

普遍的苦惱

市川白弦

一

拙論「禪における自由の問題」(「思想」本年一月)

が、とり残した諸點について考えたい。拙論はつぎの見通しで終つている。

「『隨處に主となる自由』と『自己の主人となる』自由とは、異次元、異質のものである。…上記の一應相互に矛盾する『隨處に主となる』智慧と行爲と、『自己の主人となる』認識と實踐とが、原點的一として創造されていく場において、新しいかたちにおける『動中の工夫』ないし『往相即還相』がなりたつのではなからうか。」

しかしこれはきわめておおまかな構圖であつて、なお問題をふくんでいる。この素描は、私も参加している京

都佛教徒會議専門委員會編「佛教人生讀本」の「佛教と現代生活」の章(執筆者は私ではない)の次の要約と、はからずも似通つている。

「佛教の知見からもとめる根本對策は、現代生活の最大欠陥ともいえる『商品化』が、おこつてくる原因を、科學の力を通してつきとめ、そのしくみを改造することにあります。その改造にあたつては、人間が自らの主人公となるという本當の自由を、そのなかにしつかりとうちたてることでしょう。禪でいう『隨處に主となる』ということも、このような知見にもとづく實踐によつて、始めてその眞價を發揮するでありましよう。」

ここでは一層單純化されたかたちで、佛教徒の社會的實踐の一部面が素描されているが、しかし問題はさほど

簡單ではない。ここでは新しい社會の建設にあつて、人間が「自らの主人公となる」ことと「隨處に主となる」ことが、「本當の自由」という一つのものとして把握されている。しかしながら、この二つが一つとして把握ないし形成されることが、望ましいかどうか、またそれが可能であるかどうかは、まだ明らかになつてはいないのである。

註 「あなたのいわれる『原點的一』ということも、理論的には賛成ですが、複雑矛盾の現實界においては、なかなか『原點的一』という具合には、統一されない場合が多いのではないか、と思います」(早大教授原一郎氏の筆者あて私信)

二

人間が「自らの主人公となる」というのは、「社會的生活過程すなわち物質的生產過程の姿態は、それが自由に社會を構成する人びとの產物として、彼らの意識的な計畫統制のもとに立つ場合にのみ、その神秘的な覆の衣をぬぎすてる」⁽¹⁾といわれる事態における歴史形成であり、「隨處に主となる」というのは、そのような社會變革の實踐をも「造地獄の業」(臨濟)とみる、船若の空慧における無作の妙用である。前者は賃金労働者が、商品

として客體化された階層という自覺において、そしてこの社會的現實を拒否する自覺において、みずからの主體性をとりもどそうとする共同的實踐のなかで、實現しようとする自由であり、後者は一個半個の靈性的達人における、絶對主體的境涯の自由である。道元は天童如淨のもとで、「身心脱落、脱落身心」の自在を得て、「一生參學の大事ここに畢りぬ」⁽²⁾と言いきつている。ここで一生參學の大事が畢つたというのは、それが禪的達人の主體的境涯の消息だということ、およびそれが労働者大衆の「自らの主人となる」社會變革の實踐とは無關係な次元と領域において、既に成就しおわつたことを意味している。このばあい道元に對する如淨の指示がつぎのように讀まれる。

「城邑、聚落ニ住スルコトナカレ。國王、大臣ニ近ヅクコトナカレ。只ダ深山幽谷ニ居シテ、一個半個ヲ接得シ、ワガ宗ヲシテ斷絶セシムルコトナカレ。」(建漸記)

「自らの主人公となる」という「本當の自由」と、「隨處に主となる」という「本當の自由」とは、このままでは、どちらか一方に還元できず、また結合もできない異質のものである。このことの理解を助けるために、さきの「人生讀本」の「佛教の理想社會」の章をみ

よう。

「……きよらかな社會：その「きよらか」とは二つの面
でいわれています。すなわち主として物質的な面にお
いて、よくととのつて欠けることのない（器世間清
淨）と、その物質を使う人間の心の面においてけがれ
のないこと（衆生世間清淨）、との二つであります。

それは理想の社會が物心両面において充實した社會で
なくてはならないことをあらわしています。立派な社
會というのは、たんに住んでいる人間の心がけが正し
いというだけでなく、その社會の物質的な施設、設備
が完全にととのつていなければなりません。いや住ん
でいる人間の心がけが立派であれば、必ずその心が物
質の面にもあらわれて、ゆきとどいた施設や組織をう
みださずにはいないでしょう。このことを佛教では「
その心淨きにしたがつて佛土淨し」（維摩經、と教え
ております。）」

この一節もまた、「讀本」的制約から、やや性急な解
釋と要約に進んでいる。そのぬけおちた部分をおぎなつ
てみよう。社會が物心両面において整備充實するという
意味での器世間（物質的社會環境）清淨と衆生世間清淨と
の作用連關を要約するものとして、ここでは「維摩經、
佛國品」の「其心淨きに随つて則ち佛土淨し」があげら

れているが、この解説にはやや性急な飛躍がみられる。

「大智度論」は、佛の別名「世間解」について、それは
二種の世間すなわち衆生と非衆生を知ることの意味する
といい、世間の實相について、「清淨にして常に不壞の
相なること虚空の如しと知る。是を世間を知ると名づ
く。」と説いている。⁽³⁾この場合の「清淨」が、淨・穢の
（妄）分別を絶する義であることは、この語のすぐ前に
くりかえされる、「常に非ず無常に非ず……去に非ず不去
に非ず、是の如きの相にも亦著せず。」という言葉から
も知られよう。二世間の清淨は、常識的な意味での清淨
ではなく、また時間の経歴のなかで積み重なつてゆく事
柄でもない。それはこの「論」の巻首の頌にいう、「有
無の二見滅して餘すことなく、諸法實相は佛の所説な
り。」に照應する智慧の境界である。「維摩經」の場合も
別ではない。「其心淨きに随つて則ち佛土淨し」という
のは、理想主義的な達成の事柄ではなく、いわゆる歴史
的發展の成果でもない。このことは、舍利弗の常識的な
疑念にたいして、佛が、「舍利弗よ、我が此土淨し。而
して汝は見ず。」と云い、譬喩をもつて、「日月豈不淨
ならんや、而も盲者は見ず。」と云い、また別の説者が、
「汝、心に高下有り、佛慧に依らず、故に此土を見て不
淨と爲すのみ。」と説いていることから知られよう。

—しかし舍利弗はここでもなお、「我が此土を見るに、丘陵坑坎、荆棘、沙磧、土石諸山、穢惡充滿せり。」と異議をのべている。すなわち、現實の世界は依然として不毛、不合理で腐敗している、というのである。—衆生世間が「清淨」であれば（社會の住民大衆の心が正直であれば）、その「清淨心」の歴史的世界における自己實現として、社會の物質面が必然的に改革整備されて、器世間が「清淨」になるということに、「佛土淨」の本義と力點があるのではない。「注維摩經」（僧肇）が、「隨其心淨、則佛土淨」について、「結成淨土義也、淨土蓋是心之影響耳。夫欲響順、必和其聲、欲影端、必正其形。此報應之定數也。」（卷一）と註しているのも、同じ基調である。形影相伴なのであり、兩者は主伴の關係として論理的には先後しながら、時間的には俱起である。「わたくしどもの心が眞の意味で淨らかでありさえすれば、この歴史的現實の世界が、その時間、空間を變えることなしに、直ちに淨土になる、或はむしろもとより淨土であるのだ、という意味であります。」⁽⁴⁾といわれるゆえんである。衆生心の淨において、衆生世間清淨と器世間清淨が、同時に圓現するというのが、維摩經の根本見地である。「自由」「無礙」とおなじく、「清淨」は覺者の主體的境涯の消息で

ある。それはむしろ「自由」「無礙」の一面であり、べつの表現であつて、そこではわれわれ社會的實存の投企において、人と物との關係が人と人との關係に媒介され、人と人との關係が人と物との關係に媒介されて、社會の新しい體制や組織が形成され整備されるという、歴史的時間における社會づくりは、まだ日程に上つていない。そうした次元、領域、段階はまだ展開していないのである。「信心銘」にいう「一心不生、萬法無咎」とおなじ境涯のものである。「隨處に主となれば、立處みな眞なり」というのも、「隨處」「立處」という言葉が示すように——「一心既に無なれば、隨處に解脱す。」——般若妙用の境地であつて、社會變革における對象的實踐の事柄ではない。さきに「維摩經」でみたように、智慧の重心はどこまでも主體のありかたにかかるのであつて、社會的物質的環境のありかたにかかるとは、問題が how to be にあるのであつて、what to do にあるのではない。したがつてここにいう「眞」は、眞妄正邪といつた、單なる分別線上の事柄ではない。器世間清淨は、さしずめ、我・法の二執を空じた菩薩のまなこに映する物質的環境であり——さきの「一心不生」と「萬法無咎」は、時間上の因果系列をなすのではない。—つぎに、この般若達人がその生涯のなかで、自

己の身邊に織りなす、日常的身邊的な物質的環境であつて、「自由の王國」(マルクス、エンゲルス)實現の大衆行動において、人民大衆が「自己の主人となる」歴史的實踐の產物ではない。永源寺開山寂室元光(一二九〇—一三六七)の遺誡に言う、「汝等余が氣の絶ゆるを見ば……只だ首楞嚴神呪を誦すること一遍せんのみ。然るのち能原を把つて太守に還し、茆庵を以て高野父老に付與して、各自に散じ去れ。」器世間清淨を、般若達人およびその門弟によつて作られる物質的環境と解するならば、そのような器世間は、その達人の死とともに解體さるべきことを、この遺誡は指示している。「無住の本より一切の法を立つ」(維摩經)という佛土建立は、既存の社會體制の土臺のうえ枠のなかにおいて、般若達人とかれにしたがう道人によつて、作られ行使される規模と實質のものであつて、いわゆる「各人の自由が萬人の自由の條件となる」、無擗取無階級の「自由の王國」とは、別のものである。この二つのあいだには、次元と原理と方法の隔絶があり、「一線を劃する」などという同じ平面上での區別ではない。佛土の建立は、「業」の繫縛を脱した自由人の妙用であり、社會變革は、世俗の人間の生死的な流轉の世界の事柄である。「歴史の世界は途中のものにすぎず、所謂業の世界に終始する他はないのでありま

す」⁽⁶⁾

佛土を建立し衆生を成就するものは、直心^{じしん}である。

(維摩經、菩薩品第四)直心は我執法執の空ぜられた純一無雜の一心である。「六十華嚴經」(卷三三、普賢菩薩行品第三二)は十種の直心を説いているが、この基調に變りはない。無雜の一心を禪的にいえば、「恒河國土總^す吞盡^く、吞盡^く不^レ我^{わが}」であり、かりに境に即しては「虛堂雨滴^{くわだううたつ}聲^{こゑ}」、人に展開しては「隨處作主」となる。境と人との一空に、愛以前の根本智——「聞くままにまた心なき身にしあれば、おのれなりけり軒の玉水(道元)——があり、人境が無自性にして無礙なるところに、意志的には無作の自由がひらけ、情的には無功德の愛が生きる。このようにして、空^{くう}諸法無自性(我空、我所空) || 平等 || 無礙 || 自由 || 相即相入 || 大悲の諸相がみられる。このような體認ないし行爲的直觀において見られる世界、建立される世界が、佛國土ないし蓮華藏世界である。そうである以上、これがマルクスのいわゆる「完成された自然主義 || 人間主義、完成された人間主義 || 自然主義」 vollendeter Naturalismus = Humanismus; vollendeter Humanismus = Naturalismus の構想⁽⁶⁾なし「人類社會または社會的人類」 die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit

の立場、原則および方法と、同じでないことは明らかである。マルクスの論理は、プロレタリアートの階級闘争を媒介とする homocentric な歴史創造の論理だからである。なおまた、佛教の「平等」は主客未分、物心一如ないし衆生性＝佛性の次元における形而上的な平等であり、ひいては僧伽の閉じた社會における「四姓平等」であつて、精神物理的な歴史的存在としてのなま身の人間の平等、いしかえるならば社會的現實における、階級差別の否定による實質的平等を要請する「平等」の論理と倫理を、これまで含んではいなかつたからである。

三

われわれはこれまで「世間清淨」と「隨處作主」の見解をめぐる問題点をみてきたが、なおこれにつながる傳統的知見が、歴史現實の場でよびおこすかもしれないぬ派生的な、しかし輕微ではない問題について考えよう。空——不二——無礙——自由——無諍——和合——中道の境涯・知見において、現實の國家、民族、階級の對立と抗争をみる場合には、それらは一様に集團の我執とエゴイズムの「業」だとみられ、これらの集團がエゴイズムの繫縛を解脱する必要が強調されるであろう。このことは人間實存——そこには民族、階級の別はみられない——の形而上的の根本點

檢からくる、當然の批判と要請である。それは對立する兩者のいずれにもくみすることなき、根源的＝超越的な智慧による、中正公平な批判・要請だと考えられる。

ところで、民族の獨立ないし人民解放の闘争を、集團エゴイズムの繫縛を脱しないものと規定することは、そこでたかつている双方の集團力を、不自在な、その意味において主體性なく「隨處に主となる」ことなきものとして批判することは、對立する兩者のうち、支配者的位置にある階層を利用すること、その意味でこれにくみすることになるであろう。現在の支配體制に安住するのは支配者層であり、これを拒否してたかかうのは被支配者層だからである。人間實存の根本批判としての虚假不實觀は、このようにして、その深き嚴しきにもかかわらず、またはその深き嚴しきのゆえに、その中正公平にもかかわらず、またはその中正公平のゆえに、その偏向性、黨派性をあらわにする。批判者の意識における中正は、社會的現實としての偏頗にはかならない。問題は、その偏頗がどのような内實・機能・動向の黨派性であるかというところ。集團のエゴイズムの虚假不實性についていうならば、それが民族、人民ないし人類の解放をうながす路線にあるか、はばむ役割にあるかということである。不偏不黨の立場なるものは、階級社會には現實には存在し

ない。もしも歴史を根源的に批判する智慧が、資本主義體制を虚假不實なものとして、根本的かつ全體的に否定するならば、それは事實上隠者の社會觀であり、資本主義體制をそのまま肯定するものにほかならない。資本主義體制が事大乗の宗教ばかりでなく、純粹な宗教をも「尊重」する理由のひとつがここにある。この連關において、「歴史を超えた座席」といつたものは、現實には存在しない。すでに明らかであるように、「歴史を超えた立場」は、階級社會において、「超歴史的立場」として、現體制是認の社會的機能をはたすことにおいて、その立場の成立と同時に、歴史の中へ深く入り込んでいくからである。この場合、J・P・サルトルが論文「スターリンの亡霊」のなかで、ハンガリー事件に對する思想家の態度を、論じている箇所がひとつの示唆となる。

「社會主義建設は、それを理解するためには、その運動に加わり、その目的をとりいれねばならぬという、まさにこの點において特權的なのである。一言で言えば、社會主義建設のつくつていっているものを批判するには、その目的の名においてであり、社會主義建設以外のすべての企業の方は、それが否認するもの、ないがしろにするもの、拒否しているものによつて、評價するのだ。こういう特權は、もう一つの特權の説明とな

る。つまり—東においても西においても—ただ社會主義運動に參與する者のみが批判することができるし、また批判すべきである、ということ。」
このサルトルの見解は、われわれが到達した地點の具體的展開の一例として、役立つであろう。
それにもかかわらず、なおここに問題がある。

四

サルトルの主張は、現實のハンガリー事件に對する評論家のありかた—例えばメルロフポンティの「客觀性」の立場—への批評としては、あるいは適切かもしれないが、一般論としては問題がありはしないか。社會主義運動に參與しないものは、批判する資格がないというのは、言いすぎであろう。もしもこの限定を文字どおりにつらぬくならば、社會主義運動のそとにある人びとを、この運動に参加させる途がとぎされることになりはしないか。この人びとの積極的な疑義や批判こそ、かれらをかこの運動に結びつける機會でもありうるからだ。また社會主義運動に参加しないものの批判は、すべて無價値であり、とるにたらぬともいえないであろう。（このことは、前節における、超歴史的批判への私見の一部修正となるであろう。）基督や親鸞の言葉が、社會主義者にと

つて心の鑑、精神の糧とならないとはかぎるまい。舞台製作博士が、社會主義運動をヒューマニズする機能を、實存主義にみておられるゆえんがここにある。社會の革新に直接協力しないばかりか、むしろこれをばむとさえ見えるものが、革新に深みとデリカシーをあたえらう、逆説的關係をもつばあいがある。革命精神はニヒリズムからさえも、深くまなぶであらう。「開いた精神」が革新集團に必要とされるのである。

註 このことに直接つながるのではないが、われわれが個己の内面を掘りさげることによつて、内なる權威、それによつて自分が生きる内面のよりどころを自覺し主體化することは、外なる權力と「權威」に屈することのない足場をもつことでもある。この點にふれていない拙論「佛教における戦争體驗」後篇序章の自己反省は、なお充分ではない。

われわれ社會的實存の自由は、外的・巨視的な問題性と、内的・微視的な問題性と、構造的に作用的連關を形成している。さきの「自己の主人となる」個人的、集團的實踐は、巨視的世界の事柄であり、「隨處に主となる」自由は、本質的には微視的世界の風光である。この二つは巨視的水平的對微視的垂直的として、次元的に分れ、しかもつながつて、相互點檢が可能かつ必要な、人間現實を構成している。社會主義運動の内部にたえず發

生する軋轢—コミュニズム對アナキズム、セクシヨナリズム、個人崇拜、權威主義など—は、そのすべてが單なる見解の相違にもとづくものでは決してないことを當事者たち自身が最もよく知つてゐるはずである。見解の相違の調整困難なもの多くは、當事者の經驗體系のちがひということだけでなく、それらの見解をささえる意識の深層に、または習慣的身體の内實として、相互に交流交換の困難な體臭的なものがあるという事實に根ざすとともに、この事實と不可分のかたちにおいて、それらの個人ないし集團の我執とエゴイズムに、深く根をおろしている。この事實にたいする相互の指摘・批判が、たとえばプロレタリア・ヒューマニズムの視座から、このヒューマニズムの名において、くりかえされるであらう。それは運動の健康と成長のために、必要かつ當然なプロセスである。しかもその場合、たがいに論難する双方が、おなじ科學性ないしヒューマニズムの名において論難し、批判の尺度である科學性とヒューマニズムが、双方の我執・エゴイズムのかくれみのものであることがまればない。相手のエゴイズムを指摘し批判する尺度、根據じたいが、自己のエゴイズムの無意識な擬裝的投影にほかならぬことを、はからずもばくろしている場合がある。その意味において、この事實は、抗爭する主體の繋

縛性—不在性をあらわにする。そこにヒューマニズムの基底にある有的な自我がみられよう。眞の無底からの世界への開けをもたぬ、閉じた情意性がみられよう。それは無底の根源からの創始ではなく、途中的な創造であり、無底からの自由ではなく、有的な自由（たとえばサルトルの無としての自由）であろう。ヤコブ・ペーメ（一五七五—一六二四）は、自由な意志についてこう書いてゐる。„Der frei Wille ist aus keinem Anlange, auch aus keinem Grundn nichts gefasst, oder durch etwas geformet... Sein rechter Urstand ist im Nichts.“⁽¹⁾

我執とエゴイズムへの自己反省が、社會主義運動者自身において深められ徹底するならば、やがてそれは親鸞の「愚禿悲歎述懐」などにみられる痛烈な自省に、打たれないわけにはいくまい。そしてかような自己反省が、社會主義運動の放棄断念ではなく、このものの健全化として機能することが、必要だと考えられる。社會主義運動が西歐において、その淵源を基督教にもつという事實を、たんなる過去の事實としてではなく、これを現在のきびしい問いとして、われわれ社會的實存の根源において、とらえなおす必要があるのではないか。そしてここに、この試論の初めにのべた構想の契機が、ひらけてくるのではないか。すなわち、人間が「自らの主人とな

る」横の座標軸の社會的實踐は、我執・エゴイズムを逆媒介として、豎の座標軸の「隨處に主となる」自由と交わる、と考えたいのである。（未完、一月二七日稿）

附記

(1) 標題「普遍的苦惱」は、マルクス「ヘーゲル法哲學批判・序説」にいうプロレタリアート（人間商品）における「普遍的苦惱」*universelle Leiden* と、四諦説にいう「普遍的苦惱」いうなれば横の人間苦と豎の人間苦との双方を含めた意味のものである。故坂本静一教授は「禪學序説」のなかで、科學的社會主義によつて、「社會法則の研究」にもとづく「社會革新」によつて、人間の「生の不安も苦惱も同時に解消すると考える」のは、「生活の不安と生の不安とを混同」する「全く人間實存を知らないおめでたい無責任な樂天説で：全く萌芽にかけるに足りない」と断じていられる。（『禪文化』30・31號、六二—三頁）—私も昔そのように考えたことがあつた。—この坂本説は禪ないし宗教にかんする限り正しい。マルクスシズムにかんするかぎり適切ではない。マルクスのいう「普遍的苦惱」は、「生活の不安」などという常識の世界の沙汰ではない。それはマルクスの完全な俗流化であり、「生活の不安の解消」などという角度から眺めているかぎり、それは要するに福社社會理論であつて、マルクスシズムではない。坂本説はマルクスを唯物主義の範疇でとらえている。しかし唯物主義を克服しようとするものが、マルクスの唯物論である。

- (ロ) 「佛敎人生讀本」にいう「器世間清淨」の意味を、本稿では展開するまでに至らなかつた。早大教授原氏の御指摘に答えるまでもに至らなかつた。
- (ハ) この拙論とやや視點をかえ、「普遍的苦惱」を主題とせず、しかし同工異曲のかたちで、「禪における自由の問題」(續)がまとめられた。今秋「思想」誌に發表の豫定。
- (1) 註
 「資本論」卷一、第一部、第一章、第四節、商品の物神の性格とその秘密。(長谷部文雄譯、卷一、二六八頁)。
 「正法眼藏辨道話」
- (2) 「大智度論」初品中婆伽婆釋論第四
- (3) 久松眞一博士「維摩七則」、五三頁。なお六十華嚴經には「諸法は無性に於て、相も無く生滅も無く本來常に清淨」というように、これまづのへてきた趣旨の「清淨」といふに、これを包み越える行爲が説かれている。(卷二五、十地品二三の三)
- (5) アーサー・ケス(トラー)は、現代インドの聖者 Acharya Vinoba Bhave との會見記のなかで、この聖者を敬仰して集まつた老若男女の群集が、聖者の言葉に耳を傾けている様子が見られず、めいめい勝手なことをしながら、しかも聖者と共にあるということに、満足してゐるやうな様子も興味ふかく描つてゐる (Arthur Koestler, *The Lotus and the Robot*, p. 23, 24)
- (6) 久松博士、前掲書、六四頁。
- (7) 雪峯義存「勸人」
- (8) 「この共產主義は、完成された自然主義⇨人間主義としてあり、完成された人間主義⇨自然主義としてある。それは人間と自然との抗争の眞實の解決であり、生存と本質との對象化と自己確認との、自由と必然との、個體と類との闘争の眞の解決である。それは歴史の謎の解決であり、この解決を自認する。……だから社會は、人間と自然との完成された本質統一であり、自然の眞の復活であり、人間によつてつらぬきとおされた自然主義であり、自然によつてつらぬきとおされた人間主義である」(「經濟學・哲學手稿」第三、マルクス・エンゲルス選集、補卷四、三四一—三四四頁) *Butcheri des Marxismus-Leninismus*, 42, Kleine Ökonomische Schriften, S. 127-129)
- (9) K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, 三木清譯「ドイーン・チエ・イデオロギー」岩波文庫版、三四頁。
- (10) ニコラス・ベルジャエフは、歴史の根源的、終末論的批判の立場にたちながら、同時に資本主義社會を最大の破廉恥な社會と規定している。
 Nicolas Berdyaev, *The Beginning and the End*, p. 219. (Translated from the Russian by R. M. French, *Opyt Eschatologicheskoy Metaphiziki*.)
- (11) Jakob Böhme, *Sämmtliche Werke*, Bd. VI, *Mysterium Pansophicon*, S. 413.
 シェリングの「人間的自由の本質」F. W. J. Schelling,

Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809) には、¹²「¹³の言葉がみろや無差別（無關心）ではなく、然もまた兩原理の同一性ではない。然らずして、一切に対して平等なる、然も何ものによつても捉えられぬ普遍的な統一、一切から自由な、然も一切を貫いて働く恵み、一言にしていえば、一切中一切である愛にはかならぬ」（西谷啓治譯、岩波文庫版、一四六頁）

¹² おなじ「述懐」の「有情利益は思ふまじ」というのは、もちろん社會運動にかんするものではなく、教化活動についてのものであるが、これとても、他力信心の道を説かぬという意味でないことは、親鸞の業蹟そのものが立證している。

¹³ Raul Tillich, *Systematic Theology*, vol. II, chap. xv, *The Protestant Era*, chap. III. テレリヨ講演集「文化と宗教」（高木譯）第二部 E. From, *Marx's Concept of Man*. 等參照