

純粹受動としての信

著者	伊藤 益
雑誌名	倫理学
号	21
ページ	1-10
発行年	2005-03-18
その他のタイトル	"Shin" as Pure Passivity
URL	http://hdl.handle.net/2241/10624

純粹受動としての信

伊藤 益

一 エゴイズムが無即愛か

とある研究会でのこと。西欧中世を代表する神学者・哲学者の愛について解釈を展開していた論者が、人間は本来エゴイズティックな生きものであり、そのような人間にとって愛は當為として意義づけられると述べていた。人間はエゴイズムを体現する存在者であるという認識は、おそらく、この論者にのみ特有のものではない。人間性の本質への洞察を考究の出発点として自己の哲学研究を組み立てようとする学徒のほとんどすべてが、このような認識に立っているといつても過言ではないであろう。

わたしたちは、自己の内面に渦巻く、せめて自分だけは安穩でありたいと願う心情の存在に気づくとき、ただちに、「人間IIエゴイスト」という認識の普遍的な妥当性を認めてしまう。その際、人間がエゴイスト以外の何ものでもないような次元を乗り越えて、別の位相に利他的精神を定位させることが人間の道德的・倫理的な課題とされ、哲学や倫理学の眼目は、そうし

た、おそらくは完全な形での実現が困難な課題に肉薄することに存すると考えられる。哲学・倫理学関係の学界で、今日なお、エゴイズムの問題が喫緊の課題として多様な角度から論究されるゆえんである（ちなみに、二〇〇四年度日本倫理学会の共通課題は「エゴイズム」であった）。

しかし、人間が本来的にエゴイストであるという言説は、正当なものなのだろうか。いわずもがなことながら、生身の人間は神でもなければ仏でもない。そのような人間が、自己の「個」性を顧みることなく、全霊をもって他者のための尽くすという事態が容易に成立するとは考えにくい。かりに自己滅却的な人格というものがありうるとしても、そうした無私の魂でさえもどこかに自己の「個」性への拘泥性を残存させていると見るのが、事の真相に迫る深い人間洞察というべきなのかもしれない。だが、人間はただ自分のためだけに生きられるのだろうか。徹頭徹尾エゴイズムに貫かれた存在者として在り続けることは、人間にとって可能なのだろうか。

つとに和辻哲郎の『人間の学としての倫理学』が強調するよ

うに、人間とは人と人との間に在る存在者である。いかえれば、人間は、先所与的な関係性のただなかにいつもすでに投げ出されて在る存在者であるといえよう。それが核となつてエゴイズムを構築する「個」は、じつは後位的に存立する実体であり、それは「種」の先所与性を前提としてのみ自身の在ることを確定される。

わたしたちがこの世に生をうける一瞬にどのような事態が成立しているかを考えてみよう。わたしたちは、所与の関係性が網の目ようにはりめぐらされた「種」的情况のなかに生まれ落ちる。たとえば、産院で生をうけるとき、わたしたちは、医師や看護師、事務員や守衛たち、そして親やその家族たちが織り成す複雑で多様な関係のなかに、種的共同性を濃厚に帯びた存在者として投げ出される。そのとき、わたしたちは、一切の「個」性と無縁である。「個」性は、関係の先所与的な総体に精神が対峙することによつて開発されるもの。それは、「種」性に対して終始後天的であるといわざるをえない。そのような人間が、存在の初元からすでにエゴイズムに基づいて生きていくと考えることは、論理の飛躍なしにはとうてい不可能といふべきであろう。人間は「種」的關係性のただなかを、他者とのあいだに折り合いをつけながら生きていかなければならない。そのような人間が、その在り方の本来性に即していつもすでにエゴイズムティックであると主張することは、人間存在の根源的特性を見落とす謬見ではないのか。

たしかに、人間は自己の幸福を庶幾う。あまたの先哲が、道

徳的行為と幸福との合致を希求しなければならなかったのはそのためである。自己の幸福のないところには道徳的行為も成り立ちえないというのが、一見、人間性の根幹に関する厳然たる事実であるかのように見える。しかし、人間は、關係的存在者であるかぎり、一個の自律（立）者として幸福であることはできない。すくなくとも、自己がそのなかへと投げ出されて在る網の目のような関係のなかの、自己にとつて濃密に構築されて在る部分が幸福でないかぎり、人間は、自己に固有な幸福を獲得することができない。いかえれば、他者との間に當り關係が、ひいては、その關係の一方の極である他者が幸福であることによつてこそ、自己もまた幸福であるといえよう。このことに思いを致すならば、人間が本来的にエゴイストであるという認識は、とうてい妥当なものとして成立しえないといわなければならない。

人間性の根底にエゴイズムを見る人々は、人間を自己ひとりのために生きる存在者と見なす。しかし、人間をめぐるところした見方は、上述のごとく、「人間」という語が含蓄する本源的な態様に背馳する。そればかりではない。それは、人間が生活世界を生きる、その現場についての透徹した理解を欠くものでもある。というのも、ただ自己のためのみに構築される生は、そこに何の生きがいも見いだしえない、空虚な時間の経過にすぎないのだから。自己には自己に特有の喜びというものがあリ、生きがいとは、それを充足させることである。だが、自己の喜びはともに喜ぶ他者がいて、はじめて十全なものとなる。どれ

ほど大きな喜びであつても、それを共有する他者を欠くかぎり、人間はそこに幸福を見いだすことができない。己れの喜びを共有する他者、あるいは、憂苦を分かち合う他者がいてこそ、人間は幸福を実感できる。しかも、その実感へと迫りゆく途は、他者のために己れを無にすること以外にはない。

他者の幸福あるいは救済をめざして、自己を無にすること。

それは、愛という語によつて名ざすことのできる事態であらう。ならば、無即愛の立場に立つことこそが、人間性の根幹をなす本質的な態様であるとともに、人間の生きがいを構築する原基であるといつてもよい。エゴイズムが無即愛か。人間性の本質をめぐるとこの問いは、わたしたちが「人間」であるかぎりにおいて、はじめからすでに一つの明快な解を与えられている。小稿には「人」のことは分らない。しかし、すくなくとも間柄的に在ることを本態とする「人間」が、一瞬たりとも無即愛の立場を離れて生きることができない存在者であることは、ほとんど自明でさえある。こうした自明な解に対して不審を投げかける向きには、あえて問うてみよう。あなたは、あなたの一日をただ自己のことのみを考えて（あるいは自己の利益のみをはかりながら）生き抜くことができるだろうか、と。

この問いに「然り」と答えることは容易ではない。網の目のようにはりめぐらされた関係性への配慮を欠くならば、人間は「間」に在ることの意義を失い、単なる「人」に墮してしまふのだから。エゴイズムの定着する位相は、「人」の世界のうちに残すのかもしれない。しかし、「人」という存在者は、そ

こに纏綿する孤絶性のゆえに、生への可能性を欠いた虚体にすぎない。人間にとつて、「人」として在ることは本来的に不可能であり、したがつて、「人」のエゴイズムとは実体を伴わない観念の域を出ない。

いまかりに、エゴイズムを悪と規定するならば、それと対蹠的位置に立つ無即愛の立場は、端的に善を指し示すことになる。となれば、無即愛に立脚しつづ己が生を構築する人間は、本性的に善なるものであると考えられる。ここに、性善説が、有意義な言説として浮上する。水中に墜ちる幼児を見て、自身の危険をも顧みず、これを救おうとするような人間精神の存在が、実質を伴うものとして承認されるからである。ただし、『孟子』の論及をまつまでもなく、人間が、人間であるかぎりにおいて、無即愛の立場に立たざるをえないことははや自明である。しかし、それにもかかわらず、人間は、エゴイズムとは本質的に次元を異にする悪を、すなわち根本悪を免れることができない。そうした不可避の根本悪とはどのようなものか、そして、それを脱却する途は人間に対して拓かれているのか否か。小稿ではそうした問題について思いをめぐらしてみたい。

二 根本悪

親鸞晩年の高弟唯円の著『歎異抄』によれば、親鸞は「善人なほもつて往生を遂ぐ。いはんや、悪人をや」（第三条）と述べたことがあるという。この言説は、悪人の往生を第一義的に

とらえ、善人のそれを副次的なものに見なすものである。もし、ここでいう善悪が道徳的・倫理的な内実を有するとすれば、この言説は、文字通り破戒の論理を披瀝していることになる。

『歎異抄』が公開された明治期以来、多くの研究者たちが、親鸞を破戒の論理から救い出すために多様な論議を繰り広げてきたゆえんである。だが、かつて述べたように（拙著『「信」の思想―親鸞とアウグスティヌス―』、『親鸞―悪の思想―』、『歎異抄論究』参照）これらの先学の議論は、親鸞のいう善悪を、道徳的・倫理的な意味に限定してとらえたために、親鸞の真意に迫るものとはなりえなかった。

晩年の書簡（『末燈鈔』等）において、親鸞は、いくたびも、弥陀の本願力によって悪人が救済されるからといって、みだりに悪をなしてはならないと、関東の門弟たちを諭している。造悪無碍、本願ほこりを戒めるそれらの言説は、親鸞が、実際に（おそらくは口伝として）悪人正機説を披瀝したことがあったことを明示するとともに、彼が、道徳的・倫理的悪をなしてなお往生を保証されるという認識と無縁であり続けたことを如実に告げる。「善人なほもつて往生を遂ぐ。いはんや、悪人をや」という悪人正機説をとおして親鸞が強調する「救済される悪人」とは、殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒などの道徳的・倫理的悪を犯して平然としている者の謂いではなかったといえよう。親鸞のいう悪とは、そうした道徳的・倫理的悪に増して、より根源的な、いわば存在の根底に関わる悪であった。そのことは、彼が主著『教行信証』においていくたびも、『涅槃経』

から「一切衆生、悉有仏性」という語を引用していること、すなわち、彼が如来蔵思想に立っていたことから知られる。

如来蔵思想とは、古代インドに由来する仏教思想で、すべての動物には仏性が内在すると考えるものであった。如来蔵思想は、中国大陸、朝鮮半島を経てわが国に流入した。その際、如来蔵思想は、在来の神祇信仰と結びついて、拡大解釈を施されることになる。すなわち、わが国固有の神祇信仰においては、土地にはクニダマが、木にはコダマが、ことばにはコトダマがといった形で、ありとあらゆる存在者に靈魂（タマ）が宿ると考えられていた。こうした考え方が流布する状況下に如来蔵思想が受容されたとき、それは、動物のみならず植物をも含めたすべての生命体に仏としての本性（仏性）が宿るという思想へと変容された。親鸞は、こうした日本流に変容された如来蔵思想に依拠しつつ、一切衆生の在りようを凝視していたものと思われる。とするならば、親鸞にとつては、生きて在るものもの生きて在るといふ構造そのものに大きな問題が孕まれることになる。なぜなら、生命あるものは、生命あらんと欲するかぎり、他の生命体をみずからの「食」に供さなければならず、それは、自己の生存のために、他の仏性あるものの、その仏性を無みすることを意味するからである。

このことに着目するならば、生命あるものの存在は、それ自体がすでに悪であるといわざるをえない。親鸞は、こうした、存在者の存在構造に纏わる悪性を見据えながら、「善人なほもつて往生を遂ぐ。いはんや、悪人をや」と説いたのだった。

その際、注意を要するのは「善人なほもつて往生を遂ぐ」といわれる場合の「善人」の意味するところである。生きとし生けるものは、すべて、何らかの形で他の仏性あるものを犠牲にせざるをえない。したがって、生きとし生けるものは、それらが生命ある存在者であるかぎり、すべからく悪しきものであるといわなければならない。とするならば、この生活世界のいかなる位相にも「善人」などというものは存在しえないこととなる。にもかかわらず、親鸞が「善人なほもつて往生を遂ぐ。いはんや、悪人をや」と述べて「善人」に言及するのは、存在構造に纏綿する悪性に対する自覚の有無を念頭に置いていたからであろう。すなわち、親鸞は、そうした悪性を自覚しないものであるものを「善人」と呼び、それを明確な自意識のうちにもたらすことのできるものを「悪人」と呼んだのではなかったか。「善人なほもつて往生を遂ぐ。いはんや、悪人をや」とは、自己の存在構造に纏わる悪を自覚できないものでも結局のところ往生を遂げるのだから、それを明瞭に自覚しているものが往生するのは当然である、と主張する言説であったといえよう。

親鸞のいう存在構造に纏わる悪とは、人間が生きて在るといふ場面において、終始裸出し続ける根本悪だといつても過言ではない。「食」をとる場面はもとよりのこと、平生の生活が営まれるすべての場面で、人間は他の人間ないしは存在者を排除してゆく。たとえば、いまわたしが座っている椅子には、他の何もものも座ることはできない。このことは、わたしが特定の空間を占有し、わたし以外のすべての存在者をそこから排除して

いることを意味する。人間は、みな、他者を排除しながら生き続ける。入学試験、就職試験をとおして。あるいは、好みの異性とみな排除の構造のなかで生きているのであり、排除される存在者にそれが在ることそれ自体の価値を認めるならば、すべての人間は人間としての在り方の根幹において悪性Ⅱ根本悪を担っていると考えざるをえなくなる。

カントは、『単なる理性の限界内における宗教』において、人間の根本悪の問題を取りあげ、それを克服する方途としての「信仰」の意義を強調しようと試みた。その試み自体は、おそらく誤っていない。しかし、カントのいう根本悪とは、道徳法則を遵守することもあればそれに反することもあるという、人間の選択意志に由来するもので、そのかぎりにおいて、あくまでも道徳的・倫理的な悪にとどまっていた。ところが、「善人なほもつて往生を遂ぐ。いはんや、悪人をや」と述べて親鸞が提示する悪は、そうした道徳的・倫理的悪の枠組みを貫き破り、深奥に向ってどこまでも深まってゆく。それは、人間存在の根底に関わって生ずる不可避の悪、いわば存在論的な悪と呼ぶべきものであった。

上述のごとく、人間性の根幹には、無即愛を志向する根強い心性がある。そうした心性が生活世界のなかに発現するとき、人間の善性は紛うかたのない実態として是認されるであろう。にもかかわらず、人間は、親鸞のいうような存在論的悪をその存在のうえに担って在る。人間性において善なるものであるは

ずの人間が、その存在において悪なるゆえんは何か。わたしたちは、こうした根源的な問いの前に佇立することになる。

この問いを、エゴイズムの問題としてとらえなおすことはたやすい。すなわち、親鸞の強調する存在論的悪こそがエゴイズムという性の悪なのであって、それはいかなる人間にも避けられない。そのように答えるならば、問題は、すくなくとも論理のうえでは解きほぐされたことになるのかもしれない。しかし、人間を究極のエゴイストと見なして、すべてを解決したとする発想は、人間の性とその存在のうちに抱懷される問題を決定的にあきらかにしたことはない。存在論的悪が人間のエゴイズムを物語るとしても、他者との関係性ないしは他者そのものの幸福が確定されなにかぎり私的な幸福もありえないという人間の性は、あくまでも不変であり続けるからである。

しかも、存在論的悪は、生きたいという根源的な欲求に基づいて成り立っている。そうした欲求をエゴイズムとして斥けることは、存在そのものを否定することを意味している。湖畔の木がそこに在ろうとすること、犬が小屋に在ろうとすることをエゴイズムとして否定し去ることは何の意義もない。同様に、人間が有する最低限の欲求というべき生きることへの意欲をエゴイズムの名のもとに排去することは、おそらく有意味ではない。とするならば、やはり、わたしたちは解決困難な難題の前にたたずまざるをえない。無即愛の立場に立ちうるがゆえに善性を付与されるはずの「人間」（「人」ではない）が、その存在構造において悪しきものであるのはなぜなのかという問題の

前に。

三 信の次元

わたしたちは、人間性の善と人間存在の根本悪とのあいだで引き裂かれている。わたしたちは、そうした両面価値性（アンビヴァレンス）を、人間的能力の範囲内で解消することはできない。その「できない」ということは、端的にわたしたちの無能力を指し示している。当面の両面価値性に直面するわたしたちにとって可能なことは、ただ自己の無能力を自覚し、自己の限界を自己否定的に懺悔することだけだといっても過言ではないだろう。わたしたちは、上述のような解決困難な難題を前にして、「どうしても解けない」と語り、自己の無知を率直に告白せざるをえない。では、その告白はいったい何に向けて、あるいは誰に向けて行われるのであろうか。

周知のように、アウグスティヌスは、異教徒としての生活からクリスト者のそれへとという精神の変容を克明に描く自伝的な書物『告白』において、みずからの前半生を神に向かつて「告白」しようとしている。「告白」すなわち *confiteri* とは、アウグスティヌスたちクリスト者にとって、じつは奇怪な振舞いだといわざるをえない。なぜなら、クリスト者にとって、神とは、唯一、最善にして、全知全能なる「存在」であり、アウグスティヌスの告白を待たずして、すでに彼の半生を熟知しているはずだからである。それにもかかわらず、アウグスティヌスが神

に向けて content するのは、content という行為そのものが、「讚美」という意味を含蓄することによる。すなわち、アウグスティヌスは、全知全能なる神の前で自己の半生を告白することによって、そのような無愆な生を送ったものすら救済したまう神の偉大さを讃えようと欲したのだった。

人間の性の根幹に善性が存するにもかかわらずその存在が悪性を帯びるのはなぜか。この問いの面前に佇立し、「どうしても解けない」という苦渋を告白するとき、わたしたちは、おそらく、「どうしても解けない」自己が、論理を超えた次元で救われることを求めているだろう。「どうしても解けない」という無能力を救ってくれるものは何か。それは、アウグスティヌスの例からも窺い知られるように、超越者以外にはありえない。超越者を神ととらえるか、あるいは阿弥陀如来と見るかは、この場合大きな問題ではないであろう。その無限の否定性のなかに卑小な存在者の性と存在のすべてを呑みこんで、なおゆらぎを示さない何ものか。いわば絶対の無とでも呼ぶべき何ものかが、わたしたちの救済者としてわたしたちによつて意識化されるという事態こそが、この場合肝要だといふべきであろう。告白が、絶対の無としての超越者によつて受容されるとき、わたしは、はじめて「どうしても解けない」ことの苦しみから逃れることができる。そして、それは、わたしたちが自己存在の根底に渦巻く根本悪からも脱却しえたことを意味する。ただし、その場合、けつして忘れてはならないことが一つある。「どうしても解けない」ことの苦しみが信の次元で解消さ

れることはあきらかであるにしても、その信の本質的態様はわたしたちにとつて自明ではない点がある。

なぜ自明ではありえないのか。それは、わたしたちが、主体的・能動的に信を有する権能をもたないからである。みずから主体的・能動的になしうることであれば、それはわたしたちの知の範囲に存しうる。しかし、みずから主体的・能動的になしえない事柄については、わたしたちはその実態をとらえることができない。信とは、わたしたちの権能を超えた次元で、わたしたちに対して所与的にもたらされる事態であり、それがいかなる構造をもつかは、わたしたちの(通常の)思慮の外にある。

このこと、すなわち、信の人間的理解を超える絶対的所与性を指して、親鸞は「如来より賜はりたる信心」(『歎異抄』第六条)という言説を披瀝する。すなわち、親鸞によれば、その存在構造のうえで悪を担うわたしたち凡愚は、悪ゆえに無力な存在者であり、そうした無力さのうえに何を付け加えてみても希むべき事態を主体的かつ能動的に切り拓くことはできない。まして、「信心」というような、生命的存在の根源を蔽うもつとも本質的なことがらに關して、独力による覚醒を得ようとすることなど僭越以外の何ものでもない。親鸞はそのように考えている。したがって、親鸞の目から見れば、信とは、人間の次元を超えた超越者たる阿弥陀如来によつて、わたしたちに付与されるものにほかならなかつた。

親鸞のこのような思索のなかでは、信に關する主体性・能動性が徹底して削ぎ落とされている。親鸞において、信とは、一

切の主体性・能動性を排した、いわば純粹受動の境地において確定されるものだったといえよう。これを、教義学的な言辭によつて表現するならば、親鸞は、いわゆる「絶対他力」の境地に信の成り立つ地平を求めていたことになる。

純粹受動としての信という考え方は、親鸞のみならず、アウグスティヌスにも認められる。アウグスティヌスは、『告白』の冒頭部において、神を「あなた」と呼びつつ、わたしの信仰は、あなたが、あなたの御子の、人としての在り方によつて、あるいは、あなたの宣教師の奉仕によつて、わたしのなかに注ぎこまれたものだ、と語る。あなたの御子の人としての在り方とは、イエス・キリストが人間の形をとつてこの世にあらわれたことを指し、また、あなたの宣教師とはパウロを指す。アウグスティヌスは、キリストやパウロという媒介をとおしての、神による信仰の付与という事態に言及しているといつてよい。ちなみに、アウグスティヌスは、人間の本性をめぐつて「原罪」ということを視野に入れていた。パウロに発するこの概念に依拠するとき、アウグスティヌスは、人間は生まれながらにして悪であるという自覚をもたざるをえなかった。そうした自覚は、親鸞の場合と同様に、人間の無力さについての実感のアウグスティヌスにもたらず。彼は、無力な人間が、独力で信の次元に立つと考えることができなかつた。もし、生來の悪ゆえに無力な人間に信の境地が拓かれるとすれば、それは神の力によつてである。アウグスティヌスはそう考えたのである。

四 純粹受動

上述のような「どうしても解けない」という事態は、親鸞の實存の根底を蔽っている。というのも、親鸞は、人間存在の存在構造そのものに纏綿する悪性を見据えながらも、他方において、すべての存在者に仏性を認める見解に立っているからである。仏性が、仏となるべき性の謂いであることは、ことさらに論ずるまでもない。そのような仏性をもつた存在者は、本来善性に蔽われていなければならぬ。にもかかわらず、そうした存在者の存在構造が悪しき姿を示すのはなぜか。親鸞は、このような問いを解決不能な問題として問わざるをえなかつた。

同様の問題は、アウグスティヌスの直面するところでもあった。キリスト教は、この世界は、唯一、最善にして、全知全能なる神によつて創られたと考える。創造者たる神が最高の善であるならば、人間をも含めた被造界のすべての事物は、当然善なる存在者ということになる。ところが、人間に原罪が伴うことからあきらかなように、この世界に人間的な悪が孕まれていることは厳然たる事実である。この事実をいかに解釈すべきか。アウグスティヌスは、そうした解決不可能な問題に出会つた。

アウグスティヌスは、この問題を、「善の欠如」という観点から、あるいは、「人間には自由意志ある」という視点から解きほぐそうとする。すなわち、アウグスティヌスによれば、悪とは、まず第一に、善の欠損状態のことで、何ら積極的な存在

ではなく、したがって、主体的・能動的に解釈すべきことがらではない。第二に、かりに悪が積極的な存在であるにしても、それは神ではなく、人間の自由意志に発するとされ、神の問題と悪の問題とが一見巧妙に切り離されるかのように見える。しかし、第一の解釈については、欠損的な状態でしかない悪が、なにゆえに多大な惨禍を人類にもたらすのかということがらが新たに問われなければならない問題として浮上する。また、第二の解釈に対しては、神は、悪を導く自由意志をなにゆに人間に与えたのかという問題が生じてしまう。

結局のところ、親鸞も、アウグスティヌスも、「どうしても解けない」という事態を、論理的な次元において脱却することができなかつた。両者において、そこからの脱却の方途は、純粹受動としての信という実践的思念のうちに求められることになる。「どうしても解けない」ことに呻吟しつつ、自己の無力を告白する精神。そうした精神、いかえれば語の全き意味における欠如態が、すべてを呑み尽くす絶対的な否定性、すなわち超越者に巻きこまれることによつて、事態は救済へと向かつて動きはじめる。親鸞もアウグスティヌスも、ともにそのように考えたのだつた。

欠如態は、権能の決定的な欠損のゆえに、主体性や能動性を發揮することができない。それは、それ自体が絶対の無であるがゆえに欠如を包摂しうる超越者からの働きかけによつて、救済へともたらされる。親鸞やアウグスティヌスの宗教思想の特徴は、そのように思惟する点に存する。

述べてきたような純粹受動としての信に関して注意を要するのは、それが、「どうしても解けない」という事態を体感・体得した思惟の帰結するところであつて、思想体系の出発点ではない点である。ところが、多くの論者、とくに大多數の親鸞研究者は、この点を見誤っている。浄土教が他力を重視する宗教であることは、強調するまでもない。しかし、このことは、親鸞が、他力を、無媒介な前提として自己の思索のうち取り入れたことを意味してはいない。他力は、人間性の善性と人間存在の悪性とをめぐる、親鸞の苦渋に満ちた思索の到達点にほかならない。巷間に流布する親鸞研究書の多くは、このことを忘却したのである。「他力と自力」という項目を、最初にまず、親鸞思想を説明するための手がかりとして立てようとする。このことを重く見るならば、親鸞の宗教思想は、いまだになお、その根底から理解されていないといつても過言ではないであらう。

人間本性の善性と人間存在の悪性との相剋。この解決不能な問題に呻吟する精神が、その解決を信の次元に委ねるところにはじめて純粹受動という事態は生起しうる。この点を見落とすとき、親鸞研究はもとよりのこと、おそらく、すべての宗教思想への論究が無意味な贅語と化してしまうであろう。

以上、小稿においては、人間本性の善性と人間存在の悪性とをともに自覚する精神に対する、唯一にして決定的な救済が、純粹受動としての信によつてもたらされることを説いた。かつて筆者は、存在論的な悪の自覚から純粹受動としての信への途

が、親鸞によって踏破されていることをいくたびも強調した（前掲拙著等参照）。しかし、その際、筆者の論究は、性と存在の宗教的実存における矛盾をあらわにするまでには至らなかつた。いまここに、それを示しえたことをもって、小稿のささやかな成果と見なしたい。

ただし、小稿は、ここ数年にわたる筆者の思索について、その梗概のみを述べたものにとどまる。小稿が、種々の論点を十全に敷衍しえていない点に憾みを残すことは否めない。わけでも、超越者を絶対の無ととらえる言説は、この小稿の数倍の紙数を要するほどの大問題と考えられる。論説の不備が、すべて筆者の責に帰するところであることは、いうまでもない。しかし、雑誌投稿論文としての性質上、小稿にとつて、ここに述べたことが以上の論究が困難であつたことも、また一面の事実ではある。

なお、冒頭に触れた或る研究会の論者について、筆者は、その見解を全面的に否定し、それを無意義なものとして斥けているわけではない。おそらくは不用意に発せられたであろう論者のその見解は、人間性の根幹に関する一般論として、今日なお重い意義を担う。そして、その一般論は、「どうせ人間は……」という口舌とともに、ニヒリスティックな相貌を帯びつつ、利他行を旨とする人々の眼前に立ちはだかつている。衆生に樂を与え苦を取り除こうという慈悲の立場から、こうした一般論を實踐論的に排拒することは、けつして容易ではない。そうした困難に思いを致すとき、論者の見解がいかに不用意なもので

あれ、それは、論駁を必要とするという意味で、どこまでも有意義な言説であり続けるといわざるをえない。

——二〇〇五年一月四日稿——

（いとう・すすむ 筑波大学大学院人文社会科学研究所教授）