

清沢先生の真俗二諦論

稲葉秀賢

一

清沢先生は信念の人であった。「我が信念」に見える磨ぎすましたような信境は如何にして生れて来たのであろうか。それは真俗に亘る先生の厳しい実践を通してであり、その実践に裏づけられた真俗二諦の究明は、恐らくは先生の生涯を貫く根本問題であり、そこに一貫した思索の跡を見ることが出来る。

先生の真俗二諦論の帰結が、「我が信念」と、「宗教的道徳（俗諦）と普通道徳との交渉」との二論文に見られることは、先生が明治三十六年六月一日に書かれた、所謂最後の手紙に依って明らかである。その一節に

「原稿は三十日の夜出して置きましたから、御入手になりましたことと存じます。別に感ずべき点もないと思ひ

ましたが、自分の実感の極致を申したのであります。前号の俗諦義に対して、真諦義を述べた積りであります。然るに、この俗諦義については、多少学究的根拠を押えたつもりであります」

とあって、三十日の夜出された原稿とは「我が信念」のことであり、前号の俗諦義とは「精神界」の第三巻第五号に載せられた「宗教的道徳と普通道徳との交渉」のことである。従ってこの論文は、先生の真俗二諦論を伺うべき最も重要な資料であるが、しかもこの両論文に提出せられている課題はそのまま先生の生涯の課題であり、それを自らの課題として最初に明らかにせられたのが、処女作の『宗教哲学骸骨』である。即ち近刊の『宗教哲学講義』（清沢満之の哲学と信仰第一部）に依ると、第八章、今生道義論―倫理の根拠―の初めに

「しかるにこの倫理道德の上において、種々の難問があつて、未だ一致の説もないようなことである。しかるにそれは畢竟、宗教に関係せず問題を考えるところから生ずる困難であらう」

と云つて、倫理が宗教との關係なしには考えられぬことを明らかにしていられる。これは先生の真俗二諦論を發展させる根本的立場であつて、それが先生の厳しい実践を通して「我が信念」にまで展開するのである。勿論、その間には一貫して変らぬものがあるが、それが如何に思想せられて来たかという展開の過程を跡づけてみたいと思ふ。

『宗教哲学論義』に依ると、宗教の本領は安心にありその安心を他力門で云えば、無限のうち有限が入つてゐるといふことを悟り信ずるのである。されば有限と無限はどこまでも区別がつくのであつて、そこに有限が無限に対する行と、有限が有限に対する行と、二種の行がなければならぬ。而して無限に対する行は無限の能力を要するわけで、それは有限のなしえない所である。然るに無限というものがすでに存している以上、それが無限の行をするのは当然である。それ故に有限は無限よりその恩徳を受けるに止る。而してその当に為すべきところ

は、自分の位置相応の有限的行為でなければならぬ。そこで有限が無限に対する宗教的行と、有限が有限に対する倫理的行との二が分けられる。その中、宗教的行はいわゆる報恩の行で、倫理的行は道德上の行である。

かくの如く他力門では、有限無限を明らかに区別する相對門であるから、有限が無限と相對し、無限は無用の用きをし、有限は有限の用きをするのである。それ故に無限は無用の用きのなかに一切の用きを収め、有限は無限に達する用きを必要としない。そこに他力の真面目がある。即ち我々は無限の用きの中に限りなき恩徳を受用し、その恩徳に報ゆるの思いをなすのである。「我が信念」に

「如来は私の一切の行為に就いて責任を負うて下さることである。私はただ此の如来を信ずるのみにて、常に平安に住することができる。如来の能力は無限である。如来の能力は無上である。如来の能力は一切の場合に遍満してある。如来の能力は十方に亘りて、自由自在無障無碍に活動し給う。私はこの如来の威神力に寄托して、大安樂と大平穩とを得ることが出来る」

「如何なる罪惡も、如来の前には毫も障りとならぬことである。私は善惡邪正の何たるを弁ずるの必要はな

い。その行が過失であろうと、罪惡であろうと、少しも懸念することは出来ない」

と述べていられる美しい信境は、まことに無限の用きを云ひ尽して余りあるものである。そしてここに真諦的世界が俗諦の世界を超えたものであることが明らかにせられている。若し真俗二諦という用語を明治已来真宗教団に於いて使用せられた意味で、これを宗教と倫理という關係に置きかえるならば、それがこの意味で用いられて来たことは、明治八年六月二十一日に發布せられた齋如上人の「五ヶ条篇目の御消息」に

「就中真宗の一流は教を真俗の間に建て、門を半滿の外に開きて弘通し給ふ所なれば、あながちに出家発心の形を本とせず、捨家棄欲のすがたを標せず、天倫を守り、人道を履みて、而も来世の得脱を期する二諦相依の宗教なり」

とあるに依つて明らかである。ここに二諦相依の意味が如何なる意味であるか、種々の論議を産む所以であるが然も二諦相依といふことは真俗が直接的に結びつくことではなく、寧ろ否定的に結びつく關係である。その意味に於いて宗教と倫理、真諦と俗諦との間には、否定的な断絶がなければならぬ。まことに清沢先生が指摘せられた

ように、宗教は無限の用きであり、倫理は有限の用き、即ち相対的な自他の人間關係の上に成立するものであるから、そこには絶対の断絶があるはずである。そしてかくの如き断絶を鮮かに表現したのが先に挙げた「我が信念」の言葉であり、それは同時に

「しかれば本願を信ぜんには他の善も要にあらざ、念仏にまさるべき善なきがゆへに、惡をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの惡なきゆへに」といふ有名な歎異鈔の言葉にも通ずるのである。「絶対他力の大道」には

「自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗托して任運に法爾に、此の現前の境遇に落在せるもの即ち是なり。只夫れ絶対無限に乗托す。故に死生の事、亦憂ふるに足らず、死生尚且つ憂ふるに足らず、如何に沉んや之より而下なる事項に於いてをや。追放可なり。牢獄甘んずべし。誹謗、擯斥、許多の凌辱、豈に意に介すべきものあらんや。我等は寧ろ、只管、絶対無限の我等に賦与せるものを樂しまんかな」

と絶対自由な真俗的世界が吐露せられている。それ故にこの無限絶対の用きの前に、有限的存在としての我々はただその妙用に包まれてある歡喜にのみ住するのであつ

て無限に対する有限の用きは、全く存在しないのである。まことに真諦の世界にあつては、善もほしからず、悪も恐れなしであつて、涅槃の真因はただ信心を以てするのみである。宗祖が「信巻」に

「夫れ真実の信業を按ずるに、信業に一念あり。一念とは斯れ信業開發の時尅の極促を頭はし、慶大難思の慶心を彰す也」

と云われたのも、ただ絶対無限の如来の妙用に包まれた慶喜心を以て、信心の内容を頭彰せられたのであつて、それこそ真諦の世界の極致である。「絶対他力の大道」には

「無限他力、何れの処にかある。自分の稟受において之を見る。自分の稟受は無限他力の表顯なり、之を尊び之を重んじ、以て如来の大神を感謝せよ」

とあるのは、宗祖が『教行信証』後序に

「慶しい哉、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す。深く如来の矜哀を知りて、良に師教の恩厚を仰ぐ、慶喜弥々至り、至孝弥々重し」

と云われたのに相通するものである。そして先生が晩年に到達せられた、こうした真諦の世界は、現に宗教哲学講義にその基盤を見出すことができるのである。

かくの如く真諦の世界にあつては、我々は無限絶対なる如来の妙用に摂取せられているのであつて、そこに加ふべき有限者の用きは何物も存しない。ただ限りなき如来の恩徳を感じるのみである。然しその恩徳を受けるのは有限なる我々であつて、そこに有限なるものの行為がなければならぬ。それは受動的であつて、しかも最も積極的な行為である。何故なら受動的には限りなく無限からはたらかれるのであるけれども、その無限の用きを受けて、限りなき妙用が有限をゆり動かすからである。ここに報恩行の積極的意味がなければならぬ。しかも我々は飽く迄有限的存在として、相対的である。即ち相対的な人間関係を離れて、人間存在はあり得ない。ここに人間の行為には、無限に対する行為即ち宗教的行と相対的な人間に対する行為、即ち倫理的行とが生れるのである。然らばこの宗教的行と倫理的行とが如何に関係するのであるうか。そこに真俗の相依といわれる意味が明瞭にせらるべき契機が存する。

二

道徳が如何なるものであるかは「今生道義論」に於いて問題とせられてある。そして先生の道徳観の特色は宗教

を離れて道徳を考へることができぬという立場である。

即ち道徳は有限と有限との關係ではあるが、その關係は常に無限の指導に依つてなりたち、無限を離れては道徳はなりたち得ない。然しこの有限と有限との相對には特別の範圍、特別の世界があり、それを道徳的世界ということが出来る。そしてこの道徳的世界では良心があつてその満足と不満足が問題となる。人間關係を規定する道になつた場合に良心は満足し、逆の場合には不満足を感じる。それ故に我々は良心が満足するように道に従わねばならぬのであつて、この「ねばならぬ」ということが道徳全体に通ずる性質である。かくて倫理の要點は

一、良心の苦樂——立脚(立脚とは現前の位置のことである)

二、善惡の因果——行程

三、無限の妙境——目的

とこの三がそろわねば倫理説は不充分であるとして、いろいろな倫理説を批判し、倫理は如何にしても、無限の妙境と善惡の因果と良心の苦樂との三を具えねば完全でない。然るに無限の妙境は宗教に依らねば決つつかぬ。そしてこの決つつかぬ善惡が定まらぬ。さすればいかにしても倫理は宗教を離れることができぬとするのが先生の倫理説である。こうした立場で先生の俗諦論が発

展するのである。そして宗教と倫理との關係を問題にしたのが明治三十二年十一月無尽灯に収載せられた「宗教と倫理との相関」という論考である。この時代には、先生の脳裏を離れなかつたのが道徳の問題であり、然もそれが知識の問題としてでなく、実践の問題として課せられていた如くである。先年は明治三十二年夏から三十五年秋まで当時浅草別院に御勉強中の新法主(句仏上人)の伝講であつたが、その講義中のメモの最初に

修養は時期に際限なきも、三十前後最も其の大切な年次たり、

立志一たび誤れば一生為に蹉過せん。

先祖の元祖に行きたまひしは、実に偶然ならざりしなり。(此の時御年二十九才なり)

積尊にも二十九出家説あり、

此の時代や、血氣盛んにして功名の念押へ難し、況んや他より之を激要するに於いてをや、

○

パンの為、職責の為、人道の為、国家の為、富国強兵の為に、功名榮華の為に宗教あるにはあらざるなり。人心の至奥より出づる至盛の要求の為に宗教あるなり、宗教を求むべし、宗教は求むる所なし。」

と記されてある。以て当時の先生の求道精神が如何に熾烈であつたかを知ることができる。この頃の手記「有限無限録」の中に「道徳と宗教」という小論がある。これは「宗教と倫理の相関」と全く相通するものであるが、そこに当時の先生の思想を知ることができる。即ちこの論文で問題とせられているのは道徳的制裁ということがある。蓋し行為の結果にあらわれた苦楽、また良心の苦樂の如きものは道徳的制裁の規準とはなり得ない。道徳的制裁の規準は人為のなし得るところでなく、ここに因果応報の説が出てくる所以であり、それは絶対的至上の力用でなければならぬ。然もかくの如き絶対的至上の力用を識知するのが宗教的信念であり、従つて宗教的世界は絶対無限の制裁を以て罪惡を制止するものである。かくて完全な道徳は完全な（不動の）信念を要するのであり、完全な（不動の）信念は絶対無限に対する信念でなければならぬ。故に道徳の成立には宗教を待たねばならぬ。これがこの小論の主張である。

このことを更にくわしく説くのが明治三十二年十一月「無尽灯」に発表せられた「宗教と倫理との相関」である。即ち我々が自己の存在を内観反省するとき、我々は自己の相対有限であることを知るのである。若し自己の

相対有限であることを知れば、他人の相対有限であることも認められる。自他共に相対有限であるから、自他のほかに絶対無限を承認せねばならない。換言すれば、我々は相対的な自他の關係に於いて存在し、この我と汝との相関に於いて道を生じ、そこに倫理が成立する。従つて個の存在を完成する為には、多に對して道を嚴守せねばならぬのであつて、自他の對立なしに存在し得ぬ現實は、そのまま嚴肅な倫理的現實でなければならぬ。

然るに我々が倫理道徳を嚴守する為には、必ず宗教的根基に立たねばならない。何故なら倫理は相対有限であつて、之に依つて我々は充分な満足を得ることができぬからである。例えば善惡の相對の上に成立する倫理は、その理想を至上善の實現に置くものである。然るに至上善が實現して、そこに惡が存在しないならば、惡を止めて善を積みあげてゆく倫理はその成立の地盤を失うのである。然しまた善惡が對立して、その對立がなくなる至上善の根基がなければ倫理は又存在し得ないであらう。それ故に至上善という絶対的世界を根基として始めて倫理は存在するのである。その至上善の世界、即ちそこにはもはや惡が存在し得ぬ世界、總て實際には善も存在しない世界として、善もほしからず、惡も恐れなしという

絶対無限の世界を根基として、飽くまで悪を止め善を修すべき倫理の世界が成立するのである。

尤もわれわれの宗教的要求は、倫理的要求を経ずして発現し得ることを否定することはできない。然し倫理と宗教との相関を論ずるならば、個の完成を求めることから倫理的要求に入り、その倫理的要求から、絶対的な宗教的要求を求めずにはいられない。従って、若し我々が宗教的安立即ち絶対的な善もほしからず、悪も恐れなしという世界を体得するならば、その必然的結果として、他人に対して倫理的行為をとることが最も重要なことを知るのである。元祖は「十悪五逆のものなをむまると信じて少罪をも犯さじとおもうべし」と云われた如くである。

即ち真実の宗教的立場は、必ず倫理を厳守せねばならぬことを覚知すべきであり、倫理の重要なことを覚知せざるものは、未だ宗教的見地に達入したものではないと断言し得る。然し倫理を厳守せねばならぬことを覚知するのと、能く道徳を実践し得るということとは自ら別であって、宗教的見地に到達したものは必ず倫理を実践し得るということとはできない。これがこの論文の要点であると思われる。

この二の論考を通して、そこに大きな思想的展開があったことが注意せられる。即ち前の論考では、倫理の成立というものを、道徳的制裁の可能性に置き、そしてその制裁が絶対無限者の妙用としてあることを信知する信念に依って始めて可能であることを論じ、道徳的信念の根柢に宗教的信念がなければならぬことが明らかにせられたのであった。即ち、道徳の成立可能な根柢として、宗教を求めたのであって、関心の中心は倫理道徳の成立を基礎づけることにあった。

後者の論考にあっても、勿論この方向に変化があるわけではない。それは恐らく先生の当時の実践的思想的関心が、非常に倫理的であったことを物語るものである。先生の三部経がエピクテタスであり、阿含経であったことは『歎異鈔』を加えても、尚先生の関心の方向が倫理的であったことを示すものである。然るに、後者の論考にあつては倫理の成立根柢として宗教を基礎づけるのみでなく、宗教的世界に入ることに依って、倫理が厳守せられることが覚知されねばならぬと主張していられる。ここに倫理から宗教へという方向と共に、宗教から倫理へという真俗二諦の相関関係が注意せられている。そしてそれが熟して、晩年の「宗教的道德（俗諦）」と

普通道德との交渉」という論考に発展するのである。殊に倫理の重要であることを覚知しないものは、未だ宗教的に見地に達したものと云えないと断言しながら、然も能く道德を實踐し得ることと、倫理を厳守せねばならぬと覚知することは全く別であることを注意していられるのは、最も注意すべき点であつて、自己自身に対して呵責なき自己省察を加えられた先生なればこそ、この発言があつたのである。

そして我々はここから『歎異鈔』の宿業の教を想起せずにはいらぬのである。能く道德を實踐し得ることは、倫理を厳守せねばならぬと覚知するからせられ得るのではない。若し業縁があるならば、如何なる悪事がせられるやも知れないのである。然も

「私は善悪邪正の何たるを弁ずるの必要はない。何事でも、私は只自分の氣の向う所、心の欲する所に順從したがうて之を行つて差支はない。その行が過失であろうと罪悪であろうと、少しも懸念することはいらない。如来は私の一切の行為に就いて責任を負つて下さることである。私は只だ此の如来を信ずるのみにて、常に平安に住することができる。如来の能力は無限である。如来の能力は無上である。如来の能力は一切の場

合に遍満してある。如来の能力は十方に互りて、自由自在、無障無碍に活動し給う。私はこの如来の威神力に寄託して、大安樂と大平穩とを得ることである」

という信境が開けて来たのは、既にその素地をこの論考に見出すことができる如くである。そこには晩年まで一貫した精神的苦悩が基盤となつて、真俗の關係がたゆみなく思考し続けられて来たのである。ここに我々は先生が真俗の關係を最後の發表せられた論考に眼を転ぜねばならない。

二

凡そ真宗の真俗二諦の教は深妙なる意味があつて、殊に相依相資と云わるる關係を如何に領解するかは諸説区々としてをり、佐々木月樵先生の『真宗概論』にはいろいろの説を例示すると共に、清沢先生の真俗二諦の關係を案内説と呼んでいられる。ここでは特にこの真俗二諦の相依相資の關係が問題とせられているのであつて、そこに幾多の問題が提出せられていられる。

「仏法の大体は勿論人道より進み入り、小乗大乘顯教密教等、ありとあらゆる教法を整えたる上に、尚、其の中に入る能はざる者の為に、最後の唯一法門を以て、

一切衆生を一個も漏さず救済するの道が、即ち仏陀大悲のあらん限りを尽したる真俗二諦の教法であるのである」

ということは清沢先生の出発点であり、既に見て来た如く、道徳の成立には必ず宗教を根柢とすることを繰り返して説かれていたのであって、それを裏返して云えば、道徳の教は宗教の世界に入らしめんが為である。従つて俗諦を単に倫理道徳の意味に解するならば、俗諦は真諦に案内する為のものであるということが出来る。

然るに真俗二諦ということは、仏教々理の上に用いられた理事の相関的關係が随宜転用せられて、真宗教義の両面を示す用語であつて、単なる倫理道徳を意味するのではない。そこに、更に深い省察が加えられねばならぬ。

「或る人は云ふ。真宗の俗諦は、通常の倫理道徳とはその趣を異にするものである。通常の倫理道徳は、宗教と離れた倫理道徳であるから、実行が出来ないが、真宗の俗諦は真諦より流れ出る所の道徳であるから、真諦の信心が確かに決得せられてある上は、自然必然に実行せらるることであると」

とある説を挙げてここから論究を展開していられる。蓋

し真俗二諦は安心起行の關係として理解せられるから、この道理は一応肯定せられねばならない。然し自然必然に行われることと、有意作用によつて行われることは厳密に区別すべきであつて、俗諦の教は既に我々の有意作用を啓発せんが為であるから、真諦の信心から自然必然に現われてくるものではない。例えば現生十益の如き自然必然に獲られるものであるから、そこにはかくせねばならぬという当為はなく、従つて冥衆護持已下の一々はわれわれの行為を規定する格率ではない。然し俗諦と云われるものの内容は、真諦と並んで嚴然たる教として説かれるものであるから、我々の有意作用を啓発せんが為に存するのである。従つて倫理道徳の実行が容易でないように、真宗俗諦の実行も亦容易ではない。然し実行が困難で容易でないということは、実行しなくてもよいということではなく、寧ろ困難なるが故に、少しでも実行することによつて完全に近づくべきであるし、又近づくべばならぬと主張する人がある。然しここにこそ真宗の俗諦と一般道徳とを区別すべき根柢がある。ここから先生の真俗二諦論の特質が鮮かに展開されるのである。

一般の道徳では存在を當為に高めるところに道徳的実践の意義を認めるのであるから、一步でも道徳的理想に

近づくべきであって、道徳の立場は常に「せねばならぬ」という立場をとるものである。そこでは「せねばならぬ」のであって、意志の自由ということは、悪を止めて善を行い、存在を当為に高めることが常に可能であるという立場をとるものである。然るに真宗の俗諦はもと真諦と並び立っているのであるから、そこには存在の不安があるはずはない。「無限絶対の妙用に乗托して、任運に法爾に此の現前の境遇に落在する」のが真諦であるからである。従って俗諦に依ってそこに加うべきものがあるはずはない。却って業縁があればどんな悪事を犯すかも知れないのである。故に真宗俗諦の趣旨は道徳的实践を進めるということにあるのではなくて、却ってかくの如き道徳的实践を行うことが如何に至難であるかを知らしめる所にその趣旨があるのである。

かくて俗諦の教は、道徳的实践の行い難いことを知って機の真実に触れ、それに依て宗教の門に入り、その真実を獲得するに到るのである。蓋し絶対他力の大道に到る最も深い障碍は、自力の修行ができるように思うことである。ここに自力の修行というのは、最も一般的には倫理道徳のことである。

人間は本来個別的存在でないから倫理的存在であり、

又、われわれの現実 is 自他の相對關係を離れて存在し得ぬから、そのまま倫理的現実である。それ故に道徳的可能性に対する執着ほど、人間にとって離れ難いものはない。然も倫理道徳はそれを真面目に実践しようとするほど不安に陥り、遂に宗教の門に入るのであってこのことが倫理道徳の持つ深い意味である。

而して真宗俗諦は常に真諦門を開示すべき地位にあるから、その真精神は自力修行の不可能であることを知らしめる点にあると云わねばならない。更に亦他力の安心に任ずる者は、無限他力に乗托するといっても自力の迷心が起らぬということではない。凡てが如来の大悲に委ねられているのみである。

それ故に一切の責任を荷負せられる如来の恩徳を思うとき、われわれはいよいよ自ら進んで倫理道徳の實踐に還らしめられるのであるけれども、少罪をも犯さじと我に還ればまたいよいよ十悪五逆の我であることが知らしめられる。ここに「至心信染己れを忘れて、無行不成の願海に帰す」という態度に立ち帰るのである。

されば俗諦の教は、その実行の出来難い為に、愈々無限大悲に対する感謝の念を深からしめるのがその目的である。ここに真俗二諦の相依を説かれる本旨がある。而

もかくの如く真諦俗諦が相即して、俗諦の行じ難きを知って真諦に到らしめられ、真諦に到ることに於いて俗諦の真義に触れることとなり、それがいよいよ深められるに到れば、俗諦の行い難いことははや問題とならず、かくの如きわれらを無限の大悲は攝取して捨て給わぬとそれを喜ぶ以外に何物もないこととなる。それ故に俗諦の行じ難きを煩い悩むものを見てはその善悪に縛られた迷執を憐むと共に、自身の安住を喜ぶのである。

それ故に俗諦の教にあっては、一般道徳の如く、せねばならぬという立場に立たぬから、それができぬという煩悶に苦しむことがない。何故なら、俗諦を行ずるか行じないかは、救済の大事には全く関係せず、俗諦の行じ得ぬことに不安と苦悩を感ずるのでなく、ただ大悲の前に慚愧悲傷があるのみである。

かくて真宗に於ける俗諦の教は、真諦の信心のほかに実践的な規定を与えるものではない。即ち俗諦の内容も単にこれを掟といい、仁義礼智信の五常とするが如きはその為である。故に俗諦の教は真諦の信心を裏面から感知せしめるもので、俗諦の教によって積極的に人道を守らしめ、また国家社会に貢献するものでもないのである。

以上の要旨は「宗教的道德（俗諦）」と普通道徳との交渉」にあらわれた先生の最も晩年の見解を跡づけたものである。そしてここに「宗教哲学骸骨」以来一貫している真俗の關係に対する論究が、その帰結を見出した如くに思われる。ここには二の特色を見出すことができるのであって、

一は宗教と倫理との間に横たわる絶対的断絶が鮮かに画き出されていることである。まことに宗教的世界は倫理の死に於いて、真実に顕現するのである。「しかしれば本願を信ぜんには、他の善も要にあらざり、念仏にまさるべき善なき故に、悪をもおそるべからず、本願をさまざまぐるほどの悪なきが故に」という『歎異鈔』の言葉は、最も深く真諦的世界を開顕したものであるが、それが清沢先生の論考に明確にせられている。従ってこの真諦的立場から云えば、俗諦は却って本願の信知に導く役目を持つのであって、俗諦の趣旨が倫理道徳の行じ難きを知らしめるにあると云われた所以である。

二には、真諦的世界は明らかに倫理の世界を超えている。従って俗諦の教は真俗並び立つ限りに於いて、単なる倫理道徳ではないことが明確にせられている。凡そ俗諦の誤解の殆んどが恐らくこの点に係るものといってい

い。即ち倫理道徳は意志の自由に基いて存在を当為に高めるものであるから、それは常にせねばならぬという立場に立つものである。然るに俗諦はかくの如き立場ではなくて、敢て云うならば「せずにいられぬ」という立場に立つのであって、そこに倫理の二重性とも云うべきことが真宗の俗諦に考えられねばならぬ。即ち真宗の俗諦にあつては、為すべしと命ずる格率はひとつも存しない。ただ如何なる愚悪の衆生をも捨て給わぬ大悲に感泣して、少罪をも犯さじと俗諦の実践を勤めずにいられぬのみである。従つて、そこで俗諦が行じ得るか否かは別問題であつて、無限大悲の智慧に照されて、如何に勤めでも行じ得ぬ身が慚愧せられるのみである。まことに宗

教的世界としての真諦門にあつては、善もほしからず、悪も恐れなして倫理を超えているけれども、それ故にまたその倫理が俗諦として復活するのであつて、そこで復活した倫理は、むしろせずにいられぬという心境から、法爾自然に行修せられるものが俗諦なのである。而もその場合、せずにいられぬということを通して、いよいよ何れの行も及び難き身が悲傷せられ、そこに無限大悲の摂取が深く喜ばれるのである。ここに真俗二諦の相依的關係があるといわねばならない。かくて倫理の二重性はまた要門から弘願への転入の論理としても領解せられるのであつて、これを明かにせられたところに清沢先生の真俗二諦論の特色があつたのである。