悦楽という者がある。そして、これらの外に宗教排斥論者があって、宗教は心の病から起ったものと言う。

これらの様々な意見を概観してみると、ある種の共通事項を見い出せる。

それは、宗教には常に二つの相対^{あいたい}したものがある、ということ、そしてその二つのものの関係は心情である、ということである。すなわち、宗教には主観的なものと、客観的なものと二元素がある。その二つのものの一致、あるいは調和が宗教である、という意味である。

かつ、また、主観的なものとは我々の心で、客観的なものとは、この主観に対する万有全体(あるいは無限者)である、ということは明かである。

したがって、私は宗教の定義を簡単に次のように下す。

「宗教は有限・無限の調和である。」

(したがって『骸骨』第二章に有限・無限を論じている。)

3 宗教の定義の三つの説明

ここで、私の宗教の定義について、三つの箇条に分けて少々説明する。

(1)「宗教は有限・無限の調和である。」

無限とは、神、仏、真如等を指している。なぜこのようにしたかという、無限という一語で表わすことで説明が簡潔になるからである。これは哲学的には本体、本質、絶対、無碍、不可知的、無覚、真理、理念(理想)などと言う。無限とは、これら総てを代表させるために用いた言葉である。

有限とは、我々の自己のことである。一切万物は有限であるが、その中でも自分自身が有限であることは明白である。なおかつ、宗教は自分自身において問題となるものであるから、ここで有限と言うとき、それはそのまま自己を指すことになる。そして、そこに一切万物もまた自己と同じく有限である、という意味も含めている。この事は後の章で論じる。

調和^{ハーモニー}とは対応(対合)^{コレスポナデンス}と言っても良い。対応という言葉はスペンサーが使って以来、とても重要になってきた言葉である。

スペンサーは「生活」の定義で「生活とは内外関係の対応である。」と言った。[ここで言う「生活」とは現代の文脈だと「生命」の概念に近いようである。しかし、「生命」と共に「生活」の意味も含んでおり、それが大切であるという姿勢が感じられるため、訳語でも「生活」をあてている。]

宗教もまた生活の大切な一部分であるから、生活が対応であるならば、宗教も対応でなければならない。そして、このときの対応とは、有限・無限のそれである。

この点について最近、ドラモンドはスペンサーの生活理論を宗教に適用して、目覚ましい説明を行った。生活と宗教とにおける「対応」の使い方を考えると、「対応」という言葉は宗教において一層良くあてはまる。ドラモンドの「対応」の使い方は次の通りである。

これまでの靈魂不滅の考え、すなわち、我々というものが無窮の生活を得る、ということについて、様々な議論があったが、それらは要するに我田引水の理屈でそれぞれの宗教だけの議論であった。スペンサーは宗教に関係無く、むしろ宗教に反対する立場での理論に立って、生活の定義を下した。ドラモンドはその定義に依って、初めて明白公平に靈魂不滅、無窮の生活を次のように説明した。

生活とは内外関係の対応である。よって外部の関係が変化するとき、内部の関係はそれに応じて変化する。そのようにして常に内外の対応を維持するときは、生活は継続する。そして、その対応を維持できなくなったとき、生活は断絶して死となる。

そして、外部の関係、すなわち事情というものは、有限であるから、変化は極まりなく起る。よって

何時内外の対応が破られるか分らない。ここで、もし不変・不動の外部の関係があつて、それに対して内部の対応が得られるとすると、その対応は不変不動で、破れることはなくなる。すなわち、生活が途絶えるということは無くなる。そのような不変不動の外部の関係(事情)は有るのか、無いのか。有るとすればどのようなものか。

〔答えはこうである。それは有る。そして〕

その不変不動の外部とは、すなわち、霊的に完全な対象〔「圓象」を「完全な対象」とした。〕でこれを真の神と名付ける。

よって、我々はこの真の神に対して信仰を起すとき、我々の靈魂は不滅で、生活は無窮なるものとなる。(以上はごく最近の説で、スペンサーの説をドラモンドが応用したものである。)

調和という言葉を用いるときは、対応という言葉の意味より広く、平衡、相対という意味となる。

(2)「宗教は有限が無限に対する実際である。(有限の方から見ている。)」

分りやすく言えば、自分が関わるものとしては、このような言い方になる。実際とは理論に対して言う。有限・無限の理論は哲学である。宗教はそれに対して実際〔つまり哲学の実践か〕である。

(3)「宗教は無限の自覚還元である。(無限の方から見ている。)」

無限の方から言うと、無限とはつまり万象として顕れたものであり、その外に別のものとしてあるわけではない。その万象の一つが私自身である。

私自身は無限と別のものではなく、無限の一部分である。無限を体全体に例えれば、有限はその手の指や、足の先などに例えられる。このような無限の一部分である私自身が、無限という全体を認めるとき、それは無限が自分自身を知る、ということになる。

よって無限は私自身である、と知り、私自身が無限に還るという心情を起すことが宗教である。最も深い意味での宗教の定義が、この解釈である。ヘーゲルの宗教の定義はここでの解釈に等しい。

以上の説明は不完全なもので、推察も入った概略を述べた。

さて、ここまで宗教の定義について色々と議論してきてはつきりしたことがある。それは「宗教」というと、無情で無味乾燥のようなイメージがあるが、その実そうではなくて宗教とはここで取り上げた色々な解釈以上に感情性が深いものである、ということである。この節での説明には、その感情性は含まれていない。そこで感情性を付加して(1)の宗教の説明を再度行ってみると、次のようになる。

「宗教は有限・無限の調和で、かつ、我々を至楽の境地に安住させるものである。」

他の二つの説明も「我々を至楽の境地に安住させる」という意味を付加してはじめて、定義の感情面を満足するものである。

第二章 宗教心

『宗教哲学骸骨』の第一章〔英語版では序論〕に同じ。参照すること。

第三章 宗尊体論

ゴッドの事を論ずる。『宗教哲学骸骨』第二章を参照すること。

〔ここで清沢がカタカナで「ゴッド」と言っていることには、それなりの意図があると考えられる。第一章で「無限とは神、仏、真如等を指す」と、あえてミソもクソも一緒のような言い方で「神」や「仏」が無限の単なる別名、同一対象の個別宗教毎の別名でしかない、という立場を表わしている。この立場は、参照せよという『骸骨』第二章の表題が「有限と無限」であることから確認できる。

清沢はここで、その対象を「尊体」という、おそらくは清沢が作ったであろう造語を用いて章の表題にしている。「尊体」は「本尊」と言っても同じであろう。しかし「本尊」と言ってしまうと、そこに仏教臭さが混入する。それはキリスト教の概念と相容れない。従って「尊体」という造語でそれを避けたと思われる。またここで「神」ではなく、「ゴッド」と言っているのは「本尊」の場合と逆で、「神」と言ってしまうと、キリスト教臭さが混入し仏教の概念と相容れなくなる。「ゴッド」はカタカナの分、臭みは薄く、ここでの論調になじみやすい、といった感覚があつて使ったのではないだろうか。

これに対して、個別宗教の教義的立場—神の側、仏の側、双方—から、様々な反論が起こりうる。「神は全能の造物主であり、仏はそうではない。そのような不完全なものと、神を同列に論じてはならない。」

「全能の神の所造の世界に、何故、現に見られる凄まじい悪と苦悩が存在するのか。これを知った上で、かつ自分が現に有るということを考えるとき、そこに菩提心(仏)というものを考えないわけにはいかない。」

おそらく、この二つの立場—(キリスト教的)有神論と(仏教的)無神論(しかし菩提心は認める)—は、相対立するように見えながら、結構近い位置に立っているのではないだろうか。

しかし、個別宗教をドグマとしてそこに立場を置く場合、その教義が如何に高尚なものであろうと、結局は先に出てきた我田引水論に陥る。他の宗教の「尊体」と自分の宗教の「尊体」を一緒に扱うことはありえず、自分の宗教の「尊体」を最上と断定し、例外なく独善的な主張に陥る。

全能者の下に何故悪が存在するかという問題は、菩提心は何時になったら完成するかという問題とおそらく同レベルであり、表裏を成していると思われる。そしてこれは倫理の問題である。(更に浄土門では「阿弥陀仏＝完成した菩提心」を扱うので、ますます全能者の倫理の問題と重なっていく。)

以下に神の存在証明が展開されるが、倫理の問題はひとまず措き——つまり神や仏の個別宗教的属性は捨象し——その存在にのみ注力していると見るべきである。したがって神の存在証明は、無限の存在証明と言い換えられる。したがってこの問題提起から逃れられる個別宗教は無い。(仏教徒としては、神の存在証明はキリスト教の問題だろう、と言って逃れることは出来ないのである。)しかしまた、以下の存在証明はキリスト教起原のものである。これに対しての仏教における仏の存在証明はこの章では示されていない。そして清沢は仏の存在証明の可能性への言及を第七章で行っている。]

1 デカルトの存在証明

ゴッドに関する議論は哲学史において肝要の位置を占める。近世哲学の始まりに位置するデカルトは神の存在を論じた。彼は神の存在が証明されれば、我々も神を信賴することができ、したがって宗教も成り立つだろうと言った。

デカルトは神の存在を証明するのに、存在論(実在学)的証明、宇宙論(宇宙学)的証明(デカルト自身はこの言葉は用いていない。ここではカントの用語を用いた。)、経験上(實際上)の証明、

と三方面から試みた。

(1) 存在論的証明

神は円満で完全な徳を持つ。よって「存在」という徳も持たないわけではない。よって神は存在しないということとはできない。

デカルトのこの論は、神という概念から証明したことになる。

(2) 宇宙論的証明

我々は不完全なものである。不完全なものは独立することができない。その不完全な我々が存在しうるのは、完全なる無限というものの依るところがあるからである。とすれば、不完全な我々が存在するということは、すなわち完全者の存在を証明していることになる。よって不完全な我々が存在すると同時に完全な神も存在しないわけにはいかない。

〔この論証の仕方は、法蔵菩薩の成仏あるいは阿弥陀の今現在説法の理屈と似たところがある。〕

(3) 経験上の証明

我々には神という観念がある。この観念は不完全な我々の考えから生じたとは思えない。したがって、この観念の根源となるものが何かなければならない。その根源が即ち神である。

したがって、我々に神の観念が有る以上、この観念を付与した神がなければならない。

2 カントの存在・非在証明

デカルトの後の経験学派の人々は、神の存在については特に論じなかった。ライプニッツもそうである。そしてカントに至って三つの証明が為された。存在論的証明、宇宙論的証明、自然神学(物理神学)的証明すなわち目的論的・意匠的(結局学)の証明である。

これらの証明におけるカントの主張はデカルトの主張とほぼ同じであった。しかし、カントは自らこれらの証明を批判して誤りであることを導いてしまった。

〔先ず証明する。〕

(1) 存在論的証明

デカルトの説に同じ。神は完全円満である。よって「存在」ということについても、完全円満でなければならない。よって神は存在する。

(2) 宇宙論的証明

万物は全て偶然的なものである。偶然は必然に依らなければならない。よって偶然的なものがある以上は、必然的な神がなければならない。

(3) 自然神学的(目的論的、意匠的)証明

万物と我々自身を考察してみると、推測の域を越えた意匠(目的)があるように見られる。このような意匠がある上は、その意匠を実行するものがなければならない。〔これはかなり倫理の方に振った議論に思う。〕その意匠の主を神という。

この意匠とは、例えば我々が無人島に行き、そこに家を発見したとき、これは誰かが建てたに違いない、と思う。そのように天地の万物に意匠を見出すとき、これを造った神が存在しないと思わないわけにはいかない。

〔次にその証明を破る。〕

しかし、カントはこの三つの証明すべてが不十分なものであるとした。証明の中で完全・不完全と言ひ、偶然・必然と言ひ、意匠と言ひ。これらはすべて我々の思想の中で言うだけのもので、神そのものの証明とはならない、と言った。

カントはこうにして『純粋理性批判』では神の存在証明を破ったが、『実践理性批判』では神の存在を認めた。これは、神は理論上で存在を証明することは不可能だが、倫理道徳上では神が有るとしなければ、倫理道徳が成り立たないと考えたためである。

3 既往の存在証明に対するロツツェの見解

最近になってロツツェは、その著書『宗教哲学』で神の存在証明を行った。以下にその見解を紹介する。

神の存在証明は種々あったが、どれも神の存在の必然性を証明することはできなかった。ただ、その存在を仮定して論理的必然性を顕わしたのみであった。

およそ、証明という操作を行う場合、「何故か」という理由を示すときは、証明対象の当のものの他のものを用意しなければならない。

「神は完全円満である。」しかし、この立言を成立させるためには、神以上の何かが必要ではない。そしてもし、このようなものがあるとすれば、神は不完全なものになってしまう。よってどうしても自家撞着することになる。とすれば、神の存在とは仮定にすぎない。そうすると、その存在を信ぜれば神は有ることになり、信じなければそれまでの話である。

ここで先の三種の神の存在証明に対するロツツェの批評を見てみよう。

3.1 過去の存在証明に対する批判

3.1.1 存在論的証明について

この証明には、より上位のあるもの(他物)の概念の存在を含んではないが、完全者の概念は含んでいる。もし含まれないとすれば、不完全者となるからである。とすれば、我々に完全円満の概念があるのだから、完全円満者は存在しなければならない。

これを批評すれば次の通りである。

完全者に限らず、全ての概念はその存在を含む。「胴体が人で頭が牛の生き物」と言っただけにその存在を含み、そのものが概念として現れる。(つまり存在(「ある」ということ)に種々の性質が付随して体(概念)となる。)[この注記は曖昧であるが、このように取った。]

そうすると、完全者の概念にその存在が含まれている、といっても、それがそのまま神が実存するという根拠にはならないことになる。よって古来からの存在論的証明は、正しい観点から行われたものではなかった、ということになる。しかし、そうだからといって、これらの成果を捨て去ってよいものではない。この証明には次のような幾分かの価値がある。

我々が或る物を考えるとき、その物が実際に有るか無いかで、それに対する感情の濃淡が起きる。そして、ここでの神という観念——完全、微妙、整全の全体を顕す(あるいは含む)——は、どうしてもそのものが無いということは信じられないという感情を喚び起す。そうすると、もはや証明などという理屈はさて置いて、そのものが何よりも確実になければならないという感情は、捨てようとしても捨てることができないほど強くなる。この感情を、古来、スコラ哲学(煩瑣学)では、存在論的証

明と言ってきただけである。

要するに、存在論的証明と言っても、神の存在は疑うべからずという感情を、ただ弁護しただけである。

3. 1. 2 宇宙論的証明について

これは、しばしば用いられた論法である。すべての物を見ると例外なく偶然的なものである。しかし、これらを深く研究すると、その基礎に必然的の本体がなければならない。すなわち、神というものがなければならない、という。

〔この主張の動機は、現に経験される事象の複雑さにたいする姿勢から来るものであろう。それは目の前に起る物事の原因を究めようとしても、とてもできるものではないという畏れが、物事を偶然としてとらえ、また畏れから来る敬虔さが必然の存在を予定する。つまり、絶対者に対するある種の素朴に湧き上がる感情の表現である。〕

この説を批評するに当って、まず偶然の意味を確認しなければならない。

通常考えでは、偶然とは目的(意匠)によらないという意味である。すなわち計画によらないという意味である。人と人とが偶然に出会った、というとき、それはどちらの人もその邂逅を予定していなかったということである。

しかし、これは皮相的な見解である。よく考えれば、ある人が邂逅の場に来るのは必然の理由がある。もう一人の人が来ることに必然の理由がある。つまり、二人が邂逅するのは必然であった。

また、偶然の事件、という時は、ある現象の主要な部分に付帯して起ることを偶然という。理科学の場合で、ある現象を起そうとしたとき、予期しない現象が付帯して起ることがある。このようなとき、これを偶然の現象と言う。酒を造って利益を上げようとしていた者が、酒の糟で思わぬ利益を上げた場合、これを偶然という。しかし、これらの現象を充分に解明すれば、偶然ではなくそうならざるをえない理由があつて起っている。我々が偶然と思うことも、よく考えればすべて必然である。

偶然にはまた別の意味がある。世界のあらゆる組織の上に、予定外の現象が現れることを偶然の事という。この意味は非常に広く、その事がそれ自身に関係するのでもなく、また他の物との関係によって起ったのでもなく、価値を有するとき、それに対して偶然という語が用いられる。

〔例えば地震によってある都市(組織)が破壊を受けた場合であろう。そのとき地震という「偶然の出来事」は「莫大な損失」という価値を持つ。また、鉱山会社が炭鉱を目的に試掘していたときに金鉱を掘り当てた場合など。〕

偶然をこの意味で考えてみても、ここでの証明の妥当性の助けにはならない。なぜなら、この場合の偶然とは〔起ってしまった〕事実とか実際とかいう意味に過ぎないからである。

以上により、偶然そのものの定義が成立しないことになる。つまり、ここまでの偶然の意味についての問題をまとめると次のようになる。〔以下、文意を拡大解釈して説明を加えている。〕

1. 「人の目的(意図)によらずに起るということ。」はそれが起るまでの要因を調べれば、必ず意図が介在しているので成り立たない。
2. 「人の理論的推測の範囲の外で起るということ。」は理論が不十分だっただけの話であり理論が発達すれば推測可能になる。
3. 「ある組織に無関係に起るということ。」は、その組織にとって無関係に起きた事実ということで、それだけではその組織にとっていわば他人事で、ここでの偶然の意味付けには役に立たない。しかしそれが組織に関係することと知られるときには、1か2の事態に還元でき

るので、やはり偶然は成り立たなくなる。

これら三つは偶然の捉え方が浅より深に、狭より広に適用されるが、いづれ期待した意味は成り立たない。

次に必然の意味を確認する。

必然とはある条件(事情)に依っているということである。ある条件があつてそのものごとができて、ということが必然である。

すなわち原因という条件があつて結果が生じる。結果は原因に依っている、ということである。必然とはこのような場合に用いられる言葉である。しかし、この定義には条件ということが含まれるので、ここで問題にしている「必然」には用を成さない。なぜなら、神が今の必然の定義によって条件付きのものとなれば、そのような神は神としての用を成さなくなる。神は一切の条件に依ることなく自由なものでなければならぬからである。

したがって、ここで問題にしている事象は事実(ありのままのこと、というくらいの意味である)とは言えようが、[神における]必然という言葉を使うのは不適當である。

以上の通り、偶然と必然との意義を確認してみると、宇宙論的証明は主意が良く整理されていないということがわかる。しかし、このような主張をする心情は分らないわけではない。

万物は互いに相依って成立しているもので、すなわち、すべて条件付きのものである。しかし、万物全体にその推測の範囲を広げると、条件に依らない独立のものがあるはずだ、ということであろう。(『骸骨』の「依存と独立(依立独立)」を参照) しかし、このような独立のものは、我々がどれだけ探究しても確実に知ることが出来ないものである。(相互依存関係にあるものは、知ることができるが、独立無関係のものは我々の探究の方法が適用できないからである。)

また仮にそれが探究しうるものとしよう。しかし、それが確認できたとしても、完全円満なる神であるとは断定できないのである。例えば何等かのささいな粗末なものにでもありうる。また現にある。[この断言がどのようなものを指すのか不明。]

さらに、この宇宙論的証明は、結論が論証の守備範囲を越えて為されている。この証明の前提から予期できるものは、無条件(独立)のものというだけの事である。しかし、結論ではその無条件のものが、複数ではなく唯一であると言っている。これは不合理である。

完全円満の神は唯一である、と言いうるかもしれない。しかし、その証明を無条件のものの存在に置くことは、理化学上から言えば無条件のものは数多あるのだから[これが何を指しているのか不明。]それを根拠として神は一である、ということとはできない。

最後にさらに言うべきことがある。

およそ論理的に究明しうる事柄は条件付きの事に限る。したがって、無条件のこと、すなわち神は、もし存在しているとしても、論理的に究明できるものではない。

また、物の生起することを論理的に考えた場合、それは一つの条件のみから起るとは考え難い。一つの物が生起するときは、その条件として二つ以上のものがなければならない。したがって物を説明する前提としては無条件のものは一つではなく、多数であると言った方がよい。

3. 1. 3 自然神学的(目的論的・意匠的)証明について

万物を観察してみると、それらの間にはある目的に一致する組織があつて、何等かの意匠・計画が行われつつあるように見える。宇宙の組織の上に、このような意匠が行われつつある、とすれば、その意匠の主がなければならない。これが神・天帝であるという。

例えば人間が酸素を吸い二酸化炭素を吐けば、植物は二酸化炭素を吸って生育し人間に必要な酸素を吐く。このような関係は偶然にできたとは思われない。神の意匠によると思

うほかはない。また、我々の手の指が働きを為すとき、その一本一本に別々の機能分担がある。こういうことは万物すべてに見られる。したがって、これらの意匠がある以上、その主たる神がなければならない。そして意匠から考えると万物はその目的の一つにするようである。したがって唯一の意匠者がなければならない。

この説を箇条を立てて批評する。

(1) 万物ははたして目的に一致するかということを検討する。

人間は、色々と加工して物を作る。例えば、鉄で小刀の形を作りそれに焼き入れして木を切る目的に使う。しかし、この場合に、鉄は木を切るという目的に一致すると言ったら、それは正確さを欠いた表現である。鉄は木を切るのに役に立つ、といった程度が妥当なところである。

役に立つからといってそれが、[木を切ることを見越して鉄にその性質を与えた]鉄の意匠の主がある、ということにはならない。どうしてかというと、鉄には元来[木を切るのに適するものに変成するような]性質があるから役に立つのである。人間の目的を待って、はじめて役に立つのではない。したがって、仮に意匠というものがあるとしても、それに応ずる物質の方に目的に対応できる性質がなければ、その物質は役に立たない。つまり、意匠によって物質が役に立つようになるのではない。

さらに言えば、その意匠・目的によって、かえって役に立たなくなる場合もある。例えば、本来切れ味が良い性質を持つ鉄が、意匠・目的によって[人の手による加工が誤って加えられて]ナマクラな刃が出来てしまう可能性がないとはいえない。

したがって、万物は一定の目的に一致することはできない。

(2) 先の箇条では生命の無い物質について考えた。ここでは生命のある物が目的に一致するかどうかを検討する。

植物の場合、枝葉が成長して生命活動という目的に一致する。動物でも同じである。つまり、生命体の場合、その部分の作用が全体の作用に一致する。この個別の場合より推測すると、宇宙の万物を一大有機物と見なすことができる。この一大有機物の各々の部分の作用が、全体の作用に一致するという目的があるとすれば、これを計画する主がなければならない。

しかし、この説は不可能である。生命体といえども、それを形作る物質に無い作用を有するものではない。その物質が守るべき理法にしたがって、生命体も作用を顕すというにすぎない。物質の理法に順ずれば生命作用が顕れ、背けば顕れない。

ロツェの考えは、非生命体も生命体も同じとする。眼は眼を形作っている部分[原文では「筋肉骨格」と言っているが、今風に言えば「水晶体や網膜やそれを支える筋肉や骨格」となろうか。どこまでを眼とするかによるが。]が持つ作用を越える作用を持つものではない。そして、その部分の作用は物理・数理の法則に順じているもので、それに背くものではない。

神は人[という生命体]の眼を開くことはできるが、人形[という非生命体]の眼を開くことはできない。これは人形[という非生命体]の眼には[それを形作る部分である物質に]作用を起すべき法則が無いからである。

しかし、これに対してはなお反論がある。

たとえ、眼には眼を組織する物質があつて、眼はそれら物質の理法にしたがって働くといえども、そのような物質を眼を作るために眼のあるべきところに集めるという働きは、物質自身の働きではなく神の働きである、という人がある。

しかし、この説もまた不可能である。

なぜなら、眼があるべき場所へ種々の物質が集合するにしても、それは理法に順じないわけにはいかない。動物、植物どちらにしても、すべてそれらを構成する物質の法則から現われる作用によつ

て生じたと言わなければならない。

また目的があつて、それに応ずる意匠によって顕れたと見えるものが、意匠など全く必要とせず、自然の〔理法と〕作用によって顕れたと言ひする根拠を示すことができる。したがつて、意匠者・計画者を立てる必要性はなくなる。

(3) 物質があつて、そこに自然の物理的作用が働くとする、結果として雑然たるものとならう。この観点からすると、意匠があるように見える結果が出るのはほとんど不可能だらう。そうだとすれば、意匠が認められるものは存在し得ないと言つてよい。

しかし、実際には意匠があるように見えるものが少なからず存在する。これらは単なる物理的作用で生じたとは言えないだらう。

これに対してロツツェは次のように評する。

この説で意匠者があるというのは言い過ぎである。なぜなら万物すべてに意匠がある、と言うのでなければ、この説が成り立つとは言えないからである。

宇宙には意匠に応ずる物が多いと言へたとしても、応じないものもまた少なくない。現に病気がある、願望の叶わないことがある。さらに言えば、いかなる一致の目的もなく、用を為さないものも多い。

しかし、物理的な説からは、次のように言えるだらう。

宇宙の始まりというものは何億万年前であつたか知らないが、その始まりで意匠に対応したものがごく少数だがあつたとしよう。そして、この少数のものが段々と勢力を増して多くなつてきて、意匠に対応しないものを対応するように変化させてきた。そして現在は、意匠に対応しないものがまだ残存するが、対応したものの増加は事実である。とすれば、万物は混沌厖雑の物質から、段々と発展(開発)してきたと考えることができる。したがつて、万物に意匠が見出せるのは、万物それ自身の作用の結果で、あえて神なるものの力を借りる必要は無い。

〔しかし、この説では最初の神の「一撃」を否定していない。〕

(4) 仮に、意匠者があつて物質に勢力を及ぼすことがあるとしよう。しかし、このとき意匠者は物質の外に存在するとせず、物質の内部にあつて活動すると考えても理屈は通る。

したがつて意匠者は単一であることを要しない。むしろ、一物質にはそれに対応する一つの意匠者があつて、無数の物質には無数の意匠者がある、と言ふことができる。(ライプニッツのモナドのように、宇宙の万物はモナドの活動と考えることができる。)これを宗教的言語で言えば多神教と言ふべきか。いや多神教と言ふより無神教と言ふべきであらう。こうなると、少しも近世の学説と衝突することはなくなる。よつて唯一の神を立てる必要がなくなる。

(5) 箇条(3)では、無意匠の現象の中から意匠的なものが顕れ、その意匠的現象が段々に継続して発達してきたと考えた。しかしそうだとすると、その継続発達ということは無意匠的な方向に向ふ可能性がある。とすると意匠的な方が盛んになつたという説は成り立たなくなる。よつて、むしろ、現象全体に意匠的性質がある、と言へば良い。そうであれば、その性質を与えた神を立てることに何の不都合があらうか。

この説を批評する。

そのように主張するならば、意匠とはそもそものようなものを検討しなければならない。

単に意匠と言つた場合は、最上の神から出た意匠という意味ではない。また意匠に最上の神から出た、という意味を付けなくても説明が付くものが多々ある。

例えば、日月星辰の天体の組織は感服すべきものであるが、その意匠ということから言えば、なお一層良い組織があつてもよい。現実の有様では天体は回転しつつ発達が遅い。もしこれが神の

意匠によるものなら、一層速やかにより良いものができそうなものである。

また天体から下って、地上の動植物においても、一つの目的〔意匠〕を達するために死という非常に難しいこと〔目的に対する障害〕がある。もう少し良い意匠であったなら、死などというものは無くてもよさそうなものなのに。

したがって万物に意匠があるとしても、それをわざわざ神の意匠とするには及ばない。よって万物に意匠があるとしても、神の存在証明の役には立たない。

(6) 以上の議論から、神を理論的に成立させることは難しいということになる。

しかし、宇宙には完全微妙なことが少なくない。この完全微妙さは、その由って来るところが無く出現したとはどうしても考えられない。

なぜなら、物質であれば、その分子それぞれに勢力があつて、自然の作用で現象を生じる、と説明できるが、その分子に勢力があるということそのことが、不可思議微妙である。しかし、この靈妙な作用を為す主体が一であるか多であるか、ということは決定することができない問題である。

この結論が最も穏やかな説で我々が納得できるところである。そして科学的知識で反省すると、唯一神教よりも無数の靈体があるとする多神教の方が穩健である。こうして、単一の神は成立しないという結論になった。

以上、ロツツェの非在証明を述べた。次に存在証明を述べる。

4 ロツツェの存在証明

ロツツェはこの証明を、神が存在することを直接に証明するのではなく、その結論を得る準備に止まる、と言った。

この証明の根拠は非常に単純明瞭な仮定による。その仮定とは「宇宙の構成要素はすべて相互に作用する」

というものである。(相互作用の有様が意匠的か無意匠的かは問題にしない。)

この仮定に依れば、各々のものが他のものに働きを及ぼし、また他のものより働きを受ける。そして我々の経験からすると、このことは事実である。

しかし、この仮定が過去・未来にわたって成立するかどうかは明らかでない、また、現在でも悉く明かであるとは言えない、という反論があるかもしれないが、ここではそう言うことは問題にしない。

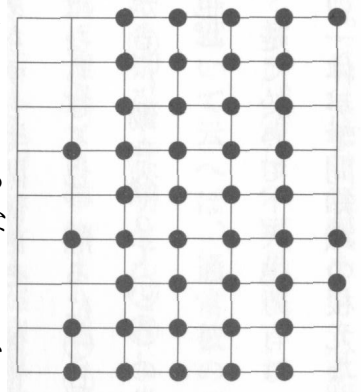
働き合っていないように見えるものも、実は働き合っていないのではなく、それなりの理法に従って平衡を得て、相互の作用が打ち消し合っている。したがって過去や未来において、現在の働き方と異なるといった場合も、その時の働き方の条件の変化で様相が変わるにすぎない、としなければならない。しかし、この考えを否定して、時には相互作用があり、時には相互作用がない、という可能性を否定できない、という者もいる。しかし、そのような事を気にしては学問研究は不可能になる。よってこのような批難は論外である。

さてそうすると、宇宙の事物は一つとして単独で存在することはできず、常に他と関わり合っている。二つの物について考えると、二者の性質が全く異なったものではなく、互いに比較することができる点があつて、その間に何等かの関係がなければならない。

たとえば、a、bの二者が関係してAという結果を生じ、またa、cの二者が関係して同じくAという結果が生じたというようなことは常にある。このとき、bとcの間は全く無関係というわけにはいかず、幾分か差別のある同類ということになる。このようにb、cは比較することができ、そしてその間に差別がある。このことは全ての物と物との間に必ず見出される。したがって宇宙の任意の物と物とは互いに比較できる関係を持ち、その間には一連の系統がある。

一つの物から始めて、段々とその関係を探究していけば、一切の他の物に及ぶだろう。しかし、この関係を順次に芋づる式にたどれると思ってはいけな。網の目のように相互に関係する、と考えるべきである。

一般には全ての物是一个のものから起ったと説明したがる傾向があるが、そのような説明は不可能である。これを図示すれば次のようになる。



この相関の内容について更に考察を進める。

先ず、a、b 二者が幾分の関係と類似の点を有するとき、この二者が必ず働き合わなければならない、ということはその意味に含まれていない。含まれていることは、二者が働き合うことがあれば、結果としてcの性質を定めることがある、ということだけである。従ってa、b 二者があるとき、なぜ二者が働き合うかということを探究しなければならない。

これについて、第一に精神の作用を考えなければならない。精神の作用の最も明らかなものは推理である。推理は前提から結論を生じる。すなわち、前提の二つが働き合って結論という結果を生じる。

そして、この時には二つの前提が一つの心に依って[とらえられ]結論を生じている。もし一つの心に依らないとすれば、結論は得られない。(大前提を考えるのが一人、小前提を考えるのが別の一人というような場合は、結論が出るということはない。結論は必ず一人の心を待たなければならない。)思想においては、二つの事が働き合うためには、必ず一つの心に依らなければならない。

これと同じく、万物が働き合うというときは、一なるあるものに依らなければならない。その一なるものとは何か。

万物が働き合うことの説明の中には、aの一部分が飛び来たってbに付着することによって、働き合うというものがある。すなわちコレラの伝染のようなものである。そして、この付着するものを物質という者があり、また勢力という者がある。しかしこの説には賛成できない。

ロツツェが問題にしているa、bがそれぞれに無関係に独立のものとするれば、相互に作用することはない。[aの部分が飛び来たってbに付着するとしても無関係だから作用しない。]また飛び来たったものがaとbの部分に分けられるとすれば、その飛び来るものが働き合うものではないということになり、作用は起きない。[『純正哲学』[53]参照]

ではどうすれば相互作用が可能になるのか、というと、ここに一なるあるものが登場する。そしてそれが色々に変化するところに[a、bの相互作用が]顕れる。

すなわち、[a、bが含まれる]全体は一であるが、その部分が変わりうる。このとき部分の全ては変わりうる。しかし、全体[の一]は増さず、減ぜず、変わらない。これをどう考えるべきか。

(1)aが変化してAになったとする。すると全体は変わらないのだから、ここでの変化のしわ寄せがどこかに出て来なければならない。

(2)そのときBが顕れたとする。そしてこのBは元はbであったとする。この場合、aがbに働いてA、Bが生じたと見ることができる。

ここで、宇宙のものはa、bが働いたと同様に働くとするれば、a、bは相互に無関係独立のものではなく、全体に含まれるもので、関係ある一体である。すなわち、a、bと分別して考えるとき、それは(a,b)という一つの集合として考えてもいるのである。[拡大解釈した。]

a、bがそれぞれ独立のものならば、aがAとなってもbがBとはならない。しかし、a、bを一体のものとするれば、aがAとなれば、必ずbがBとならなければいけない。そうすると、aがbと相互作用してA、Bの結果を生ずることを見る。このような理論である。

ここに到って天地万物は一体である、という説が顕れる。この一体はすなわち絶対のものである。[先に言った「一なるあるもの」である。]すなわち、これが神である。そしてこの一体が学問知識の根源である。これがなければ、何も説明することができない。

この「絶対」の存在の証明をしようとして、古来からの神の存在証明が試みられたのである。先に言ったように、相互の関係は網の目のようになっている故に、その網の目の結び目[これが物である]の一つが働くときは、他の結び目に影響し、一つが変われば他も変わらざるをえない。それらの[総体である]一体が絶対である。神である。

ロツェはその働き合うものを物質とも精神とも名付けなかった。

以上がロツェの神の存在証明である。

5 以上からの結論

ロツェの論は、絶対がある、と証明した。最近のヨーロッパではこの説の影響が多くあり、我が国にも知られてきた。

ロツェは絶対無限があると証明したが、その無限とはどのようなものを、明瞭に知ることはできなかった。したがって、不可知的と言ひ、不可思議と言った。これは可知的、可思議的からはじめて、不可知的、不可思議的に到達した論じ方である。

その論じ方ということ言えば、従来 of 三種の証明(存在論的、宇宙論的、自然神学的)、特に存在論的証明などは、直接に神をとらえて証明しようとした。

しかし、ロツェやスペンサーの論じ方はそうではなく、神を間接に論じた。すなわち、我々が実地に遭遇する事物から進んで、最後に絶対無限がある、という結論に到る。そして、その絶対無限がすなわち宗教で言う尊体である、と繋げる。

ここで、我々が宗教の尊体を論じているのも、この論法に準じている。

我々は有限の実在することから開始して、無限の実在することを確定する。すなわち、はじめに変化する万物がある、ということを確認する。そして、この有限[変化する万物]がある以上は、無限がなければならない、と確認するのである。したがって、もし、有限の事物が実在しないという人があるとすれば、この人には我々の説は無功になる。

思想があれば無限がある。思想は有限である、そして、思想があつて無限がないというようなことは矛盾である、とデカルトは看破した。

(「宗教哲学骸骨自筆書入」七参照[「有限なるものあるか、無限なるものなかるべからず。若し有限なしと云はば、汝の自身は是は何ものぞ、少くも汝の思想は是は何ものぞ」とある。])

有限からはじめて、無限が必然に存在することを論ずるのである。

しかし、有無の論は限りある者においては、断定することが不可能なものである。[この文、原文は「限ある者にあらでは」の意味が不明瞭である。これを「限ある者にあつては」と解釈した。]よつて、無限の実在、非実在を論ずることが出来ないという難点がある。[つまり「無限がある」というところまでは言いうるが、有限が有るか無いかを判断する仕方を無限に適用することができない。]この難点は信仰のところに止めておき、そこで対応するというしかできない。哲学の範囲では、無限の入り口までは行くことができるが、無限の中に入ることはできない。

有限の外に無限があるか、という、無限は有限の外になければならない。しかしまた、有限を離れてしまったら、無限ではないのである。したがって[このような論法に対して、納得できないという]非難は根強くある。

スペンサーの説を見ると、無限が不可知的なものだとすれば、有るか無いかも不可知的になつてしまわざるを得ないだろうという。

しかし、不可知的であると知られることは、既に不可知的ではなく可知的なのである。したがって

「どうしてもこの論法に納得しない者の」非難は免れない。

ここまでの諸説は「無限というものはあるべきだ。」という結論を得るための行程に止まる。

6 『骸骨』第二章「有限無限」の各項目について

〔この説では言葉の収まり具合を考え、『骸骨』日本語版の語句を使い今村訳は()で示す。〕

「万物万化」とは万は差別を表す。その差別を去って、〔数的な〕限界を除けば、それは唯一の無限である。(ロツツェはこれを動的〔作用關係的〕に説明したが、ここでは静的〔組織構成的〕に説明している。)

「多数」とは二以上を言う。一とは二、三に対する意味であるが、あえて絶対を一と名付けた。唯一(一者)と単一(単位)の区別を注意すること。

「諸性提結(図式的表現)」までは、通常の意味的なことを言う。

「有限・無限」と名付けたのは、単に経験的な用法に沿っただけである。特別な意図があるわけではない。

〔有限・無限の〕二項同体(二項の同一性)とすれば、一体の中に有限と無限が不可分に共存するのでなければならない。〔原文の図をこのように解釈した。〕

汎神論のようでもある。しかし、有限・無限を立ててしまった以上は、このように考えなければならない。

「有限無数」〔一なる〕全体は無限であるから、一つの有限はそのまま無限と同体であるとは見えない。有限が無数である故に無限となる。

図式的には

有限×無数＝無限

〔無数は個別の有限を勘定していったときに、その上限が無い(無際限)ことを表す。すなわち、無数と無限の意味が違う。〕

$A \times \infty = \infty$ となる。 ∞ は無数とも無限ともなる。

〔すなわち左辺の ∞ と右辺の ∞ は意味が違う。〕

『骸骨』第六章「楽土」、「無限の数」の内容には次の式が含まれている。

無限——空間

無限——時間

無限——数

無限——力

任意の有限をAで表すのはどうしてかという、Aには大小高下あるが、その価値は常に同じである。したがって凡ての有限は平等であるとして、Aで表す。

$3/\infty=0$ $5/\infty=0$ $100/\infty=0$ $A/\infty=0$

人間には頭が良い、悪いの差別があるが、無限に対すればすべてAで平等に表せる。〔これが親鸞の言う「いし、かはら、つぶて」の意味するところだろう。〕

人には種々の差別があるが、無限に対すれば各自の能力は0で表される。
Aを有限の勢力とし、 ∞ を無限の勢力とすると[前記の式のように]その意味が明瞭に現れる。
[有限の差別ある値が、無限による割り算ですべて平等の比の値として0となる。]
その有限の勢力が、無限の勢力と合するとき、無限靈妙のものとなる。[これは割り算ではない。]
これが宗教の本義である。

さて、その有限が無数にあり、それぞれが独立のものではない。AはBにより、BはAにより相互によりかかり働き合っている。この事は「**依立〔依立独立(依存と独立)〕**」で述べた。

「**有機組織(有機的構成)**」 有限もまた有機組織を成す。その有様は動植物の組織に類似する。各部分の作用は全体の作用となり、全体の作用は各部分の作用となる。こうして各部分が助け合って一つの組織を成す。

例えば、手が働けば全身のためになり、手が一本無ければ全身に影響を及ぼす。また、全身の働きは手のためになる。したがって手を一本離してしまつては用を成さない。こうして、右手が左手のため、左手が右手のためとなり、その他、胃、腸、肺等の部分で相互に関係しないものは無い。

これと同様に無数の有限が相俵って有機組織を成す。

有機組織ということと、無数ということとは、考えが異なる。

[有限が]無数といえは、その現象の上で我々が無数と認める、ということになってしまうのだが、それがそのまま、実は宇宙の万物が一有機体であること、である。

[我々が]無数と認めているそのまゝが、唯一[体]なのである。

無数のものが相互に関係しないとしたら、唯一にはなりえない。この意味を表して有機組織という。すなわち、唯一と多数の両方面を具えるものを有機組織と名付けたのである。

我々の考えるところでは、万物とはこのように一にも多にもかたよらないものである。

「**主伴互具(君主と臣下の相互性)**」 このような[唯一の]有機組織にて相互に働き合うとなると、その働きの中であるものが主(君主)となり、あるものが伴(臣下)となって働かざるををえない。

[なぜなら現象を理解しようとするとき、その理解の観点を主体(主)としてそれに映るものを客体(伴)としてとらえなければ理解できないからである。]

したがって万物を有機組織と見るときは、主の働き、伴の働きというように、相互の間に主伴の関係がなければならない。

$$\begin{array}{c} \vdash B \\ A \vdash C - E \quad A = \text{父}, B \cdot C \cdot D = \text{子}, E = \text{孫} \\ \vdash D \end{array}$$

Aが主となればB、C、Dは我が子、Eは我が孫となる。

Dが主となればAは我が親、B、Cは我が兄弟、Eは我が甥となる。

このように主、伴の位置が変化して互いに主、伴となることを得る。これを主伴互具という。

有限なるA、Bは相互に関係する。そして親[主]が子[伴]に関係するとき、それを愛と言ひ、子[主]が親[伴]に関係するとき、それを孝という。[このように主伴の位置が変わると]関係の表現に差別が現れる。

「**自力・他力(自力修行と他力(または救済))**」 既に有限があることを認めれば、必然の順序として無限の存在を認めざるをえない。世間の有限を研究するところの学術も、こうして無限の概念に到達することがある。これが哲学の実際の働きの一つである。

さて、我々の生活の実際を考えると、有限とは我々各自の心である。この心を観察していくと、必ず無限に到達せざるをえない。これが宗教の実際の働きである。

各自の心の不完全なことを知ることによって、完全の尊体に向い帰着する。これが宗教の有様である。

ここで、心という有限不完全のものが、尊体という無限完全なものに調和一致して無限に達する関係について、自力・他力の区別がある。

はじめに我々有限なる者が、無限というものを考える。考えるという以上は、思想の規則、即ち理法に従わないわけにはいかない。いかなるものを考える時でも、それが因であるか、果であるかを考えないわけにはいかない。そして無限を考えると、これを因とするか果とするか、二者のうちのどちらかを取らざるを得ない。どちらか一方として、無限を明確に認識し得たとすれば、そこに宗教上の有限・無限の一致が起る。

無限を因とする場合は、この無限は未だ展開しない有様、すなわち潜在する有様 (potentiality) で万物の内部に潜在せざるをえない。よって因である無限は有限の内部に隠在するという外はない。

無限を果とする場合は、この無限は既に展開し終った有様で顕在 (actuality) である。よって果である無限は現実には有限の外に存在せざるをえない。

$$A \times \infty^1 = \infty^2$$

この式でAと ∞^1 は別のものではない。 ∞^1 はAの内部に潜在する無限とする。このAと ∞^1 が顕在の ∞^2 に開発するところに、無限を因とする宗教は成立する。これを自力の開発という。

無限を果とする場合には、無限は現実には有限の外に顕在する。その無限は無限量を持ったものであるため、[無限からの]一切の作用は無限の作用にならざるをえない。そうすると、有限と無限が一致するときは、無限の力で有限を開発することになる。これを他力の開発という。

宗教においては、この自力の開発と他力の開発がなければならない。

自力では $A = \infty$ [自己 (有限A) が万物を包摂するの意か]

他力では $\infty = \infty$ [自己 (有限A) が無限に転換するの意か]

有限が[その内部の無限の力を開発して]無限に到達するのが自力である。

有限が無限の力に到達[して、その力によって無限に転換]するのが他力である。

自力の場合は有限の内部に無限の勢力があって、その力で無限に到達する。

他力の場合は[到達すべき]無限に勢力があって、その力で無限に到達する。有限には少しも勢力は無い。

7 無限への到達の実際

以上、説明してきたことは論理的なものであった。しかし、宗教は信仰を主とする。すなわち、感情が宗教の主要部分を形成するから、理論だけで宗教を説明することは難しい。宗教に関わるという行為の中で、我々自身が尊体帰依の当事者とならなければ、宗教上の働きというものは起り難いということである。

しかし、この宗教上の働きを起すことは、上述のような道理を多く説明したとしても、それによって得られるというものではない。しかし、これらの道理を心得ていた場合は、更に一步踏み込んで自分の思想・感情を無限に対して集中すれば、到達することができるだろう。[文脈を取って拡大解釈している。]

とすれば、思想感情[原文では「感想」と言っているが、これは思想感情の略であろう。]を無限に向わせるには、どうすれば良いか。

それは、時間、空間、勢力、智慧、慈悲等について無限を観察するところから生まれる。これらの

何れの概念についても無限であるものが、真の無限である。これらの概念の中で、智慧、慈悲について無限なものを、我々は尊敬し信ずるだろう。

[つまり、時間、空間、勢力の無限については前節までの論理的な探究で納得している。ここで、智慧、慈悲の無限について信ずる＝感情を伴って納得するとき、宗教が成立する。]

この点でも、自力門と他力門はあり方を異にする。

自力門では、智慧も慈悲も自分の心に具わる無限性である、とするので、我々がそれを思想し感情を起すことは容易ではない。

他力門では、尊敬・礼拝のところに無限の智慧、慈悲がある、とするので、我々がそれを思想し感情を起すことは難しくない。

そして、無限が智慧、慈悲を具えたものと言うからには、無限は意識無く心無いものではなく、意識が有り心が有るもの、ということが必ず確定しなければならない。すなわち、絶対の心霊がある、ということが決定しなければ、慈悲、智慧ということも、また考えることはできない。

その心霊とは何か。それは慈悲、智慧を具えた一個人である。要するに、絶対は人格を具えたものであるということを認めないわけにはいかない。

これに関してロッツェの論がある。以下にこの論の要旨を述べる。

人格神とは万物の主となって、意識有り心有るものとして働く神のことである。この作用を為すためには、根本に自己という観念がなければならない。そして、自己という観念は有限ならざるをえない。なぜなら、我・他者・此れ・彼の区別を行うものは、絶対ではなく相対有限と考えられるからである。しかし、これは本当にそうなのだろうか。次に解説を試みる。

自己というものについて二つの要素がある。

第一の要素は、自己とは種々の観念を有してそれらの主となるものである。

第二の要素は、主となるもの[第一の要素]は他者と異なるものである。

そうすると、そこには区別がある。その他者から区別されるものは、あるいは明らかに認められることがある、そうでないことがある。また、正しく認められることがある、そうでないことがある。しかし、この認める、認めないに関わらず他者と異なるという点がある。

この自己という知覚は、かなり発達したものであるから、それを発達前の元に戻して考えなければならない。

このとき、そのようにして自己という観念を明らかにすることは容易ではないという人があるが、これは第一要素に関して言っていることである。すなわち、我という観念を組織する性質は、経験を積まなければ明らかにならないことを指している。

しかし、第二の要素、すなわち我・他者・此れ・彼の区別をするという一点については、経験の多少に依らないばかりでなく、魚や虫に至るまでこの区別を混同することはない。したがって、この第二の要素に関する説明はしなければならない。

唯物論者は、自己という観念を物質の運動によって説明しようとした。しかしこれは、もちろん不可能である。何故なら、物質の運動が知覚となること、すなわち物質が精神となることを解釈できないからである。自己の知覚が物質の運動から起るということは、どのようにしても納得できないことである。

また、唯心論者(フィヒテ)は、自己の働き[第二要素]は、光線の放射のように、非自己に突き当たって反射して帰ってくる、それを自己と認めると言った。しかし、この説の「自己と認める」ということ、またその作用が光線のように出て帰るということは了解し難い。非自己のことを言おうとすれば、先ず自己を認めた上でなければならない。しかしフィヒテは自己を認める前に、つきあたるべき非自己を予想している。これは不可能である。

しかしこの説を、自己の観念というものが多数あって、その中のある観念を自己とし、他の観念を

非自己とする、と区別して、そうして自己の認識が起きるという風に解釈すれば、ある程度了解できる。しかしこれだけでは、どうしてそのようなことが出来るのかが不明である。またこの理解は自己を思考の対象(所縁の境)の中に取り込んでしまった、という意味であれば可能だが、それでは自己ばかりか他者も全て取り込んでしまっている。〔つまり自己を明らかにしようしながら、自他を一緒くたにしてにしまっている。〕よって、この理解も不可である。

これらの考え方に対して、自己のみを思考の対象(所縁の境)とする我は、我が思想の主観・客観となる。〔つまり自己(我)は、思想(今考えるところの私)の主観・客観となる。〕

彼〔の自己〕は、彼の思想の主観・客観となる。

というように論ずれば、はじめて各自が自己を知覚することになる。そして、自己を知覚するとはそれだけのことである。

〔こうして第二要素の自他の区別が説明されるが〕これはどうして可能になるのか。

それは観念に属する感情(苦楽)で可能になる。ある観念があつて、それについて苦楽を感じるとき、その観念を自己とし、苦楽を感じないときは自己としない。

しかし、なお他の点から論じなければならないことがある。

自己とは非自己に対するものである。非自己を離れては自己を知ることはできない。また自己を離れては非自己が明らかでない。自己を認めるときには、既にそれに伴って非自己がなければならない。よって絶対無限には、このような相対的な自己の知覚はあつてはならない、という論である。

これに答える。

この主張のように、必ず自己と非自己が同時に明らかにならなければいけない、ということではない。もし両方同時に明かでなければいけないというなら、何一つとして明かなものはありえないことになる。それに対して、一方が先に分り、そこから打ち返って他方が分るという順序となれば、自己が先ず〔ある程度〕明白となり、次に非自己が明白となる〔これを繰り返す〕。

とにかく〔是非無く〕最初の出発点として自己とは独立のものであるという決定をせざるをえない。その独立の決定はどうして可能か、という、苦楽の感情あるところを自己とする、と言った通り、感情で決定せざるをえない。

これに対して反論が起きる。

自己は非自己と区別しないでも、明らかになりうる、という考えも間違いとは言えないだろうが、実際に自己が分るのは非自己に相対した時である。また、感情が自己に伴うとすれば、既に他の感情が我に対して有って、その後、自己の感情が認められる。

ロツツェはこれに反論する。

それは常に非自己があるとして考えるからである。しかし、我々の感覚・知覚を反省すると、自己・非自己というようなものは特に無い。しかもその中で、感情によって自己と他を区別することが起る。要するに自身の心の作用で、自己という観念を形作るべき部分と、そうでない部分があるだけである。

これに対し更に批難が出る。

我々の心の中にある雑然たる観念の中から、感情によって自己を知覚するというはそれでよかろう。しかし、その雑然として起る観念なるものは、どのような刺激によって起るのか、それを起すのは非自己ではないのか。

これに答える。

それらの厖雑の観念の原因を尋ねるのは、万物の変化の本源を尋ねることになる。そのような試みは不可能である。哲学の研究は、万物が変化する、という仮定の上に成立する。宗教にもまたこの仮定を必要とする。従ってこのような批難には答えることができない。また答える必要もない。

以上のように説明して来てみれば、〔絶対の〕人格を認める、ということは、別なる非自己があつて

それに対して認めるということではない。[そのような認め方をすると相対になってしまうので矛盾する。]だからこそ完全とも絶対とも言われるのである。非自己があつてそれに対して認める人格ならば、不完全と言うべきである。

真の完全の人格は絶対でなければ認められない、というのがロツツェの言わんとするところである。[相対なる]我々が人格を認めるのは不完全で、神が自己を認めるのは絶対完全の人格である。即ち真の人格である。

我々有限なる者が種々の事情に遭遇して、有限は単に有限ではない、その中に無限絶対がある、と覚えることがあるのは偶然ではないのである。これは絶対なるものが、我々有限なるものの中に充満していることによって、そう感ずるのである。

この感じが段々と盛んになると、[絶対の]人格を認めることもまた進展する。我々は決して絶対と無関係なものではない。

前に論じた主伴の関係を理解する者は、この人格についても知ることができ、また仏教の三身も能く理解しうるだろう。

仏教の三身〔法身、報身、応身〕

ここで仏教の三身を無限という語に準じて解釈してみる。

法身は絶対にして主伴的でないもの。

報身は相対的で主に伴を具す。

応身は伴の無い主。

また法身は絶対無限の理で、実は有限無限の区別を立てられないところである。

報・応は相対差別のところだが、報身は無限的、応身は有限的である。

第四章 靈魂(靈魂論)

1 靈魂の位置付け

「有限」は一切万物に通じる名称であるが、我々に最も近く確実であるという理解から、靈魂を有限の代表とする。これは前章に述べた通りである。

デカルトは「我々の心ほど確かなものは無い」と言った。これは心を総ての有限の代表者とする、という意味である。

「心が総ての有限の中で最も確実である」とは、一つの仮定にすぎないのだが、この仮定は認めざるをえない。我々が「外物[心の外の物]」を知ることができるのは、我々の心になぞらえて知る、ということができる、そのことだけに掛かっている。

[例えば、私は今「万年筆」という「外物」を使って、この文章を書いているのだが、なぜ今持っている万年筆を万年筆と知ることができるのだろうか。それは記憶による。すなわち、この万年筆は昨日使って机の上に置いた。一昨日にはインキを補充した。インキはモンブランの青でなければならない。この万年筆はペリカン製だがペリカンのインキとは相性が悪い。この万年筆は十年前に通販で買った。……といった記憶が、今現に有る万年筆と一致するために、私はこの「外物」を違和感なく手に取って、書くという作業をすぐ始めることができる。記憶は心の部分である。この外物と記憶の一致が「なぞらえる」である。]

形ある事物、無生物・無機物は我々の心とは異なる、という考え方もある。しかし、この考えの正誤は到底判定できない。心と外物の区別を前提とするのが、物心の区別論である。[言葉によって「心」と「物」を分けている以上、我々の議論は何等かの区別論にならざるを得ない。]

しかし、この論は研究すればするほど、錯綜して種々の説が生まれる。それらを挙げる。

(1) 不可知的である。[区別の議論はできない。]

(2) 物と心は同一である。

(3) 非物・非心のものの一面が物、もう一面が心である。

(1)は学問的には用は無い。ここでは(3)説を取る。[なぜなら(2)を取れば、物がある、心がある、という事実と明らかに矛盾するからである。したがって消去法で(3)を取らざるをえない。]

そして、(3)を取った以上、有機物・無機物、有生物・無生物ともに同一種と見なさなければならぬ。

「物」は無機・無生物の面、「心」は有機・有生物の面を表すから、当然、非物・非心のものとは、無機・無生物、有機・有生物を含むことになる。そして、こうなると、非物・非心のものとは、宇宙万物を含む、あるいは表すものとなる。]

そして[非物・非心の]宇宙万物が一原体から出来ているとすれば、一元論となる。無数のものから出来ているとすれば、多元論となる。

一元論は、スピノザ、ブルーノの説のような汎神論的なものになる。

多元論は、ライプニッツの单子論のようなものになる。

我々は有限の方から論じようとしているので、無数のものから出来ているという考えを取って、ライプニッツ的に考えようと思う。

こうして、万物が悉く同類の原体から成り、その原体は幾分の相違があるかもしれないが、各々の本性は同一である、という前提ができた。そうすると、我々の心、すなわち靈魂について研究する成果は、一切の万物に適用可能となる。よって、我々の靈魂が有限から無限に到達することを得れば、他のものもまた有限から無限に到達することが可能である、と言うことができる。

そして、これからまさに研究する要点は、この靈魂とは

(1) どのようなものか

(2)どのような作用をするのか

(3)その作用に有限が無限に発展する能力があるのか

ということである。

(『骸骨』参照〔第三章 靈魂論、第四章「靈魂開發(靈魂の発展)」〕)

2 靈魂は滅するか不滅か

靈魂不滅の議論は、たいてい生死の問題の研究から起ってくる。よく考えると、死と生は不明なことなのである。

死は経験することのできない事故であるため、明らかでない。

生は実地に経験しつつある事だから、明らかであると言いたいところだが、その実そうではない。しかし、近來の経験説〔経験主義哲学か〕では、生存については

(1)親子の相続

(2)栄養と消耗の調節

(3)独立・自由

の三条件を具えなければならない、とした。

しかし、これで生存活動(生活)の意義を明らかにしたとは言い難い。なぜなら、この三条件が常に揃うとは言えないからである。またこの三条件に限るとも言えないからである。

生理学者は死を二種に区別する。

(1)全体の死

(2)部分の死

である。

全体の死とは、普通の意味での死で、部分の死とは一部の活動が無くなることを言う。

例えば、魚が頭を切り離された後、心臓がしばらく動く場合のように全体が死んでも、部分の心臓が生存する場合などがある。〔つまり全体の死と部分の死は同時とは限らない。〕

さらに詳しく言えば、筋肉の繊維にも生死があり、血球の一々にも生死があり、細胞の一々にも生死がある。〔つまり全体の生の中に不断の部分の死が混在している。〕

このように考えてくると、上の三条件のみで生存の意義を説明しようとするのは、正しくないと言うべきである。生死とは一個体(人間一個だったり心臓一個だったり〔と拡大解釈する〕)について言うことであるが、その一個体の意義を知らなければならない。

通常は一個体とは、空間的に明瞭に区別されるものを言う。しかし、動物の中には一個体というものが沢山あって、それらの間に境界の無いものがある。〔サンゴなどの群体を指しているか。また下の記述を念頭に入れているだろうから、人間そのものが一個体の集合体であり、個体間の境界が不明瞭である、ということまで含んでいるように見られる。〕

よって一個体というものがそもそも明瞭でない。空間的に境界がはっきりしなくても、官能〔器官の受動能力〕の独立なるものを、個体と考えることもできるが、そうすると、植物の枝・葉・根・幹の各々は独立の官能〔光、水分、物理的刺激等に対して各々が別々に反応する〕を示すから、枝・葉・根・幹等は別々の個体であると言わなければならない。これは動物の内臓等の器官も同様である。

さらにこの考え方を進めていくと、一細胞は独立の官能を有するから一個体である、と言わなければならない。

このように考えてくると、経験主義者の言う三条件〔原文は「生理学者の云ふ三条件」だがこれは筆録誤りだろう。〕の生活の定義は正しいとは言えない。

また温度〔体温か〕によって、生死の区別をしようという説もあるが、これも無理がある。

したがって、生死とは明瞭に定める事が困難なものである、と言える。そうすると、生死の区別は我々の思想によって決定せざるをえない。次の通りである。

物が生存するということは、或る物が有る間について言うことで、或る物が無くなれば、死んだと考える。その或る物を靈魂と名付ける。

靈魂が有る時は物は生存し、靈魂が無くなれば死んだと言う。

通常の方法では、物質は滅せず、と言う。この様に言う以上、〔物質から成る〕物体もまた滅しない。〔滅したと見えるのは形状が変化しただけである。〕物体が滅しないとすれば、靈魂もまた不滅ならざるをえない。〔この根拠は前節の非物非心の一面が物、もう一面が心という前提による。一面である物が滅しない以上、もう一面の心(靈魂)も滅しない。〕

人の身体は種々の部分から成り立っているとすれば、それらの部分が離散すれば、靈魂としての存在を失うということがありうるかもしれない。

そうすると、靈魂は種々の部分から成り立つか、そうでないかが問題となる。しかし、部分から成り立つか否か、という問いは形を持つものについて言いうることで、形を持たないものについては、意味を成さない。

もし、形を持たないものについても形を持つものと同様に考えたいというのなら、〔部分から成り立つかという言い方ではなく〕一か多か、という風に問いを変えざるをえない。〔多である、すなわち靈魂は複数の集合体であるとすれば、それらが分離することで死というものがありうることになる。〕靈魂は一か多か？ 今日までの靈魂説に靈魂は一である。従って〔多ではないから、分離は起こり得ないから〕その組織が解散して滅亡するということは起こり得ない。

この一つのものが時を経る際に、一という性質を失うのならばともかく、どこまでも一という性質が滅亡しない以上は、靈魂は滅するということが決して無いはずである。よって靈魂は不滅である。(この説はカントに依る。)

〔したがって、普通に言う死んだ状態——物としての器官の動作がすべて停止し、意識と感情が無くなった状態は、靈魂の死ではないことになる。我々は日常的な捉え方は、意識と感情がある状態と靈魂とをごちゃ混ぜにしてしまっているが、ここでは峻別しているし、日常感覚のレベルとは次元が違う。〕

3 ソクラテスの靈魂不滅説

古代、ソクラテスはこの靈魂不滅の説を盛んに唱えた。参考のためにそれを紹介する。これはプラトンの問答篇『パイドン』に出ている。

〔以下原文のままでは意味が取れないところが多々あるため、岩波文庫『パイドン』で文意をチェックし、それに沿うように手を加えている。〕

ソクラテスの死刑の前日、弟子が死後の事を聞こうとしたとき、それに関して壮快な話が出た、ということで徐々に本論に入る。

ソクラテスが弟子の一人に向って「そこに居る弟子に、私の後を追うようにと伝えてくれ。」と言う。弟子曰く「あなたは、もうすぐ死を迎えるというのに、その後を追うように、とはなんということですか」ソクラテス「哲学を研究する者は、私の後を追う事を好むはずだ。しかし自殺することは良くない。だから自殺しろと言っているのではない。無論彼等は自殺はしないだろう。自殺は法律に背くことだから」と言い、「では、自分の後を追うようにとは、どういうことですか」というところから問答が始まる。

先ず「自殺が法律に背くとはどういうことですか。」

ソクラテス「神は我々を生活するためにこの世に生まれさせたのだから、自殺してはならない。例え

ば、奴隷が主人の命令に従わないで自殺することが良くないように、神の命令に背いて自殺してはならない。」

弟子「それでは、あなたの後を追って死ね、とはどういうことですか。」

ソクラテス「哲学は死を研究する学問である。哲学者は毎日死ぬ用意をなしつつある。すなわち、哲学を研究する者は非常な勇気を出して、死の用意をなしつつある。

哲学者が死ぬということは、徒らに死ぬのではない。この世界にも、もともと神の支配はあるが、この世界の外にさらに勝れた世界、すなわち善人だけが住する世界がある。哲学者はこの勝れた世界に往こうと思って死すべきである。

哲学者は何を求めつつあるのか。一般人のように衣食住装飾を求めるのか。そうではない。哲学者はそのような事は求めず、この身を離れて自由の生活をする事を求めつつあるのだ。その求めるについて、眼に見、耳に聞くことはすべて確実ではない。とすれば、何によって求めるか。常に理性(道理)によって真理を求めつつあるのだ。」

その、理性で真理を求めるということについて、正義の勇気はどのようにして求めるべきかを説いた。このような種々の説明を行った後

「哲学者は、将来、この身体の束縛から離れて、高等の世界に行く者である。」と断言した。

このとき弟子の一人が言った。

「死んで魂(精神)が身体から分離されれば、精神は消滅するのではないか。それなのに死後、勝れた世界に趣くと言われる、これはどういうことですか。」と。

ここからまさしく靈魂不滅の論は起った。

ソクラテス「昔から、人は死ぬと地獄に行くと言い、幽霊界に行くと言い、また別に還り来ると言う。

この考えからすると、生存する者は死者から生まれた、ということになる。そうではないか。

さらに、これを確かめようとすれば、あらゆるものの『生ずる』ということの意味を考えなければならぬ。そうすると、あるものはその反対のものから生ずるということを、認めなければならなくなる。

小は大より、生は死より、清は濁より生ずる、というように論じられる。そして、今、生はその反対の死から生じた、と言う。これを確認するために色々と比較してみよう。

正は不正より、清は濁より起る。このように、あるものは必ず反対のものを生じるが、それが必然の関係であるかどうかを考えて見よ。

ある物が大きくなったということは、その前は小さかったことは必然である。

強いということは弱いということから起るのも必然である。

正しくなったと言え、そのものは、以前は不正であったのである。

したがって、あるものは反対のものから生じるということは明白である。しかし、あるものとその反対のものの間に中間となるべきものはないのか。

例えば、大と小という両端の間には[小から大への]増、[大から小への]減なるものがある。これと同じく熱する、冷めるなども同様である。つまり、物の変化というものが多くある。こうして経験から判断すると、物とは一方から反対の他方に変化してくる、と言えるが、そう思うか。」

弟子「疑いありません。」

ソクラテス「生活にも反対の組がある。眠りと目覚めのように、生の反対は死である。その間に一方より他方への変化があるか。」

弟子「あります。」

ソクラテス「さて、今言った[眠りと目覚め、生と死の]二組の物事の進行を考える。先ず、眠りと目覚めについて考えよう。眠りが目覚めを生じ、目覚めが眠りを生じて、相互に生じ合う、これでよいのか。」

弟子「そうです。」

ソクラテス「同じように、生と死は相互に生じ合う。生から生ずるのは死である。死から生ずるのは生

であるとすれば、総ての生活は死から来たる。これでよいか。」

弟子「その通りです。」

ソクラテス「では、死から生を生ずることは明らかになった。そうでないとしたら、自然に理法が無いことになる。」

弟子「死がその反対の生を生ずるのは絶対の必然です。」

ソクラテス「死の反対は、生活に戻ることである。それは死んだ者が生き返ることである。これまでの議論で、生は死より、死は生より来ることが確実となった。また幽冥界から帰り来ることも確実になった。もし、このように〔生と死の〕反対が相互に生ぜず、循環することなく、生は生のみで死が無く、一方より反対を生じて再びもとに帰ることが無いとしたら、総ての生物は何物をも生じなくなるだろう。もし、眠りがあって目覚めを生じなければ、生物は総て滅することになり、合あって離がなければ、一切は固まってしまうだろう。生者が死んで生き返ることがなければ、人が生ずるということも無くなってしまうだろう。」

弟子達は皆、この説を納得した。

ソクラテス「私は再生なるものがあって、生は死より生じ、死者の靈魂はすべて存在し、その中の善い靈魂は悪しき靈魂よりも、善い報酬を得ることを確信している。」

弟子ケベス「以前から仰っている『知識は回想である』という説が真実なら、我々が現在想起することは、前にどこかで学んだためです。これは靈魂が前の生にあったればこそ、今の生で我々に知識がある、ということになる。これはまた靈魂不滅の説の証明となるでしょう。」

弟子シミアス「その説をもう一度聞かせて欲しい。」

ケベス「質問するとは、その知らざることを求めるのに、自分の中にある知識を明らかにしていくということだ。これが最良のことである。」

ソクラテス「シミアスよ、君は知識が回想である、ということに信ずることができないようだが。」

シミアス「そういうわけではありませんが、もう一度聞かせて頂きたい。」

ソクラテス「人間が回想するという時は、以前に知ったということが必ずなければならない。そして、知識というものには、回想するということがなければならない。種々のものを見聞するとき、違うものを回想することがある。

例えば、人を知ることと、琴を知ることとは、同じでは無い。しかし、琴を見てそれを使用した人を思い出すことがある。これが回想だ。一人の友を見て他の友を思い出すことがある。このような例は少なくないだろう。」

シミアス「その通りです。」

ソクラテス「馬や琴を見て人を思い出し、絵を見てそこに描かれた本人を思い出すことがある。したがって回想は、それに似たものから生じることがある。また、似ていないものから生じることもある。ここから考えていくと、〔比較する物の〕形が似ているから木や石などが相等しいということではなくて、『等しさそのもの』ということがなければならない。我々はそのように言いうるだろうか。」

シミアス「そう言っていていいと思います。」

ソクラテス「既に『等しいということ』を知った。ではどこからその知識を得たのだろうか。石や木などが互いに等しいことを知って『等しさそのもの』を認めたのではないか。

しかし、これらの物がいつも等しいというわけではない。また、違う見方をすると、等しくないこともある。これは等しいものが等しくないと見える場合だ。つまり『等しいということ』と『等しさそのもの』とは別のものだ。そうして、等しい事物から等しさそのものの知識を生ずるのだ。」

シミアス「その通りです。」

ソクラテス「そうすると、その考えを生じたものに、似ているか似ていないかは問題でない、ということだ。つまり、ある物〔具体的な事物の一組〕を見た時に、あること〔『等しさそのもの』を認めるということ〕が、思い出されたのだ。

シミアス「疑いありません。」

ソクラテス「さて、等しいという一組の木を見るとき、それらは心に思う『等しさそのもの』と一致するか。」

シミアス「一致しません。」

ソクラテス「そうすると、等しいということを考え出させたものと『等しさそのもの』とは一致しない。したがって『等しさそのもの』については、それを思い出すきっかけとなった物を見る以前に、学んだということがなければならぬ。そうして、それが一組の木により、不完全ながらも想起されたのだ。」

シミアス「全くその通りです。」

ソクラテス「したがって、等しい物を見る前に『等しさそのもの』の考えがなければならぬ。それが等しいものを見て思い出されるのである。したがって『等しさそのもの』の考えは我々の五官の作用に依った〔経験的な〕知識ではない。」

シミアス「その通りです。」

ソクラテス「そうすると『等しさそのもの』という知識は、五官で感じるより以前に有ったものと言わなければならぬ。したがって我々が生まれてから見聞するという経験をする前から『等しさそのもの』という知識を持っていた、ということになる。

等しいということについて、このように論じたことは、善や正義などについても言える。これらの知識はすべて、我々がこの世に生れる前から持っていたことになる。

そして、このような知識を持ちながら、忘れてしまっていることがある。また、それを思い出すことがある。したがって我々が何事かを知る、ということは、初めて知るのではなくて、思い出すことではないのか。」

シミアス「その通りです。」

ソクラテス「これまで議論してきたことを、総ての人々が道理と考えるかどうかは、今判断はできないが、皆このことを知っているとは言えない。しかし、誰でも自分の知るところ〔等しさや善や正義〕を思い浮かべられるだろうか。」

シミアス「できます。」

ソクラテス「それは何時学んだのだろうか。人と生まれた後に学んだのではないのだから、生まれる前としなければならぬ。したがって、靈魂は人の形を得る前にそれらの知識を得ていたということになる。」

この論を確認すれば、靈魂は生まれる前からある、という主張が成立する。これはプラトンのイデア(理想)論から起っている。この説によれば、我々はかつて理想界にあったものである。そして今は墮落してこの世界にあるが、理想界を回想する形でイデアを有している、となる。

シミアスとケベスは問う。「靈魂が生前にあったことは納得しました。しかし死後にもあるということは未だ納得できません。その説明をしてください。」

ソクラテス「ものには、散り散りに分解するものとそうならないものがある。合成的なものは分解するもの、合成されないものは分解しないものである。合成的・組織的なものは変化しないわけにはいかない。」

ケベス「その通りです。」

ソクラテス「前に言った、善、正義などは変化するか。」

ケベス「変化しません。」

ソクラテス「人や馬などはどうだろうか。」

ケベス「変化します。」

ソクラテス「それらの変化するものとは、手に触れることができ、感覚を通して感じられるものである。

善や正義などは思想でのみ扱えるもので、形なく見えないものである。」

ケベス「ご尤もです。」

ソクラテス「見えるものと見えないものがある。見えるものは変わるもの、見えないものは変わらないものである。我々には、身体と靈魂とがある。身体は形が有り見えるもの、靈魂は形が無く見えないものである。」

その靈魂は種々のことを考える。見たり聞いたりして考えるときは、身体が靈魂を変化して一時も同じあり方を保たないものの方へと引きずり込む。そして靈魂はそのことにより惑乱されることがある。しかし、もし靈魂が身体に関わらないときは純粹、不変、不動のものとなり誤ることがない。この状態が智慧と言われるものである。」

ケベス「そうです。」

ソクラテス「靈魂は何に似ているか。」

ケベス「不変に似ています。」

ソクラテス「そうすると靈魂は真の不変、単一、分解されないものである。身体はこの反対で穢れた合成されたものである。したがって身体は分解するが靈魂は分解しない。身体は死後朽ち終るようになるが、靈魂は純粹不可見の幽冥界に入り、進んで神の許に至る。靈魂は[単一であるから]死後、分解して四散するものではない。それが分解すると思うのは不合理である。

人は哲学を学んで幽冥界の善所に行かなければならない。そうせずに身体に執着し[その欲に囚われ]不正を行い、乱暴を行った者の靈魂は、死後善所に生れることはできず、狼や鷹などの動物となる。少しましな者は蜂、蟻、人間などになる。そこから進めば智者となる。だから君達は哲学を研究して[神々の許である]善所に行くようにせよ。」

(以上は靈魂輪廻説にも通じる。この説は理屈なしの感情的なものである。)

この後、シミアスとケベスが囁きあったので、君達は私の証明に不満があるのか、とソクラテスは聞いた。これに二人は「その通り」と答えた。

シミアス「靈魂の不滅を信じられません。身体は琴のようなもので、靈魂はその琴に奏でられる調べ(整調)のようなものです。すると琴が滅びれば調べも無くなるように、身体が滅して後の靈魂はありえないでしょう。」

(この反論は今日の唯物論者の言い回しと同じである。)

ソクラテス「その他に反論はないか。」

ケベス「例えば裁縫師があつて、自分の衣服を作つて着ては損耗し、また作つては着る。そうして一生を過します。そして彼が死んだ時には最後の衣服がまだ残っている。このように靈魂[裁縫師]も種々の身体[衣服]に転生するが、ついには最後の身体[衣服]を残して滅んでしまうのではないのでしょうか。」

ソクラテス「君達は、私が先に知識は回想である、と論じたことを認めるか。」

二人「それは認めます。」

ソクラテス「そうすると、シミアスの琴の喩えはこれに一致しない。琴があつて調べがある、というのであれば、琴の無いときには調べはない。したがって身体の無いときは靈魂は無いと言わざるを得ない。しかし、知識が回想であるとすれば、身体の無いときに靈魂があることを認めないわけにはいかない。したがって、知識は回想であるということを認めつつ、身体を得る前[＝身体が死んだ後の(『パイドン』原文では文脈が別の展開であるが、ここではこのように少々強引につなげる。)]の靈魂の存在を認めないのは自家撞着である。

更にこのような喩えを使つた話の運びには問題がある。ものごとの解らないところを明らかにしようとするとき、段々と外の事に原因を求めて説明する方法であるが、それは本当の説明とはならない。

例えば、あるものが美しいとき、それは何故美しいかを説明するのに、それはこれこれの性質があり、それを感じずからだと言う。このように外の方に話を持って行つては説明とはならない。

何故美しいかといえ、『美しさそのもの』という本体がそこにあるために美しいのである。醜いという場合も同様である。(これはプラトンのアイデアである。)

四角とは何かという説明で辺が四つあるものといったことでは説明にならない。四角のアイデアがあると言わなければならない。あるもののアイデアはその反対のものを容認しない。奇数というアイデアは偶数というアイデアを容認しない。また、反対のアイデアに属するものも容認しない。偶数のアイデアには2、4、6・・・が属するが、ここには奇数を容認しない。

さて、身体は何によって生きたものとなるかという、靈魂によってである。それは生をもたらすものである。そして、生の反対は死である。とすれば、靈魂は死という性質を容認しない[＝不死となる]ものである。こうして、靈魂不滅が成り立つ。したがって裁縫人の喩えは根拠が無いことが明らかになった。」

ソクラテスはその後も、種々の話をした。悪を為せば悪道に赴き、善を為せば善所に赴くということ、安穩に死すことなどを語った。クリトンがソクラテスの妻子に何かして欲しいことは、と尋ねたのに対し「君達自身の事を配慮してくれば良いのだ。」と答えた。また「どんな風に君を埋葬したら良いのか」との問いに「先刻から、靈魂不滅の話をしていたのに、君にはまだ明らかでないのか。身と心は別である。死後、靈魂が身体を離れて他所に行くのに、それが死んだ肉体など気にするだろうか」と語り、そうして毒を仰ぎ自若として息絶えた。

以上が『パイドン』に記された靈魂不滅に関するソクラテスの対話の要点である。

4 中世から近代に至る靈魂観

中世は靈魂不滅を信ずるだけで、特別な議論も無かった。近世に至ると宗教者では特に論ずる者はいなかったが、哲学者は色々論じた。

デカルト、スペンサー、カント、ヒューム、スピノザ等はその中の主な人々で、カントの靈魂論は特に有名である。カントは、靈魂は理論上では不明だが実際上は不滅と思われると結論した。

ヘーゲルは高大な靈魂不滅論を立てた。ヘーゲルの説は万物・全存在を包摂する唯心論で、靈魂の他に何一つ無いという立場である。靈魂から万物が展開し、万物は靈魂の表現である。従って靈魂を相対のものとせず、絶対の、神とも等しいものとした。

5 私の靈魂論

私の靈魂論を説明しなければならない段階にきた。『骸骨』に論じたように、靈魂が統覚する実体 (apperceiving substance) (自覚の一体) であることを認めるならば、不滅と言わざるをえない。

〔このように〕理論上、有ると確定しえたものが、無くなるということは考えられない。合成的なものは分解するが、合成されないもの〔原文の「単純なるもの」をこう解釈する。〕は変化することはない。そうすると、この実体は虚無ではない。〔原文「有は無にあらず」をこう解釈した。これを字面上似ているので、仏教の「有無の見」と同義と解釈してしまうと、文脈を誤る。〕

唯一のものは変化しない〔原文は「単一のものは変化せず」で、これも言葉だけを取ると前章6の唯一と単一(単位)の単一になってしまう。そして単一は変化するものである。しかし、ここでは変化しない「単一」を言っている、それは唯一を指していると考えられる。また、そう解釈しないとつじつまが合わない。〕と考えるとき、靈魂は不滅である。

カントは先天的・後天的、可知的・不可知的の区別を立てた。そして、靈魂は不可知的としたために〔カントの〕理論では靈魂の不滅を立てることができなかった。

しかし今、靈魂を統覚する実体と結論した上は、不滅と考えざるをえない。さらにまた、靈魂の働

きを検討して、無限に到達する、と認める上は〔靈魂が無限に到達する説明は『骸骨』第四章、また前章7で述べられている。〕靈魂は無限の生活を営まざるをえない。そして、この無限の生活とは、すなわち、不死不滅である。これは『骸骨』第四章「生成(轉化論)」を確認すると、一層明かとなるであろう。

第五章 生成(転化論)

『骸骨』第四章参照。

「貫通する同一性(一体貫通)」

この貫通する同一性について、カントは或る時は不変であるが、永遠に不変でなくても良い、と考えた。しかしこのような考えは理屈に合わない。

なぜなら、この同一性は、同一であってかつ[ある時には]合成されて、その後に分離するというのであれば、変化するという捉え方そのものが保証されなくなる。したがって[カントの言う同一性は]変化を貫通しているものではなく、よって変化そのものを説明できなくなる。[拡大解釈した。]

以上から、永遠に亘って同一不変のものがなければならない、というのがここ[『骸骨』第四章]で述べていることである。

貫通する同一性がなければ、変化の説明はできない。[任意の二つの時点での]同一性があるときは、その変化というものを説明できるが、その同一性が崩れてしまえば、変化の説明が不可能になる。

第六章 善と悪(善悪論)

『骸骨』第五章参照。

「善悪の基準の理論(善悪標準説)」として『骸骨』に挙げた四説を分類すれば、次の通り。

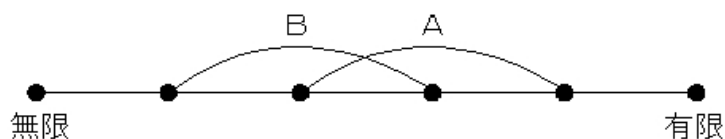
第一〔功利主義(功利説)〕——倫理的見解

第二〔直観主義(直覚教)〕——

第三〔神意論(神意宗教説)〕——宗教的見解

第四〔合理主義理論(道理契合説)〕——哲学的見解

「善悪の量と質(善悪質量)」の中で



AとBは量的には同じ(同量)であるが、BはAよりも無限に近い。したがって〔BはAよりも質的に〕高い善と言うべきである。

悪についても、この善の場合の反対として考えよ。

〔したがって、A、Bとも無限に対しては平等(0)であるが、有限相対の現実界では、AとBの差は大きい。よって我々はAを為したとすれば、そこから更にBに向うことを努めるべきである。〕

「規則正しい有徳の行為は善悪の意識的な区別なしには不可能であり、偉大な宗教的行為は、生成の善いコースと悪いコースの根本的区別を生き生きと自覚することなしには成就されない。」
今村訳『骸骨』第五章 善と悪、五 意識と無意識(pp.53)〕

第七章 心の平安と徳の開発(安心修徳)

本章は宗教哲学の中で最も重要な部分であり、これまでの章はすべて本章への準備であった。宗教の領域は一種特別で、他の分野とは異なるものがある。世間から見ると狂人とされるくらいの者が真の宗教者である。

1 「原因の段階と結果の段階(因分果分)」

世の中の一切の事は原因の段階と結果の段階のどちらも説明できるが、宗教の場合は結果の段階は説明できない。よって、原因の段階で結果の段階があるということを知るだけである。〔結果の段階を〕不可説とか絶対とか言うことはできるが、積極的にその内容を説明することはできない。

よって『骸骨』のこの項では、結果の段階の説明を行っていない。

2 「原因段階と二つの要素(因分二素)」

心の平安(安心)は知識か感情か、という議論がある。私の考えでは、あれこれ弁別する知識から〔更に〕感情に進んだところで、信仰と言われ、心の平安(安心)と言われると思う。そこから更に善に進むのが徳の開発(修徳)である。

そして、説明上は心の平安を知の要素(知的)と言い、徳の開発を行為の要素(行的)と分けて言うが、実は感情という一つの思いの中にこの二要素を具えるのである。したがって、宗教は感情を中心とするのである。

知とはダイナミックな(動く)ものであるから静止するという状態が無い。その知が情に入って、そこではじめて心の安住を得る。

3 「心の平安(安心)」

『骸骨』に潜在的無限(含蔵無限)とあるのは、有限の内部に無限が含まれていることを言う。例えば「一切衆生悉有仏性」がそうである。

4 「他力門」

無限を信ずるその心が無限の中の一部である。故に他力という。有限が万物に対する時の心は有限であり、自力である。しかし〔有限の心が〕無限に対する時は、無限であり他力である。

5 「徳の開発(修徳)」

〔行為の動機(意行誘因)の図で〕

良い知(真覚)は、一無限に対する心であるから、一である。

悪い知(妄覚)は、多数の有限に対する心であるから、多である。

良い習慣(真習)・悪い習慣(妄習)についても同様である。

6 「成就と往生(成道往生)」

仏教以外の宗教では、この世で悟りを開くということが無いために、成就(成道)ということがない。また、自力・他力を明らかにして、成就と往生を分けるということもない。これらは仏教独特の長所である。

往生に類似する思想を述べる。

キリスト教では最後の審判によって善所に行く者と悪所に行く者とに分れるという。

エジプトの宗教では最後の審判を信じて、その時まで身体が風化しないようにピラミッドの中に

入れて保存した。

ソクラテスの説は転生の思想である。

仏教の十界〔地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天・声聞・縁覚・菩薩・仏〕輪廻説はこれに類似する。〔行為の〕原因と結果に大小高下があるため、十界の転生は偶然ではなく必然である。

地獄等の十界は我々にはすべてが明かではない。しかし、〔これらの十界の表現は〕我々の知識・境涯に喩えた説である。よってこれらの説は今日でも迷信というわけにはいかない。

我々の知識とは上にも下にも限界があるものである。したがって我々の知識の及ばないところが、上限、下限を越えたところにある、と思わなければならない。我々の知らない境涯は多く、直接知っている境涯は狭い。よって、地獄または天上は、我々には具体的に見ることができないからという理由で、疑うべきものではない。ただ、知らないことは知らないとして、自分の知の及ぶところを考えるべきである。

因果必然を厳格に主張すれば、定道論となる。今日の有様は昨日の結果で、また明日の原因である。因果が必然に起るとすれば、十界の転生は因果必然であるから、我々の意志での変更は不可能である。よって十界の転生を云々する必要は無いということになる。

すべてが因果の業報の必然であるとするならば、善を為し悪を止めるという行為にどのような根拠があるか、ということ論じておくことは仏教では必須である。

因果は宗教では必ずその位置を占めるのであるから、因果を立てなければ宗教ではないということになる。

〔因果を必然とすれば宗教の必要性はなくなる、しかし因果を認めなければ宗教ではなくなる。これをどう調停するのか、ということで次に繋がる。〕

仏教は定道論であるが、またその中に自由意志説があって因果を自由にすることができると教える。このように論じてくると、仏教における因果の解釈は難しくはない。

他力門では自らが努力すること〔自由〕は必要ない。純粹の因果である。〔したがって因果論があつてよい。〕

自力門では〔因果論に〕自由の要素を加える。

これらの理由は、無限と有限を考えてみると、有限には自由は無い。無限には自由がある。しかし、無限の方にある自由は我々の左右できるものではない。

他力門では、有限と無限が別々になっているので、無限には円満の自由の力があるが、有限には自由の力が無いという。

自力門では、因となる無限を自己の心の中に認めるから、無限が有する自由の力は自分にも具わると思うために、修行に励むことになる。

他力門では自分に自由の働きは無い。わずかに自分の力と考えられるものも、他力の恩恵(回向)である、と捉えるようになる。よって他力門では因果必然という考えと衝突しない。

しかし、自力門では何の必要があつて因果を説くのか。因果は生成(転化)の法則の上にある。すなわち、有限の上にあることで、何事を為すにも必ず因果がある。そして、自由は無限のみにある。しかし、有限と無限は互いに離れず、無限に対して有限があり、有限に対して無限がある。したがって自由と必然とが離れず、常に伴わなければならない。その中で、我々の認め得るところは有限・必然の方である。

そうすると、我々の必然・因果の考えをあてはめなければ了解することができないのである。これが自力門でも因果論がなければならない理由である。

〔自力門についての説明であるが、他力門の有限者が「自分の意志で行為を起す」場合(日常生活はすべてこのレベルである。)は、この説明がそのまま他力門についてもあてはまると思う。親鸞の言う「他力の中の自力(横出)」である。そうすると、清沢の言う自力門、他力門という分類は当然、

宗派というセクトを指しているのではなく(セクト的分類に偏る傾向を我々は厳しく慎まなければならない)、存在を無限の側から見る(他力門)か、有限の側から見る(自力門)か、という違いを指しているように思われる。]

7 「成就(成道)(楽土)」

時間と空間は確実に定めることができるものではない。

[時間については]一夢の中で三年・十年のことは見たり、[空間については]一瞬の思い(一念)の中に百里・千里を走ることがある。

[時間について]無限の方から見れば、一瞬の思いに三阿僧祇(3×10^{56} 劫[一説を取る])を具し、同じものを有限の方から見れば、三年・十年……三阿僧祇等となる。

空間についてもまた同様である。

無限から有限に対する行程は[いかに巨大であろうと]ゼロとなり、有限から無限に対する行程は無限を目指していくらでも巨大になっていく。

└有形楽土・……・事相[現象]

楽土十無形楽土・……・理性[本体]

└有形無形を含む楽土・……・事理相即[現象本体不可分]—ここではこれを楽土とする。

[事・理については種々の意味があるが、ここでは現象・本体と解釈する。]

8 「比説」

『法華経』に「今、この三界は皆是れ我が有、其の中の衆生は悉く是れ我が子」とある。靈魂の進化は統一していく作用である。統一の至り届いたところまでは、すべてのものが我が所有となる。

我が心が万有界に住めば、すなわち万有はすべて我が所有である。家臣の功勞・過誤をすべて我が功勞・過誤とするものは明君である。

一切が我がものと[有限]全体を所有すれば、それが靈魂開発の極限に達した状態である。すなわち無限に到達したのである。

『涅槃経』に一切衆生悉有仏性と言い如来蔵と言う。すべてこの境地を言うのである。

ここで言っている「我」は時を隔てた[転生後の]我ではなく、一切に普遍である我である。

『十善法語[慈雲飲光(1718—1804、真言宗)の著]』に言う。

この人があってこの道がある。[道を]外に向って求めることではない。その大人[覺者]があって十善[不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不惡口・不兩舌・不綺語・無貪・無瞋・正見]の道が全うされる。それは今から新たに作り出されることではない。人々に[自ずから]そなわり、物は自ずからそこにある。存在としてそのままである。ただ迷う者が迷う。知らぬ者が知らぬばかりだ。この迷う者、知らぬ者のために、仏の説法がある。どんな説法かというところのようなものだ。

『法華経』の中に「今、この三界は皆是れ我が有、其の中の衆生は悉く是れ我が子」と言う。ここで三界とは欲界、色界、無色界である。

男女の欲があり、飲食の欲があり、睡眠の欲がある世界を欲界と名付ける。

この欲を離れて、身心が精神集中(禪定)と相応する世界を色界と名付ける。

この心がその質礙ぜつげ[物体が特定の場所を占めて他の物を入れないこと。色の特質。]の色身を離れて、虚空と相応し、寂靜と相応する世界を無色界と名付ける。

これらの世界と衆生の住むところがあるということだ。

この三界は十善が完全に顕れる所で、大人[覺者]の心が所有する世界である。その中の衆生は実の我が子である。存在としてそのままである。ただ我見への執われ(我相)を持つ者が自他の区別を作り上げ、自ら覺りに達しない。妄想になびく者が妄想に蔽われて自ら

覺りに達しないのみである。

この者がもし自ら、我見への執われ(我相)が、もとより空であることを知り、我が所有物への執われ(我所相)がもとより空であることを知り、存在の差別のあり方(法相)がもとより空であることを知れば、今日から三界は我が所有する世界となる。そしてこの中の衆生は実に我が子となる。

また言う。

一般の人々は、我が手に取ることができず、我が眼に見ることのできないものは、我が所有物とは言えないと思っているだろうが、手に取れるものばかりが我が物ということではない。眼に常に見ているものばかりが我が物ということではない。

大金持ちの家の主人も、常にその大金を懐に入れているわけではない。それらは使用人などにまかせている。そうでありながら、一村一郡の主である。

天下を治め一万台の兵車(一天万乗)の主たる大君でも、所有する山海の広狭、土地の産物、人民百姓の田穀財宝の数まで悉く知っているわけではない。民百姓の田地財宝は民百姓の田地財宝としてそのまま我が所有である。

功臣や諸侯には一国、二国を与え、それをそれぞれの子孫末裔に相続させ治めさせておき、やはりそのままに我が所有の領土である。

これらの譬えで知れ。真に徳を開発(修行)する人は、梵天に昇って見なくとも、十八梵天には精神集中(静慮)の樂を得させておいて、そのままに我が所有であり我が子である。

無色界は見なくとも、また、自身が無色定を得なくとも、その衆生に深い禪定に入らせておき、そのままに我が所有、我が子である。

勇者は勇者、智者は智者のままに、たとえ自分の胆力や智慧は彼等に及ばなくとも、そのままにすべて我が所有であり、我が子である。面白いことだ。

富貴の者は富貴のまま、我が所有であり我が子だ。貧賤な者は貧賤のまま、我が所有であり我が子だ。面白いことだ。

この法語はよく無限の境地に達した人の心情を言い尽くしたもので、我々は大いに味わわなければならない。

9 「光明の可能性(成道可得)」

阿弥陀仏を立てることは、ゴッドを立てるようにしてはいけない。なぜなら、そうしてしまうと[第三章で見たように]哲学で破られるからである。

もし哲学に破られまいと欲するなら、阿弥陀仏を真如と等しいものとしなければならない。しかし今『骸骨』のこの「光明の可能性(成道可得)」の項の内容で論を立てる時、阿弥陀仏の存在証明が確立する。

10 有限と無限の一致

[図省略]

11 私の宗教説と他の哲学説

ここで我々はこれまで述べてきた[私の]宗教に関する説と、他の哲学説とを比較してみようと思う。

自由と必然については、無限については自由、有限については必然ということを言った。この言い方はカントの本体・現象の論と似ている。カントの説は、本体は自由、現象は必然と言った。

しかし、現象・本体と有限・無限とはかなり様子が異なる。これについて哲学の説と私の有限・無限説とを対照する。

哲学では唯物論と唯心論は必ず二つに分れており、唯物は唯心を容認せず、唯心は唯物を容認しない。

さて、この唯物・唯心を有限・無限に対応させてみると、有限に重きを置いたものが唯物論、無限に重きを置いたものが唯心論である。

しかし、有限無限が一体と言うときは、唯物一辺倒でもなく唯心一辺倒でもない。両方を超越した説である。そうすると一元論にしてしかも本体・現象論(体象論)と言って良い。(カントは本体と現象を分けた。)

本体・現象論と言う場合、現象は有限、本体は無限にあたる。

さて、この本体・現象論には、本体現象一体説と本体現象非一説がある。

スペンサーの本体・現象論では本体を不可知的とし、現象を可知的とした。[つまり本体現象非一説である。]この点はカントが物自体を超越論的と言ったことと同じ言い方である。

理科学などは、この世界を現象世界と捉え、その事物を研究する学問で、スペンサーの進化論もこの範囲[つまり現象世界の説明のみの範囲]に属する。よってスペンサーの進化論でどれだけ完全に現象を説明しようとも、理論そのものは不完全である。なぜなら更に不可知的本体との関係を明らかにする必要があるからである。そして、この要求にスペンサーの学説は到底応えることができない。

『骸骨』では、この点を迷悟の範疇によって明らかにしようとした。

この本体と現象との関係は迷の領域では到底解らない。悟に生成した(転じた)ところで一種特別の智見を開いて無限に対する関係を明らかにするのである。

したがって私の有限・無限論はカント、スペンサーの本体・現象論とは少々異なるところがある。かえってスピノザの本体論と似ている。しかし、スピノザは本体は絶対の一であるとするが『骸骨』では無限は無数ある。あるいは有限が各々無限である。あるいは[有限が各々]無限となる(成仏する)『骸骨』第六章八「無限の無限数(無限の数)」と説くから、我々の心身がそのまま有限・無限の一致である。

要するに有限・無限と区別すべきではなく絶対である。したがってその一種特別の智見が開けた以上は、有限・無限を超越して絶対的な活動を行うようになる。

この点から言えば私の論はヘーゲルの絶対の開発の論、あるいは絶対理念(理想)の論[西洋哲学史講義「ヘーゲル」意識 第一章 3.3 理念(理想)]の論に似ている。この見地から言うと迷もなく悟もなく有限・無限もなく、ただ絶対である。迷即悟、有限即無限、煩惱即菩提という考えになる。(ヘーゲルの論の価値は『西洋哲学史講義』に譲る。)

『骸骨』の説はヘーゲルの論に類似すると共に、ライプニッツの单子論のような語り口も持っている。ライプニッツは一つの单子が開発して神になるというように説いたが、ヘーゲルはこれとは異なり、はじめから絶対が動いて相対に顕れると言い、それが再び絶対に戻るという。

私の説はこのように種々の哲学説と関係を有している。それらの哲学説が私の説において、調和させることができたろうか、後賢の判断を待つ。

12 私の宗教説と他の宗教諸説

他	┐(1)独断的	——	神は存在しない。
の	┐反面	——	無神論┐(2)批判的
宗	┐	——	┐(3)不可知的
教	┐正面	——	有神論┐(4)多神
諸	┐	——	一神┐(5)単神
説	┐	——	汎神┐(6)汎神

『骸骨』の説を簡単に見てみる。

先ず万物がある。

万物中に我が心がある。

その万物を認めるのは、我が心である。

心の中に万物が入る。

Aの心とBの心と一つである。

A即Bである。B即Aである。

という説である。

そして、なぜA即Bであるかという説明に少々骨を折ったつもりである。

他の宗教説について感想を述べる。

(1) 無神論・独断的

私の説の、有限の外に単独で無限があるのではない、という部分に合致する。

(2) 無神論・批判的

神が有るとも無いとも決着しない説のため、私の説に合致するところはない。

(3) 無神論・不可知的

有限が未だ開発しない段階では、無限を知ることができない、という私の説に似ていないこともない。

(2)と(3)は真の無神論ではない。よって[考究が中途半端なので]無視してよい。

(4) 有神論・多神

私の説の無限が無数であるという部分と、ある面合致する。しかし、通常が多神論は有限の神が無数にある、という内容である。しかし、それでは多神と言うには不十分である。真の多神は無限が無数でなければならない。

(5) 有神論・一神・単神

これは無限の一方面のみを認めた説と見ることができる。

(5) 有神論・一神・汎神

多神論と単神論の中間の説である。しかし、その中間ということの内容は、無数の有限と唯一の無限との一致を認めているだけで、無数の無限ということを含んでいないように見える。そうすると、これだけでは充分とは言えない。

無数の無限まで言わなければ、開発・進化というところまで進まないからである。

[つまり清沢の説は無神論と多神論を内包している、ということになる。そしてこれは大乘仏教經典の説相に類似する。つまり空・真如を説く経論は無神論的であり、諸仏・菩薩を説く経論は多神論的である。]

13 宗教と道德

道德は有限が有限に対する働きである。我々人類各自が既に向い合っている以上、共に有限である。

そして、この有限の間の関係が道德である。

この有限なるものは独立自存することはできず、互いに相依り、相助けて存在せざるをえない。(この点を深く究めれば、有限はついには無限に依らなければならない、ということになる。したがって道德は宗教に依らなければならない、ということになる。)

有限が相依るという関係には、次の二方面がなければならない。

(1) 自己保存

(2) 同類保存

この二方面の関係を全うするのが道德である。道德の原則はここから出る。

自己保存には、自分の欲するところをなければならない。

同類保存には、自分の欲するところを他人に施すということがなければならない。

したがって、倫理の格言には「己の欲するところを、他人に施せ。」という。これは正面からの言い方である。

これの反面からの言い方もまた格言で「己の欲せざるところは、他人に施すなかれ。」と言う。

この二つの正面・反面の原則が充分に行われれば、自然に倫理が成立し道德が行われる。

東洋倫理、すなわち中国の道德では、反面を教える。

西洋倫理、すなわち欧米の道德では、正面を教える。カントの倫理やキリスト教の倫理はこれである。

この二面を併存して道德の原則とするのが「諸悪莫作 衆善奉行(諸々の悪を作さず、衆の善を行え)」という仏教一般の教えである。

ここで注意すべきことは、この欲するところと欲せざるところを分ける基準はどこにあるか、ということである。この基準を主観的良心の上に置こうという考えがある。この説は実践上は問題は無いらうが、[主観的良心への]誤謬の混入を防ぐことができない。

したがって我々は客観的に善悪を定める必要がある。そのためには基準がなければならない。しかし、一般的な倫理ではこの基準を定めることが容易ではない。これに反して宗教に依るときは容易にこの基準を定めることができる。

既に善悪は宗教に無関係ではありえないことは『骸骨[第五章]』で述べた通りである。そうだとすると、道德は最終的には必ず宗教にその立場を求めなければならない。

道德上では、上に述べた原則に基づいて、いわゆる「徳」というものを説く。

すなわち、欲するところを施す、ということは「仁」である。

欲せざるところを施すなかれ、ということは「義」である。

この仁義の二徳は東西の倫理が共に教える。その他の諸徳はすべてこの二徳に収まる。よって仁を正面徳、義を反面徳と言うことができる。

しかし、己の欲するところ、己の欲しないところと言う時、これらの意味が、各自の思うままに任ず、ということと混同してしまう恐れがある。したがってよく考えて誤りの無いように判断しなければならない。この判断を行うのが「智」という徳である。

[そうして判断された]仁・義に過失の恐れが無くなったとしても、それを実行するのは難しい。これを敢えて実行する徳を「勇」という。勇はすなわち力である。

この勇気を養うことが大切である。それには養うべき本となるものがなければならない。「信」という徳がまさにこれである。我が心に信ずることが深ければ、千万の難を排して作すべき事を行うこと

ができる。信はまた、行動の中心となるべき至誠でもある。至誠がなければ勇氣はない。したがって道徳を行為から考えた場合、最も大切なものは信である。そして、この志誠である信は、宗教に依らなければ養うことは難しい。宗教上の信仰が確立する時、志誠の心が生れる。よって道徳は宗教に至らないわけにはいかない。

以上より、仁・義・智・勇・信は先の二原則から出るものであることが分った。しかし、道徳上の徳は何個である、と定めるような話ではない。徳の何れか一つを取れば、他の徳はこれに含まれることになる。一徳は諸徳を兼ね具え、一即一切である。これは東西の倫理の教えるところである。ソクラテスは一徳に諸徳を具えると言い、仏教では一即一切という。しかし、一から五くらいの数を定めて、それを根本の徳とする、という場合もある。例えば、仁を、忠恕を、智仁勇を、仁義礼智を、仁義礼智信を根本の徳とするといった形になる。

これらの徳を実行するとき、そこに「道」が生れる。この「道」は有限と有限の関係であって、種々のものがある。大まかには、人類としての道、国民としての道、家族としての道のように分れる。人類としての道は、朋友の道で友誼信実である。国民としての道は、忠君愛国〔現代の我々の見方からすると、時代錯誤的で共感を喚び起さない言葉であるが、如何なる時代でも国と個人の関係はこの言葉で表されるようなものにならざるを得ないと思う。今村先生はいみじくも言われたことがあった。「民主主義とは期限付独裁体制を自分の判断で選択することである。」と。〕である。家族としての道は、親子兄弟夫婦の道である。

道徳哲学では、これらの道を詳しく研究する必要がある。しかし、ここでそれを論ずる必要はない。しかし、この道について注意すべきことがある。通常は道に関連して義務ということが出てくる。西洋倫理では義務をやかましく言う。ここで、義務と出したからといってそこに必ず権利が伴うと考えてはならない。

道徳上の義務には権利は無い。もしそのようなものがあるとしても、それは人間には属さない権利で、人間に属する権利は無い。普通に言う権利・義務は人間に属するものの枠内である。

さて、我々はこのような倫理としての義務、すなわち権利なき義務では満足を得ることができない。またそのような義務は通常は実行できない。したがって、この義務を実行させる「あるもの」がなければならない。すなわち、義務には権利がある〔通常の場合〕か、そうでなければ制裁〔「あるもの」の場合〕がなければならない。ここで、道徳は宗教に立場を求めなければならなくなる。

宗教は道義についての権利である、制裁である。〔それらを与える〕神である。〔またそれらは〕善悪因果の制裁として現われる。

善悪因果ということは宗教でなければあり得べからざることである。このようにして我々は宗教に依らなければ道義を実行することは困難なことを知るに至る。

また、道徳について、先に施す・施さずということと言った。具体的には何を施し、何を施さないのだろうか。

施・不施の実質は我々有限にとって必要なものでなければならない。仁を為せと教えるが、はたして何を恵めというのか。その実質を考えると、要するに精神的・肉体的に必要なものでなければならない。

そして、精神的に必要なものの極点は何かという、幸福——すなわち、心の平安と己が生きるということの意味を知りそれを全うすることの充実感(安心立命)である。

そうすると、施とは安心立命を施せということ、また施すなかれとは安心立命を妨げるものを施すなということになる。

すなわち、人を悟に導くことが仁で、人を迷に導かないことが義である。

この点から言っても道徳は、安心立命を教える宗教に依らなければその実質を得ることができな

い。このように道徳はその枠組みについても、実質についても宗教に依らなければ完成に至ることはできない。〔宗教に依らずに〕道徳のみに依ったとしても、幾分の道徳的行為は行うことが可能ではあろうが、宗教に依らなければその行為の完成に達することは到底できない。したがって道徳の根底には宗教が必ずなければならない。

宗教哲学骸骨講義

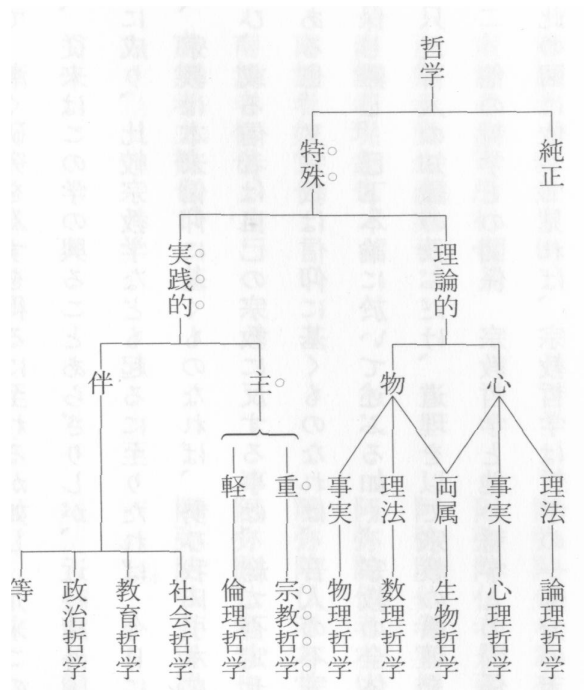
緒言

一 宗教哲学とは何ぞや

宗教哲学とは、吾人の道理心を以て、諸宗教の原理を研究する学也。此の学は輓(バン)近に至りて、漸く研究を為すを得るに至れるが如し。元来この学は、多種の宗教の説を知るに非ざれば、研究し難きこととて、従来はこの学の興ることあらざりしが、近時諸外国との交通自由となり、坐ながら、各種の宗教を研究し得るやうに成り、比較宗教学なども起るに至りたれば、今日にては此の学の研究は、聊か其の途を開き得るに至れり。されど、宗教は本来信仰に基くものなれば、勢ひ我田引水に陥り易く、或る宗教の如きは、自己の信仰は総て誤謬なしと云ひ、或る信者は自己の宗教に反する事は、総て否定せんとするが如き有様故に、公平無私に研究するはやや難きの觀ある也。又宗教は信仰に基くものなれば、吾人の不完全なる道理心を以ては、悉く宗教の全体を説明し得るや否やを保し難し。已下本論に於いて述ぶる如く、宗教の全体は到底吾人の知識を以て研究し尽す事能はず。故に宗教哲学は只だ吾人の知識の及ぶだけ、道理を以て宗教の原理を研究説明する所の学問也。

二 他の哲学との関係

宗教哲学と他の哲学との関係を知らんが為には、吾人は左図を知らん事を要す。此の図に依つて見れば、宗教哲学は哲学の一部分の末に属す。然るに其の内容を見れば、哲学の根本を尽すが如き



広大なるもの也。其の故は宗教なるものは、純正哲学が実際に発現したるものなれば、純正哲学が実際に転ずる為の楷梯となるべきものが、宗教哲学也と云うて可也。然る時は純正哲学は宗教哲学の為の道具となる也。

理論	實際
哲学 └─┬─ 思弁的 實際的	宗教 教育等 道德
理学 └─┬─ 理論門 応用門	諸工芸

純正哲学とは実在学・宇宙学・神霊学等のもの也。特殊哲学の中、理論的に属する論理学等は人生の幸福等に関せざれども、実践的に属する宗教哲学等は、人生の安寧幸福に関する者也。実践的の中、宗教・倫理は主にして、社会学等は、前二者を助くる者なるが故に伴也。主の中、宗教は三世に渉るが故に重也、倫理は一世なるが故に軽也。

三 宗教哲学と宗教理学

宗教を研究する学問に二種あり。一を宗教哲学と云ひ、一を宗教理学といふ。前者は総ての宗教に涉りて共の原理を研究し、後者は諸種の宗教上の現象に就いて研究する也。比較宗教学の如きは、後者に属す。スペンサー氏の『宗教進化論』の如きも之に属する也。而して宗教哲学は、一現象一事实に就いて講究するに非ずして、諸宗教に通ずる一般の原理を講究する也。

四 宗教起源論

宗教の起源は那邊に存するやといふ疑問は、宗教理学と宗教哲学との連鎖を為す問題也。故に吾人は本論に入るに先だちて、略して宗教の起源に関する諸説を挙げ、併せて自己の見解を述べんと欲す。

宗教の起源に就きて種々の説あり。

- 一。宗教は神の与へたるもの也。
- 二。宗教は野蛮人の妄想より起りて、今日まで伝ひたるもの也。
- 三。宗教は僧侶が案出して人を欺くもの也。

主なる宗教の起源説はこの三説なれど、其の他種々の説ある也。就中、吾人には宗教を起すべき性質あるによりて、宗教は起る也、といふ説もある也。今之等の諸説を批評しつつ、自己の見解を述べんとす。

先づ、第一説の宗教は神が与へたるもの也、といふ説を検せんとす。宗教若し神の与へたるものとせば、諸宗教皆な一定すべき筈なるに、比較宗教学によれば、宗教は実際に於いては、処により、時によりて異なる也。これこの説の信ずべからざる一由也。

諸宗教の中には、神を信ずるあり、信ぜざるあり。宗教若し神より与へられたりとせば、神を信ぜざる宗教までも、神賦也といふ乎。これ此の説の信ずべからざる二由也。

次に、第二説、宗教は野蛮人の妄想より起れり、といふ説を検せむとす。野蛮人の妄想は、文化と共に滅し行くに、宗教のみ残りつつ、日に盛んになり行くは如何。かくても尚ほ、宗教は野蛮人

の妄想より起れりと云ふべき乎。且又、古来歴史上宗教に力ある人、例へば釈尊、基督、孔子の如き人は皆な其の社会人種の中にて勝れたる人也。かくても尚ほ、宗教は野蛮人の妄想と断言するを得べき乎。

終に、第三説、宗教は僧侶が案出し、人を欺く者也、といふ説を検せんとす。第三説を主張する人は云ふ、釈迦、基督の如き達人が、宗教に力を尽すは、宗教を信じて然るにあらずして、一時の道具とし、他の手段として人を欺けりと。吾人思ふに、若し人を欺かんとせば、宗教を以てせず共、他の方法を以てし得べし。特に宗教を撰びたるには理由なかる可からず。よしや、人を欺く為に作り出したりとするも、其の欺くといふ前に、その人の心中に、宗教の觀念なかるべからず。此の觀念が根本也。然れば、宗教は僧侶が人を欺く為に、作りたりといふ説は、取り難し。

故に宗教の起源は、吾人の中心の宗教的觀念、即ち宗教心に存すと決せざるを得ざる也。

本論

第一章 宗教義解

一 宗教はいかなるものなりや、と云ふ問ひに答ふるが、この義解也。今諸家の説を挙げんとす。

(一) ホブズ氏曰く「一国の認定する見るべからざる諸力(神、無限)を恐怖するもの也」と。氏は国家を重んずるが故に、国家を本位とし、宗教は国教とすべきものなりといふ程の意味にて、かく宗教の定義を下したるもの也。

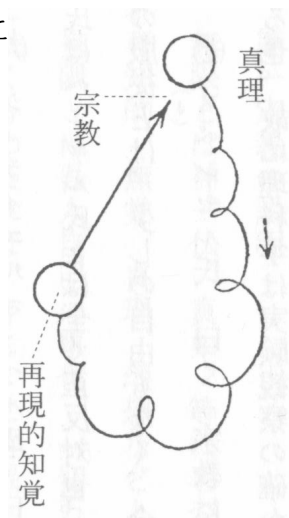
(二) ベック氏曰く「各人其の心内の判官たる良心を標して、外存の神体なりと為し、其の告命に従順するもの也」と。氏は道德上の良心を重んじて、之を基礎として定義を下せし也。ソクラテス氏が常に精霊が指摩を為すと云ひしと同じく、良心を外にあるものとして、之を神とせる也。

(三) カント氏曰く「宗教は道德也」と。氏は吾人の道德上の義務を、神の命令として認むる時は、夫が宗教と云ふもの也といふ也。即ち宇宙間に道德律なるものあり。是れ総ての人の履行すべき道也。吾人はこの道に従順せざるべからずと也。

(四) フィヒテ氏曰く「宗教は知識也」と。氏は知識を以て宗教とす。其の知識と云ふは、自己の何たるを明知する事にして、この知識を以て、自己の何たるかを明知して、吾人をして充分なる調和を得しむるものを宗教と云ふ也。

(五) ヘーゲル氏曰く「宗教は、絶対真理の開発中に於いて、再現的知覚に対する形状也」と。絶対の真理が開発する中に於いて、人々の想像再現に対する形状を云ふ。

氏又云く、「宗教は完全なる自由也」と。他の自由は完全に非ず、比較的のもの也。今宗教の自由は完全なるもの也。自由とは従属の反対也。再現知覚は真理の発せるものなるが故に、再現知覚が真理に対する宗教は神が神に対する事となる也。故に完全也、自由也。



(六)シュライエルマッヘル氏曰く、「宗教は無限者に対する帰敬の感情也。」「宗教は絶対の服従の感情也。」と。氏はヘーゲル氏とは全く正反対也。無限ありて有限始めて成り立つ、其の有限が無限に対する感情が宗教也。又絶対の服従とは、少しの自由もなく、全く他に服従すること也。故にヘーゲル氏の完全自由とは正反対也。

(七)スペンセル氏曰く「宗教は宇宙万有に関する先天的考説也」と。氏は近世の理科学を本位として宗教を見た也。故に理科学は実験観察の確かなるものによりて、万有の説明を為すものにして、即ち後天的説明也。之に反し宗教は確かなる事実によらず、観察実験によらず、先天的臆想によりて立てられたるもの也、と主張する也。かくて、氏は宗教を以て、学問の初級の如く思ひなし、人智の開けて実験観察が主になれば、宗教は滅すべきもののやうに思へり。併し氏の考にては、不可知はいつまでも究むること能はず。故に宗教亦いつまでも存在すべしと云へり。

(八)ルヴィール氏曰く「人心が、万物並びに自己を統制する不可思議の一心を認定し、自ら之と結合すると感ずるを以て悦楽と為す。而して此の結合の感情より、一生の行為を決定する、是れ即ち宗教也。」氏は心があると云ふ事を主としたる也。不可思議の一体は、即ち知慮感情のある心なりと云ふ事を認定して、其の心と吾人の心との感通の信仰起りて、一生の行為を決定する也。氏の所謂不可思議の一心と云ふは、真理、無限、絶対と云ふと同じやうのもの也。

(九)タイロル氏曰く「宗教は靈性的存在の信仰也」と。氏の意見にては、靈性的(物質的にあらず)のもの存在を信ずるは、皆な宗教也と云ふ也。

(十)マクス・ミュレル氏曰く「宗教とは無限者を了知する主観的能力也」と。氏は宇宙間に無限者あるべし、夫を了知する吾人の有する能力が宗教也、と云ふ也。而して氏はこの能力を以て、感覚と道理との外にあるものとせり。

二 斯の如く、諸種の定義を列举すれば、宗教其物を解見する説は、区々にして一定し難し。中には反対の説もありて、自由と云ふあり、従属と云ふあり、道德也と云ひ、知識也と云ひ、恐怖と云ひ、悦楽と云ふ。而して上来挙げたる定義の外に、宗教排斥論者ありて、宗教は心の病より起りしもの也、と云へり。是等諸種の意見を概観するに、宗教には常に二つの相對したるものあり。其の間の関係は心情なりと云ふ事は、何れの定義に於いても認められたるが如し。即ち宗教には主観的、客観的二元素あり。其の一致、或は調和が宗教也、と云ふ意味也。且つ其の主観的なるものは、元より吾人の心にして、客観的なるものは、此の主観に対する万有全体(或は無限者)也と云ふこと明らか也。故に、吾人は簡単に宗教の定義を下し、「宗教は有限無限の調和也」と云うて可ならん哉。(故に『骸骨』の第二章に「有限無限を論ぜし也」)

三 今、予の宗教の定義を、姑(しば)らく左の三項に分ちて、聊か説明を加ふべし。

- 一 宗教は有限無限の調和也。
- 二 宗教は有限の無限に対する實際也。(有限の方より「眺めて」云ふ也)
- 三 宗教は無限の自覚還元也。(無限の方より「眺めて」云ふ也)

第一定義の説明

無限とは神、仏、真如、等に名づけたる也。これ説明に便なるを以て也。哲学上にて、本体、本

質、絶体〔対の誤りか〕、無碍、不可知的、無覚、真理、理想などと云ふ。無限とは総て之等を代表せしむる為に用ひたる語也。

有限とは吾人自己の事也。一切万物皆な有限なれ共、中に於いて自分自らが有限なる事明らか也。且、宗教は自身に就くものなれば、今ここに有限と云ふも、自己を指したる也。されど、この自身が有限也と云ふ内には、一切万物も亦た自己と同じく有限也と云ふ意味をも含めり。この事は後章に至りて論ずべし。

調和(ハーモニー)とは或は、之を対合(コルレスポンド)と云うても可也。其の対合とは、スペンセル氏が用ひて後、非常に大切になりたる語也。即ちスペンセル氏が、生活はいかなるものかといふ、生活の定義を下すに当りて、「生活とは内外関係の対合也」と云へり。宗教も亦た生活の大切な一部分なるが故に生活已に対合なれば、宗教も亦た対合ならざるべからず。而して其の対合たる有限無限のそれなる也。之に就いて、近頃ドラモンド氏は、ス氏の生活理論を宗教上に適用し来りて、眼覚ましき説明を為せり。彼此対映するに、猶更対合と云ふ語が宗教に適するが如し。ド氏はいかにこの対合と云ふ語を適用せしかと云ふに、是までは靈魂不滅、即ち我々と云ふ者が、無窮の生活を得ると云ふ事に就いて、議論ありたれ共、要するに我田引水論にして、各々其れ自身の宗教上だけの議論なりしに、ス氏は宗教の事に関係なく、寧ろ宗教に反対するも賛成はせざる所の理論よりして生活と云ふものの定義を下せしに、ド氏は、この定義によりて、初めて明白に公平に、靈魂不滅、無窮生活と云ふ事を説明し得たり。其の説に従へば、生活は内外関係の対合也。故に外部の関係の変化するに従ひて、内部の関係は、之に応じて変化す。仍(より)て、常に対合を維持する時には、生活は継続すべし。若し其の対合を維持せざる時には、生活は断絶して、即ち死となるなり。然るに、其の外部の関係、即ち事情なるものが有限なれば、変化極なし。故に何時対合を破るやも計られず。然るに、今若し、不変不動の外部の関係がありて、夫に対して対合が得られたる時分には、其の対合は不変不動にして、破る事なし。即ち生活断絶する事なし。其の不変不動の外部の関係(或は事情)は有る歟、無き歟。有るとせばいかなるもの歟と云ふに、其の不変不動の外部とは、即ち靈性的の圓象にして、之を真神と名づくべし。故に吾人がこの真神に対して、真の信仰を起したる時には、其の靈魂は不滅、其の生活は無窮也。(是は極近時の説にして、ス氏の説をド氏が適用したるもの也)

調和と云ふ文字を用ふる時は、対合といふよりは広く、権衡、相対と云ふ意となる也。

第二定義の説明

適切に分り易く云ふ時は、自己より云へば宗教は有限が無限に対する實際也。実際とは理論に対す。有限無限の理論は哲学也。宗教はそれに対する實際也。

第三定義の説明

無限の方より云ふ時は、無限と云ふ者が、約(つまり)万象と顕はれたるものにして、其の万象の一つが吾人なれば、吾人は無限と別物にあらずして、無限の一部分なる也。無限を全身に喩ふれば、有限は其の指端等の如し。かかる無限の一部分たる吾人が、無限を認むる事なれば、無限が自覚する也。故に、無限は吾人自身也と自覚還元するが宗教也。

尤も意味の深き宗教の定義は、此の第三解なるべし。ヘーゲル氏の定義はこの還元説に同じき也。

定義は不完全のものにして、大略の推察を以て之を云ふのみ。故に上来かく宗教の定義を述べ来れば、宗教は無情無味の言語の如く見ゆれ共、実際は然らずして、宗教は是等の言説已上に情味の深きもの也。是の定義には、その情味と云ふ事は含まれてあらず。若し夫れ、幾分かこの情味を加入して、定義を附せんか、第一定義は下の如く云ふを得べし。「宗教は有限無限の調和にして、吾人を至楽の境に安住せしむるもの也」。後の二定義にも、この「吾人が至楽の境に安住

する」と云ふことを附加して、始めて宗教の情味的定義を得たりと云ふべし。

第二章 宗教心

『骸骨』の第一章に同じ、参照すべし。

第三章 宗尊体論

ゴッドの事を論ずる也。『骸骨』第二章を参照すべし。

一 ゴッドに関する議論は、哲学史上肝要の位置を占む。近世哲学の鼻祖デカルト氏は、神の存在を論ぜり。氏は神の存在の証明が立たば、吾人も之に信順すべく、従ひて宗教もたつべしとせり。氏は神の存在を証明するに、實在学上の証明・宇宙学上の証明(デ氏はこの名目を用ひず、カント氏此の名目を用ひたり)、實際上の証明、の三方面より之を試みたり。

第一、實在学上の証明 神は円満完全の徳を有す。故に存在てふ一つの徳をも具足せざるべからず。故に神は存在せざるべからず。氏のこの論は、神と云ふ概念の上より証明したる也。

第二、宇宙学上の証明 吾人は不完全のもの也。不完全なる者は独立する能はず。不完全なる吾人の存在する所以は、完全なる無限といふものに依る所あれば也。されば、不完全なる吾人の存在するは、やがて、完全者の存在を証明するもの也。故に、不完全なる吾人が存在すると同時に、完全なる神亦た存在せざるべからず。

第三、實際上の証明 吾人には神と云ふ觀念あり。この觀念は不完全なる吾人より生ぜしものとは思へず。何かこの觀念の根源となるものなかるべからず。この根源が即ち神也。吾人に神の觀念ある已上は、この觀念を付与したる神は實在せざるべからず。

二 其の後経験学派の人々は、別に神の存在に就いて論ずる所なし。ライプニッツ氏も亦た之を論ずることなかりき。然るに、カント氏に至りて、三つの証明あり。實在学上の証明、宇宙学上の証明、物理神学上の証明、即ち結局学上の証明、是れ也。氏の意見は、デカルト氏の意見と略ぼ同じ。されど、氏は自ら批評して、この三証明を破壊したり。

第一、實在学上の証明 デ氏の説に同じ。神は円満完全也。故に實在てふ事も円満完全せざるべからず。故に神は實在せざるべからずといふ也。

第二、宇宙学上の証明 万物は総て偶然的のもの也。偶然は必然によらざるべからず。故に偶然的万物の在る以上は、必然的の神亦た存在せざるべからずといふ也。

第三、結局学上の証明 万物及び吾人自身を省察するに、測知すべからざる意匠あるが如く然り。かかる意匠のある已上は、この意匠を施すものなかるべからず。其の意匠の主、これを神と云ふ也。喩へば、無人島に至りて家を見る時、誰人か之を建てたるに相違なしと思ふが如く、吾人は天地万物の意匠を見る時、これを造りし神の存在する事を思はずんばあらざるなり。

カント氏の説によれば、この三つの証明は皆な未到の語と云はざるべからず。或は完、不完と云ひ、偶然、必然と云ひ、意匠と云ふもの、皆な吾人の思想の上にて之を云ふのみにして、神其の物の証明とはならざる也。カント氏は、かやうにして、『純智の批判』にては、神の實在の証明を破壊したれ共、『実智の批判』に於いては、之が存在を認めたり。氏は、神は理論の上にて存在を証明する能はざるも、倫理道德の實際問題に至りては、須臾も離るべからざるものなりと思考せし也。

三 近時に至りてはロツツエ氏は其の著『宗教哲学』に於いて真神存在の証明を為せり。已下氏の意見を紹介せんとす。

真神存在の証明は種々ありたれども、何れも皆な真神の存在を必然的に証明する能はず、唯だ存在を仮定して論理的必然を顯すのみ。凡て証明を為すには、何故にと云ふ他のものを以てせざるべからず。神は完全円満也。然るに此の立言を成立せしむるには、神已上の或物なかるべからず。若しこれありとせば、神は不完全のものとなる、故に自家撞着する事になる。されば神の存在は仮定に過ぎず。信ずれば可也、信ぜざれば夫まで也。

今先づ左に、上の三種の証明法に対する氏の批評を述べん。

第一、实在学上の証明 他物の概念は其の存在を含蓄せずと雖も、完全者の概念は之を含蓄す。含蓄せざれば不完全者となるべし。されば吾人に完全円満の概念あれば、完全円満者は存在せざるべからず。

之を批評して曰く、完全者に限らず、総ての概念は其の存在を含蓄す。人身牛首と云へば、已に其の存在を含蓄して、体がそこへ出て来る。(夫に種々の性質がつくのみ。)独り完全円満者に限らず、凡ての物の概念には存在を含蓄す。いかなる妄想にも存在が含蓄す。さりといかなる妄想も、実存すとは云ふ能はず。されば完全者の概念に、存在が含蓄せられたりと云ふとも、必然に神が実存すとは云ふ能はざる也。故に古来の实在学上の神の存在の証明は、其の当を得たるものにあらず。さりて、あながちに捨つべきにもあらず、この証明には幾分の価値なきにあらず。吾人が他物を考ふる時には、其の物が實際有ると無きとによりて、それに対する感情に厚薄あり。然るに今、神と云ふ觀念、即ち完全、微妙、整全の全体を顯す(或は含む)神と云ふ觀念は、いかにも其の体なしとは信じ難し。最早、証明も、非証明もなく、さる論証はさて措き、確かに其の体がないと云ふ感情は、捨てんとして捨つる能はず。この感情を、古来煩瑣学流に於いては实在学上の証明論と云ひ徴はしたるもの也。要するに、实在学上の証明と云ふもただ神の実存は疑ふ事能はずと云ふ感情の弁護のみ。

第二、宇宙学上の証明 是は屢々用ひられたる論法にして、凡ての物を見るに皆な偶然的のもの也。然るに深く究むれば、其の基礎たる必然的本体なかるべからず、即ち神と云ふものがないと云ふ也。

この説を批評するに当り、先づ偶然と云ふ意味を検せざるべからず。

通常人の考にては、偶然とは意匠によらずと云ふ意味也、即ち計画によらずと云ふ意味也。人が偶然に遇へりと云ふは、望まざるに逢ひたる時に云ふ也。然れどもこれ皮相の見のみ。よくよく察すれば、甲の来るも必然の理由あり、乙の来る亦た必然の理由あるが故也。彼来り、此往く。来と往と、甲乙相遇ふは、決して偶然にあらずして必然なる也。

又、偶然の事件などと云ふ時には、或る現象の主要なる部分に、附帶して起る事を偶然と云ふ也。理化学上などにて、或る現象を生ぜしめんとするに際し、予期せざりし現象が、之に附帶して起る事あり。かかる時に之を偶然の現象と云ふ也。酒を造りて利を得んとしたるものが、酒の糟にて思はぬ利を得たりとせば、この事を偶然と云ふ。此等の事を充分に考察するに、之れ皆な偶然にあらずして、然らざるを得ざる理由ありて然る也。吾人が偶然と思へる事も、よくよく考ふれば皆な必然なる也。

偶然といふことに、又他の一種の意味あり。世界万物の組織の上に、予定せられざる現象を偶然の事と云ふ。而して其の意味は余程広くして、其の事が夫自らにてもなく、又他の物と関係なくして、価値を有すると云ふ様なる事に、偶然と云ふ語が用ひらるる也。此の意味にて云ふも、先の論は成立せざる也。何故となれば、此の意味にては、偶然と云ふ事が、ただ事実とか実際とか云ふ程の意に過ぎざれば也。

故に偶然其の者の意義が成立せざる也。要するに、

第一は、人の意匠によらずと云ふ意(意的)。

第二は、人の知力の推測せざる時に起ると云ふ意(知的)。

第三は、万物相関係せざる所に価値あるもの。

この三つは、浅より深に、狭より広に入る次第也。

次に必然と云ふ意味を検すべし。必然とは或る事情に由りて居ると云ふこと也。或る事情がありて出来て居ると云ふが必然也。即ち原因と云ふ事情ありて、結果は生ぜり。結果が原因に由りて居ると云ふことなり。必然とはかかる時に用ひらるる語也。

されど、夫は事情付きの必然なれば、今の場合には用をなさず。真神が何か夫れ已上による所あらば、さる神は神としての用を為さず。神は何等の事情なく、自由なるものならざるべからず。神は本来は何にもよらざるもの也。故に単に事実(ありのままのこと\と云ふほどの意)と云はるべきも、必然とは名づけらるべきに非ず。

かく偶然と必然との意義を検し来れば、神の宇宙学上の証明は、其の主意、整はざるを見る也。されど、其の語につかずして、論者の意味をとりて云へば、万物は彼此相依つて成立するものにして、即ち皆な事情付きのもの也。併し万物全体を観察するに、事情によらざる独立のものありと云ふ意ならむ(『骸骨』「依立\独立」の下参照)。されどかくの如き独立のものは、吾人が確実に究知する事はざるもの也。(相依関係あるものは知るを得べけんも、独立無関係のものは究知する能はざる也。)又よしや、それを究知し得とするも、さる事は強ち、完全円満なる真神に就いてのみある事にはあらず。いかなる微少なる、亀末なるものにもあり得べく、又現にある也。

更に、此の宇宙学上の論を見るに、其の論理上の決断が其の予期よりも過ぎたり。前提より予期し得べき所のものは、ただ無事情(独立)のものと云ふ丈の事也。然るに、論断にては、其の無事情の物を数多ありとせずして、唯一也とするが如し。これ不合理也。完全円満の神は唯一也と論定すれ共、無事情のものは、理化学上より云へば数多あり。故に、真神は一也と云ふ古来よりの論は不可なり。

茲(ここ)に尚ほ終に云ふべき事あり。凡そ論理上究明し得べき事は、事情づきの事に局る。故に無事情の件、即ち真神はよし在りとするも、論理上究め得べきものにあらず。又論理上より考察すれば、物は一つの事情のみより起るとは考へ難し。物の生起するには二つ以上のものがなかるべからず。物を説明する基本としては、無事情の物は一也と云ふよりも、多也と云ふ方よかるべき也。

第三、結局論上の証明(或は物理神学上の証明) 此の証明法によれば、吾人が万有を観察するに、其の間に自から或る目的に一致する組織ありて、一定の意匠、或は計画が行はれつつあるが如し。宇宙の組織の上に、かく意匠が行はれつつありとすれば、其の意匠の主、即ち意匠者、計画者なかるべからず。これ即ち神也、天帝也と云ふ也。

例之、人間が酸素を吸入して、炭素を吐出せば、植物はこの炭素を吸収して生育し、人間に必要な酸素を吐出す。かかる事は、偶然とは思はれず、神の意匠によると思ふの外なき也。又吾人の手の五指が其の作用を為すに皆な計画あり。かかることは万有の総てに於いて見らるる所也。故にかかる意匠がある已上は、この意匠の主たる神なかるべからず。而して是等の意匠を見るに、万有は皆な其の目的を一にするが如し。故に一の意匠者なかるべからずと云ふ也。

今此の説を評せんに、先づ万有は果して目的に一致するや如何と云ふ事を検すべし。人間は種種に匠みて物を造る。例へば鉄にて小刀を作り、夫に鋼をつけて木を切る用に供すと云ふが如し。此の場合に其の鉄は木を切ると云ふ目的に一致すと云ふは、やや精密をかくに似たり。唯だ役にたつと云ふ位に過ぎず。この役にたつと云ふ事は、直ちに其の意匠主ありと云ふ事にはならざる也。夫は如何と云ふに、元来鉄には、かくの如き性質あるによりて役だつ也。人の意匠を待つ

て始めて役だつには非ず。夫れ故に、よしや意匠を立てて見るも、若し物質の方に、夫だけの性質あるにあらざれば、役にたたざる也、決して意匠によりて役だつにはあらず。尚ほ進みて云へば、その意匠によりて、却りて役にたたざる事あり。例せば、切れ味のよき鉄が、人の意匠によりて、切れざるやうになる場合なきを保すべからず。仍(より)て万有は一定の目的に一致すとは云ふ能はざる也。

第二。上のはこれ生命なき物質に就いて論ぜし也。今死物にあらざる活物に就いて之を見るに植物の枝葉が生長して、生活てふ目的に一致するが如く、動物に於いても之と同じく、約(つまり)其の部分の作用が全体の作用に一致する也。

この一個一個の場合より推して、宇宙万有を一大有機物と見做し得べし。此の一大有機物に、各々其の目的に一致する意匠あらば、之を計画せる主なかるべからず。この説亦た不可也。動物植物と雖も決して物質已外の作用を有するにあらず。其の性質が守るべき理法に随ひて用くと云ふに過ぎず。其の理法に順ずれば、其の事顕れ、之に背けば、顕るる事能はず。

ロツツエ氏の意にては、死物も活物も同じとする也。眼は眼を造るところの筋肉骨格の性質已外の作用をなす能はず。而して其の作用や、物理、数理の法則に順じて、決して其の理法に背く能はず。神は人の眼を開かしむべし、されど人形の眼は開かしむべからず。これ人形の眼には開くべき法則なければなり。

されど茲に尚ほ一つの論あるべし。仮令眼には、眼を組織する物質ありて、眼は其の性質の理法に順うて働くとするも、さる物質を、眼を造るために、眼の処へ集むるは、物質夫自身の働にあらずして、神の働なりと云ふ人あり。されど、これ亦た不可也。眼の処へ種々の物質が集合するにも、亦た理法に順ぜずんばあらず。動植物いづれにしても、皆な物質の自然の作用によりて、生じたものと云うて可也、否、然か云はざるべからず。故にこの説不可也。

又目的に應ずる様に或る意匠によりて、顕れたるが如く見ゆるものが、少しも意匠なしに、自然の作用にて顕れ得べきき理由あり。されば意匠者又は計画者を立つるに及ばざる也。

第三。物質がありて、自然に所謂物理的に働けば、そこに種々の錯雜したる結果を出すべし。此の点より見れば、意匠のあるが如く見ゆる結果は、甚だ少部分なるべし。若し然りとせば、さる事は実地に存する事能はずと云うて可也。然るに実際には意匠があるが如くに見ゆる事少からず。此等は物理的作用にて生じたりと云はれざるべしと。此の説に対し、ロツツエ氏評を下して曰く、此の論の以て意匠者ありと云ふは云ひ過ぎ也。何となれば、世界万有が悉く意匠あると云ふにあらでは、此の説の確実は保し難ければ也。

宇宙間には意匠に應ずるものも多しとするも、応ぜざるもの亦た尠からず。現に病氣あり、願望の成らざるあり、更に進みて云へば、何等の一致の目的なく、用を為さぬものすら多し。然るに、今物理的の論より云へば、次の如く想像し得るべし。宇宙の過去既往は、何億何万年なりや知るべからず。故に其の始に於いては意匠に應じたるものが、至極僅少にありたりとせよ。而してこの極少のものが漸々勢力を増進して多くなれるのみならず、意匠に應ぜざるものを漸く滅し了るやうになり来れり。今日の所にては、未だ皆な滅し了れりと云ふ能はずとするも、意匠あるものの増加し来りたるは事実也。されば万有は昔は渾沌厖雜の物質より、漸々開発して来れりと云ふ事を想像し得べし。故に万物に意匠のあるは、万物夫れ自身の作用にして、敢て神なるものの力を借るを要せざる也。

第四。よし又意匠者ありて、物質に勢力を及ぼすといふ事を許すとするも、其の意匠者を物質已外に存在すと云はずとも、物質の内部にありて活動すと考へても然るべし。従つて、其の意匠者は単一なるを要せず。寧ろ一物質には一つ宛の意匠者ありて、無数の物質には無数の意匠者ありと謂ひつべし、(ライプニッツ氏のモナードの如く、宇宙間の万有はモナードの活動と考へてよし。)之を宗教的言語を以て云へば多神教と云ふべきか。否、多神教と云ふよりは、寧ろ無神教と云ふ方可ならん乎。かくて聊も近世の学説に衝突することなし。故に敢て唯一の天帝を立つるの要を

見ざる也。

第五。第三に於いては、無意匠の現象中より意匠的のものが顕れたりとして、其の意匠的の現象が、漸々に発達し、継続すと考へたりし也。果して然らば、其の継続発達といふことは、無意匠的の方にも存せざるべからず。さすれば、先の意匠的の方が盛になりたりと云ふ説が、成立し得ざるに至るべし。故に、寧ろ全体に意匠的の性質が存すと云へばよからん。果して然らば、その性質を与へたる天帝をたつこと何の不可かあらん。

今此の説に答へて批評せんに、この論亦た成立し難し。若し左様に云ふならば、吾人は茲に意匠とは果していかなるものなりやを一考せざるべからず。ただに意匠といふも、之が最上の天帝より出でたる意匠にあらざるあり。又必ずしも天帝より出でたる意匠とするに及ばざるものあり 何となれば、日月星辰等の天体の組織は、感服するやうに出来てあるが、意匠の辺より云へば、尚ほ一層よき組織のなきを保せず。今日の有様にては、天体は依然として廻転しつつ而も発達遅し。若し之が天帝の意匠によるものならば、一層速に、よりよきものが出来さうなもの也。又天体より下りて、地上の動植物に於いても、一つの目的を達する為に、死といふ如き一つの非常に六かしき事あり。尚ほ少しよき意匠のありたらんには、かかる無用なるものはなくてよかるべし。故に万有に意匠ありとするも、あながち之を天帝の意匠とするに及ばず。従ひて万有に意匠ありと云ふ事は、天帝の存在を証明するの用をなさざる也。

第六。先づ上の如き論拠より、理論上天帝を成立せしむる事難し。されど宇宙間には完全微妙なる事少からず。此の完全微妙と云ふ事が、いかにしても、其の由つて来る処なしとは思はれず。何となれば、よしや、物質なれば、その分子に夫々勢力ありて、自然の作用にて現象を生ずとするも、其の物質分子に其の勢力ありと云ふが不可思議微妙也。ただこの靈妙なる作用を為す体は一なりや多なりやと云ふ事は、いかにも決し難き問題也。

今此の論が尤も穩かなる説にして、吾人の首肯し得る所也。然し学理上に照す時には、唯一神教よりも、寧ろ無数の靈体ありと云ふ多神教の如き考究の方穩健なるが如し。何となれば、此の説は近時の理科学の攻究と一致すれば也。

要するに、かくて単一の天帝は成立せざる事と成り了れり。

已上ロツツエ氏の説の反面を述せり。已下正面の論を述せん。

四 ロツツエ氏は自ら、直接に神ありと証明せんとするにあらずして、その結論を得る準備に止まると云へり。而して其の根拠は、至極明瞭單純なる假定による也。そはいかにといふに、宇宙間の原素は、悉く相互に働き合ふとする假定也。(其の働き合ふ有様が、意匠的か無意匠的かは所論にあらず)。この假定によれば、各々のものか他のものに働を及ぼし、又他のものより働を受くこと勿論にして、吾人の経験の及ぶ限りは、此の事は実なる也。過去の事、未来の事は分明ならず。又現在の事にても、悉くは分明ならずとの攻撃があるかも知られど、さる事に頓着なし。何れにしても、働き合はざるが如く見ゆる者も、実は働き合はざるにはあらずして、或る理法に順じて平衡を得、働き合ふべきものが、互に打消し合うて居る也。故に過去の事も、未来の事も、今日の働きやうと異なれりとするも、ただ事情の為に、模様が変れるに過ぎざるものとせざるべからず。故に宇宙間の二つの者は、皆な必ず互に働き合うて居る也。

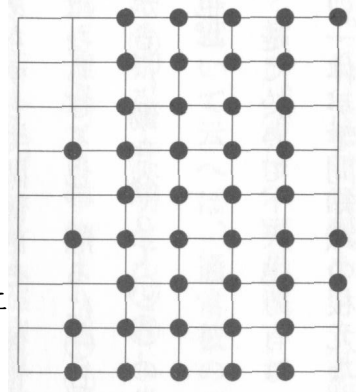
然るに之を拒みて、時により或時は働き合ひ、或時は働き合はざる事あるを保せざるにあらずやといふ者あり。されど、かかる事を氣にかけて居ては、学問研究は不能に属すべし。故にかかる説は論外とせざるべからず。事情が更(かは)れば、働きやうも異なる事あれども、事情が更らざるに働きやうのみが、時によりて異なるなどと云ふ乱暴を云ひては、論はできざる也。

如此く論じ来れば、宇宙間の事物は、一として其の思ひ通りに存在する能はずして、常に他に聯り合うて居る訳也。聯り合うて居る已上は、其の間に互に縁故あらざるべからず。即ち二つのものに就いて考ふれば、二者の性質が全く異なりたるものにあらずして、互に比較し得べき点ありて、

其の間に何等かの関係なかるべからず。喩へば、甲乙二者相寄りてイてふ結果を生じ、又甲と丙と相寄りて、同じくイてふ結果が生じたりといふが如き事は、常にある事也。

この時には、乙丙の間は全く無関係とは云ふ能はずして、ただ幾分か差別ありと云ふに止まらざるべからず。如是く、乙丙は比較すべくして、ただ其の間に差別あり。此の事は独り乙丙の間のみならず、凡ての物と物との間には必ずあらざるべからず。然れば、宇宙間の物と物とは、互に相比較し得べき関係を有し、其の間には一聯の系統ある也。一つの物より始めて、段々其の関係を尋ね行かば、一切の他の物に及ぶへし。されど、この関係を一筋縄の如く思ふべからず。網の目の如くに、互に相関係すと考ふべき也。

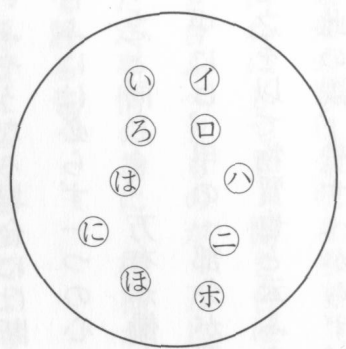
故に一般には、総ての物は一より起れりと云はんとする傾向あれど、さる事は云ふ能はざる也。之を図示すれば左の如し。



吾人は、この相関の理に就いて、更に論歩を進めざるべからず。先づ甲乙二者が幾分関係を有し、類似の点を有すとするも、此の二者が必ず働き合はざるべからずといふ事は、其の中に含蓄せられず。ただ若し、二者互に働き合ふ事あらば、結果の上にて丙の性質を定むる事あるのみ。夫れ故に、さる事をせんよりも、今の如く甲乙二者ある時、何故に二者が働き合ふかと云ふ事を尋ねざるべからず。夫に就いて、先づ精神の作用を考ふべし。精神の作用の最も明らかなるものは推理也。推理は前提より断案を生ず。即ち前提の二つが働き合うて、断案の結果を生ずる也。されど此の時にはただ之に止まらず、二つの前提が一つの心によりて断案を生ずる也。若し一つの心によらずば断案は来らず。(大前提が一人、小前提が他の一人といふやうなる場合には断案は来らず。断案は必ず一つの心を持たざるべからず。)思想の方にては、二つの事が働き合ふには必らず一つの心によらざるべからざる也。

之と同じく、万有が働き合ふには、一つの点によらざるべからず。其の一つとは如何。

中には、甲の一部分が飛び来り、乙に附加する処にて、働き合ふと云ふものあり。即ち虎列刺病伝染の如し。而して之を以て物質也と云ふあり、勢力也と云ふあり。此の説、賛すべからず。何故なれば、ロツツエ氏の甲乙が無関係に独立なれば、働き合わず。(甲)(乙)の如くなりたるも同じ。即ち飛び来りしものが(甲)(乙)ならば如何に働き合ふも計られず。然らば如何ならば可なりやと云ふに、茲に一つのものあり。夫が色々に変ることあり。即ち其の全体は一なれ共、其の部分が変る事あり。此の時には其の部分同士は皆な変り得る也。されど其の全体は、増せず、減ぜず、変らざる也。さればいかに之を考へんかといふに、其の部分の(イ)が変りて(い)になれりとす。さすると全体が変らずにある訳故に、ここにて変りたる償ひが何処かにてできざるべからず。然らずば全体が同一なりと云ふ能はず。即ち例せばここに(ろ)が顕れたりとせんに、これはもとの(ロ)が(ろ)となれりと見得る也。その場合に(イ)が(ロ)に働きて(ろ)(イ)が生じたりと云ふやうに見得る也。宇宙間のものは(イ)(ロ)の働とする時は(イ)(ロ)は全体のものにして、無関係独立にあらずして関係ある一体也、即ち(イ)(ロ)なりと知るべし。(イ)(ロ)が独立のものなれば、(イ)が(い)となりても、(ロ)が(ろ)とはならざる也。然るに(イ)(ロ)を一体のものとなれば(イ)が(い)となれば、必然に(ロ)が(ろ)とならざるべからず。されば(イ)が(ロ)に働き合うて(い)(ろ)の結果を生ずと見る事を得といふ論也。((イ)が(い)になるといふ事は仮定して論じたる説明也。)



是に於いて、天地万有は一体なり、といふ説が顕る也。此の一体は即ち絶対のもの也。即ち之が神也。而して此の一体が学問知識の根元なりとす。之なくては何も論ぜられざる也。この絶対

の存在の証明を為さんとして、古来真神存在の証明を為したる也。

前にも云ふ如く、網の目の如くになりあるが故に、其の網の目の結び目が一つ働く時は、他に影響し、一つが変れば、必ず他に償ひができざるべからざる也。其の一体が絶対也、神也。而してロツツエ氏はその働き合ふものを物質とも、精神とも名づけざる也。

已上ロツツエ氏が正面的の論を述べたる。

五 結論 ロツツエ氏の論は、絶対ありと証明し了れり。近時歐洲にも此の説の影響多く、我が国にも行はるる如し。氏は絶対無限ありと証明したれ共、其の無限とはいかなるものなるかを、明瞭に識知する能はず。故に不可知的と云ひ、或は不可思議と云へり。こは可知的、可思議的より進みて、不可知的、不可思議的を論じたる也。その論方に就いて云へば、通常彼の三種の証明(実在学的、結局論的、宇宙学的)、特に実在学上の証明の如きは、先づ直接に神を抑へて証明せんとせしも、ロツツエ氏、スペンサー氏の論じ方は然らずして、之を間接に論ぜり。即ち吾人の実地に遭遇する事物より進みて、終に絶対無限ありと云ふに帰す。而して其の絶対無限が、即ち宗教に云ふ所の尊体なりと云ふ也。今吾人が宗尊体を論ずるも、亦た之に準じて云ふ也。吾人は有限の実在よりして無限の実在を確定する也。故に先づ万物万化といふ有限が確かにある。而して此の有限のある已上は、無限亦なかるべからずと、無限を確定する也。故に若し、此の有限の事物が実在せずといふ人あらば、吾人の説は無功になる訳也。

思想あれば無限あり。思想は有限也。而して思想ありて無限なしと云ふは矛盾也とデカール氏は破せり。(「自筆書入」七、参照)有限より無限の必然に存在する事を論ずる也。されど有無の論は限ある者にあらでは断定し能はざる也。故に無限の実在非実在は論ぜらるべきに非ずといふ難ある也。かかる難は信仰に止めておかざる可からず。哲学の範囲にては無限の入口迄は行く事を得れ共、無限の堂に上る事を得ざる也。有限の外に無限ありやといふに、無限は有限の外になかる可からず。若し有限を離れたらば無限にはあらず、故に非難は重々ある也。スペンサー氏の説を見るに、大体無限が不可知的のものなれば、有るか無きかも不可知的ならざるべからず。不可知的なりと知らると云へば、不可知的にあらずして可知的なるべし。故に難は免れず。

故に已上の諸説は、無限といふものはあるべしといふ議論の道行に止まるのみ也。

六 『骸骨』第二章「有限無限」の条に就いて

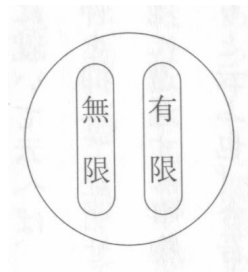
万物万化とは、万は差別を顕す、其の差別を去り限界を除けば唯一の無限也。(ロツツエ氏は動学的に之を説明せしが、今は静学的に之を云ふ)。

多数とは二已上を云ふ。一とは二、三、に対する義なれ共、強ひて絶待を一と名づけたる也。

唯一と単一の区別を注意すべし。

「諸性提結」までは通常の所を云ふ也。

有限無限と名づけたるは、唯だ経験的に名づけたるのみ、別意あるにあらず。二項同体とすれば、上図の如くなれば、汎神論の如し。有限無限を立てたる已上は、かく考へざるべからざる也。



有限無数 全体無限なれば、一つの有限は其の儘無限と同体なりとは見えざる也。有限無数なる故に無限也。即ち図式にては

有限×無数=無限

$A \times \infty = \infty$ となる也。

∞は無数とも無限ともなる也。

『骸骨』第六章「楽土」の条下にもこの式を用ゆべし。(『骸骨』第六章「無\限の数」の条下参照)

無限—空間

無限—時間

無限—数

無限—力

有限をAにて表すは如何といふに、Aは大小高下ありと雖も無限に対すれば、其の価値常に同じき也。故に今は凡ての有限を平等也としてAを以て表す也。

$$3/\infty=0 \quad 5/\infty=0 \quad 100/\infty=0 \quad A/\infty=0$$

人間には智愚等の差別あれども、無限に対すれば皆Aを以て平等に顕し得べし。人には種々の差別ありとも、之を無限に対すれば自身の能力は0を以て表さるる也。今Aを有限の勢力とし、∞を無限の勢力とする時は、此の義よく顕るる也。有限の勢力が無限の勢力と合する時に、無限靈妙のものとなる也。これ宗教の本義にてある也。

扱(さ)て、其の有限が無数にあり、夫が各各独立のものに非ず。此は彼により、彼は此により相互によりかかり、働き合うてある也。この事已に「依立」の条下に述ぶるが如し。

有機組織 有限も亦た有機組織を為す。其の有様は動植物の組織の如し。各部分の作用は全体の作用となり、全体の作用は各部分の用を為す。かくて彼此の部分相助けて一組織を為す也。例へば手が働けば全身の為になり、手一本なければ全身に影響を及ぼす。又全身の働きは手の為となる。故に手を一本離しては用を為さず。かくて右手が左手の為、左手が右手の為となり、其の他胃腸肺等に至るまで相関係せずといふ事なし。かく相依りて無数の有限が有機組織を為す也。

有機組織といふ事と、無数といふ事とは、考が異なれり。無数と云へば、其の現象の上に就いて、ただ吾人が無数と認むるのみなれども、其の実は宇宙万有が一有機体にてある也。其の無数と認めて居る其の儘が唯一也。故に無数といふのみに拘泥すべからず。一方よりは無数、又一方よりは唯一になる也。無数のものが互に相関係すとせば、唯一ならざるべからず。其の意を表して有機組織と云ふ。即ち唯一多数両方面を具するものを、有機組織と名づけたる也。吾人の思考する所によれば、万物は右の如く、一にも多にも偏せざる也。

主伴互具 然るにかく有機組織にて、互に働き合ふとすれば、其の働の中にて、或る者が主となりて、或者は伴となりて働くといふやうにならざるべからず。故に万有を有機組織と見る時には、主の働、伴の働といふが如く、其の相互の間に主伴の関係なかるべからず。

┌乙

甲└丙——戊 甲—父、乙・丙・丁—子、戊—孫

└丁

甲が主となれば、乙・丙・丁は我が子、戊は我が孫となり、丁が主となる時には、甲は我が親、丙・丁は我が兄弟、戊は我が甥といふやうに、主伴の位置が転じて、互に主伴となることを得る也。これを主伴互具といふ。有限の甲乙は甲←→乙と互に相関係す。而して親が子に対する時に愛と云ひ、子が親に対する時に孝といふが如き差別ある也。

自力他力 既に有限ありと云はば、必然の順序として無限の存在を認めざるべからず。世間の有限を研究する學術も、終には無限に到着する事あり。これ哲学の實際也。転じて、吾人の生活の實際を見るに、有限とは吾人各自の心也。この心を觀じ行けば、必然に無限に到達せざるべか

らず。これ即ち宗教の實際也。各自の心の不完全なるを知るによりて、完全の尊体に帰向する、これ宗教の相状也。而して、かく有限不完全なる心が、無限完全の尊体に調和一致して、無限に達する關係に就いて、自力他力の區別あり。

先づ吾人有限が無限に対して觀想せむ。已に觀想と云ふ已上は、思想の規則即ち理法に順ぜざるべからず。凡そ何物を考ふるにも、之が因なる乎果なる乎を考へざるべからず。今無限を考ふるに、之を因とする乎、果とする乎、二者其の一を取らざるべからず。何れか一方として、確に認識し得たりとせば、そこに宗教上の有限無限の一致が起る也。

無限を因とする時は、この無限は未だ開發せざる有様、即ち潜在の有様にて、万有の内に潜在せざるべからず。故に因無限は有限の内部に隱在せりといふの外なし。之に反して、無限を果として見る時は、この無限は已に開發し終りし体にして、顕在也。故に現実に有限の外に存在せざるべからず。

$$A \times \infty^1 = \infty^2$$

の式に於いて、 A と ∞^1 と別物にあらず、 ∞^1 は A の内に潜在する無限とする也。この A と ∞^1 が、顕在の ∞^2 に開發する所にて因無限の場合の宗教は成立する也。これを自力の開發と云ふ。

果無限の場合には、無限は現実に有限の外に顕在せり。其の無限は無限力を持ちたるもの故に一切の作用は無限の作用ならざる可からず。されば、無限と有限と一致するは、無限の力にて有限を開發する也。是を他力の開發といふ。

宗教上には、この自力の開發と、他力の開發となかるべからず。

自力にては $A = \infty$

他力にては $\infty = \infty$

有限より無限に到達するは自力也。

有限が無限の力に到達するが他力也。

自力の時には、有限に無限の勢力ありて、無限に到達する也。他力の時には、無限に勢力ありて、有限には少しの勢力だになし。

七 已上は論理的の説明のみなれど、宗教は信仰を主とし、感情が其の要義を形づくるもの故理論一辺にては律し難し。就中、吾人自身が尊体帰依の主とならざれば、宗教上の働は起り難き訳也。但しこの点に就いては、道理を多く説明したりとて、別に能く心に落付くといふ訳にあらざる也。大概是、各自が其の思想感情を十分に無限に対して專注すれば、夫に到達する事を得べし。

然らば、感想を無限に向はしめんには、いかがせば可ならんかといふに、時間、空間、勢力、智慧、慈悲等に就いて無限を觀ずるにあり。此等の何れにも無限なるものが、眞の無限也。就中、智慧、慈悲に無限なるものは、吾人に尊信せらるべし。此の点に於いても、自力門と他力門とは其の趣を異にす。自力門にては、智慧も、慈悲も、我が一心に具する所の無限性也とする事なれば、吾人がそを感想すること容易ならざる也。他力門にては、即ち尊拝の上に属する無限の悲智ありといふ事なれば、吾人は之を感想するには難からず。

而して無限が悲智を具したる体なりといふに就いては、必ず、先づ第一に、そは無意無心の体にあらずして、有意有心の体なりと云ふ事が定まらざるべからず。即ち絶対の心靈があるてふ事が決定するにあらずんば、悲智といふことも亦た考へられざるべし。其の心靈とは何ぞや。その悲智を具へたる一個人これ也。要するに、絶対は人格を具するものなりといふ事を認めざるべからず。この事に関して、ロッツェ氏の論あり。今暫く其の論の主旨を述べむ。

人格神とは、万有の主となりて有意有心に働く神のこと也。万有の主となりて、有意有心の作用を為すには、根本に自己てふ觀念なかるべからず。而して、其の自己てふ觀念は有限ならざるべからず。何となれば、我他彼此の區別を為すは絶対にあらずして、相對有限と思はるれば也。夫れ果して然る乎。請ふ之を述べむ。

自己といふに就いて、先づ二つの原素あり。第一に、自己とは種々の觀念を有して、其の主となるもの也。第二に、其の主は他人と異なる也。さすればそこに區別あり。其の他人より區別せらるるものは、或は明認せらるることあり、然らざるあり、又正しく認めらるることあり、然らざるあり。而して、この認不認に関せずして、其の依つて異なる所以の点あり。これ第二の原素也。

此の自己といふ覺知は、發達したるものなる故、それを元へ戻して考へざる可からず。然るに、かくするときは、自己てふ觀念を明らかにする事、容易ならずと云ふ人あれども、これは第一原素に関して云ふ也。即ち我てふ觀念を組織する性質は、經驗を積まざれば、明らかならざるは勿論なり。されど、第二の原素、即ち我他彼此の區別を本とするといふ一点に於いては、經驗の多少によらず、いか程無知の虫魚に至るも、彼我の作用を混同する事なし。故にこの説明は必要也。唯物論者は、自己てふ觀念を物質の運動によりて説明せんとせり。されど此の説は勿論不可也。何となれば、運動が覺知となること、即ち物質が精神となることは解す可からざれば也。自己の覺知が物質の運動より起るとは、いかにしても解せられざる也。又唯心論者(フィヒテ氏)は、此の自己の働きは光線の放射の如く、それが非自己につきあたりて反射して歸り来る、夫を自己と認むるなりと云へり。されど此の説にては、自己が認むるてふこと、及び其の作用が光線の如く出でて、歸るといふことは了解し難し。非自己の事を云ふは、自己を認めたる上ならざるべからざるに、自己を認むる前に、つきあたるべき非自己を予想するは不可也。併し、此の説を、自己の觀念が多くあり、其の中或る觀念を以て自己とし、或る觀念を非自己とすといふやうに區別し、かくて自己の認識が起るといふ説なりと云はば、やや解し得る也。されどそのみにては、いかにして、さる事が出来るかは不明也。これ、自己を所縁の境中に取込みたりといふ意味ならば可なれども、自己のみにあらで、他の者も皆な取込みてあり、故に此の義不可也。之に反して、自己のみを所縁の境とする我は我が思想の主觀客觀となり、彼は彼の思想の主觀客觀となるといふやうに論ずれば、始めて各自が自覺する事となる也。實際は自覺とは夫れ丈けの事也。

如此することは、いかにして可能なりやと云ふに、他にあらず。これ觀念に属する感情(苦樂)にて定まる也。或る觀念ありて、夫に就いて苦樂を感じずる時は、之を自己とし、苦樂を感じざるときは非自己とす。然れども、猶ほ他の点より論ぜざるべからざることあり。自己は非自己に対す、非自己を離れて自己を知るべからず、又自己を離れて非自己は分明ならず。自己を認むる時には、既に夫に伴ひて非自己なかる可からず。故に絶対無限にはかかる相對的の自己の覺知はある可からずといふ者あり。されど、此の論は自己と非自己とは相關係すと云ふと雖も、必ずしも同時に両方が分明にならざるべからずと云ふ事なし。若し両方が同時に明白にならざるべからずと云はば、到底何事も分明なる能はず。之に反して、一方が先に分り、夫より打ち返して他方が分るといふ順序とすれば、自己が先づ明白となり、次いで非自己が明白となる順序也。兎に角、自己は第一に獨立の決定を得ざるべからず。其の獨立の決定は、いかにして可能なりやといふに即ち前に苦樂の感情ある所のものを自己とすといへるが如く、感情によりて決定せざるべからず。勿論自己は非自己と區別せずして、明白になり得るが如く考へられざるにあらざれども、實際に分る時には、既に非自己と相對したる時也。又、感情之に伴ふとせば、已に他が我に対してありて、然る後、自己が認めらるる也といふものあり。ロツツェ氏は之に対して云く、夫はいつも非自己がありとして考ふる故に然る也。されど吾人の感覺知覺の中にて見るに、自己非自己と云ふ如きものなし、而もその中にて感情によりて自己を區別する也。要するに、自身の心の作用の中にて、自己てふ觀念を形造るべき部分と、然らざる部分とあるのみ也と。

之に就いて更に一難あり。吾人の心中に雜然たる觀念の中より、感情によりて自己を覺知すと云ふはよし。されど其の雜然として起る心中の觀念なるものは、果して如何なる刺戟によりて起りしとするや。それを起らしむる刺戟は非自己にあらずやと。此の難に答へて云ふ。この厯雜の觀念の原因を尋ぬるは、これ万物の變化の本源を尋ぬることとなるなり。かかることは不能に属す。哲学の研究は万物變化といふ假定の上に成立す。宗教にも亦この假定を必要とするなり。故にかかる難

には答ふる能はず、又答へざるも可なり。

如此説明して見れば、此の人格を認むるといふ事は、別に非自己がありて、夫に対して認むるにあらず。故に完全とも絶対とも云はるる也。之に反して、自己以外に物がありて、其の物に対して種々にせられ居るものの中にて認むる人格ならば、不完全のものと云ふべき也。真の完全の人格は、絶待にあらでは認められずといふが、ロ氏の意底也。今日の吾人が人格を認むるは、不完全にして、神が自己を認むるは、絶対完全の人格、即ち真の人格也。

吾人有限の者が種々の事情よりして、有限は単に有限にあらず、其の有限の中に無限絶待があると感ずることあるは、偶然にはあらず。これ絶対なるものが、吾人有限の中に充満してあるによりて、かく感ずる也。此の感じが漸く熾になれば、人格を認むることも亦た進むべし。吾人は決して絶対と無関係の者にはあらざる也。

前に論じたる主伴の関係を明知する者は、此の人格も能く知られ、仏教の三身の如きも能く了解し得べし。

仏教の三身 是に於いて、仏教の三身を無限てふ語に準じて考へ見んとす。法身は絶対非主伴的、報身は相対的なり。其中報身は主に伴を具し、応身は伴に離れたる主。又法身は絶対無限の理、実を云へば有限無限の区別の立たざる所也。報・応は相対差別、其中報身は無限的、応身は有限的也。

第四章 靈魂論

一 有限は一切万物に通ずる名目なれど、吾人に最も近く、最も確實なる点より、靈魂を以て有限の手本とすることは、前章に論じたるが如し。

デカール氏は、各自の心ほど確かなるものなしと云へり。これ心を以て総ての有限の代表者とする意也。心が総ての有限中最も確實なるもの也とは、一つの仮定に過ぎざれども、此の仮定は許さざるべからざる仮定也。吾人が外物を知るを得るは、ただ吾人の心になぞらへて知ることを得るのみ。然し、有形の事物、特に無生物無機物は、吾人の心とは異なると云ふ考へ方もあれど、此の考は到底明らかにする能はず。二者の区別を明らかにするが、即ち物心の区別論なり。此の論は攻究すれば、愈々知り難くして、種々の説となる。或は之を不可知的に帰するか、然らずんば物心同一なりといひ、或は物心は同一に非ずして、非物非心の者の一面が物、一面が心なりといふ。此の中、不可知的に帰する説は、學問上に用なければ、今は物心は非物非心のものの両面又は表裏なりといふ説を取らんとす。已に非心非物なる已上は、有機無機、有生無生共に同一種と見らるべし。而して宇宙万有は、一原体より出来て居るとすれば、一元論となり、無数より出来て居るとすれば、多元論となるべし。多元論はライプニッツ氏の单子論の如く、一元論はスピノザ氏、ブルノー氏の汎神論の如し。吾人は有限の方面にて之を論ぜんとするが故に、無数の方を採り、ラ氏の原子論の如く思考せんとす。かく万物悉く同類の原体より成立し、其の原体は幾分相違ありとするも、其の本性同一のものなれば、吾人の心即ち靈魂に就いて研究し得たる所は一切万有にも推及するを得べし。従ひて吾人の靈魂が、有限より無限に進到することを得ば、他のものも亦た有限より進みて、無限に到達することを得と考へらるべし。而して、今將に研究せんとする所は、此の靈魂は如何なるものか、如何なる作用を為すものか、又其の作用に有限が無限に開發する能力ありや、等の問題にあり。(『骸骨』参照)

二 靈魂不滅の議論は、通常生死問題の研究より起り来る也。能く考へ見れば、死も生も不明也。而して死は経験し得ざる事故に明らかならず。生は実地に経験しつつある事なれば、能く明ら

かなるが如きも、亦た其の実然らず。然るに、近来の経験説によれば、生存に就いては、親子相続、營養と消耗との調節、独立、自由、の三条件を具せざるべからずとせり。されど、之を以て生活の意義を了せりとは云ふべからず。其の故は、此の三条件が常に揃ふとは限らず、又此の三条に局るとも云ふべからざれば也。

生理学者は、死に就いて二種の區別を為す。一は全体の死にして、二は部分の死也。全体の死とは、通常いふ死にして、部分の死とは、其の部分の活動のなくなることを云ふ也。例へば、魚が首を切られて後、其の心臓のなほ動く場合の如く、全体が死しても、部分の心臓が生存するが如し。更に詳説すれば、筋肉の繊維にも生死あり、血球の一々にも生死あり、細胞の一々にも生死あるなり。かく論じ来れば、上の三条件を以て、生存の意義を説明せんとするは、正当と云ふべからず。併し、生死とは一個体に就いて(人間一個\心臓一個)云ふ事なるが、其の一個体の意義を知らざるべからず。通常、一個体の區別は空間上の分界を云ふ也。されど動物の中には、一個体といふものが沢山ありて、其の間に分界なきものあり。故に一個体なるものが抑も明らかならず。空間上に分界なくとも、官能の独立なるを個体とせん乎、植物の枝葉根幹各々独立の官能あるが故に、夫れ等が皆な別々の個体と云はざるべからず。動物の臓腑機関も亦た然り。進みて云へば、一細胞亦た独立の官能を有するが故に、一個体なりと云はざるべからず。かく論じ来れば、生理学者の云ふ三条件の生活の意義は、正当と云ふべからず。又温度によりて、生死の別を為すものあれども、これ亦た不可也。

故に生死其の者に就いては分明ならざる也。されば、此の生死の區別は、吾人の思想を以て定めざるべからず。物の生存するは、或る物がある間にして、或る物がなくなれば死に帰すると考へよ。而して其の或る物を靈魂と云へ。靈魂ある時は物は生存し、靈魂なくなれば死せりと云ふべし。通常、物質は滅せずと云ふ已上は、物体亦た滅せず。物体滅せざれば、靈魂亦た不滅ならざるべからず。

人の身体は種々の部分より成立す。故に其の部分に離散すれば、人の身体はなくなる也。靈魂も種々の部分より成立すとせば、其の部分に散ずれば、靈魂としての存在を失ふやも保し難し。されば、靈魂は種々の部分より成立するか、然らざるかが問題となる也。然るに、部分より成立するか否かは、これ有形上にて云ふ事にて、無形の上にては論ずべきにあらず。若し無形のものに就いても同様に考ふるならば、一多といふ風に考へざる可からず。かやうに考ふるとして、靈魂は一か多かといふに、今日までの靈魂説によれば、靈魂は一なるが故に、決して其の組織が解散して滅亡する事なし。此の一のものが進み行く際に、一といふ性質を失へばともかく、どこまでも一てふ性質の滅亡せざる已上は、靈魂は決して滅するといふ事なき筈也。故に靈魂は不滅也。(此の説はカント氏による也)

三 古代にては、ソクラテス氏盛んにこの靈魂不滅の説を唱道したり。参考の為に其の説を述べん。

ソ氏の靈魂不滅論は、プラトーの問答篇『フェードー』に出たり。今其の要を摘述せむ。

ソ氏死刑に処せられんとする前日、弟子が死後の事を聞かんとせしに、夫に就いて壮快の話ありとて徐々本論に入る。先づ始に、ソ氏弟子の一人に向ひて、「其処に居たる弟子に能く云うてくれ、我が跡に随ひ来るべしと伝へよ」

と。弟子曰く、「師今死せんとするに、其の跡に随ふとは如何」。ソ氏曰く、「哲学を研究するものは、我が跡に随ふ事を好むなるべし。さればとて、自殺することはよろしからず。故に自殺せよといふにあらず。無論彼等は自殺はせざるべし。自殺をすることは、法律に背くこと故、さる事はせざらん」と云ひ、「されば我が跡に随へよとは、いかに」といふに就いて、一問答は起れり。先づ「自殺をすることは、法律に背くとは如何」。謂く、「神は吾人を生活すべく此の世に下したる者故に、自殺するは非也。喩へば、彼の奴隸が主人の命に随はずして、自殺することのよから

ざるが如く、神の命に背きて自殺すべからず」。「されば師の跡に随ひて死せよとは如何」。謂く「哲学は死を研究する学也。哲学者は毎日死する用意をなしつつあり。即ち哲学を研究する者は、非常の勇氣を以て死の用意を為しつつある也。其の死するは、徒に死するに非ず。此の世界にも、本来神の支配はあれど、此の世界の外に更に勝れたる世界、即ち善人のみ住する世界あり。哲学者は、此の勝れたる世界に往かんと思ひて死して可也。哲学者は何を求めつつありや。通常人の如く衣食住粧飾を求むるか。否、哲学者はかかる事を求めずして、此の身を離れて自由の生活を為さんことを求めつつある也。眼に見、耳に聞く、皆な確かならず。然れば何によるか。常に道理によりて真理を求めつつある也。」其の正しく道理を以て、真理を求むと云ふに就いて、正義の勇氣はいかにして求むべきかを説けり。かく種々の説明をなして後、「哲学者は将来此の身体の束縛より離れて、高等の世界に行くもの也」と決せり。

此の時弟子の一人曰く、「死は身体より分ることなれば、死すれば、精神は最早消滅するにあらずや。然るに死後勝れたる他界に趣くといふは如何」と。これより正しく靈魂不滅の論は起れり。

ソ氏曰く、「昔より人は死して地獄に行くといひ、幽霊界に行くといひ、又特に還り来ると云ふ。これより見れば、生存するものは死者より出生せし也。さにあらずや。尚ほ之を確めんには総て物の生ずるといふ事を考へざるべからず。而して反対のあるものは反対より生ずるといふ事を見ざるべからず。小は大より、生は死より、清は濁より生ずるといふ如くに論ずる也。かくて、今、生は反対の死より生じたる也。之を確かむる為に広く比較し見よ。正は不正より、清は濁より起る也。而して、反対は必ず反対を生ずるが、其の必然の關係なりや否やを考へよ。或る者が大になりしと云へば、小なりしこと必然也。強は弱より起ること亦た然り。更に云へば、正しくなれりと云へば、そのものは、先に不正なりしなるべし。故に反対より生ずるといふ事明らか也。されども、反対の間に、中間たるものなきや。喩へば、大と小との間に増減なるものあるべし。夫と同じく熱する、冷ゆる、等また然り。物の変化が多くあるべし。かくて経験上より見れば、物が彼方より此方に變化し来るなり。」

弟子「疑なし」と諾しぬ。

「生活には反対あるべし。眠と覚との如く、生の反対は死なり、此の間に、此より彼への変化あるべし。」弟子曰く、「あり」と。

「併し、今云ひし二つの起原の進歩を顕さば、先づ眠と覚とに就いて考へよ。眠が覚を生じ、又覚が眠を生じて、互に生じ合ひをすれば也。」弟子曰く「然か也。」「然れば、生と死とは互に生じ合ふべし。生の生ずるは、死也、死の生ずるは、生也。然れば総ての生活は死より来れり。」弟子曰く「然り。」

「故に吾人の死して幽霊界に往くは、二つの変化の中、生より死を生ずるものなること明らか也。」弟子曰く、「然り。」

「然れば、其の死より、生を生ずること亦た明らか也。然らざれば、天が非理也。」弟子曰く「死が反対の生を生ずるは絶対の必然なり。」

「死の反対は生活に戻る也。戻ることは、其の死したるものが生きかへる也。此れ迄の論にて生は死より死は生より来れりといふことと定まり。又幽冥界より帰り来ることも確實になれり。若し、かやうに、反対相生せず、循環することなく、生は生のみにて死なく、一つのものより反対を生じて、再びもとに帰ることなければ、総ての生物は、何物をも生ずるといふことなくなるに相違なし。若し眠ありて覚を生ぜずば、物皆な滅することとなり、合ありて離なければ、一切皆な凝るべし。生が死して生き帰ることなければ、人が生ずるといふことも亦なくなるべし。」

弟子皆この説を領納せり。

ソ氏曰く、「余は真に再生なるものありて、生は死より生じ、死者の靈魂は皆な存在し、其の中の善き靈魂は、悪しきものよりも、善き報酬を得べしと確信す。」

弟子ケーベス曰く、「かねて申さるる知識は單に回想也てふ学説若し真ならば、吾人の今回想するは、前に何処かにて学びし故なるべし。靈魂が前生にありたればこそ、今生にて吾人に知識

あるなれ。これ亦た靈魂不滅説の一証と為すに足らん乎。」

他の弟子シンミアス曰く、「それを再聞するを得んか。」

ケーベス曰く、「質問する時は、知らざることを明らかにし得るが故によき事也。」

ソ氏曰く、「シンミアスよ、君は尚ほ知識は回想なりと云ふことを信ずる能はざる乎。」

シンミアス曰く、「さるわけにはあらざれど、尚ほ一応聞かまほし。」

ソ氏曰く、「苟(いやしく)も人間回想すと云はば、必ずや以前に知る所なかるべからず。而して知識中には回想すといふことなかるべからず。即ち種々の物を見聞する時に、其の物已外の物を回想することあり。例へば人を知るといふことと琴を知るといふことは同一にあらず。されど琴を見てそれを使用した人を思ひ出すといふ事あり。これ即ち回想也。一人の友を見て、他の友を思ひ出すことある、亦た之に同じ。かかる例は少なからざる也。」

シ曰く、「さなり」。

ソ氏曰く「馬又は琴を見て人を思ひ出し、絵を見て本人を思ひ出すことあり。故に、回想は、似たるものより生ずることあり、又は似ざるものより生ずることもあり。更に進んで考ふるに、今茲にいふ似たるもの以上に、即ち、木石の片々が相等しと云ふにあらずして、一切是等を超絶して、絶対の同等なるものなかるべからず。吾人はかく云ひて然るべきか。」

シンミアス、「しか云ひて可なり。」

ソ氏。「已に等しと云ふことを知れり。然らば、知るとは如何して知るか。前に云ひし種々のものによりて、等しといふことを認むるにはあらざるか。しかれ共、此等のものは、いつも等しといふ能はず、他の方法を以て之を見る時は不等の事もあり。これ等しきものが、等しからずと見ゆるなるか。等しといふことと等しきものとは別也。されば等しき物が、等しといふ知識を生ずるなるべし。」

シ。「尤も也。」

ソ、「然らば等しといふことは、其の考を生じたるものに似ると似ざるとを問はず。つまり、或る物を見たる時に或る事が思ひ出さるをいふ也。」

シ、「疑なし。」

ソ、「さて等しき木を見るに、其の物が心に思ふ等しといふことと合するか。」

シ、「然らず。」

ソ、「されば、等しといふことを考へ出さしむる物と、等しといふ思ひとは合はず。従ひて、等しといふことは、物已前に学びたることなかるべからず。而してそれが、木により不完全ながらも回想せらるる也」。

シ、「絶対に然り。」

ソ、「故に等しき物を見ざる前に、等しといふ考なかるべからず。それが等しき物を見て思ひ出さるる也。されば、等しといふ考は、吾人の五官の作用によりて得たる知識にあらず、又吾人の五官より知識を得たるにもあらず。」

シ、「然り。」

ソ、「然れば、其の心にて考へる等しと云ふ知識は、五官にて感ずるより已前に有りたるものと云はざるべからず。従つて、吾人が生れて見聞せざる已前より、等しといふ知識を有せり。即ち前生に已に之を有せし也。等しといふことに就いて、かく論じたることは、善又は正、等にも適用せらるべく、此等の知識は、皆な吾人が此の世に来らざる已前より所有せし也。而してかやうなる知識を有しつつ、之を忘れて記憶せざることあり。又忘れたるものを思ひ出すことあり。故に吾人が何事かを知ると云ふは始めて知るにあらずして、思ひ出すに非ずや。」

シ、「然り。」

ソ、「是迄の所論の道理を考へ得るか、如何か、そは今云ふの暇なきも、総ての人が知識を有すとは云はれざるべし。併し、各人は其の自知せることを心に思ひ浮ぶることを得るか。」

シ、「然り。」

ソ、「夫は何時学びしや。人と生れし後にあらずして、其れ已前なるべし。故に靈魂は、人の形を得ざる前より已に之を得てありしなるべし。」

此の論を確かむれば、靈魂が生前よりありしといふ義が成立する也。これがプラトー氏の理想論より起りし也。其の説によれば、吾人はかつて理想界に居りしものなり。故に今は墮落して此界にあるも、理想界を回想する所の理想を有する也。

シンミアスとケーベスとは問ふ、「靈魂の生前にありしことは之を了解せり。されど死後に存すること、未だ其の意を得ず、敢て聞くを得んか。」

ソ氏答へて曰く、「ものには、散ずるものと散ぜざるものとあり。複雑なるものは、散ずるもの、簡単なるものは散ぜざるもの也。複雑組織のものは常に變化せざるものにあらず。」

ケ、「然り。」

ソ、「前に云ひし善及び正、等は變化するや。」

ケ、「變化せず。」

ソ、「人馬等の動産は如何。」

ケ、「變るべし。」

ソ、「その變ずるものは手に触れ、感覺に感ずるもの也。前の善及び正、等は唯だ思想にして無形不可見のもの也。」

ケ、「御尤も也。」

ソ、「見ゆるものと、見えざるものとあり。見ゆるものは變るもの、見えざるものは變らぬもの也。吾人には身体と靈魂とあり。身体は有形にして見ゆるもの、靈魂は無形にして見えざるものなり。其の靈魂は種々の事を思ふ。而して見又は聞きて思ふ時は、身体が靈魂を轉變なるものに引き付くことあらむ。かくて靈魂は迷亂せらるることあるものなり。靈魂若し身体に関せずして純粹に不變不動なるときは誤ることなし。此の状態は吾人の知識也。」

ケ、「然り。」

ソ、「靈魂は何に似たりや。」

ケ、「不變に似たり。」

ソ、「されば、靈魂は真正の不變、單一、不可分解のもの也。身体はその反対にして、穢れたる複雑なるもの也。然れば身体は解散するも靈魂は解散せざる也。一見死後直ちに朽ち終るが如くなれども、靈魂は純粹不可見の幽冥界に入り、進みて神の許に至る也。故に靈魂は死後吹き散らさるるものにあらず。さるを吹き散らさると思ふは不都合也。故に人は哲学を研究して、よき処に行くべし。然らずして、身体に執着し、不正を行ひ、乱暴を事としたるものは、死後高尚なる処へは生ること能はずして、狼鷹等の動物となる。やや温良なるものは蜂、蟻、人間となり、進みて智者となる也。されば汝等哲学を研究して、善処に行くべし。」

(已上は靈魂輪廻説にも通ず。此の説は理屈なき感情上の説明也。)

この時シンミアスとケーベスと囁き合へりしかば、汝等は余の説明に不服の点ありやとソ氏の問へりしに二人は「然り」と答へぬ。

シンミアス曰く、「靈魂の不滅なること信ぜられず。身体は琴の如く、靈魂は琴の整調の如きものなるべし。琴滅して整調なきが如く、身体滅して後、靈魂あるべからず。」

(此の難は今日の唯物論者の口吻と同じ。)

ソ、「猶ほ外に難者なきか。」

ケーベス、「裁縫師あり衣を着る。一代の間に多くの衣を着たりとするに、彼の死するや、最終の衣は残りて、彼は亡くなる也。今もかくの如く靈魂が転生して種々の身体を生ずれども、最後には身体を残して靈魂先づ滅すべし。」

ソ、「御身等は余が先に知識は回想也と論じたることを許すや。」

二人、「夫は許す也。」

ソ「されば、汝の云ふ琴の喩はこれに合せず。琴ありて整調ありとせば、琴のなき前には整調なし。従つて身のなき前に心なしと云はざる可からず。然れ共知識が回想なりとせば、生前より心のあることを許すべからずや。故に、知識は回想也との説を許しつつ、生前に心の存在を許さざるは自家撞着也。更に論あり。物の明らかならざる故を尋ぬるに、漸々外の事に移し行きて説明する法もあれど、夫は一向説明とはならず。これは奇麗也といふ。何故なればといふに、夫はかくの如き性質あり、かくの如く、感ずる故にといふ。かく外の方へもち行きては説明とはならざる也。そは何故に奇麗なりやといふに、奇麗といふ本体がそこ這入り居る故に奇麗と云ふ也。醜といふも亦た然り。(これはプラトー氏の理想也)四角とは如何といふに、是はかくかく也と云ふがこれは説明にならずして、四角といふ理想あれば也。其の理想は其の反対を容れず。奇数といふ理想は、偶数といふ理想を容れず。又其の反対の部内に属する事をも容れず。即ち其の偶数といふ部内には、二、四、六あり、故にここに奇数を容れず。又靈魂は生活か非生活かと云ふに、それは生活なり。而して生活の反対は死也。されば、靈魂は死てふ性質を容れざる也。かく論じて靈魂不滅が確立するが故に、衣を着るとの喩も更に差支なき也。」

ソ氏は、これより種々の談話を為し、悪を為せば悪道に行き、善を為せば善所に行くを得ること、安穩に死する事などを語り、クリトーが君の妻子を如何んせんかと問ひしに、「卿等自ら慎むに如かず」と語り、いかに君を葬らんかと問ひしに、「先刻より靈魂不滅の説を述ぶるに、尚ほ明らかならざるか。身と心と別也。死後靈魂が他所に行きたる後に、尚ほ我が身などいふものあらんや」と語り、かくて毒を仰いで自若として息絶えぬ。

已上は『フェードー』に記されたる靈魂不滅に関するソ氏の対話の骨子也。

四 中世は靈魂不滅を信ずるのみにて、別にこれといふ議論もあらざりき。近世に至りても、宗教者は別に論ずる所なきも、哲学者は種々に論ぜり。デカルト氏、スペンサー氏、カント氏、ヒューム氏、スピノザ氏等は其の主なるものにして、カント氏の靈魂論は特に有名也。カント氏は、学理上にては不明なれど實際上にては、靈魂不滅と思はるるといふに結歸する也。ヘーゲル氏は高大なる靈魂不滅論を立てたり。氏の説は万法唯心論にして、靈魂の外に一物なしといふ也。靈魂より万有が開発し、万有は靈魂の顕現也。従ひて靈魂を相對のものとせずして、絶対の神靈とせり。

終に予が靈魂論を述べん。「骸骨」に論ぜしが如く、靈魂を以て自覺の一体なりとせば、不滅と云はざるべからず。理論上有るものが無くなるとは思はれず。複雑なるものは散ずるも、単純なるものは変化することなし。然れば、有は無にあらず、単一のものは変化せずと考ふる時は靈魂不滅也。カント氏は、先天後天、可知不可知の區別を為せり。而して靈魂は不可知なるが故に道理にてこれを立つること能はざりき。然るに今、靈魂を自覺の一体と論決する已上は靈魂不滅と考へざるべからず。更に又靈魂の働を見て、靈魂が無限に到達するといふ已上は、無限の生活を営まざるべからず。而してこの無限の間の生活は即ち不死不滅也。これは転化論を確かめて後一層明白となるべし。

第五章 転化論

『骸骨』第四章参照

一体貫通 此の一体貫通につき、カント氏は或る時は不変なれど、万古に不変ならずともよしと考へたり。されど此の論は論理に適はず。其の故は此の一つのものは一体になりてありて、夫が

前に合して、後に分るといふならば、何時変化するも図られず。故に変化を貫通するものにあら
ず。しかるに万古に亘りて一体不変のものなかる可からずといふが今の所論也。一体貫通してあ
るものなければ、変化の説明とはならず。それが一体となれる時は、変化を説明し得るも、夫がく
づれては、変化の説明が出来ざる事となる也。故に或る時は不変なるも万古に不変ならずと
いふ説は論理に合はず。故に今は万古不変の一体を以て説明する也。

第六章 善悪論

『骸骨』第五章参照

「善悪標準説」として『骸骨』に挙げたる四説を分類すれば左の如し。

第一 ┐—— 倫理的見解

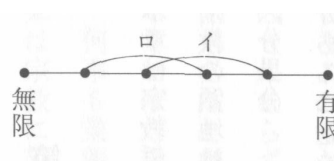
第二 ┌

第三 —— 宗教的見解

第四 —— 哲学的見解

「善悪質量」の下

イとロとは同距離同量なれどもロはイより無限に近し、故に高善とい
ふべし。悪亦た之に反対して知るべし。



第七章 安心修徳

本章は宗教哲学中最も重要な点にして、已上の諸章は皆な其の準備也。

宗教の領地は一種特別にして、他と異なるものあり。世間より見て狂者とせらるる程のものが真の宗教者なるべし。

因分果分 世の一切の事は因分果分、共に説くことを得れども、宗教にては果分は説き得ず。故に因分によりて果分あることを知るもの也。不可説とか、絶対とかと云ふことを得るも、積極的に其の実を説くを得ず。故に『骸骨』の此の項にては果分に説き及ばざりし也。

因分二素 安心は知識か情感かの論あり。予思ふに、彼此差別の知識より、情感に進みたる所にて信仰と云はれ、安心と云はるる也。それより善に進むが修徳也。今暫く安心を智的と云ひ、修徳を行的と云ふと雖も其の実は情感の一念に此の二者を具する也。故に宗教は情感を主とする也。智は本来動くものなれば安泰の相なし。智が情に入りて始めて安住を得べし。

安心 『骸骨』に含蔵無限とあるは、有限の内部に無限の含まれあることを云ふ。例せば一切衆生悉有仏性といふが如し。

他力門 一無限を信ずる其の心が、無限中の一部なるが故に他力也。有限の万物に対する時の心は、有限也、自力也。されど無限に対する時の心は無限也、他力也。

修徳

真覚は一無限に対する心なれば一也。
妄覚は多数の有限に対する心なれば多也。
真習・妄習、亦た然り。

成道往生 他の宗教にては、此の世にて悟を開くといふことなき故に、成道といふことなし。又自力他力を明かして成道と往生とを分つが如きも、他の宗教に談ぜざる所にして、仏教独特の長処也。

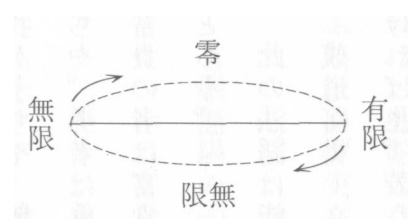
往生といふに就いても、耶蘇教にては、末日審判によりて、善処に行くと、悪処に行くとが分ると云ひ、埃及(エジプト)の宗教にては、末日の審判を信じて、身体の滅せざるやうに金字塔の中に蔵して之を保存す。ソクラテス氏の説の如きは、転生の思想なるべし。仏教の十界輪廻説亦た之に類す。因果に大小高下あるが故に、十界転生あること偶然にあらず。地獄等の十界は、吾人には総てが明らかならざるも、これ吾人の知識境涯になぞらへたる説なるべし。夫が今日信ぜらるべき根拠なきにあらず。吾人の知識に高下あるが故に吾人の知識の及ばぬ所は上下共にあるべきなり。従ひて吾人の知らざる境涯は多く、直接に吾人の知る境涯は狭し。故に地獄又は天上は、吾人親しく之を見ずと雖も疑ふべきにあらず。ただ知らざるを知らずとして、知の及ぶだけ考ふべし。

因果必然を厳格に主張すれば、定道論となる也。今日の有様は、昨日の結果にして、又明日の原因也。因果必然に起るとせば、十界の転生は因果必然なれば、吾人の意志によりて変更する能はず。故に之を云為するの要なきに似たり。何事も業報の必然なりとせば、善を為し、悪を止むるといふには如何なる根拠あるかと、仏教上必要の議論也。因果は宗教に於いて必要な位置を占むるが故に、因果を立てざれば宗教は立たざるや如何。仏教は定道論なれども、又其の中に自由意志説ありて、其の因果を自由にするやうに教ふる也。

かく論じ来れば、其の解釈難からず。他力門にては自ら励むことを要せず、純粹の因果也。自力門にては自由の原素を加ふべし。其の故は、無限有限に就いて考ふるに、有限に自由なし、無限に自由あり。其の無限の方にある自由は、吾人の指示の及ぶところにあらず。他力門にては、有限無限が別々になりありて、無限には円満なる自由の力あれども、有限には自由の作用なしと云ひ、自力門にては、因性無限を吾人の心中に認むる故に無限が有する自由の力は、自分も具すると思ふが故に、励み進みて修行するに至る也。他力門にては、吾人に自由の働なし。纔(わずか)に自分の力と思へるものも、他力の回向也といふに至るべし。故に他力門の方は、因果必然といふことと衝突せざるが、自力門には何の要ありて因果を説くや。因果は転化の法則の上にあり、即ち有限の上にあることにて、何事を為すにも必ず因果あり。而して自由は無限のみにあり。しかるに有限無限は互に相離れず、無限に対して有限あり、有限に対して無限あるが故に、自由と必然と相離れずして常に伴はざるべからず。其の中に於いて、吾人の認め得る所は有限必然の方也。されば吾人の働は必然因果に上らずんば了解する能はず。これ自力門にも因果説なかるべからざる所以也

樂土 時間空間はたしかに定めらるべきものにあらず。一夢に三年十年の事を見、一念に百里千里を走ることあるが如し。無限の方より見れば、一念に三祇を具し、之を有限の方より見れば、三年十年三祇等となる也。空間より云ふも亦た然り。無限より有限に対する行程は零にし有限より無限に対する行程は無限也。

┌有形樂土……………事相
樂土十無形樂土……………理性
└有形無形を含む樂土……事理相即—今これを取る。



比説『法華經』に、今此三界皆是我有、其中衆生悉是吾子とあり。靈魂進化は統一作用也。統一の行届く部分丈は皆な我が有也。我が心、万有界に住めば、即ち万有は皆な我が有也。臣の功過、皆な我が功過とするは、明君也。一切我がものと全体を領すれば、即ち靈魂開発の極度に達したる也。即ち無限に到達せし也。『涅槃經』に一切衆生悉有仏性と云ひ、如来蔵といふ皆な此の境を云ふ也。ここに云ふ我は、隔歴の我にあらずして、一切普遍の我也。

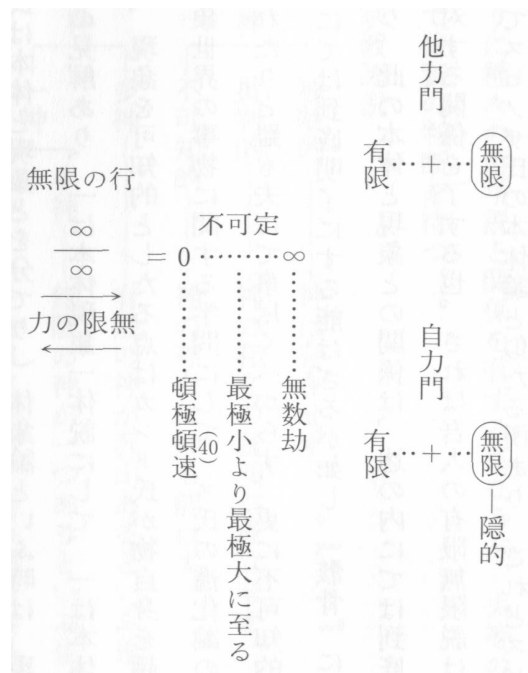
『十善法語』に曰く、「此の人ありて此の道あり、外に向つて求むることではない。此の大人ありて十善の道を全くす、今新に構造することではない。人々具足、物々自爾、法として如是ぢや。唯だ迷ふものが迷ふ、知らぬものが知らぬ斗りぢや。此の迷ふ者、知らぬ者の為に、仏の説示ありと云ふ事ぢや。どう説示あるぞ、大体にかうぢや。『法華經』の中に今此三界皆是我有、其中衆生悉是吾子と。此の中、三界とは欲界、色界、無色界ぢや。男女の欲あり、飲食の欲あり、睡眠の欲ある世界を欲界と名づく。此の欲を離れて身心が禪定と相応する世界を色界と名づく。此の心が此の質礙の色身を離れて虚空と相応し、寂靜と相応する世界を無色界と名づく。此般の世界衆生の住所があるといふことぢや。此の三界は十善全き所にて、大人たるものの己心中所領の地ぞ。其の中の衆生は実の吾子ぞ。法として如是ぢや。唯だ我相を存する者が自他の隔てを備へ自ら達せぬ。妄想に随順するものが、妄想に蔽はれて、自ら達せぬのみぢや。若し自ら我相の本来空なることを知り、我所相の本来空なることを知り、法相の本来空なることを知れば、今日より、三界は我が所領ぢや。斯の中の衆生は実に吾が子ぢや。」

又曰く、「通途の者は、我が手に取らず、我が眼に見ねば、我が所領とも云はれぬ様に思ふけれども、手に取るもの計りが我が物と云ふことではない。眼に常に見て居るもの計りが我が物と云ふことではない。千金の家翁も常に千金を懐にし居りはせぬぢや。家僕などに委せおきて、一邑一郡の主ぢや。大君の一天万乗の主たるも、山海の広狭、土地の産物、人民百姓の田穀財宝の員数まで、悉く知ることではない。民百姓の田地財宝はやはり、民百姓の田地財宝として直ちに我が有ぢや。功臣諸侯には一国二国を与へ、之を子孫遠裔に伝へ領させておきて、やはり我が有の地ぢや。此の譬喩にて知れ。真修行の人は梵天へ昇つて見ねども、十八梵天には静慮の樂を得させおきて、我が有ぢや、我が子ぢや。無色界は見ずとも、又自身無色定を得ずとも、彼の衆生に深禪定に入らせおきて、我が有ぢや、我が子ぢや。勇者は勇者、智者は智者、たとひ我が胆力智慧は彼に及ばずとも、皆な我が有ぢや、我が子ぢや、面白きぢや。富貴の者は富貴ながら、我が有ぢや我が子ぢや。貧賤なるものは貧賤ながら、我が有ぢや、我が子ぢや、面白きことぢや。」

此の法語は能く、無限の境に達したる人の心情を道破したるものにして、吾人の大いに翫味すべきもの也。

成道可得 弥陀を立すること、ゴッドを立するが如くすべからず。何となれば、かくする時は哲学にて破らるべければ也。若し哲学にて破られじとせば、弥陀を真如とせざるべからず。然るに、今、成道可得の項を以て立論する時は、弥陀の存在を証する論が確立する也。真神存在と同じ方法にて証明すべからず。成道可得にて、本師本仏を云ふ時は必ず実在を立論し得べし。

有限無限の一致



予の宗教説と他の哲学説 是に於いて吾人は、前来述べ来りし宗教に就いての説と、他の哲学説とを対説せんとす。

自由と必然との事は、無限に就いては自由、有限に就いては必然といふことを云ひたり。此の義聊かカント氏の本体現象の論と同じ。彼の説は本体は自由、現象は必然と云ふにある也。

其の現象本体と有限無限とは余程様子が異なる也。夫れに就いて、哲学の説と予の有限無限の説とを対照するに、哲学にては、唯物論と唯心論とは、必ず二つに別れたる説にして、唯物は唯心を容れず、唯心は唯物を容れず。されど、この有限無限にあてて見れば、有限に重きを置きしが唯物論、無限に重きを置きしが唯心論也。而して有限無限一体といふ時は、唯物一方にあらず唯心一方にあらず、両方を超絶したる説也。されば一元論にして而も体象論というて可也。(カント氏は本体と現象とを分てり。)体象論といふ時は、現象は有限、本体は無限に当る也。然るに此の体象論に就いて種々の見解あり、一は本体現象一体説にして、一は本体現象非一説也。スペンセル氏の体象論にては、本体を不可知的とし、現象を可知的としたる点はカント氏が物自身を超絶的と決したると同じ云ひ方也。理科学の研究の如きは、此の現象世界の事物に関する学問にして、ス氏の進化論の如きも此の範囲に属する也。故に進化論がいかにか完全に説明せられたりと雖も夫にて事尽くべからず、更に不可知的本体との関係を明らかにするの要ある也。此の事はス氏流の学説にては到底明了にする能はざるが如し。『骸骨』に云ひし説にては、此の点を迷悟の範疇によりて明らかにせんとせり。此の本体と現象との関係は、迷の内にては到底わからず、悟に転じたる所にて、一種特別の智見を開きて無限に対する関係を了する也。されば吾人の有限無限説は、カント氏、スペンセル氏の体象論と少しく異なる所あり。反りてスピノザ氏の本体論と似たる所あり。されどスピノザ氏は本体は絶対一也とすれど、『骸骨』にては無限は無数あり即ち或は有限が各各無限也、或は無限となる(成仏す)と説けば、吾人の心体其の儘有限無限の一致也。要するに、有限無限と区別すべきに非ずして、絶対なりと云ふ也。故に其の一種特別の智見の開けたる已上は、有限無限を超絶して、絶対的の活動を為す也。此の点より云へば、吾人の見解は、ヘーゲル氏の絶対開発論、或は絶対理想論に類す。此の見地よりして云へば、迷もなく、悟もなく、有限無限もなく、唯だ絶対也。迷即悟、有限即無限、煩惱即菩提といふ考になる也。(ヘーゲル氏の論の価値は『哲学史』に譲る。)[『骸骨』の説は、ヘーゲル氏の論に類すると共に、ライプニッツ氏の单子論の如き説相をも有す。ラ氏は、一つの单子が開発して神となるといふやうに説けども、ヘー

氏は之と異なり、初より絶対が進みて相対に顕ると云ひ、それが更に再び絶対に帰するといふ也。

吾人の説が、かやうに種々の哲学説と関係を有する事なるが、夫等の諸説が吾人の説によりて調和せられたりや否やは保証し難し。敢て後賢の判断を待つ。

予の宗教論と他の宗教諸説

	┌独断的———	神は存在せず。	
宗	┌反面——無神	┌批判的———	神の存在の証明が成立せず。
教		┌不可知的———	神の存在は知る能はず。
説	┌正面——有神	┌多神———	有限の神が沢山あるといふ也。
		┌一神———	無限の神が一つありといふ也。
		┌汎神———	多数の有限が、其の儘に無限の一神なりといふ也。

『骸骨』の説を簡単に見んか。先づ万物あり、万物中に我が心あり。其の万物を認むるは又我が心也。心の中に万物が入る。甲の心と乙の心と一也、甲即乙也、乙即甲也といふ説也。而して何故に甲即乙なるかといふ説明に、聊か骨折りたる積り也。

是等の諸説に就いて、吾人の所思を述べん。独断の無神論は、吾人の有限已外に、別に無限存するにあらずといふ説に合す。批判論は、神があるともなしとも決着せざる説故に、吾人の説に合せず。不可知説は、有限が未だ開発せざる時には、無限を知る能はずといふ見解に似たる所なきにあらず。批判論、不可知説は真の無神論にあらず。故に何等の機能を為さざる説と見て可也。多神論は、吾人が無限が無数なりといふ説に聊か合する所あり。されど通常の多神論は、有限の神が無数にある如くなれど、夫にては多神と云ふ可からず。真の多神ならば、無限が無数ならざるべからず。一神論は、唯だ無限の一方面のみを認めたる説と見ば可也。汎神論は先づ多神論と一神論との中間の説也。されども、其の中間といふ考が、無数の有限と唯一の無限との一致を認めて居るだけにて、無数の無限といふことを含蓄せざるが如し。夫にては未だ充分とは思はれず。此の無数の無限と云ふ事を云ふにあらずんば、開発進化といふ事は少しも云はれざれば也。

宗教と道德 道德は有限が有限に対する働き也。吾人人類が已に彼此向ひあひて居る已上は、共に有限也。而して此の有限の間の関係が道德也。然るに其の有限なるものは、独立自存する事能はずして、互に相依り、相助けて居らざるべからず。(此の点を深く究むれば、有限は終に無限に依らざるべからずといふ事となり、従つて道德は宗教に依らざるべからずといふ事となる也。)而して有限相依るの関係には、二方面なかるべからず。其の一は自己保存にして、其の二は同類保存也。故にこの二方面の関係を全うするが道德にてある也。道德の原則はこれより出づる也。

先づ自己保存には、自分の欲する所なかるべからず。同類保存には、之を他に施すといふことなかる可からず。故に倫理の格言には「己の欲する所、之を他人に施せ」といふ。これ正面の格言也。其の反面も亦た一原則にして、「己の欲せざる所、之を人に施す勿れ」といふ、これ也。此の二つの正面反面の原則が充分に行はれさへすれば、倫理ここに立ち、道德自然に行はるる也。東洋倫理即ち支那の道德にては、反面を教へ、西洋倫理即ち欧米の道德にては、正面を教うる也。カント氏の倫理、耶蘇教の倫理亦た然り。此の二面を併存して道德の原則とするが、諸悪莫作、衆善奉行と教うる通途の仏教也。茲に注意すべき所は、この欲する所と、欲せざる所とを分つ標準いかがいといふ事也。之を解して、それを主観的良心の上に置かんとするあり。此の説は実践上には適切なれども、誤謬の来るを保すべからず。故に吾人は客観的に善悪を置くを要す。善悪を

おくと思は、それが標準なかるべからず。然るに通常の倫理にては、この標準を定むること容易ならず。之に反して、宗教によるときは、容易に此の標準を定め得べし。已に善悪と云へば、断じて宗教に係らざるべからざることは、『骸骨』に述ぶるが如し。されば、道德は是非共、終極は宗教に入らざるべからざる也。

道德上にては、此の原則に基いて、所謂徳なるものを説けり。即ち、欲する所を施すとは仁也。欲せざる所を施す勿れとは義也。而して此の仁義の二徳は、東西両洋の倫理共に之を教ふ。此の外の諸徳は、皆な此の二徳に摂まる也。此の二徳を正面徳、反面徳と云うて可也。しかるに、己の欲する所欲せざる所といふ時は、各自の思ふままに任すといふことと混同するの恐あれば、能く考へて誤のなきやうにせざるべからず。夫を裁断するが智徳也。愈々仁義に過失なきに至りても、猶ほ実行するに難し。之を敢て行ふを勇とす。勇は即ち勢力也。此の勇気を養ふこと大切也。勇気を養ふには、其の本となるものなかるべからず。信は正に是也。我が心に信ずること深ければ、千万の難をも排して事を行ふ。信はこれ中心の至誠也。至誠あらざれば勇氣なし。されば道德上にて最も大切なるは信なり。而してこの至誠の信は、宗教によらずして養ひ難し。宗教上の信仰の確立する時に、至誠の心あるべし。故に道德は宗教に至らざるべからず。

かく論じ来れば、仁義智勇信は、前の二原則より出づるものと考ふるを得。されど道德上の徳は必ずしも幾個と定むべきにあらず。何れの一つを取るも他は皆な摂まる。一徳諸徳を兼具し、一即一切也。これ東西倫理の教ふる所也。ソ氏は一徳に諸徳を具すと云ひ、仏教にては一即一切と云ふ。併し一乃至五、等の数を定めて、之を原徳とすることあり。例せば、仁を原徳とし、忠恕を原徳とし、智仁勇、仁義礼智、仁義礼智信を原徳とするが如し。是等の徳を行ふに就いて、道生ず。其の道は即ち有限と有限との関係にして、種々あるべし。大体は人類としての道、国民としての道、家族としての道、等と分る也。人類としての道とは、朋友の道にして、友誼信義也。国民としての道とは、忠君愛国也。家族としての道とは、親子兄弟夫婦の道也。道德哲学にては是等の道を詳しく研究するの必要あり。されど今は、之を精しく究むるの要なし。

然りと雖も、此の道に就いて注意すべきことあり。通常此の道に就いて義務といふ事あり。西洋倫理にては義務をやかましく云ふ也。ここに義務と云へばとて、一面に必ず権利を具するものなりと云ふべからず。道德上の義務には権利なし。よし、これありとするも、そは人間以外の権利にして、人間上には、これなし。通常の権利義務は、人間以内の事也。吾人は、かく権利なき義務にては、満足をする能はず、又これを行ふ能はざるべし。故にこれを行はしむる或る者がなかるべからず。即ち義務には権利あるか、さなくば制裁なかるべからず。是に於いて道德は宗教に入らざるべからず。宗教は道義の権利也、制裁也、天帝也、善悪因果の制裁也。善悪因果てふことは、宗教ならではあるべからざる也。かく吾人は宗教によらずして、道義を実行することは容易ならざる也。

更に道德に就いて、先に施す施さずと云ひたるが、何を施し、何を施さざるか。其の實物如何。施不施の實質は、吾人有限にとりて必要な者ならざるべからず。仁をせよと教ふるが、果して何を恵めよといふ乎。其の實質を考ふるに、要するに精神上身体上に必要なものならざるべからず。精神上の必要物の極点は如何といふに、幸福或は安心立命なるべし。されば、施とは安心立命を施せよと云ふこと、又勿施とは、安心立命を妨ぐるものを施す勿れと云ふこと也。即ち人を悟に導くが仁也、人を迷に導かざるが義也。此の点より云ふも、道德は安心立命を教ふる宗教によらずして、其の實質を得る能はざるが故に、宗教によらざるべからずといふことを知るべし。

如此、道德は其の外形に就いても、實質に就いても、宗教によらずしては完全を期すべからず。道德のみによるも、幾分の道德は行はれ得べしとするも、宗教によらずして、到底完全の実行に達し得べからず。故に道德の根底には、必ず宗教なかるべからざる也。