

眞宗精神の根本構造

禿 諦 住

眞宗精神と云ふ言葉が我々の間に登場し始めてから、まだそう長い時間は経過してゐない。それは恐らく我々が日本精神と云ふ言葉に接し、その呼稱に國民として新しい感覺を覚え始めた頃からであつたと云つてよい。而してこの眞宗精神と云ふ教團の新しい標識の生誕は、決してそれが教團に於ける或る特定の機關が、或は人々が合議的に造り出した言葉ではなく、又それが日本精神なる名稱に模倣し、或はそれと對蹠的に出現したと云ふ譯でもなかつたことが顧られる。即ちこの眞宗精神なる呼稱の生誕は、これに先立つて誕生せる日本精神の名が新たななる日本的自覺のもとに、日本人全體の生活に訴へられて來たことによりて、自然にこの日本的自覺の内容に、この自覺を把握せんとする意欲を盛つて教團員の間に表

象せられて來たものであると云つてよい。然るに日本精神の名の生誕が、實は今日の大東亞戰爭への展開を餘儀なくせしめられ、戰爭への移行が必然的なものであることを豫想せしめたやうな國際情勢のなかに孤立した滿洲事變以後の我國にあつて、皇國民としての根本的な、且本質的な統一を内に持たうとする環境を契機として生れ出でたと云ふ事實より見れば、我々の眞宗精神の呼稱が意識せしめんとする性格も此所に規定せらるゝ譯である。即ち斯かる環境の中に生誕した眞宗精神の志向性は、その旅立ちに於て古來の所謂教相判釋的な立場から、その教學の指示する精神の優秀性を佛敎々學に於ける他のそれに對して誇示せんとするやうな意圖と感情を脱皮して、自らの教團の持つ傳統精神の本質が如何に日本精神の内容につながりを持ち、或は更に日本精神の本質

を如何に擔へるものであるかを明確にし、それが斯かる環境の中に如何に不可缺のものであるかを確信しようとするものであつたと云つてよい。従つて其れは曾つて眞宗教團が過去の日本歴史のなかに掲げて團員の指標とした王法爲本とか、或は眞俗二諦と云ふが如き標識の實現した教團精神の社會性が、今日日本精神と云ふ呼稱のもとに日本人の全體に訴へられねばならなかつたやうな環境のなかにあつて、其れに應じて展開し、其所にこの眞宗精神と云ふ新たな自覺を表象したものであることは事實である。然しこの眞宗精神の持つ現實の問題は、それが事實王法爲本などの指標の展開であるにも拘はらず、それらの場合と確かに問題の核心を異にしてゐることである。即ち前者の場合にありては、眞宗傳統の精神が、そのまゝ國民としての生活と相即し、相應するものであり、或は更に相資・相依して相成せしめるものであることを強調するにあつたのであるが、今や日本精神の名のもとに主張せらるゝ眞宗精神の場合にありては、それが如何に日本精神の主體的な實踐の様相であり、或は日本精神と本質的に一つのものであることを證明せんと

するものでなければ満足することが出來ず、この確信のもとに日本精神の世界的實現に參與しようとする問題となつてゐることである。従つて眞宗精神の名の生誕が擔つた今の性格からして、それは明らかにそれが日本精神の一つの實現形態であり、日本精神の本質と本質的に一元性のものであることの確信を明らかにしようとする意欲を根底に持つたものと云つてよい。

従つて我々は右の事實を前提として眞宗精神の構造を論じようとしてゐるのであるが、この場合我々の忘れてならぬ問題は、我々の現實に働きかける絶對的な日本精神の感覺である。我々にとりてこれを無視して今や眞宗精神の考察は現實の問題ではないのであつて、それは後に至つて考察せらるゝであらうが、我々が斯かる觀點に立つことは、それが決して一部の人々が把握するかも知れぬやうな時代への迎合ではなく、或は又それが眞宗教團そのものゝ持つ精神の本質的特徴を放棄し、變質せしめるものとはならないと云ふことである。加之、日本人としての眞宗教徒は、この立場を離れて日本人ではないのであつて、この日本精神が内に向ふ自覺に於て根元的

な統一を要望する相が、そのまゝ外に向つて人類をしてその所を得しむる相であることを確信するならば、まさしくそれに應ずる眞宗教徒の自覺こそが、眞宗に傳統せらるゝ精神の現實に生きた生存の相を此の點に捉へたこととなるのではないであらうか。されば今我々が眞宗精神の名のもとにその構造の問題を取りあげ、それを考察の對象とすることは、それが恰も悠久二千六百年の傳統を持つた日本國民の精神史が、然も今新たに日本精神と云ふ呼稱のもとにその精神の構造を取り擧げて、永き日本的傳統を放棄しなかつたと同様に、我々は此所にこそ眞宗精神の永遠に生きた生存の相を把握せんとするものに他ならない。更に云へば日本精神とは、それが千古の昔、肇國の相に於て既にそのまゝ完成せられたものであり、永遠の相のもとに實現してゐる精神であつて、それなるが故に、つねにその完成のもとに歸りゆく自覺の運動こそが、その精神のかぎりなき展開でなければならぬ。即ち今の日本精神の名が訴へる感覺がそれであり、それは肇國の昔と時の隔りによりて遠く隔絶するものではなく、實は深く内面的に結合して現實に表現してゐる相な

のである。即ち此所に我々にとりて新たなる日本精神の感覺があり、この感覺を深く充たしてゐるやうな日本精神の構造が捉へられねばならぬ。而して今これと同じ理由のもとに我々の前に登場して來たものが遠き歴史的傳統をたゞへて、然も新たに我々に訴へる眞宗精神の構造と云ふ問題なのである。

二

然らば斯かる意味に於て我々の眞宗精神とは、それが如何なる構造をもつものであらうか。然るにそれは既に述べたやうに、その呼稱が生誕し、成長して來た環境の性格からして、日本精神との間に完全にその本質の一元的なものであることが前提として豫想せられ、或は確信せられやうとしてゐることである。それは恰も一國一教と云ふ主張が提唱せられ、皇道佛教、或は日本佛教の名がこれに應じて新しき日本教學と云ふものゝ構造が豫想せられ、それへの確信が持たれてゐるやうに、それへの盛なる意欲を持たずして今の眞宗精神は我々の現實の問題となつて來ないと云ふことを意味してゐる。これに就いて私は以前(昭和十三年)に『眞宗精神の研究』なる貧しい

論文を發表したことがある。^① 即ち私はこの研究に於て主として眞宗精神が日本精神の内容に考察せらるべき地盤として人間存在の眞宗的形態なるものを研究の對象とし、併せてこの精神の成立した歴史的・風土的環境の考察に楸を入れた。この最初の企ては、然しながら私にとりて決して満足なものではなく、寧ろ失敗に終つたと云つてよいものであつたが、私自からに兎も角も、次の階梯に於て、當然に考察せられねばならなかつた日本精神と眞宗精神との一元・二元論に對して、この研究がその準備的な基礎を提供したものであつた。然るにその後、この概念的に表象を異にした日本精神と眞宗精神は、その次元の問題に關してその解決を不可避的な迫切を以て我々の眼前に展開し、その明確な解答を意識せずして最早や我々の現實的生存が自からの内に、自からを許さない程の嚴しさを加へて來た。それは我々の好むと好まざるとによらず、現在と云ふ時の相に於て負はされたものであり、それ自體に於て、それがそのまゝ新しき日本精神の構造を検討せんとする運動そのものゝ具體化に他ならなかつたのであつた。即ちそれは換言して新しき『日

本學』とも稱すべきものゝ確立への要求が自然に我々の内に胎動を始め、それが具體化して來たことが意味せられてゐる。而してこの間の事情は、例へば小野正康氏の説を以てすれば、まさしく「大東亞稜威圈に對する新しき本地垂迹の學として」日本の方法論のもとに一切(同氏の言葉で以てすれば佛・儒・洋)を統一せんとする「新本地垂迹説」の樹立と云ふ問題の登場したことに當つてゐる。然して私の貧しいながらの此れに對する解答が私の近著『眞宗の日本的性格』であつた。

然るにこの解答に於て私の確かめ得たことは、眞宗精神なるものが、實はその成立の本來性に於て既に日本精神の特殊な一つの形態を備へた精神であつたと云ふことである。即ち眞宗傳統の精神とは、その成立の歴史的性格から見ても、曾つて傳教や弘法などによりて主唱せられて來た鎮護國家であるとか、或は榮西の提唱した興禪護國、日蓮の絶叫した立正安國と云つたやうな、一つの佛法力乃至それによる信力と云ふが如きものを以て國家に働きかけると云ふ性格のものではなく、寧ろこれとは反對に、皇國のなかに皇國の民の一人として如何に眞實

から許されたやうな正しい生活を持つことが出来るかと云ふことに就いて、自からを内面的に鋭く鞭打つていつた親鸞の生活態度に源を發し、それに導びかれた精神なのであると云ふことである。即ち親鸞を宗祖とする眞宗傳統の精神の本領は、それが絶対他力の信、即ち法藏菩薩の至純なる清淨の意欲によりて淨化せられた十方衆生が、十方衆生の一人として、十方衆生の本質的な願ひを象徴する菩薩の本願に全的に歸命し、隨順することである他はないのであるが、その信仰生活はそれを具體的に云へば、そのまゝ人類の一員として眞實に是認せられた生存を享受することであると云つてよい。而してこの生存のあり方は人類の總てにとりて云はるべきものであるが、それが具體的な實現は皇國にありてまさしく皇國の民の一人として、その與へられた生存の責任を果すことに他ならない。従つて其れは全く日本精神との間に相資・相依の關係をもつて展開して來た日本佛教の諸流の精神とは全々その趣を異にするものであると云つてよい。寧ろ宗祖の斯かる態度の生誕は、それ自體が肇國の理想の顯現であつて、彼が聖德太子を鑽仰して「和國の教

主」となし、釋尊出世の意義を太子のもとに歸し、釋尊の地位を奪つて太子に見出したとも云ふべき内容を持つた佛教學の理解は、そのまゝ宗祖の皇國の理想に類した姿であると云つてよい。されば此所に彼の三國傳統の佛教に對する體系的な理解は、擧げて其れが彼の太子信仰の内容づけとなつてゐると見ることも決して過言ではない。^③加之、又彼は佛教の理解・實踐を以てひたすらに民の一人としての生存の責任を果すことにありとする領解に終始してゐたことは、自から決して佛教徒たるを誇示せず、沉んや教團の結成などは、それが自からを中心とする限り、最も忌み嫌つてゐたことによりても知られるであらう。

従つて今の眞宗精神を考察しようとする我々の立場より顧るも、即ちそれは小野氏の所謂「新本地垂迹説」の提唱を待たずして、既に宗祖の立場に於てこれを認め、そのまゝが既に日本精神の内なるその一特殊形態であることが主張せらるゝであらう。さればこの點より見ても、在來の佛教に見られた相資・相依の佛教と國家の二元的關係は、眞宗精神の場合に於ては同じ佛教精神の把握の

形態でありながら、既にその成立に於て趣を異にし、全く一元的立場に於て主張せられて來たものであると云つてよい。而してこの皇國の民の一人としての正しさを持つことのために、その實踐の絶對的な地盤として理解せられた本願の信は、それがそのまゝ、日本的方法論のもとに今や東亞稜威圏の佛教徒に働きかける日本精神の八紘爲宇的な通路の根據でなければならぬであらう。然して、それこそがまさに本願そのもの、理想する本來性の實現なのであり、即ち我々は此所に日本學としての眞宗精神の性格を此の點に認めしめられるのである。

これに就いては、尙多くの論證が必要とせらるゝであらうが、今暫くそれを拙著^④に譲つて、その道程のみを論ずる場合、以上が私の貧しい研究のたどつて來た段階なのである。即ちそれは、私にとりて第一の段階に人間存在の眞宗的形態を、それが展開した歴史的・風土的環境に於て把へしめたこの研究の進展が、第二の段階に於て日本精神と眞宗精神の本質上の問題に迫つて、その日本精神に於ける眞宗精神の立場を考察せしめることゝなつた。然るにこの二つの段階は、次に私をして眞宗精神を

のものゝ持つ構造の問題に私を追ひつめていつた。即ちそれが私の今や企てざるを得なくなつた眞宗精神の根本構造に於ける問題なのである。

① 『眞宗の國家觀』(宗學研究十六號特輯)

② 『顯眞學報』(四十號)

③④ 『眞宗の日本的性格』(第二編第四章及第五章)

三

然らば斯かる意味に於て、眞宗精神はそれが如何なる構造のもとに理解せらるゝものであらうか。我々は既に上述の考察に於て、それが日本精神の一特殊形態であり、日本的方法論のもとに體系づけられた佛教の統一的理解であることを指摘した。然し斯かる性格を持つた眞宗精神の構造は、それ自體我々に如何なる手懸りを我々の研究に對して提供してゐるであらうか。我々は斯くて先づ此所に一つの精神と稱せられるものゝ構造として考へられる問題を取り擧げて見ることが一つの便宜であると云つてよい。

然るに元來、精神とはそれが自然的現象に對する心的現象のことであり、個人に於ける心のはたらき、或は心

そのもの、謂であることは云ふまでもない。この言葉が轉用せられて或は生命を意味し、或は活力を意味して人間存在の本質的なるものを象徴してゐることは、獨逸語に於ける *Geist* 英語の *Spirit* の場合と同様である。然し精神の概念は、更に斯かる精神の個人的規定そのもの、場所に、既に社會的共同性を持ち、この個人的精神の關聯、或は結合するところに時代精神・民族精神、或は團體精神と云ふが如き超個人的存在としての精神への通路を持つてゐることである。然もこの超個人的精神の個人的精神に對する關係は、事實この超個人的精神が逆に個人に働きかけて、其所に個人の精神を規定し、支配して個人の精神を形成せしめてゐるのであつて、實は此所に人間存在そのもの、社會性・公共性が存してゐる。即ち時代民族の通念、或は道德・習慣等は、この超個人的なもの、個人への具體的な働きかけとして理解せられ、寧ろ我々は精神のかゝる社會性・公共性が個人の精神をあらしめ、且理解せしめるのであると云つてよい。されば此所に云ふ精神とは、それが社會共同態の價值體系、即ち共同態の生活理想を實現してゐる主體的なるものと

云ふことが出来るであらう。

従つて斯かる見地に立つて精神の構造と云ふものを論ずる場合、我々は此所に一つの精神と稱せられるもの、構造が、實にその精神の公共性と個別性に於て成り立ち、この兩者の聯關に於て生存する主體的なるものと云ふことが出来るであらう。例へばエデュアルト・シュプランガー (Eduard Spranger) が一つの文化精神と云ふものを語つて、「文化と云うものが超個人的な意味關聯 (意味の機構) として、或は超個人的な活動體として個々の人間、有限的な (死すべき連命にある) 人間を超へて、遙かに長く生き延びるものでありながら、而も個々の人間の中に生き、彼等より理解せられ、支持せられ、先へ先へと形作られて行くことなしに生存出来ない」と云ふ點を有してゐる。人間の生活なり、生命なりを超越せる存在でありながら、個人を離れて存在し得ない所に大きな謎が存してゐる」と述べてゐる如きも、精神の根本構造が、實はこの公共性と個別性との聯關に於て成り立つてゐることを物語るものと云つてよい。

然らば、斯かる精神の構造を示すこの公共性と個別性

なるものは、それが如何なる契機に於て互に相聯關するものであらうか。然るにこの聯關の仕方と云うものは、それ自體に於て聯關する公共性と個別性なるもの、本來性を明瞭にすることに於て捉へることが出来るのではないであらうか。即ち我々は此所に精神の構造を一つの辨證法的な形態に於て捉へることが出来るやうであつて、元來公共性と云はるゝものは、その本來性に於て何等かの意味のもとに個別性を否定することによりて成り立つものであり、これと反對に個別性なるものは又公共性の否定をその本來性のなかに蓄へてゐる。然もこの相互に否定し合ふ否定の運動が實はその根元的な統一に於て精神の生存それ自體なのである。和辻博士によれば、この構造の性格が「二重の否定性」と名付けられ、人間存在を「この對立的なるもの、統一」^②であるとし、且その内容を「人間存在の根源が否定そのもの、即ち絶對的否定性であることに他ならない。個人も全體も、その真相に於ては空であり、そしてその空が絶對的全體性なのである。この根源からして、即ち空が空するが故に否定の運動として人間存在が展開する」^③と述べてゐるのは誠に興味あ

る説である。従つて斯かる意味よりすれば一つの精神の根本構造なるものは、それが辨證法的に、その公共性と個別性とが相互に否定の運動として聯關する所に規定せらるゝものと云つてよいであらう。然らば斯かる構造を持つ精神の一特殊形態としての眞宗精神の構造は、その公共性と個別性が如何なるものであり、この兩者はそれが如何に聯關し、如何なる聯關のもとに理解せらるゝであらうか。

① 『文化哲學の諸問題』(七一―八頁)

② 『倫理學』上等(十二―三頁)

③ 『同上』(二六―七頁)

四

斯くて我々は此所に眞宗精神の構造に於けるその公共性なるものに就いて考察せねばならない。然らばこの精神の公共性として、眞宗教團の價值體系、即ち生活理想をあらはすものは、それが如何なるものであらうか。然るにこれに就いて我々は此所に一往、公共性なるもの、性格を吟味しなければならぬ。何故ならばこの公共性と稱せられるもの、内容は、それが例へば和辻博士の言葉

をかりて云へば、「世間に隠されてゐないこと、あらゆる人々の參與の可能性」^①としてのものであると云ふことである。即ちその本來性に於て個別性を否定することによりて成り立つた公共性は、そのまゝ他の面から云へば一つの個別的な主體の空間的な擴がりであつる。従つてこの意味よりすればそれは主體の客體化に於て見られる性格のものであるが、同時にそれはあくまでも主體の客體化であつて、この客體化せられた主體の公共性なるものは、決してそれが主體の個別性に對して對象的なものではないと云ふ關係である。更に云へば、この公共性なるものは、その個別性ととの間に相互に否定の運動をもつものありつゝ、然もその限りに於てその本質を異にするものではなく、公共性はそれが個別性の缺如態のことであり、又個別性は、そのまゝ公共性の缺如態であるに過ぎない。即ちこれを具體的に云へば、眞宗精神の公共性は、個別的なる我々の私的性の對象ではなく、我々に於て參與の可能性を持つものであり、唯我々の個別性に於ける缺如態に他ならぬのであつて、個別性が公共性に聯關するところに眞宗精神の生き延びて行く主體的な實體が存

すると云ふことである。従つて眞宗精神の構造に於て、例へばその公共性を主體的な實踐である所の行とすれば、個別性はそれが信であり、然もこの行は信の對象的のものではないと云ふことである。即ちそれは和辻氏の説を以てすれば、「本來一である主體が多なる主體に分裂することを通じて一に還らうとする」運動^②に於て捉へられるものが公共性の持つ主體的な性格なのである。

然らば眞宗精神の公共性は、それが如何なるものとして提示せられてゐるであらうか。然るにそれは眞宗教團の生活理想を象徴するものであるかぎり、實にそれが十方衆生をしてその本質的な自覺に於ける態度をあらしめんとする法藏菩薩の本願の成就を示す阿彌陀佛の名號であつて、この名號の内容に十方衆生の主體的公共性を見出すことである。即ち眞宗精神の公共性は、それが十方衆生に通路を持ち、十方衆生の自覺をその内容に發見せんとすることに於て存する本願の實現態としての名號を稱する所に存するのであつて、この稱名の行そのものがそのまゝ眞宗教團の價值體系としての南無阿彌陀佛の内容である。従つてこの六字の南無阿彌陀佛は、そのまゝ

「機法一體」と稱せられる如く、公共性としての法のなかに、個別性としての機が參與して公共性の内に消えたものであり、換言すれば、十方衆生をその本願に於て發見せんとする本願の公共的性格の實現態なのである。

然るに斯くの如くこの眞宗精神の公共性を示す名號が單なる名號として個別的な主體に對して通路を持たぬぬきものではなく、そのまゝ十方衆生の參與の可能的根據をもつものたるの性格のもとに、名號がそのまゝ行と稱せられてゐることは、如何なる領解に基づいてのものであらうか。これに就いて『大無量壽經』によれば、法藏菩薩の四十八願に於ける名號の成就が次の如き性格のもとに象徴せられてゐることである。即ちその第十七願によれば、「設ひ我佛を得んに、十方世界の無量の諸佛、悉く咨嗟して我が名を稱せずば、正覺を取らじ」と示されてゐる。即ちこれによれば名號とは、それが既にその成立に於て絶對的公共性のもとして成立しようとしてゐることであり、これらの諸佛に應じてこの名號を稱することは、そのまゝ十方衆生の本願への參與の可能的根據であつて、この稱名の行こそが個別的なるものゝ公共性

のなかに消えた相なのである。然るにこの名號を成就することに於て、即ちこの絶對的全體性としての名號の内に、十方衆生の個別性を統一せんとして成立せる本願とは、既に屢々我々の主張して來たやうに、それが十方衆生の本質的・窮極的な欲願であり、それが法藏菩薩によりて誓はれたと云ふ象徴は、菩薩としての法藏の使命が實はこの本願に十方衆生を呼び醒さんとすることであり、此所に十方衆生の個別に於ける缺如態としての公共性を呼び起すことであつて、その實現が即ち機法一體と稱せられる名號の成就なのである。即ちこの表象は、それが法藏菩薩に於て、一である主體が多なる主體としての十方衆生に通路を持ち、分裂することによりて、本來一である本願に還らうとするが故に、そこに公共性としての名號が人間存在の實踐的行爲的聯關として成り立つと云ふことである。然もこの名號は、それが斯かる主體的公共性たることに於て、衆生の立場より云へば、それが絶對の行としての稱名をあらしめ、この行に於て個人が公共性のなかに消ゆる。従つて名號はそれが行として主體の客體化ではあるが、同時に主體そのものゝ對

象ではないのである。即ちこの關係は、換言して法は法自からに弘まるに非ず、必ず人を待ちて弘まり、人は人自から進趣あるに非ず、必ず法によりて進趣ありとなす領解に同じく、そこに人法不二の本來性があり、如何に普遍であり、絶對である法も、それが特殊を離れて普遍絶對であることは出来ない。即ちそれは、必ず特殊の内己を顯はすことによりて眞實であり、然もこの己を顯はすことによりてつねに特殊を超越する所に如實なる普遍性と云ふものが認められる。然るに又この普遍と特殊の關係は、それがその本來性に於て相互に否定し合ふものでありつゝ、兩者はその本質を異にするものではなく、即ち普遍は特殊なるものゝ對象ではないと云ふことである。従つて眞宗精神の構造に於けるその公共性とは、それが阿彌陀佛の名號に象徴せられた絶對的全體性のなかに個別性が消ゆると云ふ所にあり、然もこの名號が單なる個別性の對象としてのものではなく、我々にとりてこの全體の公共性を、この名號を稱する稱名の行に見出すものとなるのである。されば宗祖が『教行信證』に於て絶對行をこの稱名に見出してゐるのは、まさしくこの意味

であると云つてよいであらう。若し然らば從來の宗學がその行信關係に於て、多く行を對象化して、以て信との關係を論じ來つたことは、その構造上に誤謬を犯せるものと云はねばならぬ。

① 『倫理學』上卷(二五二頁)

② 同上(二六二頁)

五

我々は前項に於て眞宗精神の構造に於ける、その公共性を問題として考察し、それを阿彌陀佛の名を稱する稱名の行に見出した。然しこの主體的公共性としての稱名の行は、それ自からの立場に於て主體的個別性を離れて論ずることは出来ない筈である。何故ならば、我々が若しこの個別性を無視して公共性を論ずる場合、個別性への通路を持たぬ公共性は單なる假構物であり、手懸りのない對象化であつて、公共性の主體的性格を放棄することである他はないからである。然らば眞宗精神の構造に於ける個別性とは、それが如何なるものであらうか。然るにこの個別性の一般的構造に就いて、再び和辻博士の説によれば、それはまさしく「主體的個別化を通じて主

の共同化が行はれるところの主體の運動として^①理解せられ、それは更に「人間存在が何らか共同的なるものから分離し出ることによりて個別的なるものとなり、個別性を否定して何らかの共同性を實現することにより、その本來性に還り行くと云ふ不斷の運動」^②の内容に見られるものであつて、この本來性こそが自他不二の人間存在に於ける根源的統一であるとせられてゐる。今この説を援用すれば、まさしくこの主體的個別性なるものは、この本來性に還りゆく運動として、公共性への個人的契機を意味するものに他ならない。

然るに斯かる公共性に還りゆく個人的なる契機となるものは、我々の眞宗精神の構造に於ては、それが行に於ける信でなければならぬ。即ち稱名の行の公共的空間的な性格が、主體の個別化としての信心を通じて主體の共同化に向ふところの運動に於て、自他不二の本來性としての本願のもとに還る。即ち此所に主體的公共性は、それが主體的な個別性の構造に於て把握せらるゝことゝなる。されば宗祖はこの公共性への個人的契機の單位を『教行信證』には「信樂の一念」とし、この信一念の内容こ

そが主體的公共性をあらしむる本願の名號を聞くことによりて存するとなし、この「聞」に於て個人的契機としての信がそのまゝ公共性のなかに消ゆる根據をもつたものとして理解せられてゐる。然るにこの聞とは、それが『大無量壽經』に於て本願の成就、即ち本願が個別を通じて十方衆生への通路を見出せることを物語るものであつて、此所に名號を稱すること即ち主體的公共性への契機が存することとなり、然もそれと本質的に異なるものではないことを指示してゐる。加之、それは公共性としての行と對象的な關係にあるものではなくして、まさしくこの個人的契機を通じて、公共性の缺如態としての個別性が公共性の内に消ゆることゝなるのである。即ちそれが本來個別的・私的性であるべき信の、却つて他力の信、或は本願力廻向の信と稱せらるべき根據があり、此所に個別性そのものゝ絶對的純粹性を見ると共にこの信を契機として自他不二の本來性としての本願に於ける本質的統一に向ふ眞宗精神の根本的な構造が考へられると云ふことである。

斯くの如く眞宗精神の構造を眺め來るときは、そこに

人間存在の一特殊形態としての象徴を持つた眞宗信仰の構造を見ると共に、この特殊としての信仰の内容が、そのまゝ、普遍絶對なるものゝ己れを特殊の内に表現せるものであることを理解せしめられ、眞宗精神の發露せられたその深き源泉を此の點に仰ぎみる事が出来る。然るに斯かる構造上よりの眞宗精神の理解は、それが内に向つては上述の如く從來の行信論がつねに行信不離の關係を主張しながら、然もあくまで行を對象的に取り扱ひ、所信・所行のものとして理解せんとしたことの根本的な立場の矛盾と方法論の誤謬が指摘せらるゝと云つてよい。即ち行信論はまさしくそれがこの主體的公共性と主體的個別性の聯關の構造に於て考察することなしに、一つの精神として理解することの不可能であることが此所に注意せらるゝことゝなる。加之、この構造の理解は、外に向つて眞宗精神の本質的立場を明瞭にするものであつて、その公共性が形而上的な源泉に深く源をたゝへた絶對普遍の本願に旅立ち、個別的な信と云ふものを通じてこの本願に歸りゆくと云ふ主體の示す價值體系は、それが眞宗精神と云ふ人間存在の一特殊形態でありつゝ、そ

のまゝ、それを通じて十方衆生の生活理想への實踐を指示するものであると云つてよい。然るにそれは既に我々が考察し來りたるが如く日本精神の一特殊形態として、實は日本精神の實現に向ふものであつた筈である。即ち日本精神の理想を示す八紘爲宇の内容は、それが日本精神の實踐の主體性を通じて實現せられてゐるものであり、斯かる實踐的な主體を宗教的な形態に於て實現せしめてゐる眞宗精神は、それがまさしく日本精神の本質を、佛教的な表象のもとに把握せるものであると云つてよいのであらう。されば今や新しき呼稱を以て生誕した眞宗精神の名は、斯くてまさしく内に向つて從來の宗學的方法論に根本的な反省を強ひ、外に向つては、現實に日本精神の具體的な實現形態としての確信のもとに展開する所に、日本教學としての使命が更に主張せらるゝであらう。

以上、我々は極めて概略ながら、眞宗精神の構造を論じてその志向性を考察した。猛暑の候、急がるゝまゝ、病床に呵筆して只管構想の不備、表現の拙劣を愧ずるのみ。唯識者の是正を得て他日の訂正を期し、漸く寄稿の責に任ずる次第である。

① 『倫理學』上卷(三一七頁)

② 同上(三一五頁)

昭和十七・八・四稿了