



## 道德感情の帰趨

井上, 善右工門

---

**(Citation)**

兵庫農科大学研究報告. 人文科学編, 1(1):1-26

**(Issue Date)**

1953-12

**(Resource Type)**

departmental bulletin paper

**(Version)**

Version of Record

**(JaLCOI)**

<https://doi.org/10.24546/81006139>

**(URL)**

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81006139>



## 道德感情の帰趨

井上善右エ門

一

道德が行為の自覚に於て成立することは、改めて言うまでもないが、此の道德的自覚を抽象化することなく反省把握することは必ずしも容易ではない。何故なら我々の反省には、知性の対象化と論理的抽象化が介在しようとするからである。然るに道德的自覚は本来主体的行為的なものであつて、これを对象的に一般化することは許されない。即ち行為的自覚の反省がやゝもすれば知性の静止化に禍され、何時しか生命的な自覚より逸脱した知の構想に陥てゆく傾向を否定出来ないからである。もとより道德の内容は個人意識の所産ではなく、所謂人倫社会の基盤に成立するのではあるが、それがあくまで主体的自覚の形式を通じて実現されるところに、道德としての本質的性格が存するのである。道德はその内容に於て歴史的存在でありながら、その自覚の形式に於ては永遠に接するといふ意味を持つ。従て若しこれを对象的にのみ究明しようとするならば、それは既に真に道德的なるものゝ生命を失うた影像の認識とならざるを得ない。倫理の反省にはどこまでも実践的な自覚の立場が徹底されなければならぬ。而もそれが学である為にはロゴスに媒介された認識を要求する。自覚と論理の全き統一ということが道德を究明する根本の立場でなければならぬ。倫理学の精緻を極めながら道德の沈滞無力という傾向は、かゝる道德究明の場を無意識裡に逸脱するところに胚胎するのではなからうか。こゝに我々は道德の反省に於て知性の静止的一般化を戒め、生きた自覚の質的全貌を慎重に保存し、常に実践の動点を反省の軸とすることにより、生きた倫理の生命と論理とを開拓しなければならぬと思

う。

かゝる立場から道徳の主体的自覚を反省するとき、道徳的自覚は決して単一なる意識として抽象し得るものではなく、常に豊かなる心情との媒介的關係に於て展開せるものであることを知るのである。こゝに心情とは生命的な Gemüth であり、かゝる Gemüth を離れて生きた自覚は成立しないことを言うのである。否寧ろ自覚も Gemüth も更に広き全体的な精神の側面として理解され、かゝる全体的な精神が「こゝろ」という日本語によつてより適切に表わされているのではないかと思う。我々は生きた「こゝろ」の場を離れることを許されない。知的反省が余りにも分析と抽象とを好んだ結果、理性や情意や自覚が何か個々単独の意識であるかのような前提感をいだかせ、不識々々の中に精神の分割主義に陥つて跛行偏頗の人間形成にまで及んでいるのでなからうか。分析は常に総合的な聯関の上に果されなければならぬ。而も今かゝる綜合を道徳に於て成就するものは即ち実践である。我々は実践の立場を徹底することとに於て自覚と心情との本来的な結合を確保することができる。此の心情は極めて多角的なものであるが、その心情の中核的位置を占める最も具体的な活動形態として感情を取上げることが出来る。然るに此の感情は言葉以前なる「こゝろ」の直接態であり、従て感情を概念によつて捉える事は出来ない。強いて言うならば「こゝろ」の主体的な実動形態という外ないであろう。而も此の感情が自覚を生命化する位置に立つていたのである。

さて感情が如何なる本質的性格を持つかと言ふに Gefühl という言葉が語源的に示す如く本来受動的な性格を持つことは争われない。従てかゝる受動的感情を成立せしめる能動的根拠が考えられねばならぬ。然るにかゝる根拠は經驗的感性的対象に求め得ると共に亦先驗的叡知的要素にも求め得る。即ち感情は感性的、叡知的な二つの根拠の上に成立し得る二重性を有するものである。カントは前者を pathologisch な根拠に基く感情、後者を praktisch に惹起される感情として區別する。感性的根拠に基く sinnliches Gefühl は主観の欲求にもとずく対象との關係に於て成立する。即ち対象と欲求能力との一致・不一致による快・不快として現れる。従てこれを經驗心理学的に説けば、「情

況に對する主体の態度であり、親近反撥の価値づけである」とも言うことが出来るであらう。此れに反し實踐的なる感情は感覺的欲求に基く価値づけではなく、叡知的なる精神が人格の法則として對自化されるとき、此れに随伴相即して高揚する心情の具体的活動である。而も此の感情が法則の自覺を促進する動機的位置を占め、非法則的對象に向つては嫌惡の感情となつて排除の作用を果す。こゝに於て元と受動的反應的な感情は極めて顯著な積極性を実現するのであつて、従つてこれを卒爾に見るとあたかも感情が道德的精神の根幹たるかの如き感を呈し、道德的精神の全体を支配統率するかの如く思われるのである。素漠たる理性に嫌厭たる思想家が感情に道德の生命を求めんとするものも蓋し故なしとしない。

かゝる立場を代表するものとして所謂の感情の倫理説を挙げることが出来る。その一連の思想に於ては感情を第一義的、直覺的なものと考へ、その自発的な調和力に道德の主導權を与えようとする。併しかゝる感情への一方的信頼が果して維持し得るであらうか。感情の倫理は先ず此の點の反省を必要とする。感情の倫理説の提唱者として我々は先づシャフツベリー (Shaftesbury 1671—1713) を挙げ得るのであるが、彼は本来ギリシア的な美的調和の世界觀に立つたのである。その主張の起りは論理的な理性主義や、ホッブス流の利己主義に對する反撥に存したかのようなのである。(註、一)即ち彼は獨立なる道德感情を人間の本性に固有なるものとして信じ、こゝに善美の直接的一致を主張し、此の生きた感情の衝動から道德行為を導かんとしたのである。蓋し意識的体系的に感情を以て道德を根拠づけたのは彼を以て嚆矢とすることが出来る。彼が二つの自然感情、即ち自己の満足を求める自己感情 (self affection) と他人の幸福を増進せんとする社会感情 (social affection) との平衡調和を樂天的に信じたのは芸術的であつたと言ひうる。而してかゝる自然感情の調和に直覺的な稱讚と満足を与えるものが反省感情 (reflexive affection) 或は道德官 (moral sense) と稱する獨特なる感情能力である。此の獨特なる感情によつて善なる行為と感情は讚美促進され、こゝに善美の一致する世界の調和統一は齎らされると考へる。此の道德官はもとより外界の刺戟によるものでは

なく純粹な内部感覺 (internal sense) であるが、それはあくまで美的なる満足感情であり、義務を根拠づけ得るものではなかつた。然るにシャフツペリーの継承者たるハッチソン (Hutcheson 1694—1747) に至るとその學説は興味ある發展を示している。即ちハッチソンはシャフツペリーに於ける二つの自然感情中、社会感情に重点を置き、こゝに道徳の基調を求めた。而して此の感情 (博愛感情 kind affection) を称讚し、これに満足を感じる働きを道徳官と稱したのである。こゝに自愛の感情は博愛感情の手段となり、たゞその附屬物となるに至る。而して此の博愛感情に絶対価値を附与する根源を道徳官に置いたのであるから、こゝに於て道徳官は正しく統制的機能 (regulate and control) を發揮し、シャフツペリーに於けるが如き補助的役割の立場を超え道徳を維持成立せしめる不可欠なる要素となるに至つたのである。併し単なる感情に、統制や従属せしめる能力を与えることは無理である。既にかゝる機能を發揮するに至れば、それは最早や単なる受動的な審美感情たることを超え、感情を支え感情を動かすものに移行していると言わなければならない。更に同じく感情の倫理説を發展せしめたバター (Butler 1692—1752) に至るとその發展は一層顯著となる。即ち道徳官より良心 (Conscience) が登場するに至るのである。即ち感情の調和に立つ道徳觀を継承しつつ、新に良心という要素を發見し、これを規制的な統一原理となし、此の良心に従ふことこそ人間のより自然的なる本性と考へたのである。而して此の良心と平行して我々に合理的自愛 (rational self-love) の働きあることを説いたのはその特徴である。合理的自愛とは盲目なる感情衝動に左右されず、それ自からを規制して眞の幸福に進む自己統制的な自愛能力であり、良心と衝突せざるのみならずその良心の命ずる義務と完全に一致するものとする。而して両者の調和する根拠を彼は神の摂理に求め、良心を内なる神の声となしたのであつた。こゝに於て明かな如く彼は感情の倫理説を継承發展しながら純粹な感情の域に止まり得ず、反省的統制的要素を深めつゝ何時しか理性的要素に接する良心に達せることは興味ある推移と言わなければならない。

感情の倫理説が道徳の生命的な要素を感情に求めたことは尊重さるべき洞察である。併し広く深き「こゝろ」の全

体的性格を捨てて心情の部分を生命の原理としようとするとき、その部分的立場が必然にそれ自からでは維持し難きに至り、自からを支える相関的要素を自己の縁起的支柱として要求し来れる消息を、今我々は感情の倫理説の推移發展の上に徴証することが出来るのである。

註 1 Shaftesbury,

Characteristics of Man, Manners, Opinions, Times 1711.

The moralist : A philosophical rhapsody, being a recital of certain conversations on natural and moral subjects

1709

## 二

感情が道徳の生命的な要素であることを深く承認しつゝ感情が単独孤立の意識ではなく、こゝろの一波動として他の要素と相互に媒介表裏するものである以上、感情を捉えて直に道徳の基体とすることの許されないのは先きに見るが如くである。又若し感情を主体として道徳的教化にのぞむならば、それはカントが強く警告したように結局感傷的空想的な心を一時的に昂揚沸騰せしめて、善を夢みる心を駆立てるに終るであらう。(註、二) 又単なる感情は必ず感覺的な快・不快に結合する故に、支柱なき感情の浮動性は多分に精神的快樂主義に陥る危険を孕む。更に又感情を道徳の直接原理とすることは、正しくカントが指摘したように善悪の原理を経験的な対象概念の上に求めるといふ古来一般の学説の陥つた道を迎ることとなり、真に普遍的な先験的原理に到達することが出来ぬこととなる。カントの所謂コペルニクスの転回が倫理の上に要求されるのはこれが為である。即ちそれは善悪の原理を経験的な対象に求めることなく、否対象の経験的な要素を悉く排除し駆逐し尽くして純粹なる先験的主体性の核に還元する企によつてなされる。こゝに發見されるのが純粹なる意志の法則であり、こゝにカントが実践理性のパラドックス(註、三)として提示したような善悪の主体的原理に到達するのである。而も二度びこのような先験的主体的法則が正しく主観

の具体的生命の上に発動するとき、それは最早や法則という抽象態を脱し、生きた心情の鼓動と共なる精神の実動態となつて実現するのである。即ち一度ひ排除された感情的要素はその否定を通じて再び純粹な感情となつて不可避的に先驗的法則に結合する。法則の具体的発動は決して感情から遊離することを許さない。カントが一度ひ感情を排除するのは經驗的感情への固執を払う為である。經驗的感覚に執えられることは、人間存在を現象の中に封じて叡知的本性を見失なわすものとなる。しかしその故を以て感性全般を無視するならば、それは亦生きた精神の具体性を鎖して抽象的法則に凍結せしめるものとなる。こゝろは知情意未分の生命に存する故に精神を純粹に還元することは同時に抽象的分離より生命的綜合への復帰でなければならぬ。かくて法則の具体的発動は必ず純粹なる感情を媒介するのであり、こゝに法則の主観的規定根拠 (subjektiver Bestimmungsgrund) たる動機 (Triebe) の問題が開けるのである。

主観的規定根拠とは主観に於ける法則の実現を可能ならしめる心的根拠であり、それが即ち後に明かにせんとする尊敬の感情 (Achtung fürs moralischen Gesetz) に外ならない。換言すれば法則が正しく主観に受取られるときの心情である。主観を遊離した客観的法則はたゞ思念の上に浮べられた法則の影に過ぎない。カントが定言命法としての道徳法則を説く場合、単に法則を抽象的に公式化することなく常に durch die Maxime という慎重な表現を用いてゐることは既に周知の如くである。(註・四) Maxime 即ち格率とは主観に於ける意欲の原理(註・五)であり、こゝに法則の主観に於ける表現は可能となるのである。即ち此の如く客観的法則をして一度び自己の格率たらしめる (sich zur Maxime zu machen) ものこゝろが動機としての心情なのである。(註・六) カントが行為の外形が法則に一致するのを法則の文字 (Buchstabe) に過ぎずとなし、行為の心術 (Gesinnung) に於て法則の生命 (Geist) を強調するのは此の消息を語るものと言わねばならぬ。此の故に客観的規定根拠たる法則は必ず「それ自体が常に同時に」(jederzeit und ganz allein zugleich) 十分なる主観に於ける規定根拠とならざるを得ぬものである。(註・七)

たゞこゝに注意すべきことは、主観的規定根拠と言われる心情は法則が主観に於て遵奉される動機 (Triebfeder zur Befolgung des Gesetzes) であり、動機たる感情が法則を主観に齎すものではない (nicht die Triebfeder zur Sittlichkeit) ことである。若し感情が道徳性を生起するとすなら、それは先きに述べた感情の倫理説の逸脱を再び犯すものとなる。客観的根拠 (法則) が同時に主観的根拠 (動機) であると言うのは法則が動機を生起し、動機が法則に媒介されることであつて、決して動機の単独なる先行を許すものではない。而も同時に、法則は動機に裏付けられてよく意志の規定作用を果す事が出来るのである。換言すれば法則は意志の客観的な規定根拠 (Bestimmungsgrund) であり、動機はその法則が意志を規定する仕方 (Bestimmungsart) に外ならない。而してこれによつて法則の主観に於ける発動が可能となる故に、動機と称されるのである。かくて動機を先行せしめることは誤りであるが、これと同様、法則が心情より遊離して独存するものと考えるのは、客観的法則の名の下に、法則を抽象的に實在視する觀念論に陥るものと言わざるを得ぬ。こゝに我々は先験的法則という意味を反省する必要があると思われる。

カントが第一批判に於て、「認識は経験と共に始まる (anheben) も、而も経験より起る (entspringen) ではない」(註、八)と言へるのは如何なる意味であらうか。それは理論的認識の先験性を語るものであるが、その場合先験的というのは決して時間的意味でないことは言うまでもない。従て理性が先在的に独存し、二次的に此の理性が感性的直観と結びついて認識を構成すると考えるのも理性を抽象的に存在視するものではなからうか。「認識が経験と共に始まる」とは単に時間的の同時を意味するだけではなく、経験という具体的な場を離れて理性はその働く場所を持たぬことを言うのである。経験の場所を得てのみ理性はよく理性としての先験的能力を發揮することが出来る。こゝに於てこそ「認識が経験より起るのではない」と言い得るのである。これと同様な消息を實踐理性の上にも反省することが出来ると考える。もとより實踐理性は理論理性と性格を異にする。従て第二批判に於ける分析論の組織体系は第一批判のそれとは正に逆であり、先づ原則の確立から始まり、次いで対象への適用たる概念に及び、最後に感性

に下つて動機論を形成するという順序を取る。併しこれは働きを異にする理性を論述することに基く必然的相違である。勿論実践理性は感性と本質を異にするものではあるが、それと同時に存在的にも遊離する独立者であるならば、何故それが感性に影響して動機となるかは全く不可解な問題と言わねばならぬ。人間はその本性上、感性を離れることが出来ない、而も同時に理性的なのが理性的存在者としての人間である。従て人間に於ける、かぎり実践理性は感性を離れて働くことは許されない。理論理性の「認識が経験と共に始る」という事は実践理性に於てもその内容を異にして妥当する。言うまでもなく理論理性は外なる対象に向い、実践理性は内なる意志に向う。一は対象的な認識に関わり、一は主体的な行為に関わる。前者は直観を質料とし、後者は感情を動機とする。而もこの場合、前者に於て、「認識が経験より起るのではない」如く後者に於ても感情が法則を生むのではない。意志の原理はあくまで先験的な理性の自覚に基くのである。併しそれは繰返して言うごとく感情と無関係という意味ではない。否法則の意志規定は感性の参与と共に可能となるのである。更に又人間は本来有限なる存在であり、かゝる存在はその本性上必ずしも客観的な法則に一致するとはかぎらない恣意性を持つ。故にこのような存在が法則と一致する為には、その恣意性を抑制して法則に立ち向はしめる心情の働きが必要となる。即ち此の点からも主観的規定根拠たる動機は必須である。従てカントも言う如く、それ自から自発的な神の意志に於ては動機を必要としないであろう。然るに人間に於ては此の動機を欠くことが出来ないのである。法則が尊敬となり、尊敬が義務を願わし、この義務の意識によつてのみ人間の魂はよく道徳的たらしめられるのである。(註、九)

以上の如くして法則の実現と動機の感情とは本来分つ事の出来ない一体の実践的事実である。勿論カント解釈としては動機論を以て、道徳法則が欲求能力や心情に及ぼす影響と結果とを明かにするものであるとなし、動機たる感情を道徳法実現の条件とし理性顕現の為に主観的動機が要求されると考へるのはカントの意図に非ずとなすものがある。(註、一〇) カントの論述が前者に親しきところあるは認め得るも、後者の意味が含まれておらぬとする事が果して

真にカントの精神を語るものであろうか。否後者にこそカント道德の基盤と帰趣とが存するのではなからうか。カント解釈の問題は暫く措くも、道德に於ける理性を心情より分離することは許されないと考える。実現に關わらぬ法則自体という如きは空虚なる觀念以上の何ものであるか。心情より法則を抽象する如き論理主義には如何にしても承服しがたいものがある。分析による構造の究明は確に学の任務であり、然もその分析に於て法則と感性とが対蹠であることは争われない。併しそれ故に理性を感性から絶縁する理由とはならぬ。客観的なる法則と主観的なる感情は確に兩極的でありながら、而もその兩極的なる故にこそ却て両者が生きた内的連関の緊張統一を成就しているのが実践的、な精神の事実である。カントは此の事実を卒直に認め、寧ろ此の事実を思索の出発点としている。(註、一一) 分析は事実の構造を靜止的に抽象するに過ぎない。然るにかゝる分析の抽象態を本質の位置にまで持ち来し、法則が独存してこれが二次的に感性に適用され道德感情を生起するかの如く考ふるのは直接なる自覺の事実を緩漫な形式の論理に置き換える弛緩した反省の所産であると思う。かゝる反省と思索の態度がやがて道德を抽象的な觀念の構造論に化し、道德の生命を頹廢せしめるのである。これ実践の学があくまで実践の立場に立たねばならぬと言う所以である。

註 二 Kritik der praktischen Vernunft (Phil. Bibliothek) s. 111 s. 196

註 三 K. d. p. V. s. 82, Das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft.

註 四 錦田氏『実践哲学研究』一〇六頁

註 五 Grundlegung z. M. d. S. (Phil. Bibliothek) s. 19, Also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das Gesetz und subjektiv reine Achtung für dies praktische Gesetz, mithin die Maxime, \* einem solchen Gesetze Folge zu leisten.

\* Maxime ist das subjektive Prinzip des Willens.

註 六 K. d. p. V. s. 99

註 七 K. d. p. V. s. 93

註八 Kritik der reinen Vernunft (Phil. Bibliothek) Einleitung, s. 47

註九 K. d. p. V. s. 111, Das ist die einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet.

註一〇 Carl Stange, Einleitung in die Ethik I. 1901

註一一 K. d. p. V. s. 94, Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgibt, sondern was, sofern es eine solche ist, sie in Gemüthe wirkt a priori anzuzeigen haben.

## II

主観的規定根拠としての動機の反省を更に進めるためには、先ず感性的欲求能力の理解から始めねばならぬ。欲求能力 (Begerungsyvernögen) をカントの言葉に従て要約すれば、「対象の表象を立て、此れを実現する能力」である。即ちそれは表象能力と対象実現能力との二つであり、換言すれば対象の表象作用が同時に、対象を現実化する因果作用と結びついている能力を言うのである。かゝる「欲求能力の示すところに従て行動する能力が生命 (Leben)」であり、この「生命の主観的条件としての欲求能力に対象或は行為が一致する意識が快 (Lust) である」と定義される。(註一二) 即ち快・不快の感情は対象或は行為と欲求能力との一致・不一致によつて起る意識であり、此の快・不快という主観との直接関係によつて欲望の対象は能く実践の意味を獲得するのである。換言すると快・不快の感情という主観的關係を介して欲求の対象は意志の現実的な規定根拠となる。かゝる主観的關係を容れない対象は単に理論的な表象たるに過ぎない。こゝにも亦抽象することの出来ない感性と実践との関係が発見されるのである。

扱て感性的欲求能力は傾向性 (Neigung) として発動し、その全体的満足が自己幸福 (eigene Glückseligkeit) と考えられるのであるが、かゝる傾向性の総てが相よつて一つの強力な流となり、性癖となつたものが Selbstsucht (我慾) と名づけられる。而して此の Sucht としての我慾が具体的には Eigenliebe (我愛) と Eigendünkel (我慢) の二つとなつて働くのである。我愛とはカントの言葉に従えば、主観的個人的な感性的欲求があたかも我々の全自我

を形成するかの如く何ものにも先き立つてその要求を主張し、自己を意志一般の規定根拠たらしめようとする動向 (Hang) に各づけるのである。而して此の我愛の動向が一歩進んで自己を普遍的な絶対原理として肯定主張するに至れば、我慢即ち感性我に根をす自惚、という状態を現出するのである。(註・一三) Selbstsucht に始まる感性的性癖の発動が常に必ず我 (Selbst, eigen) という限定の上に成立し、我を欲求活動の軸とし基体としている事は特に注意すべき点である。それはあたかも大乘仏教に我慢・我慢・我慢・我慢の四つを感性我成立の根源に指摘している註、(一四) ことと自ら軌を一にするのであるが、カントのそれは現象我であるに對し、仏教のそれは現象我成立の根源構造を明かにするものであり、我慢(無明)と我慢(我慢)との二つが更に加えられていることは示唆深き洞察と言わなければならない。

以上の如き感性我の成立がカントに於ては、「法則に先立つ我の価値づけ」(Selbstschätzung, die vor der Uberschätzung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen) として位置づけられる。然るにかゝる感性我の Selbstschätzung が純粹普遍をその本性とする法則の自覚と背反矛盾することは蓋し必然と言わねばならない。但し此の關係は先在する法則的自己に對して感性的自己が否定的に對立を起すというのではなく、却て法則の自覚は非法則的な自己の否定を介して可能となるのである。換言すると感性的自己を否定契機として法則的自己が意識される事を言うのである。法則的自己とは法則に一致することを欲求する自己の能力であり、それは当然広き意味に於ける欲求能力でなければならぬ。故にカントは感性的欲求能力を低次の欲求能力 (das unteres Begehungsvermögen) と言ひ、これに對して法則的自己の能力を高次の欲求能力 (das oberes Begehungsvermögen) と稱している。しかしそれは単なる高低の別ではなく、相互に否定的に對立するような欲求能力の二重性として理解されなければならない。而して此の二重性の對立緊張の上にこそ動機としての心術、即ち法則に對する尊敬 (Achtung)、義務に對する畏敬 (Ehrfurcht) が成立するのである。即ち此の心術に於ける内的否定關係は、先ず法則的自己が衝動的な我愛を

法則に一致せしむべく制限 (einschränken) すると共に、虚妄なる価値僭称たる我慢を打破 (niederschlagen) せんとして働くのである。傾向性はすべて感覺的感性に基いて成立しているのであるから、此の如く傾向性が制限或は否定されることは当然感覺的な感情に不快を齎すのである。これ法則が感覺的感情に影響を及ぼす唯一の場合であり、これが感性に対する法則の消極的作用 (negative Wirkung) と名づけられる。即ち我愛が制限され我慢が否定される苦痛感 (Schmerz) がこれである。然るに此の如き感性我の否定を媒介として法則実現への道が開かれる。即ち感覺的不快として象徴される感性我の否定は、そのまゝ普遍的な法則の障害の除去を意味するものに外ならないから、それは同時に法則の積極的活動を意味するものであり、こゝに法則の積極的側面が開かれ、法則に対する尊敬が喚起されると共に、理性的自己の高揚感 (Erhebung) が現れるのである。勿論、法則によつて起される消極的な感覺感情と積極的な道德感情とは敘述する如き時間的前後を以て起るのではなく、両者は相互表裏的な關係に於て成立する実践的な感情である。即ち感性我を否定契機として法則的自己が自覚され、法則の自覚によつて感性的自己の否定と不快が起り、これを介して法則に対する積極的感情が喚起され、更にかゝる積極的根拠に反映されて非法則的自己の自己認識 (Selbsterkenntnis) たる謙虚が現れる。かゝる謙虚は単なる感性我の否定による感覺的消極的な屈辱的卑下感に止まらず、積極的な知的卑下 (intellektuelle Verachtung) に裏付けられたものとなる。かくて道德の卑下にも又二面性が存し、これによつて実践的緊張は高められるのである。

此の如く道德感情には交錯する複雑性が存するのであるが、これを要するにその感情の積極性は常に感性我の否定を介して開かれるということである。故にカントは、「法則が傾向性の妨害作用を斥けて尊敬の感情を起すのであるから、その限りその感情は積極的ではあるが、間接的 (indirekt) な感情である」(註、一五)と述べている。こゝに間接的とは法則に基く感情が単独一方向的に起るのではなく、常に理性的存在者の二重性に根拠して生ずることを意味するものである。それは感性的感情が一度場所的に空無化されて後、法則に対する感情がその後を占めて起るとい

のではなく、感性的自己の否定という作用を介して常に對立的に成立することを語るものである。従て尊敬の感情は元より法則に根拠するものではあるが、そこには感性的な感情と法則に対する理性的な感情との微妙なる對立關係が交錯的に織込まれていることを知る。尊敬は理性的存在者が法則によせる自發的感情であるが、而もそれは一方、感性的の觸發を脱し得ない理性的存在にとつては「不承不承に従う」(註、一六)という強制をも脱却し得ないものである。而も同時にそれは單なる強制の不快のみではなく、法則の崇高を仰いで魂の高められるよろこびを感じるものでもある。(註、一七)かくの如く複雑に緊張した感情の全体が尊敬を支点として動機の役割を果すのである。ここに我々は更に進んで尊敬の感情が感情として如何なる本質的構造を持つものかを反省してみなければならぬ。

註、一二 K. d. P. V. s. 10, ff.

註、一三 K. d. P. V. s. 96

註、一四 『成唯識論』第四、我の根源たる第七末那識 (manas) が我痴・我見・我慢・我愛の四つの根本煩惱と常に相應することを書く。

註、一五 K. d. P. V. s. 102

註、一六 K. d. P. V. s. 104, Bestimmung zu Handlungen, so ungerne wie sie auch geschehen müssen

s. 109, Achtung fordert die Befolgung des Gesetzes, obgleich sie ungerne geschieht

註、一七 K. d. P. V. s. 101

#### 四

尊敬の客觀的根拠は言うまでもなく道徳法則に存するが、その主觀に於ける根拠は法則を自覺する理性的自己に存すると言われねばならぬ。而もそれは理性的な自己が純粹な法則の絶対価値を仰ぐ感情であつて、法則を直に己の所有

とする意識ではない。即ち尊敬は低き位置から高き光を仰ぐときの心情であつて、カントが「我々の頭上に高く輝く法則を仰ぐとき法則の崇高さは見飽くときがない」(註、一八)と言える所以である。法則と位を同じくする自己ならば尊敬は消滅する外はない。感性的自己を否定する理性的自己は法則を仰ぎつゝそれ自からの両足はなほ感性的自己の上に立つているのである。感性的自己を否定しながら、その感性的自己を離脱し得ないところに理性的自己の本質的性格が存する。即ち尊敬の感情は一方が他方を滅却し尽くすことの出来ない両極的自己の緊張關係に成立するのであり、従てその無限なる緊張が達し得ざる永遠なる理想への努力 (unreichbare Ziele seiner Bestrebung) として象徴される。カントに於てはそれが即ちキリスト教に於ける道德的教説であり、神と隣人の愛への命令として特徴づけられる。こゝに所謂カントの理想主義的精神の確立を見るのであつて、達し得ざるが故にこそ理想は光を放つのである。法則になりぎり得ない自己なればこそ努力せずにはおれぬのであり、不可能なるが故に断念するというのは実践を脱した悟性の立場に外ならない。

かゝる理想主義的精神に於ける道德的状态即ち徳 (Tugend) はカントが強調するように、「闘いつづける道德的心術」(moralische Gesinnung im Kampfe) である。而も此の状態を措いて尊敬の感情は成り立つ場所を持たぬ。かゝる道德の位置 (Stufe) を忘れて、法則と自己が直に一つであるかのような、又は法則と一つに成り得るかの様な思いを抱くのは、人間に与えられた限界を踏越える道德的妄想 (moralische Schwärmerie) である。法則と一つになりぎり得るのは神聖性 (Heiligkeit) の状態であつて、それは人間界に於ける事態ではない。而も我々は地上の倫理的教説が如何に多く此の如き妄想の上に立てられたかを反省しなければならぬ。それはたゞ一時の空想的道德に終る外はない。

併し以上のような理想主義的精神に立脚する道德感情が如何なる根本性格に立つかを我々は更に反省してみなければならぬ。即ちかゝる感情を基礎付けている自覚は如何なる構造を持つのであるうか。感性的欲求と道德的法則の対

立は、とりもなおさず感性的自己と法則的自己との自覚対立である。即ちそれは一つの自己なる自覚の倫理的な分裂構造として考えられる。感性的自己というのも単なる無意識的衝動として意味あるのではなく、我愛、我慢として働く何等か積極的な自覚形態として倫理的な否定契機となるのである。これに対する法則的自己と言うのも法則そのものではなく、法則を仰ぎ法則に服従すべき自己として自覚されるのである。此の自己という限定をもつ共通な自覚の地盤に於てこそ両者は能く相互に否定緊張の関係を成すことが出来る。それは先に闘争状態として特徴づけられた如く、相互に否定し尽すことが出来ずして而も無限に対立抗争する二者である。こゝに成り立つ尊敬の感情である事を思えば、その感情に内在する性格も亦自から明かとなるであろう。即ち尊敬の感情は従わざるものに従うことを要求する強制(Nötigung; Zwang)を不可避なる制約として立つのである。従てその強制を感性的自己が尊敬の重荷(Last der Achtung)として感じ、これより逃避せんとする傾向が無意識の中に誘発される。即ち限りなく自己の無価値を厳しく押しつけ来る法則の威圧をカントが「威嚇的尊敬」(abschreckende Achtung) (註・一九)と表現せることは感性的自己の感情としてまことに適切と言わなければならない。従て此の恐るしき尊敬から逃れようとする衝動が起ることも必然である。こゝに尊敬に纏綿する所謂の敬、遠の感情が道徳的立場には拭い難きものとなる。尊敬しつゝも厳しく迫る圧迫感( Ehrfurchtsvolle Scheu (畏敬にみちた怖れ) ) という言葉にもよく表わされている。法則への尊敬が同時に法則よりの逃避を誘発することは、尊敬が全体的自己の分裂を克服し得ておらぬが為と言わねばならない。こゝより種々なる道徳的矛盾が胚胎するのである。即ちカントが指摘せるように他の道徳的人格によつて自己に惹起された屈辱感を償うため、その人格の欠陥汚点を発見せんとする心が起る。殊にその人格の事例が余りにも高く及び難きとき、その人格がたとえ故人たりともかゝる詮索を蒙ることを避け得ない。「道徳法則の崇高なる威厳さえも、これに対する尊敬を拒まんとする心の策動を避け得ない」(註・二〇)のである。或は又道徳法則を傾向性の水準に引下げ、自己の便宜に都合よき教たらしめんとし、或は又かゝる心の策動が悟性の論理を動かし来るとき

感性的欲求を弁護し正当化しようとする企ともなつて現れる。此等すべてはたゞ自己の無価値を一方向的に迫る尊敬から逃避せんとする逆作用に外ならない。

かゝる離反的作用が尊敬から誘發されるのみならず、更にその主観に於ける根拠たる理性的自己の内面にも我々は深き矛盾を發見せざるを得ないのである。法則の自覚が同時に道德的自己の自覚として成立することは言うまでもない。自己なくして責任や後悔の意識はあり得ないからである。道德的自己が自己の自由によつて法則を實踐すべきものと自覚する故にこそ責任を感じ、これを果さざるとき自責と後悔とを覚える。然るに此のような自己の意識が純粹に普遍的全体を要求する道德的精神を裏切るものとなる。自己に立脚する法則への努力がその成果に於て何等か自己の功績的評価を要求するのは蓋し自然であらう。こゝに必然に道德的自負の感情が現れざるを得ぬのである。而もこれは法則の絶対価値以外にこれに先きんずる何ものをも認めぬ尊敬の理念とは相容れない。法則への努力の一步が、法則に背反する一步を生むのである。こゝに理性は自からの中に實踐的矛盾に陥る。自己の努力の中から自己の目標を裏切るものが現れる。世界の中に於ても外に於ても唯一の善と言はれる善意志も具体的には自からを維持し得ざるに至るのである。

これを要するに尊敬の感情に立つ道德状態は、全体の摂取的統一をもち得ぬ二元的自己の対立關係に於て成立するのであり、それは必然にその内的矛盾を止揚する轉換を要求して止まない。内自己に於て摂取的統一を持ち得ぬ一方的否定の理性的自己は、又外他者に対しても自己を固定的に主張するを以て純粹と考ふる如き意識態度を必然的に招来し、こゝに道德的硬直とも称すべき精神態度を現出するに至る。内なる鬭争状態はそのまゝ外なる鬭争態度となるのである。かゝる精神の態度はその理想とする世界観の如何にかゝわらず一貫するものである。併しかゝる理性我に立つ道德状態は、摂取的全体統一をもち得ぬ自己の内外に亘る矛盾分裂の故に遂に自からを引き裂かざるを得ぬといふ羽目に立至る。而も引き裂かるべき運命の下にありながら、なおそれを果し得ず、永遠の鬭争に止まつて苦闘する

のが悲壯なる道德精神の状態である。かゝる道德的状态の突破超出にこそ道德的感情の必然的な帰趣は存しなければならない。

註、一八 K. d. p. V. s. 101

註、一九 K. d. p. V. s. 100, Abschreckende Achtung, die uns unsere Unwürdigkeit so strenge vorhält.

註、二〇 K. d. p. V. s. 100

## 五

理性主義的精神の道德状態は、カントに於てみる如く、それ自からの維持完成の為に所謂の理性宗教への發展を必然的に招来する。即ちそれは理性意志の上に成立する理性信仰 (Vernunftglaube) であり、道德的理想實現の根拠として要請される宗教である。かゝる位置に於ける宗教にあつては、それが道德の轉換超出ではなく、飽まで道德の維持完成であり、宗教が道德の附帶的位置を脱却し得ぬことは周知の如くである。従つてそれは理性的自覚の分裂性とそれに基く感情の逼迫性とを真に止揚和解するものではなく、寧ろその矛盾と破滅とを防止するものに外ならない。カントは晩年の『宗教論』(註、二一)に於て、批判書に於ける宗教論より刮目すべき前進を示してはいるが、併し猶ほ理性の圏内を脱するものとは言い得ないであろう。たとえ道德を根拠とする宗教の位置が転ぜられ、宗教が却て道德を實現する根拠たる位置にまで前進せしめられたとしても、飽まで道德を中核とする理性の自覚という地盤に於ては一貫する。しかし真に実践的な生命は永くかゝる立場に止まり得るであろうか。生命は理性の矛盾を訴え、その偏倚拘束を拒けて止まない。かゝる生命の要求に応じ、理性主義によつて見失われた感情の側面を回復し、こゝに宗教独自の本質を明かにせんとしたのがシュライエルマッヘル (F. H. D. Schleiermacher 1769—1834) である。即ち彼は飽まで宗教の本質をその独立性に於て主張し、初期の『宗教講演』(註、二二)に於てはその独立的なる本質

を感情と直観とに指摘したのである。感情は本来受動性を以て本性とする。こゝに直観とはかゝる受動的感情の能動的契機を示すものである。直観に於て我々は我々を超えた超越的全体に働かれ、この直観を介して感情の受動性は成立する。その直観は不断に働きかける力の無限としての宇宙 (Universum) の直観であり、この宇宙に裏付けられた直観が主観の側面に憑依という純粹感情を生起せしめるのである。こゝにカントには見ることの出来なかつた感情の立場、即ち理性の命令に代る愛の立場が現れる。それは即ち理性的対立を超えた愛の宗教であり、温き感情の擁護に於て成り立つ愛の信仰である。かくて宗教の絶対性は感情の受動性に於て具体化されたのであるが、かゝる立場が徹底されんとするとき必然に問題となり来るのは先きに言う直観である。何故なら直観は感情の如くその受動性に於て純化し得ざる性格を有するからである。たとえ宇宙に働かれてその内容を得る直観と雖も、働かれつゝもこれを領受する意味に於て、又直観に於て絶対者と合一するという意味に於て、何等か自体の能動的側面を保持せざる以上直観とはなり得ない。従て直観を内容とする感情には何等か拭い得ない内面的二元性が残存する。宗教の絶対性をその受動性に於て徹底せんとすれば必然に此の二元性の不斉合が克服されねばならない。こゝに於てシュライエルマッヒェルは後期に於て(註、二三)初期の説を転じ直観を没して専ら感情に宗教の本質を求め、所謂絶対依憑の感情 (schlecht-hinniges Abhängigkeitsgefühl) を説くに至つたのである。併し此の如く感情の一面が徹底される事は、何時しか感情そのものが無媒介に遊離される結果となり、生命の必然的帰趣たる宗教への実践的通路を閉じ、これに代るに神秘的合一を以て原理とする外なきに立ち至る。自己と超越との同一性的融合に立つ以外、絶対依憑の感情を支えることは出来ぬであろう。それは同時に感情の芸術的定立、換言すればロマンテイクへの飛翔を誘うものとならざるを得ない。感情はもとより宗教の重要な要素ではあるが、それは決してロマンテイクに立つ単なる有の感情であつてはならない。かゝる感情の定立は先に感情の倫理説に於て見た如き結末を再び宗教の上に持ち越すこととなる。宗教の絶対性は有たる意識の拡張に求めることは出来ない。有たる意識の精神が一度びその根柢に於て死して蘇る転換に宗

教の本質が存する以上、理性とか感情とか言う如き意識の一契機の上に宗教を捉える事は不可能である。カントの理性宗教は一度びシユライエルマッヒェルによつてその絆を断ち、感情の上に解放されたのであるが、しかしその感情の絶対化が生命の實踐的基盤より遊離し、無媒介なる絶対依憑と化するとき、それは却て宗教の本質を逸脱するロマンディグに陥らざるを得ない。かゝる感情は道德感情の實踐的矛盾を正当に摂取止揚する資格を失う。それは實踐の通路をもたぬ幻想的美とならざるを得ないからである。宗教がその宗教の本質を全うするとき、それは同時にあらゆる相對の矛盾を具體的に摂取統一する絶対として實現されなければならない。かゝる摂取の道が真に具體的に成就されてこそ、道德感情の滯趣は開顯されるというべきである。

扱て然らば纏つて述べる理性的道德精神がその内的矛盾にも拘らず猶ほ自からの位置に止まり、対立と闘争に膠着するのは何故であるか。歧路に立ちつゝ突破を制して闘争の圈内に止めしめるのは蓋し理性そのものゝ本性に由来すると思われる。理性の實踐的性格は本来強き自己肯定性に存する。即ちあくまで自己の實踐力に期待する自信に於て特徴づけられる。道德的理性は如何なる實踐的破綻をも自己の責任に於て克服し回復せんとの信念をその根本的な力素として立つものである。故に自責の念は自己の否定契機とはならず、反対に策勵努力の契機となつて肯定される。かゝる理性が破綻を防止し、緊張を維持する靱帶として永遠なる理想を掲げ来るとは蓋し当然である。かゝる位置に於ける精神に対し、遊離せる宗教感情や無媒介なる自己否定を説くとも、それは畢竟空虚なる觀念を強うるに終るであらう。それは正当なる實踐的轉換に道を開く所以ではない。然らばかゝる理性の立場は如何に導かるべきであらうか。

先に言う如く理性の實踐的性格は、自己の實踐力に期待する無条件的信頼性に存する、而もかゝる信頼自信が正当なる自己認識なりや否やは徵証するによしなき前提的確信たるに止まる。神聖性を自己に夢みる道德的妄想を蔽く斥け、有限なる人間に理性の訓練 (*Disziplin der Vernunft*) の必須なる所以を強調し、道德が我々にとつては常に護

務の法則であることを明かにし、以て尊敬の感情の内包する道德的意義を解明したカントの功績は高く評価されなければならぬ。而もかゝる認識の上に打立てられた理想主義的精神が何等の實踐的假象をも宿さぬものと断言し得るであらうか。打克ち難き分裂的対立を猶お一方的に打克ちうるものとする過信が所謂理想の名の下に立つ努力に介在せざるか。道德の完成状態たる神聖性が永遠の目標として掲げられ、此れに対する無限不断なる接近の努力が命じられることは何を語るものであるか。感性的自己の自惚が法則に碎かれつゝ、これに代つて理性的自己の過信が登場させるものとは言い得ないであらうか。理性的自己と感性的自己の対立拮抗は先にも言う如く共通なる我の根柢に立つている。而もかゝる我の自覚に假象の影は宿らぬであらうか。カントは価値の根源を道德的自己的自覚、即ち道德的自己尊重 (moralische Selbstschätzung) に置いている。併し理性我の自覚に根柢する感性我への克服闘争が理性我自体の功績的評価を要求することは先きに述べる如く必然の帰結である。而もそこに現れるものは理性が自己を是として肯定し、然らざるものを非として否定する排他批判である。こゝに審判処罰の意識は生み出されるも、慈悲と摂取の心情は発露のよしなきに鎖ざされる。しかしかゝる理性我の自己評価と自己肯定とが理性我の自負即ち自己の高ぶりとして反省されないのであらうか。それは純粹なる絶対普遍を要求する法則的自覚に一致し得るであらうか。現実の自己の行為が如何に純粹を期すとも、感性的自愛の衝動が我識らず纏綿してその純粹性を保持し難いと訴えたカントが(註、二四)道德的自負心の矛盾と苦悶とを追究徹底しておらぬことは寧ろ不思議と思われる。併しそこにこそ理性主義道德の本質的性格が存するのではなからうか。如何にあらゆる矛盾を未来の克服へ転嫁するとも、努力に内在する自己矛盾は一度び自己の破滅放下に徹せざる以上、救われることは不可能である。理想主義的精神の包む道德的諸感情は亦此の如き精神とその運命を共にするものである。即ち理性我の高揚に伴う積極感情は常に感性我の否定による暗き痛み、消極感情と拮抗しつゝ、法則の崇高性に対する尊敬と未来への期待を闘争継続の支柱とする。而も先に述べる如き内的対立に根柢する尊敬の感情は、尊敬の中より、敬遠の情を誘致し、更に内なる対立感情は外に向つて

硬直せる主義的鬭争を展開するであらう。かゝる感情の全体が理性我の自覚と共に始まるのである。併し理性我の仮象的性格は決して無事に止まることを許さない。即ちその仮象は必ずや理性の確信を脅かす道德的不安となつて現われ、道德的根拠への信頼に挑みかゝるのである。道德的自覚の真摯なればなるほど、その理想追求の心底に道德的不安と憂慮の感情を払拭することは出来ない。而もかゝる不安を克服せんとする実践的努力の結果が、現に道德的自負、高ぶりとなつて復帰し、己が行く手を塞ぐことは正に致命的と言わなければならぬ。こゝに雄々しく出發した理想主義的感情は、その内に宿す本性の必然として絶対絶命の淵に己れ自からを投げ出さざるを得ざるに至るのである。

註・二一 Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793

註・二二 Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799

註・二三 Der christlicher Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, 1821

註・二四 Grundlegung z. M. d. S. (Phil. Bibliothek) s. 27

## 六

道德的感情が道德的実践の動機であつた如く、道德感情の矛盾と破滅とは道德の基盤轉換の實踐的契機となる。道德の主体を絶望に曝すものは推論や論証の必然ではなく、感情に現れる直接なる實踐的矛盾である。永遠なる理想追求の努力によつて一切の有限性を克服し彼岸の完全性に到達し得るか。或はかゝる理性への信頼が仮象の期待に止まるが。悟性の論理は此の事を決する資格がない。終末論的な理想主義は畢竟理性への楽天的確信を前提し、自己への信頼感情を以て動機とするものである。かゝる岐路を突破するものは、たゞ実践の底から理性の矛盾と無力を自覚し、その根拠の崩壊を實踐的感情の上に徴証体験し来る事の外にはない。而もかゝる無力を自覚し来ることは、理性的自己の延長に求め得ることではなく、何等か理性的自己を超えた超越的全体に促されることによつて可能となる。

これが即ち宗教に於ける絶対よりの摂取活動として實現具体化されるのである。摂取とは有限の反逆と假象の固執とを一方的に對立排撃するのではなく、反逆と固執の故にこそこれを照耀し、有限の虚仮不実を自覺せしめてこれを無の絶対真実に轉換摂取せんとする活動である。摂取に裏付けられぬ不安動揺はたゞ虚無への志向としてのみ感情される。即ち動揺そのものが意識に固定され、崩壊が虚無感という変形した有となつて沈澱する。これ有を活動の根本形式とする人間意識の常である。こゝに彷徨するかぎり如何に不安と動揺を喫するともそれはたゞ虚無にたゞようのみであつて、真に自己の突破超出は果されぬ。真に有の有限を破る無の實現は独り無よりの摂取活動に於て成就されるのである。

無の摂取に於て、道德の主体たりし自己は今や法を實踐する我として法に對立するのではなく、自己の無力を照耀され慚愧に媒介されて法に轉換摂取されるものとなる。その法は絶対として相對を遊離するのではなく、常に自己の絶対性を否定して相對摂取に於て自己を全うするものである。かゝる摂取に於ける絶対の自己否定性が正しく大乘仏教に語られる方便 (upaya) の本質を示すものに外ならない。宗教は常に絶対の具體的立場でなければならぬ。即ち方便を離れて摂取の具體性はあり得ないのである。こゝに方便とは「正直を方と曰い、己を外にするを便と曰う」(註、二五)と釈されるが如く、相對に於て自己を生がす絶対の自己否定性であり、こゝに絶対の真に無としての性格が発揮される。この故に、「方便は般若 (prajña) を摂取し、般若は方便を摂取す」(註、二六)と語られる。即ち絶対はあくまで絶対でありながら、無に於てよく相對と通じ、相對世界の有の有限を己に抱き認めて相對とその悩みを共にしつゝこれを絶対の無に転ずる活動を止めないのである。かゝる方便摂取の活動から廻向 (pariṇāma) の思想(註、二七)が必然に生れる。廻向とは自を廻転して他に趣向することであり、それが摂取の必然的背景となることは亦明かである。方便と廻向と摂取とは不可分離的な本質に於て三一的に結ばれている。方便廻向なくして摂取はあり得ず、摂取なくして絶対もあり得ない。故に『論註』には噉説して「譬えば火栴の一切草木を摘んで焼き尽く

さんと欲するに、草木未だ尽きざるに火橋くわい己に尽きんが如し、其の身を後にして而も身を先にするを以ての故に巧方便くわうへんと名づく」(註、二八)と言ひ、こゝに方便廻向へんけうくわうという絶対活動の面目が闡明される。かゝる方便廻向の摂取に觸れざる超越の理解は、如何に論理の透明を得てもそはなお絶対の抽象的立場たるに止まる。宗教への通路は思索や論証によるのではなく、絶対から働かれる摂取活動によつて開かれる。即ち自己の照し出されつゝその相対有限に應ずる具体的方便に媒介され、そこに転換成就される直接確實なる「信」に於て証される。その信の具体的反省なくして宗教の本質を捉えることは不可能である。方便廻向は信の成立根拠であり、信は方便廻向の認識根拠である。而して此の両者が絶対の具体的立場を明すものに外ならない。そこに我等の心情を貫いて働きかける絶対の摂取活動が慈悲として感受され、こゝに相対に根ざす一切の矛盾は無の真実心の中に止揚解消されるのである。

かゝる廻向の信が親鸞の上に於ては正しく淨土の信として開顯されたのであり、即ちそれは欲生の信仰として確立されたのである。欲生とは絶対よりの方便に喚起される欲願往生の願心であり、そこにはたゞ往生淨土を介して純粹なる摂取の悲心が感情されている。「欲生は即ち是れ如来諸有の群生を招喚したまうの勅命なり。…これ廻向心なり、斯れ即ち大悲心なるが故に疑蓋雜ることなし」(註、二九)とは親鸞の透徹せる信仰の反省である。此の欲生は大悲が方便喚起するところなる故に欲生心はそのまゝ大慈悲への信樂に裏付けられている。即ち「真実の信樂を以て欲生の体と為す」(同上)と言はれる所以である。絶対の摂取は正しく此の信樂を以て転換交流の軸とするのである。信樂の樂とは信の通路を包む実践的感情に外ならない。生きた心情を離れて絶対と信の交流はあり得ない。親鸞は樂を説いて、「欲なり、願なり、愛なり、悦なり、欲なり、喜なり、賀なり、慶なり」(註、三〇)と言ふ。摂取に催される無限感情の發展態を我々はその釈の一々に味嘗することが出来る。しかし今はその一々の吟味に立至る邊を持たない。たゞこゝに我々は道德感情の硬直と矛盾とが摂取大悲の絶対中に転換され、理性的自我の根拠を放下して摂取光中に更生し、新しき感情の發展に躍動せるを見るのである。こゝに道德的尊敬の感情は転じられ、親鸞の用語

に従えば、撰取に向う「恭敬の心」が現れる。此の信は決して相対が絶対と同一性的に融合する道ではない。相対が絶対に吸収消滅されるとき、絶対も又その撰取活動を終止する外はない。そこには所謂の接神論 (Theosophie) 的な空想的神秘感情が無媒介にたゞのみであつて、道德的感情の實踐的矛盾を正当に止揚統一することは出来ぬのである。絶対は相対を合一融合によつて滅却するのではなく、又相対を肯定是認するのでもない。その有限性を無限に悲愍撰取することによつて相対を相対のままに活かしめる撰取の道を開くのである。即ち相対と絶対とは否定的に對立しながら、両者の結ばれる轉換交流の活路が開かれる。これ即ち信樂であり、恭敬の心に外ならない。即ち此の信は畏敬ではなく、慚愧であり親愛感謝の慶心である。相対が自己を肯定して相対に止まるならば、それは相対の墮落である。絶対が絶対に止まつて相対を滅却するならば大慈悲は終止する。この何れにも撰取の信樂はあり得ない。即ちこゝに道德感情の帰趨は求め得ないのである。何故なら両者は共に道德の立つ有の根拠を転ずるものではないからである。

信樂は有を離す絶対無の根源より方便を介して廻向される。かゝる絶対無の眞實に透過貫通されたる心性は、虚仮有限の影を払える至心として仰がれる。即ち、「利他回向の至心を以て信樂の体と為す」(註、三一)と言われる所以である。かゝる至心の無たる本性が、大乘仏教に於ける般若即ち智慧の本質に一致することは言うまでもない。従てこゝに至心・信樂・欲生の三心は自から智慧・慈悲・方便たる絶対活動の三一關係に相応し、三心即一の全二体として互に相通じつゝ、而も亦三心各々法爾の信相たる意義を失われない。即ち此の信は有の根拠に成立する形式的信ではなく、理性の立場が一度び破滅し無の轉換撰取によつて成就される廻向の信なるが故に本願の三信として反省されるのである。而して此の三信の中核が絶対の撰取活動たる大悲に交流する信樂に支えられてある事は亦明かである。かゝる三心即一の信樂に有の根拠より胚胎する自覺の矛盾が転じられ、一切の實踐的感情の帰趨する心情の無限活動がこゝより展開されるのである。

曇鸞『淨土論註』下、障菩提門章、真宗聖教全書一ノ三四〇

方便は Upāya の訳語、動詞 upāi より来る。upāi は「近づき行く」意であり、従て Upāya は遊離独存にあらずして他への接近交渉を意味し、転じて目的に近づく方法 means 或は適切なる便宜 expedient 等を意味する言葉となる。大乘仏教は此の Upāya の語を借つて、その独特なる絶対の攝取活動を表はす言葉とした。従て今挙ぐる『淨土論註』の方と便との釈義は原語の文字に直にその意味があるのではない。大乘の思想を漢語の上に随義解釈せるものである。訳語としては寧ろ方は方法、便は便用と見るべきであらう。但しそれは寧ろ第二義的な意味であり、下つて方便が真実に対する仮用としての意味も派生するに至るのである。

## 註、二六

『淨土論註』下、名義撰対章・真宗聖教全書一ノ三四二

更に同章には、「般若というは如に達する慧の名なり。方便というは權に通ずる智の称なり。如に達すれば則ち心行寂滅なり。權に通ずれば則ちつぶさに衆機を省る。(略)智慧と方便と相縁じて動じ、相縁じて靜なり。動の靜を失わざるは智慧の功なり。靜の動を廢さるゝことは方便の力なり」と言う。

## 註、二七

廻向は parihāna の訳、動詞 pari-nam は to bend down, to turn aside, be transformed into の意味を持つ。漢語として廻向を廻転廻向と釈する。『華嚴』十廻向品には、廻向について細説する中、「菩薩一切の善根を修習するとき、彼の善根を以て是の如く廻向す。此の善根功德の力をして一切處に至らしむるなり」(大正藏九・四九五)と言う。慧遠の『大乘義章』には三種廻向(菩提廻向、衆生廻向、實際廻向)を説き、『淨土論註』下には廻向を開いて往相廻向、還相廻向となす。これは菩薩の能廻向である。その義を更に他力淨土教の上に本願力の廻向として發展せしめたのが親鸞の往還二種廻向の思想信仰である。

註、二八

『浄土論註』下、善巧摂化章・真宗聖教全書一ノ三四〇

菩薩の衆生摂化に四摂法あり、その第四を同事摂 *samānāgatā* (同利性) と言う。同事摂とは菩薩が常に自からを没して衆生の根縁に随い、所作菩薩を同じうし、以て衆生に正法を正受せしめるを言う。而も衆生を離れて菩薩の正受もなく、衆生と菩薩と正受常に同ずるが故に同利性と言う。今挙ぐる『論註』の論説と軌を一にするものであり、又先に述べる方便及び廻向と深き本質的踰隔のあることが思われる。同事摂は又随転方便とも言われている。

註、二九

親鸞『教行信証』信巻本、真宗聖教全書二ノ六五、六六

註、三〇

同 右 同全書二ノ五九

註、三一

同 右 同全書二ノ六二