

絶望と救済

——人間存在の考察——

宮田正深

はじめに

本稿は第一章「存在と絶望」、第二章「救済の論理」の二編より構成を試みた小論である。

さて第一章「存在と絶望」に於ては、特に人間存在が絶望的実存としてしか生きえない人間の実相を実存的視点から厳密に見届けながら、結局救われることのほかに永遠の領域に連なりえない人間存在の現実態を、如実に語らしめんとして考究したものである。第二章「救済の論理」に於ては、宗教的求道の原点を見事に開示していると思われる善導大師の「二河譬」を手掛りにしながら、改めて絶望的実存としてしか生きられない人間存在の実相を求道の側面から見つめ直すことによって、最終的には、結局、罪悪生死の我が身に対する徹底した痛みと懺悔を通して

開かれてくる救いの構造を、あくまで思想の言葉として論理化すべく考察を試みたものである。

尚、本稿では人間存在の内在的側面に視座を据えて、宗教との原關係を探るべく考察を進めたのに対して後編では救いの超越的側面として、特に仏及び浄土の領域と、その様態についても考察を加えながら最終的には人間存在に於ける内在的現実と宗教の超越的世界との非連続の連続面として回向論にも言及したいと当初考えていたのであるが、今は紙面の都合もあり、後日、稿を改めて発表したいと思っている。大方の寛恕を切にお願い申し上げる次第である。最後に付記として、小論の章ごとの内容を最も的確に言い現わしていると思われる尼僧による宗教的短歌を、それぞれの章の後に掲げて花を添えさせて頂いた。

第一章 存在と絶望

(一)

危機的現実面に直面した時、誰しもが身の底深く感ぜしめられるところの感慨は、我々人間存在が如何に不安な存在であるかということであろう。

しかし人間存在が不安的存在であるということは、単に定められたある時代、特に限られたある民族、さらには特に選り出された個人に対して、一定の時期、一定の環境、一定の社会的制約のもとに、特殊なものとして与えられた偶然的な事実にあるのではない。我々の生活が人間の生活として現実的である限りに於て、何人にとつても逃れることのできないように背負わされている人間存在それ自体の共同する運命そのものが、不安的現実なのである。それは全く人間存在そのもののもつ本来的な虚無性、あるいは有限性・煩惱性に由来しているといえるであらう。

されば不安なからんとするも不安ならざるをえない現実性、我々はこの現実面に直面して限りなく憂悩し、おののくものとなり、しかもこの恐るべき無底の深淵を如何にして超えるべきであるかを知らないのである。

たとえこの現実の危機性から一端は眼を蔽い、一時は身を避けることに成功したとしても、安価な逃避は結局、窮境より自らを開放しないで、より深い破滅の淵へと自己を導くにすぎないのである。歓楽の極まるころ、そこに反つて我々は深く人間的存在そのものの底から湧き起こる哀愁の悲しみにひたらしめられるのである。

我々が生の現実を安易な感傷や楽観的な希望で糊塗しないがためには、人間それ自らが逃れがたく担わされている有限性そのものの悲劇に徹しなければならぬ。滅びを目の前に控えての楽しみは、結局は苦い盃に他ならない。

不安から絶望へ、絶望から破滅へと、かつて多くの人々がその道をたどることによって示したのと同じ運命を、いまや我々自らが背負わねばならなくなつた。

さて我々の不安的現実なるものは、卒爾に考えると、あるいは外なる環境からの限定として所与的であると思われるかも知れない。ところが、内なる自己と外なる環境とは互に他者として合い矛盾する相互限定的な関連に於て成り立ちながら、しかも相互媒介的に相即不離である点で、反つて環境は表現的に形成された自己の意味をもつのである。されば我々は自己を顕わし出したものとしての外に於て、反つて内を真実に具體的に見るものとなるのである。例えば、描かない画家、刻まない彫刻家は芸術家としての自己を真に知るすべがないと言つてもよいであらう。彫刻家はただ刻むことに即して自己の創造性を発見し、画家はただ

描くことに即して初めて自己を具体的に認知することが可能になると一般である。

かかる環境的不安が、不安的存在としての自己を通して投げかけた現実の影として深く領解せられるところに、人間存在のより根源的な在り方が見られるのである。

(一)

かくて今や外を見る眼が内を見る眼に転ぜられるのである。たとえ仮りに我々が、あくなき善への追求に於て道德的・良心的に精一杯生きようと努力しても、それによつて表面上は否定されたかの如き己れの罪業性と主我的本能とは、逆に限りもなく無意識の内面から闘争をいどむものとなるであろう。何故なら「努力とは本来どこまでも自己を主張し自己を定立しようとするものが、それにもかかわらず否定に出席するところに成立する事柄⁽¹⁾」であるからである。そして我々の道德的精進が高められ、我々の人生が善に向つて情熱的に、しかも一義的に方向づけられる時、我々は本能の底にうごめく悪の力に徐々に脅かされざるをえない自己をいかんともすることができないのである。さらに道德的生活が一般社会の承認を勝ち得、その道德的行為が世にもてはやされるものとなる時、他人の信頼を突如裏切らずにはすまない自己の罪障性と背後から迫りくる悪の力に我々は恐ろしくも身悶えするであろう。

ここに於て、己れの善はいつしか偽善となり、我々の行為はいつのまにか不純のものとなつて、自らの内面はむしろ逆にその生活の矛盾をいよいよ明らかに露呈するに至るのである。

法然上人が、己れの外相と内面性とを善と悪との対立に於て物語ったのみならず、智・賢を愚に、精進を懈怠に、真実を虚仮に対決せしめ、もつて愚悪虚仮の上に人間性の偽らぬ姿を捉えたのは、誠に心して味わうべき至言であろう。即ち「選択本願念仏集」第八「三心章」に於て、善導大師の「至誠心」釈の言葉を受け止めながら次のように語るのである。

「外に賢善精進の相を現じ内に虚仮を懐くというは、外とは内に対するの辞なり、謂く外相と内心と調わざるの意なり。即ち是れ外は智、内は愚なり。賢とは愚に対するの辞なり、謂く外は是れ賢、内は即ち愚なり。善とは悪に対するの辞なり、謂く外は是れ善、内は即ち悪なり。精進とは懈怠に対するの辞なり、謂く外には精進の相を示し、内には即ち懈怠の心を懐くなり。若し夫れ外を纏じて内に蓄えば、⁽²⁾ 祇に応に出要に備えつべし。

内に虚仮を懐く等とは、内とは外に対するの辞なり。謂く内心と外相と調わざるの意なり。即ち是れ内は虚、外は実なり。虚とは実に対するの辞なり。謂く内は虚、外は実なる者なり。仮とは真に対するの辞なり。謂く内は仮、外は真なり。若し夫れ内を纏じて外に⁽³⁾ 播さば、また出要に足んぬべし。」

と。ただ本文に於て問題になつてくる事柄は、「外相」と「内心」とを調えようとしても「調わざるの意」に於て、何を根本的に自覚するかというところが最大なる課題であろう。前段では賢善精進の相を内に蓄えて、心も賢善精進になるならば、まことに迷いを出る要道にかなうであろうと述べながらも、後段では外相を一貫して保持しえない虚仮なる内心という存在事実に目覚めたならば、内心の虚仮を外に現わして、相も愚かになれば、また迷いを出る要となるであろうと語らしめているところに、法然上人の人間凝視の深まりを読むことができるであろう。その先師法然との値遇を得た親鸞は、この立場を自らの体験にうつして「愚禿鈔」では、

「賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す。

賢者の信は、内に賢にして外は愚なり。

愚禿が心は、内は愚にして外は賢なり。」

と表白しているのである。言わば師法然に「内賢外愚」の「賢者の信」を聞くことよつて顕われた「内愚外賢」の「愚禿が心」の相を語つたものといえよう。つまり虚しく仮なるものに住まわり続ける愚禿が心が、人をして法に目覚ましめる徳を持つた賢者の信に於て、ますます浅ましき我が身の相が露わならしめられていくという光景を語つたものである。それ故、両者の告白は共に世俗的な名利に生きんとする人間性の空虚な内実を徹底して表白したものであつて、単なる謙讓の言葉としてのみ領解されるべきではない。愚者が愚者として自覚することが如何に容

易でないかということに我々は曇らぬ眼を透視すべきであろう。

(三)

そこで思い合わされる有名な逸話として、釈尊のお弟子に周利槃特という人があつた。兄の離婆多が誠に聰明であつたのに反し、彼は極めて魯鈍な性質だったのである。そのためにわずかに四句一偈、つまり

「三業に悪を造らず

有情を傷めず

正念に空を觀すれば

無益の苦を離るべし」

と云う偈文を暗誦するのに三カ月かけてみても結局、駄目なのである。業をにやした兄は、とうとう彼を見棄てて精舎から追い出してしまつたのである。

槃特は今さら身の愚かさを思い、ただ途方にくれるばかりであつた。その時、釈尊が彼のかたわらに静かに歩み寄りたまひ、温情を込めて慰められたのであつた。

「愚者が愚者であることを知ることには、実はまことの智者である。愚かであるにもかかわらず、自分は秀れた人間なのだとうぬぼれている者こそ、本当の愚者なのだよ。自分の愚かさを悲しむそなたは反つて目覚めたところがあるのだから、失望しないで心を磨くがよい。」

と諭したという。遂に愚に徹して彼は悟つたのである。

我々は智者たらんとすることに於て、反つて世の人を失望せしめずにはおかない我が身自らの愚かさを嘆き、賢者たらんとして賢者たりえない自己の不徹底さに涙するのである。そして自己が善に生きんとすれば迫りくる悪への不安があり、悪に徹しようとするれば善への願望がある。

さらには智に徹して生きようとすれば愚への不安があり、愚に生きんとすれば賢への執心を如何んともすることができないのである。結局、そのいずれをとるにしても、人生から不安を除去する道は遂に跡絶えたかの如くである。

かかる無底の矛盾に生き、解決のつかない根源的な罪障性ゆえの撞着にゆきづまらねばならない我々の現実、かくて限りなく深く迷うものとなり、ますます苦しみ悩むものとならなければならぬのである。ここに於て我々は、もはや不安の状態を超えて絶望の真只中に身をゆだねるものとなる。人生の真理、自己の真実に何処までも生き抜こうとする真摯な人々にとっては、絶望はさけることのできない運命的な試練の関門なのである。

(四)

さて絶望とは、我々の一般的な理解からすれば、自己がその全存在を上げてかけたこの世の志願が無に帰した場合、それはまさしく自己存在

の理由がその根底から壊滅したことを意味するであろう。世間一般の常識にしたがえば、何か特別な困難が特別な事情のもとに於て身に迫る時、始めて真に絶望するものであるかの如く考えられている。しかし今日一日の生活に於て我々が何らの絶望をも感じないということは、感ずる必要がないまでに現実が充たされていることを示すことにはならないのである。しかも人間が不安的存在であることが偶然のいたずらごとによるばかりではなく、その行為に於ても深く真摯であり誠実であろうとする人々にとつて不安はまさしく普遍的、かつ必然的な事実であつたように、絶望もまたその根を深く人間存在そのものの上にもつ不可避的な事実としてあつたのである。

しからば、かくの如き絶望とは如何なる根拠にもとずいて生じ、また如何なる論理的必然性のもとに我々の自己に現実的となるものなのであろうか。

絶望を語る場合、誰れしもがただちに問おうとするのが欲望的存在としての自己である。即ち、欲望的我意をもつた自己の現実態が遮二無二に求めても得ることのできないところの苦、欲するものを奪われるもの苦、欲しないのに与えられるところの苦、といった悲しい地上の制約から我々の願いが拒まれるものとなる時、そこに意識されるものが絶望感である一般にみなされているのである。成る程、これも絶望の一形態であることには異論をまたないとしても、しかし自己が欲望的我意をもつものであることのみからくる行動が、人間存在の唯一の理由である

ことにはならないのである。逆説するならば、それは自己の欲求性（物質的欲求は勿論のこと、名譽欲・知識欲・創造欲等の如き所謂、精神的欲求をも含めて）の否定のみからは、真の絶望は生まれてはこないということであろう。我々はさらに深く絶望をもたらすところのより本質的な立場をさぐり当てなければならぬ。

思うに絶望とは、自己の存在理由がその根底から失われた時に感ぜしめられるところの感慨であるとするならば、何よりも自己が自己自身を否定すること、そのことが絶望の原初的、根源的・本質的な意味でなければならぬ。しからば、自己が自己自身に絶望するとは一体如何なる謂であるのであろうか。それは他ではない、自己が自己自身から逃れいでんと企画することに他ならない。これは畢竟、自己の底に自己を超えたものがあることを背面より如実に語り示しているのである。西田幾太郎博士は、この辺の事情を次のように語っている。

「我々の自己の底には何処までも自己を越えたものがある、而もそれは単に自己に他なるものではない。自己の外にあるのではない。そこに我々の自己矛盾がある。此に、我々は自己の在処に迷ふ。而も我々の自己が何処までも矛盾的自己同一的に、真の自己自身を見出す所に、宗教的信仰と云ふものが成立するのである。」⁽⁵⁾

と説いておられるのである。この言葉は即ち仏教で言うところの所謂、自己の真源に徹するという事に相当するであらう。しかも自己の真源に徹することは、自己の力によってなされることではなく、あくまでも

「絶対者そのものの自己限定として神（仏）の力と云はざるを得ない。信仰は恩寵である。我々の根源に、かかる神（仏）の呼声があるのである。私は我々の自己の奥底に、何処までも自己を越えて、而も自己がそこからと考へられるものと云ふ所以である。」⁽⁶⁾

と説いておられるのである。この言葉を思い合わせてみるならば、我々の自己は、かかる超越者への関係を離れてはそれ自らの如何なる力をもつても到底まことの平安、矛盾の超越的統一に達することは本来、不可能であるという存在の構造になつていくことになるのである。従つて、その存在構造に自覚的に目が開かれていかない限り、如何に自己が全精力を傾け尽し、しかも驚異的な努力に於て絶望と取り組もうとしても、その克服は永遠に果遂することができずして、反つてもがけばもがくほど我が身を絶望の谷深く沈滞せしめるの他はないであらう。しかるに、我々は己れをしっかりと支えてくれるものが我れ自らの存在でしかないとの自負から、とかく超越的絶対者を忘却の彼方に葬り去る傾向がある。

かくて我々に背負わされているあらゆる人生の問いを、解決のならない自己自身に於て何処までも応答しようと試るところに、人間的絶望の最も深い根柢が見い出されるのである。

(五)

このように見てくるならば、我々人間存在の全てが絶望の底にうごめく如何にはかない存在であるかということが、超越者の視点を通す時、誤魔化しなく明らかになってくるのである。すると人間として絶望していることが稀なのではなくて、全く絶望していないことの方が稀なのである。例えば、悪を意識しないものが必ずしも至上の善人であるとは言えない如く、絶望しないことがそれがただちに絶望の状態にないことの端的な証しとはならないのである。畢竟、絶望を意識しないのは、自己の全体が絶望の状態に於てあるということすらも自覚しない自己の無知を告白する以上のなものでもないのである。絶望を自覚しないことほど、真に救われたい絶望の状態はないのである。されば人間が救われることのできる存在となるためには、我々は何よりも先ず自分が絶望の只中にあることの自覚に到達しなくてはならない。我々はただこの絶望を通すことに於てのみ始めて救いの世界につらなりうることを知るのである。

ところで、超越的絶対者に対して限りのない深いあこがれをもつことは、生まれながらの我々の最初からの要求ではなかったのである。既に述べたように、人間存在はその自然的な直接態のもとにあつては、むしろ地上的・此岸的な要求のうちに自らの生命の充足を確保し、生きるも

のとなることであつたのである。そしてこの物欲的自己が環境的限定の前にはかなくもその企てが打ち破られるものとなる時、おのずと感ぜられるものが絶望なのである。しかしこの絶望は、我々がその時に出会つて考えなければならぬほど深刻なものではなくて、その場合の絶望は、むしろ人間存在をその根底から揺り動かす如き眞実なる絶望の在り方ではないのである。何故なら、それは地上的なるものへの絶望感であつても、己れ自身を存在の根底から問うことからたらされたところの絶望ではなかつたからである。

しかるに、人間の生命が死の驚異の前に晒されるものとなる時、もはや我々は地上的・此岸的なあるもの——事物（お金・財産・土地等）——は無論のこと、あらゆる地上的なるものそのもの——一般的なるもの（地位・学歴・名譽など）——に対しても依存することはできないのである。ただ一切の存在は無地盤性の深淵へと崩れ落ちる他ない存在であらう。

この意味からしても、人生とは全く一つの賭であるという他ないであろう。しかもそれは一瞬一瞬の現実には於て迫り来るところの不可避なる死の驚異としての賭なのである。我々は死を人生の最後として遠き未来に考えてはならない。我々の生きる現在はいつとも最初であり、いつも最後であるものを含んだ現在なのである。されば死は、我々の現在から現在への脚下に横たわっているものといわなければならぬ。従つて我々の現在は、いつもかかる賭の前におかれることによつて死の巖頭に立た

しめられているのである。善導大師は「日没無常偈」を説いて言う、
 「人間忽々として衆務を営む、年命の日夜に去ることを覺らず、灯の
 風の中に滅して期し難きが如し。」⁽⁷⁾

と。この「期し難き」死の不定性は、我々の生が念々に死と共にあるこ
 との自覚に裏付けられた時、一層深い意味をもつのである。ゆえに善導
 は「後夜偈」に至って

「無常念々に至る、恒に死王と居す。」⁽⁸⁾

と記すのである。我々の人生に示されるところの危機は、その生涯の特
 定の境位に於てのみ直面せしめられるというが如きものではなくて、む
 しろ全ての現実が現実としてまことなるものである限り、我々の自己は
 不断にこの危機性の前に立たしめられているのである。全く死は我々の
 現実をおびやかしつつある厳肅なる事実であり、誰しも一人として避け
 ることのできない運命的桎梏なのである。

ところが我々は、このような人として当然荷負すべきはずの運命に対
 してすら今一度、無関心であろうと努めるのである。そして世財の影に
 身をひそめて安価な生活の幻影を追って、刹那刹那の現実を美しく完全
 なものとして是認しようと欲するのである。醜悪な現実が露出しても、
 それに対する恐怖を払いのけることによって本能的満足の深淵に身を沈
 めようとするのである。これは全く自己の現実を、頹廢的肯定性の中に
 その生命を腐敗せしめる以外の何ものでもありえないであろう。されば
 求めても求めても尽きぬ欲望の足枷と、果てしなく追っても追いきれな

い不満は窮極の落ちつきをもたらさないで、結局は自らの影を飛び越え
 るに等しい要求の矛盾にあえぎながら、最後に横たわる心のうつろいに
 今さらながらおののくものとなるのである。そうしてそこに今やひしひ
 しと身にしみて感ぜられるところのものは、ただわが生命のはかなさの
 みであろう。我々はかくて、人間の生のはかなさに泣き、此岸のなも
 全ても絶望するということは、実はかかる地上的なものに支えられて
 生き抜こうとした我が身自体に絶望することにほかならない。

こうして我々の絶望は、欲求的自己に根差した地上的な事物より此岸
 的なるもの一般に関する絶望をへて、さらに自己自身についての絶望と
 いうより高い形態へと転じていくのである。

(六)

さて此岸的・欲求的自己自身に対する絶望は、終極的には永遠なる絶
 対者に触れた時に始まるのである。従って、それは我々が如何にしても
 遂に絶対者に近づきえないがための絶望にはかならない。否、かかる絶
 望感をもつことそれ自体が、既に絶対者が我れに近く囁きかけんがため
 なのである。何故なら、人間の全存在をかけたの深き絶望は、自我的な
 る人間生活が絶対者によってその根底から揺り動かされ、打ち破られる
 時にのみ感ぜられるものだからである。しかしそれだからと言って、自
 己自身に対する絶望がただちに絶対者と我れとの端的な遭遇、即ち救い

の成立したことを意味してはいない。何故なら、救いは絶望の自覚に於て無限に奈落へと転落する主体が、超越者の働きかけによって、一挙にこの方向から跳ねあげられる時に成り立つものだからである。

既に述べたように、絶望は少なくとも永遠者が我々に近く忍び寄ることに依つてもたらされるものであつても、絶望がなお絶望のうちにあつて身悶えする限り、永遠者と我々人間との距離は依然として無限であり、従つて絶望の谷をへだてる両者の対立はいよいよはつきりと明瞭となるであらうからである。

かくて絶望は眞の救済、眞の信仰へと通ずるただ一つの路であると共に、また何処までも絶対者に背くものとして絶対の罪でもあるのである。

上述の如く、不安的現実立つ人間存在が永遠者との対決に於て絶望的存在に転じ、さらに今や最奥の罪障的存在にまで転落することとなつた。否、転落ではなくて人間存在の本来性が存在の根底から露ならしめられたにすぎないのである。誠に罪を離れてはもはや人間存在そのものの具体的な現実是有りえないのである。

しからは、罪の自覚とは一体如何にして成り立つものなのであろうか。かたくなに閉ざされた自己自身の城廓の中にたてこもる限り、悪の意識は起こりえても罪の自覚は生まれ得ないであらう。善に対する反価値、これが一般に悪と呼ばれるものである。従つてその限り悪は、道徳的立場に於て語りうるものとされ結局、己れが個々の行為に対する一反省として生起されてくるものとされる。しかもその悪について負うところの

我々の責任は一応相対的である。何故なら、より高き善への志向に於てその悪が贖われ償われるものとみなされるからである。ところが本来の罪は、人間の全存在を問うことからたらされた宗教的自覚に於て始めて確認される事柄であるが故に、それは何よりもまず我々の絶対的な責任に於て感得せられる最も深い立場を示すものでなければならぬのである。誠に罪の自覚は、一定の罪に沈潜してそこから出ることが不可能であることではなくて、一切の罪の根柢である根源悪の深淵へと限りもなく墜落し、深化することにほかならないのである。全く罪は、絶対者によつて救われることすらもできない自己であることの深い絶望からのみ生まれるものなのである。親鸞は言う

「誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿驚、愛欲の広海に沈没し、各利の太山に迷惑して、定聚の数に入ること喜ばず、眞証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし、傷むべし。」

と。従つて人間が名利と愛欲とから離れることのできない罪障的存在であるということは、限りもなく不幸であり、人生最大の悲哀ですらあると表現してもよいであらう。しかしこの悲哀こそが逆に永遠者と語りうる幸福への全き準備であり、救いへの絶妙な契機であつたのである。

「無明長夜の燈炬なり 智眼くらしとかなしむな 生死大海の船筏なり 罪障おもしとなげかざれ」⁽¹⁰⁾

と謳つた『正像末和讃』の呼びかけは、いみじくも罪障を我が身に深く引き当てて痛歎するもののみ、よく打てば響く応答を如来はなしたもう

であろう。

抱かれて ありとも知らず おろかにも われ反抗す 大いなるみ手に
に 九条武子

第二章 救済の論理

(一)

人間存在の絶望的実存の姿を実存的視点から厳密に見届けながら、宗教との根源的關係を見定めるべく考察を試みてきたのであるが、次の人間存在の救済されゆく具体的な救いの構造とその論理を、求道的側面から改たに探求すべく考察を進めていきたいと思う。

さて、それらの課題を具体的に明らかにしていくについて最も端的で、しかも明確に教示してくれるものに善導の「二河譬」が想起されてくる。そこには外的な歴史的社会的状況が如何に変化しようとも、それによって人間の虚しさは満たされることのないという内面的精神状況が厳しくも苦悩に充ちた表現で吐露されている。「二河譬」は従つて譬喩といわれつつも、単なる譬喩ではない。一切の往生人の求道の歴史であり、善導自身の信仰体験の表白であると共に、宗教生活の原点を象徴的に開示したものに他ならない。

誠に求道の旅に於て、その歩みが真摯であればあるほど身に迫る孤独感峻厳であり、またその内面生活は恐ろしくも悩ましい幾多の害毒に逢着しなくてはならない。

「人ありて西に向ひて行かんと欲するに百千の里ならん。」⁽¹⁾

とは、まさに深い現実認識をあらわすものである。「群賊悪獸」とは、我々の外にあるものではなく、四大五蘊の身に即して六根・六識から生ずる自己肯定であり、人間のもつ本能的な邪悪さを徴表したものにほかならない。「無人空廻の沢」を漂泊するとは、悪に靡もいて眞実に生きること
を忘れた自己自身の相を示すのである。そうして我々は

「忽然として中路に二つの河あり。」

と説かれるように、忽然として眼の前に立ち塞がる水火の二河に戦慄しなくてはならない。親鸞が

「凡夫というは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおおく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおおく、ひまなくして臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり。」⁽²⁾

と語る如く、貪欲の水、瞋恚の焰、それは我々の無始の業障の痛ましい相であり、頽廢逸脱の迷路的人生を示すものに他ならない。

さらに貪欲を右に、瞋恚を左に位置せしめたことはまことに含蓄の深い表示であろう。即ち、右に於て人生の順境を、左に於て逆境を語るものとなるからである。富をうれば更により多くの蓄積を願ひ、ある地位

を獲得すれば一層より高き地位を望むのは人情の常である。むさぼりの心は人間そのものの本能的要求であつても、逆境における瞋恚に対すればやはり順境のすがたを語るものとみてよいであろう。何故なら、欲は楽しむ心に於て可能であるが、瞋恚となればそんな訳にはいかないからである。即ち自分より高き地位にあるもの、己れより幸福なる状態にある者に対して起る感情が瞋恚だからである。従つて瞋恚を特に逆境に当てる意味は、かくてよく知られるようである。また清沢満之師は「絶対他力の大道」の中で、

「自分の内に足るを求めずして、外物を追ひ、他人に従ひ、以て己を充たさんとす、顛倒にあらずや。

外物を追ふは貪欲の源なり。他人に従ふは瞋恚の源なり。」⁽¹³⁾

と喝破しておられるところである。

このように我々は、見るもの聞くものすべて貪欲の対象とならないものではなく、貪欲は深広にして無涯底の欲望の世界である。人間はこの欲望の故に限りなく争い、その争いも熾烈化していく。瞋恚も深い現実認識にあつては限りなく深く、限りなく広がる苦悩の世界でもある。殊に我々が一度逆境に立てば世を呪い人を詛う。すべては醜い腹立ち、怒り、憤り、恨み、嫉みとなつて一切を焼き尽さずにはおかない。されば瞋恚は特に嫉妬であるといわれてもよいであろう。この「嫉妬こそベーコンがいったように悪魔に最もふさはしい属性である。なぜなら嫉妬は狡猾に、闇の中で善いものを害することに向つて働くのが一般であるから」⁽¹⁴⁾

である。全ては醜き怒りとなつて、一切を焼き尽さずにはおかないのである。人間に随喜の功德の欠如するところ、ここに人生の悲劇はある。否、悲劇のままが人生なのであろう。

かように人生の明暗順逆の二相を表徴する二河の相は、いずれも救わねがたき我々の罪障の深さを告げ知らすものでなければならぬ。ただ思ふべきは、逆境に於ける悪の重さと順境に於ける罪の深さである。それにしても何故、人間はこのように愛憎の心に縛られるのであろうか。問うても問うても答えのない、まことに悲しむべき、かつ痛ましき人間の現実である。それは徒らに貪つてはならない、憎んではならないというような道徳意識を以てしても如何ともなし得ない無底の深淵である。

(二)

かくて今や罪と救いとが対立し、我々の精神生活はいよいよ慘憺たる闘争の巷に移行し、心の血潮は限りなく流れおちるのである。永遠の生命に生きるか、亡びの火に焼かれるか。宗教的生の誕生は決してなまやさしいものではない。従つて、かかる無底の深淵に立つ時、いよいよ深く彼岸の浄土を心より願わずにはおられないのである。

「正しく水火の中間に、一つの白道あり。」

という言葉は、限りなく深い現実認識に於てのみ発見される白道であり、同時に二河の現実を離れてはまことの救いは存在しないのである。しか

も進まんとすればするほど水火逆まき、白道をかすめ、「惶怖すること、また言うべからず」である。

かくて、もはや身動きもならない矛盾に絶望しなくてはならない。そして生に向わんとすれば死の驚異があり、死に向わんとすれば断ちがたいた生への誘惑がある。絶対者に対する限りなき愛に燃えながら、我々の現実は今全て此岸的な愛によって低く規定され、しかもこのことから絶対者を忘却の彼方に葬らんとすれば反って白日の如く永遠者の光に突如照し出されるのである。そこに見い出さしめられるものは、ただ絶望的現実のほかはない。そのことを

「我今廻らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん。」

と象徴的に語っているのである。何と深い悲痛であろうか。そうして続いて、

「一種として死を勉れざれば、我寧く此の道を探ねて、前に向こうて去かん。すでにこの道あり。必ず度すべしと。」

と決断することを教示している。その決断は自己の決断によると見られるが、しかし決断するには決断せしめる働きがあるからであって、そこに直感せられるものが願力の回向である。何故ならば、「道あり、必ず度すべし」という決断は自己から決断するのでなく、「道あり」というところに決断が成就するからである。そうしてその道が釈迦の発遣と弥陀の招喚によって明らかにせられるのである。決断して二尊の喚遣が聞かれたのではなく、二尊の喚遣を聞くところに決断が成就するのである。

それは自己を捨てて他力に帰するただひとたびの回心に他ならない。

誠に、如何とも解決ならない巖頭に立って、始めて自らの無能を知り、果てしない暗黒を自覚せずにはおれないのである。罪障の闇を離れては、もはや人間存在そのものの具体的な現実はいえぬ。暗黒を暗黒と知る我れの自覚は、既に我れを超えた我れの発見である。我れならざる我れとは、相対的・制約的な我れの現存在が如来に攝取せられた真我の発見を意味するのである。それは全く二尊の喚遣によって我れの新たな生が恵まれたのである。【高僧和讃】に

「釈迦弥陀は慈悲の父母 種々に善巧方便し われらが無上の信心を

発起せしめたまひけり」⁽¹⁵⁾

と讃歎されるのもこの意味であり、【教行信証】別序に

「それ以みれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心自ら発起す、真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧従り顕彰せり」⁽¹⁶⁾

と言われるのも、かかる体験の深さに感銘されたからに他ならない。

(三)

ここに於て、天親の「我一心」を想起せしめられる。【浄土論】の劈頭には

「世尊、我一心に、尽十方無碍光如来に帰命して、安樂国に生まれんと願す」⁽¹⁷⁾

と表白されている。「我一心」は天親自らが体認した素純な信仰披瀝であることはいうまでもない。曇鸞は「論註」に

「我一心は、天親菩薩自督の詞なり。言ふところは、無碍光如来を念じたてまつりて安楽に生まれんと願すること、心心相統して他の想ひ間雜すること無しとなり。」

といい、さらに

「問ふて曰く、仏法の中には我無し、此の中に何を以てか我と称するや。答へて曰く、我と言ふに三つの根本有り。一は是れ邪見語、二は是れ自大語、三は是れ流布語なり。今我と言ふは天親菩薩自ら之を指しふる言なり。流布語を用いて邪見と自大とに非ざる也。」⁽¹⁸⁾

と註解し、「我一心」の「我」は流布我の意に領解されている。流布我とは彼に區別する我の意味であつて、他者の信仰と區別するためのものということである。しかしはたして天親の「我」は相対的、限定的意味にのみ領解されるべきものであろうか。信仰は個人的であり閉鎖的であると考える人々は、あるいはかく思うことの正しさを主張するかも知れない。しかし「宗教的体験が個人毎に異なるという認識そのものは、体験の共同を地盤として初めて成り立ち得るのである。かく考へれば、宗教的体験そのものは本来単に個人的であるのではなく、ただ個人主義的な見地から解釈された宗教体験のみが単に個人的なのである。」⁽¹⁹⁾我々にかかる誤謬を犯してはならないであらう。

思うに、曇鸞は天親の「我」は他者と相い対立する限定的な我に於て

一心せられた信を指すというのではない。それは我れあるが故に一心したのではなく、我れは常に一心に於て我れでありうるのであつて、具体的な我れは常に一心現成の我れでなければならぬ。故に「我一心」といつても、それは一心の体験以前に我れがあつて、かかる我れに於て一心が心証されるということではない。一心現成の我れに於て我一心というに過ぎない。それは即ち一心の我れ即我一心、我一心即一心の我れということではなければならない。一心以前に我れ無く、一心以後にも我れがあるのではない。具体的な我れは必ず一心の体験に於て捉えられ語られているのである。そこには我れと一心との対立はない。従つて、かかる見地からすれば、天親の我れは我れならぬ我れ、我れを超えた我れでなければならぬ。しかもその我れが天親なのである。ここに限定を超えたものの限定がみられる。

誠に、天親の「我」が「一心」であるところに、その信は普遍にたつたり、超限定の限定面に於て十方衆生の内なる天親を思うのである。かくて天親は自ら救われることに於て全人の道を自証し、また全人の救われていく普通の道に於て自らの救いを感得したのである。「歎異抄」に宗祖が

「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり。」⁽²⁰⁾

と述懐せられたのも、その後者の立場に於て味読されなくてはならない。ことに天親のかかる領解に於て、その「一心」の信が世尊（釈尊）と尽

十方無碍光如来（弥陀）との内に恵まれている事実に注意したいのである。善導の説示した兩岸の二尊の喚遣は、かかる天親の深い宗教体験と生命的につらなるものであるといつていいであろう。従つて譬喩の表現によつて見るならば、「仁者^{きみ}ただ決定してこの道を尋ねて行け」という釈尊の發遣によつて呼び出された行者は、まさしく本願の招喚に於ては「汝」と言われ、反つて如来は「我よく汝を護らん」と、自らを「我」と名告られるのである。この「我」と「汝」との感應道交の事実にこそ蓬茨祖運師が流布語としての我を、特に「呼応語」であると明確に表現して押えられたということは、誠に意味深き了解といふべきであろう。従つて「一心」という新生の白道は闊さ四五寸許なるものであらうとも、それが如何なる暴風驟雨にも障碍され得ないことに於て、反つて大いなる無碍の大道なるものである。

(四)

さて、前章よりくり返し触れてきた如く、我々は全てを自らの利害から考へ行動する存在であるが故に、自らの力を過分に評価し、我執と我計との仮面を装ふことによつて、その生存の意義をわがままに高めて生きていたのである。そうして智ある者はその智に執われ、修善の人はその修する善を頼みとして、それを内に誇る心によつて生きているのである。つまり如何なることもなし得るとする自負に生きているのである。

しかしこれは絶対者に背いて自己自身の世界を建設しようとするサタンの傲慢に他ならない。仏教的に言えば、これが慢心と言われる煩惱なのである。等しきに於て己れ勝れたりとする過慢、勝に於て己れ勝れたりとはこる慢過慢、他人多く勝れたるに我れすこし劣りたりと思ふ卑勝慢、へりくだることにほこる卑下慢、おれがおれがと思ふ我慢、物の道理に通曉せずしてしかも通じたるが如くに振舞う増上慢、自己のよこしまをかえつて誇らうとする邪慢など、これらの七慢は全て慢心と呼ばれる煩惱なのである。

かくの如く、我々が如何に自己に誇り、また「急に走め急に作して頭燃を炙うが如く」、自己の超人的な努力を押し通そうとも、我々は絶対に無限者にまで高められることはない。人間の努力は全て相對の限界内でなされるものに過ぎないのであつて、単なる対立からは真に優位の立場はもたらされない。従つて絶対への無限の距離は、それによつていささかも縮められ、かつ埋められることは到底あり得ないのである。有限に座して無限に遊ぶことはできない。相對の如何なる蓄積も、相對の如何なる総和も、結局は相對に終るのであつて、決して絶対に達することはない。それは相對の道の循環にすぎないのである。

しかるに自己存在の根源的自覚を欠如する我々は、その社会的存在に於て極まりなく自我の心を強化し、他者支配、自己優位の傲慢を増上し、人倫世界の形成造立は相對的目的に貶下せられ、これを媒介手段とする自我心の貫徹が絶対的的自己目的となつて生きているのである。

大体、自我の心とは本来、我と対者との関係の全体を我に篡奪独占して傲慢・支配・権勢等をほしいままにしようとする我意の心なのである。それは「共同界の全体を支配して有勢を飽和し、汝を従属せしめて我意を肆行せむとする心」⁽²¹⁾とも言いえようか。

かくの如く我意の地盤に立ち、いつも無限者に背くものとして絶対の矛盾的現実をもつ我々が、如何に悪を断ち善を修すべく努力精進しようとも、結局は善の高樓は築かれなで修する跡から見る影もなく瓦解していくのをいかんともすることができないのである。積善への追求が反つてくずれ落ちる偽善の残骸に行く手をはばまれるものとなる時、はたと躓き、ここに狂いを生じて深く身悶えせずにはおれなくなるのである。修する善そのものへの絶望から修する自己自身への絶望にまで問いが深められる時、先の善なるものは全て個我の貪愛瞋憎の執心によって色取られた「雑毒・雑修の善」であり、「虚仮・諛偽の行」であったことが反省せしめられ、かつ我に求められるべき善のないことに限りない悲泣の涙を注ぐものとなるのである。

蓋し自己自身を問うとは、結局、自己に悩むものとなり苦しむものとなることに他ならなかつたのである。極端に言えば、これに対する答えは己れの屍をもつて答えるほかないということであろう。嚴肅なる現実批判を忘れた願いは、永劫に実現することのない空想でしかない。我々は高きを望むことに於て、反つてそれへの絶望を通して自らの至らざる相がいよいよ切実に内感せられてくるのである。

かくして、自らに救われる資格ありとした我々の高上りの願いは、破綻に破綻を重ねて今や救いの道すらもとだえ、これまで力と頼んできた善の全てが無価値の彼方に去つて、ただ「無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せら」れる自己、^{すが}絶るものなき身の孤独の淋しさがひしひしと己れの魂に迫るのである。このどうすることもできない悩み、また

「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諛偽にして真実の心なし。」⁽²²⁾

と言われる罪障の現実、そうして解決のつかない宿業の前に今始めて如実なる自己の姿が露わにさらけ出されてくるのである。この苦悩と悲哀との絶対矛盾に泣く深き自覚を契機として、実は宗教体験は成り立つのである。従つて宗教体験は、現存在の徹底的な有限性の自覚、実人生における罪障等の深刻なる限界境位の体験、また自己存在の根底が自らの力をもつてしては如何ともなし得ない絶対黒闇の自覚を契機媒介とするのである。それは即ち善導の、

「深く自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より己来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと信ず。」⁽²³⁾

と言われる機の深信に他ならない。それはまさしく「深い罪の意識こそ最も深く自己自身を見るものの意識である」⁽²⁴⁾といひ現わされる世界であろう。

(五)

凡そ、罪障なるものは、自己を仏の無限性へ高めることを拒むものとして逆に徹底した自己の有限性として自覚されるものなのである。しかもこの自覚はまた暗い無限の罪の深淵へ自己を沈淪せしめていくのであって、絶対者の差し招く光に対して今まで心の窓を閉じていた有限者も、無明長夜の闇に対しては反ってその心の窓を開け放つのである。誠に「罪の自覚は光の有限性の自覚であると共に、闇の無限性の自覚である。」⁽²⁵⁾と云えよう。かくの如く、自己の奥底に限りなき罪の闇黒を自覚する時、かかる自己の絶対否定を媒介として如来に救われ、自己超越の境地に躍入しうるものとなるのである。救いの光はいつも暗い悶絶の試練をへずしては獲得されるすべはない。闇の底から闇を否定契機として、それを超えることに於て輝く光が真実の光なのである。闇は闇それ自らによって自己を知ることではできないのであり、光によってのみ闇は闇の深さを自覚し得るのである。蓋し、闇がなくなつて後に光が差し込むのではなく、闇のうちのみ光は差し入るのである。その事実を示して「執持鈔」では次のような逸話を通して語っている。

「日輪須弥の半にめぐりて、他州をてらすとき、このさかい闇冥たり。他州よりこの南州にちかづくとき、夜すでにあくるがごとし。しかれば、日輪のいずるによりて夜はあくるものなり。世のひと、つねにお

もえらく、「夜あけて日輪はいずる」と。いまいうところははしからざるなり。」⁽²⁶⁾

と。思い合わされるべき至言であろう。

かくて自己存在の底知れない深き闇黒の限界境位の体験は、これを背後からいえば、煩惱に覆われた現実の邪相が真実の光によって照破されつつあることの超越的体験でなければならぬ。自己棄却による新たな生の充実、ここに

「深くかの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑いなく慮りなつかの願力に乗じて、定んで往生を得と信ず。」⁽²⁷⁾

という法の深信が語られる所以がある。

されば法の深信を無視しては機の深信は成り立たないと同時に、機の深信なくして成り立つ法の深信も考えられないのである。何故ならば法の最も価値高き姿は、機に於ける徹底した罪の自覚から仰がしめられるものだからである。機いよいよ低くして法いよいよ高く、罪いよいよ深くして願力いよいよ無窮である。誠に絶対的な救いが内感せられるといふことは、我々の現実が罪に満ちたものであり、悪に溺れたものであるという前提を離れては成り立つことができない。法然上人が深信の二種について語り、両者の関連を示して、

「始には我身の程を信じ、後には佛の願を信ずる也。但し後の信心を決定せしめんが為に、始の信心をばあぐるなり。」⁽²⁸⁾

と叙する言葉に、よくその意趣を読み取ることができよう。限界

境位的體驗が非痛であればあるほど我々のうる法悦は限りもなく深く尊
いものとなる。

ところで、右の法然上人の言葉から、機の深信の内観が法の深信の把
握への方便でもあるかのように思い込む誤謬に落ち入ってはならない
であろう。それでは救いの構造が真に領解されてあるということにはな
らないのであろう。善導が常没常流転の自身を法の深信の対象として掲
げ示したことは、内に虚仮をいだくままの我こそが如来によって大悲さ
れるものであることを如実に示すものに他ならない。闇こそ光の輝きい
ずるべき場なのである。思い起こせば曾我量深師が「歎異抄聴記」の中
で

「法の深信がもとで、そこより機の深信を開顯するものであるが、一
度法より機を開けば、機中に法あり。」

と仰せられた御言葉が、ここに改めて深く思念せしめられてくるのであ
る。

誠に救済の世界は、現実の矛盾が完全に超克されることに於て始めて
みられる世界ではなくて、むしろ超えることのできない絶対の矛盾的現
実に直面して絶望の深淵に悩むもの、矛盾を矛盾として卒直に受け取っ
て、そこに自己の生死をかけて闘うものの現実の底に深く見られる世界
なのである。如来の救いも罪なき世界に見い出されるのではなくて、む
しろ罪に汚れ愛憎の矛盾に満ちた現実の中でこそ感ぜられるものなので
ある。また如来の大悲も、ただ憎悪なき非現実的世界にはたらくのでは

なく、反つて罪にまみれた罪悪生死の我が身のところにこそ「光益³⁰」と
して燦と輝くのである。

六

さてここで、鈴木大拙博士の代表的名著「日本的靈性」の中から一節
を引用してみたい。これは妙好人浅原才市の歌、即ち「おやさまはわし
がてのなかにすみ、なむあみだぶつと申すおやさま」の一句に対する大
拙自身の感想なのである。

「火の手の中に住む」と云ふとき、ここに八萬四千の無量の苦しみ、
無量の煩惱、凡夫を構成して居ると見られる無量の地獄的矛盾が想起
せられる。そしてその中に弥陀は住んで居るのである。才市はみだが
「住む」と云つて、何かじつとして居るが如く、凝然不動の姿を聯想
させるが、才市の実際の心持はさうでなくて烈々たる火焰そのものと
共に燃えて居て、而かもそれに燃やされない阿弥陀と云ふことであら
う。それで「なむあみだぶつと申す親さま」の義が読めると思ふ。只
じつとして居るのではない、⁽³¹⁾（傍点著者）

と。大変味わい深い説き方がなされているのである。

我々はここで静かに超えるということの意味について改めて考えさせ
られるのである。即ち、超えられた境地は単に否定された世界とは異なる
のである。否定をいかに積み重ね、非情を無限に引き伸してみても、そ

これは結局否定と肯定との相対的立場を交互に是認し合うことにしかすぎないのである。されば否定の連続からは決して絶対の風光は現前することはない。しかるに超えるというとき、肯定と否定とは矛盾のまま統一せられ、悪の中に仏の光は輝き、罪障の自覚の内にのみ仏の救いは仰がれるものとなるのである。

かくて、救われるが故に現実の矛盾がなくなり、一切の悪が消されて善となるのではない。現実は依然として矛盾的现实であり、罪悪と闘争との現実なのである。救いは罪の否定の上に成り立ちながら、しかも内に深く罪を包むものとなるのである。救済は一念の転機に於て成り立つものでありながら、それは我々の宗教生活を貫き流れる純粹感情でなければならぬ。そのことは、救われたることに於て如来の恵みのうちに生きる身を喜ぶと共に、喜びのうちに更に限りなく自己に還らしめられ、そうして我が身が一層痛ましいものと感ぜられるのである。自己に還るということは言うまでもなく懺悔なのである。しかも痛ましい自己の信知に於て、更に深く仏の大悲が仰がれていくということではなければならぬのである。あるいは、それが宗教意識の立体的な運動性とも称してもよいであろう。とにかくも、救済の論理は一念の体験に於て語られつつも、念々の目覚めを内につつま永遠の今に於て成り立つものでなければならぬ。宗教的時は常に「初事」として今新たに始まるのである。即ち一瞬一瞬に生ずる絶対現在に於て、念々に自覚される悲喜明暗の相なのである。さらに自身は罪悪生死の凡夫であるというところに人間の

もつ迷情の深さが示され、自身も彼の阿弥陀仏の願力に乗じて救われるものとなるところに、仏の願いの深広にして無涯底なることが信知せしめられるのである。そうして自身の個の救いは摂受衆生と、全人の救われていく普通の大道に於てのみ可能であったのである。個に死して全人救済の願いに生きることは救済の論理を示す内面的特質の一つでなければならぬ。

かくて我々が、根源的な罪に目覚めて赤裸々なる凡夫の大地に立ち還る時、即ち「仏の大悲は苦ある者に於てする。」と慈悲深く説き明かされる如く、そこで始めて如来の絶対真實の救いに触れうる事ができるのであった。ここに於て、我々は罪業の身でありながら救われ、喜びに満たされ、清浄なる願心の世界に参加することを得て、限りなき法悦と慈光とに包まれるものとなるのである。

誠に、願い求める者でなくては求めてえるところの眞の自己を知り得ないと同時に、眞に求めてえるところの自己を知るものの魂にのみ、如来の慈愛は深くも恵まれるものとなるのである。

「松蔭の暗きは月の光かな。」

まさしく妙趣を語りえた一句と言えよう。⁽³³⁾

はるけしと 思ひし法の⁽³²⁾ ともし火は 心をてらす 光なりけり

——大田垣蓮月——

〔未完〕

- (註)
- (1) 木村素衛著「形式的自覚」一九〇頁。
 - (2) 真宗聖教全書(以下、真聖全と略す) 一一九六六頁。
 - (3) 真宗聖典四二三頁、東本願寺出版部。
 - (4) 「佛弟子群像」一六〇頁、宮城顯著、真宗大谷派名古屋別院。
 - (5) 西田幾太郎全集第十一卷四一八―九頁、岩波書店。
 - (6) 前同、四二二頁。
 - (7) (2) と同書、六五七頁。
 - (8) (2) と同書、六五八頁。
 - (9) 真宗聖典二五一頁。
 - (10) 前同、五〇三頁。
 - (11) 前同、二一九頁。
 - (12) 前同、五四五頁。
 - (13) 清沢満之全集六一五一頁、法蔵館。
 - (14) 三木清著「人生論ノート」一〇七頁。
 - (15) 真宗聖典四九六頁。
 - (16) 前同、二一〇頁。
 - (17) 前同、一三五頁。
 - (18) 親鸞聖人全集八卷七頁、法蔵館。
 - (19) 和辻哲郎著「倫理学」中巻四〇一頁、岩波書店。
 - (20) 真宗聖典六四〇頁。
 - (21) 片山正直著「宗教の真理」二七五頁。
 - (22) 真宗聖典二二五頁。
 - (23) 前同、二一五頁。
 - (24) 西田幾太郎著「一般者の自覚的體系」二二八頁、岩波書店。
 - (25) 武内義範著「教行信証の哲学」二四―五頁。
 - (26) 真宗聖典六四六頁。
 - (27) 前同、二一五―六頁。

- (28) 「往生大要鈔」五八頁、法然上人全集、平楽寺書店。
- (29) 曾我量深選集六一四〇頁、彌生書房。
- (30) 真宗聖典七六四頁。
- (31) 鈴木大拙全集八一―九三―四頁、岩波書店。
- (32) 親鸞聖人全集九一―一八頁。
- (33) 本稿は最初にも述べておいたように、人間存在の考察を中心にしながら絶望の実存と、救済されゆく凡夫の相を内在的現実の側面に視点を置きながら二つの章に分けてここまで考察を進めてきたのである。従って、この小論の後に続く後編に於ては、特に人間存在の内在的側面に對して今度は救済に於ける超越的世界の側面として、特に仏及び浄土の領域について考究しながら、最後に超越的世界から内在的現実への掛け橋として、回向論についても言及したいと当初考えていたのであるが、今は紙面上の都合もあり後日、稿を改めて考察してみたいと思っている。