

# 懺悔について

はしがり

山口 益

大平洋戦争が破局に追いこめられた頃は、国家総動員令の下に、大学の学生は、病弱者を除いては殆んどが軍務に  
応召され、又は勤労働員に召集されて大学を外にし、大学は教職員のみが留守を預ることになった。その頃、大谷大  
学は、大谷教学研究所という表札を別に掲げて、研究所が併設せられ、留守を預る教授たちが、随時、研究発表を行  
なって、教学の維持進展に営んだのであった。

大谷教学研究所が併設せられた頃は、故大谷鑿誠学長が就任せられていて、大谷学長のもとに、我々は終戦を迎え  
た。そして敗戦直後、東久邇総理によって、「一億総懺悔」ということが提唱せられた。ちようどその頃であった。  
大谷学長は、私に、懺悔ということの原語的説明、その文献学的解説を中心とした研究発表を、大谷教学研究所で行  
うように命じられたので、とりあえず、そういう点をまとめて一場の講演を試みたのが本稿の草案である。

以後二十五年の歳月を経過している。当時のそういふかりそめな草案を、その儘、発表することは、まことに心な

い仕事しわざであつて、忸怩たるものがあるが、本誌の編輯の方から度々懇請されたので、ごく一部に若干の補訂を施して、寄稿することとした。(四四、四、二)

## 一 懺悔の語の語源的解釈

「懺悔」について、その原語に溯り、語源的解釈(√yutpatti・名義積)から、何か説述しようとするのであるが、その語源的解釈については、望月佛教大辞典に一応の説明があるので、とにかく、先ずそれを引用し、それに因んで、聊か卑見を開陳する。

四分律含注戒本疏一之下に、「悔は此土の言にして、懺は是れ西方の略説なり、梵本の音の如きは懺摩(ksama)なり」といふ。義浄の有部毘那耶第十五の註にも同様にいふ。それ故に、懺〔摩〕悔とは梵漢合成の語であるということになる。

但、ksama=√ksam+ a という語は、辞典においてその用例を枚挙すると、to permit, pardon, be patient, endure, suffer 等の用例が枚挙せられるので、「自ら耐忍し、何々に耐える、苦を甘受する」という意味と、「他に対して自己の過罪を忍容せんことを請う」という意味とがあつて、追悔、悔過の義は一般の用例に含まれていない。

そこで義浄は、懺悔なる術語の吟味を述べて、有部毘那耶第十五の註に、「もし悔罪ならば阿鉢底提舍那 apatti-desana と(アハチニ)。apatti は罪、desana は説、よつて寧ろ、説罪という語を用うべきであらう」といふ。尚、南海寄帰内法伝第二には、この apatti-desana を阿鉢底鉢喇底提舍那 apatti-pratidesana という語に換えて、そのことを詳述する。因みに pratidesana という時は、俱舍論第九にも「鉢刺底是種々義」などといつて、罪を犯す毎にそれを申し述べるという意味になり、波羅提木叉(Prati-noksa)別々解脱)などいふ場合と同様な意味が掬み取られることになる。もっとも prati は、「何々に関して、何々に對して」という意味もあり、義浄は寧ろ、その「〜に對

して」という用法に従って、解釈論を施している。

さて、義浄が南海寄帰内法伝にいうところによると、「梵に apatti-prati-desana」とう。apatti は罪過なり。（それは a+√pat+iti で √pat には「地獄に」墮在するという用例もある。a は「近く、当方に」という意味があるからである）prati-desana は他に対して説く。己れの罪を説いて清浄ならしめんことを希うなり。旧訳に懺悔というのとは、説罪に關するにあらず。何となれば懺摩 ksama は西音にして、忍の義に當り、悔は乃ち東夏の字にして追悔を目ざすとす。悔と忍とは廻はるかに相関せず（直接の關聯がない）。もし的に梵本に依らば、除罪の時はず心説罪というべし。ksama を訳し追悔となす如きは、由来罕まれなるに似たり（茲の罕まれなるとは、數の上で罕まれなのでなくして、意味の妥当性が充全でないとの意味であろう）。——中略——他に就きて謝を致すには、ksama といひ、自己の罪を陳する如きは、desana というべきである。習俗久しくして成るべしと雖も、而も事は須らく本もとに依るべし」と。久しき串習上、語の使用が必ずしも的確には行われていないのであろうけれども、併しやはり、根本的に語の意味とすの用例とを限定すべきであらう、という。

すなわち、一般的に懺悔という訳語で示されているけれども、原語の上からは、蔽密には ksama（他に対して謝罪する）と apatti-desana（自己に対して罪を改悔する）との両語があつて、その意味が妥当するように使用されるべきであるといふのである。

## 二 そういふことを行われた歴史の意味

さて、いうまでもなく、唐朝になって、新訳家の大建物としての玄奘が新たに多くの經論を將來し、唐朝文化の隆盛に乗つて、佛典翻譯の大成を期せんとするに當つて、先立つ時代の翻譯語の批判を相当蔽おほしく行なつた。それによつて訳語の蔽密化と統一とを期せんとしたのであろう。旧訳に対する批判の跡は、玄奘の門下の慈恩大師の唯識述記

を始め、その他の註疏に頻りに出ているところであって、慈恩大師の註疏というものはそういう点において原典学上高く評価されるべきものである。義浄三藏もまた、そういうことの行なわれた環境に活動した翻訳三藏であり、殊に説一切有部の戒律の訳を遂げた義浄として、戒律の根幹に関する「懺悔」の語に関して、先にいう如き注意を与えたということ、まことに意味のあることである。

所謂、後漢の時代に、印度西天の佛教が中華の天地に移入せられ、数百年を経過する間に、各種の思想形態の佛教が展開せられるに当り、そこにそれぞれの佛教了解の立場から、各種の思想形態の価値づけ体系づけが推究せられて、所謂、教相判釈ということが行なわれたのであったが、そういうことが厳密に行なわれんとするについては、その思想の盛られている言葉についても、その根源的な意味の限定が要請せられたことであらう。懺悔の原語に対する義浄の批判もそういう歴史的な環境においての要請に由るものと認めてよい。そしてそういうことが論ぜられるに至ったということは、まさに唐朝において醸成し出された高度な文化的な環境がもたらした所産と認められるのであらう。

但、義浄が語源的に、かくの如く限定しようとしたのではあるが、併し、意味の上からいって、懺悔 *ksana* なる「他に対して謝罪する」という心事 (*mental state*) には、同事に「自己に対して罪を改悔する」という意味もあるべきであるから、それが懺悔と訳されることにもなったのであり、かくして *pratisaṅgā, desana* (説罪) をも懺悔と訳される串習となっていたのである。例えば、全光明經の懺悔品は、梵本において *desana-parivarta* となっているが、各訳家共に、義浄自らすら、懺悔品と訳している如きそれである。が同時に *prati-desana* を *literally* に悔過、即ち説罪と訳していることは勿論であって、望月佛教大辞典の上に既に注意せられる如くである。

### 三 論部聖典における懺悔の説述

さて、懺悔のことは、種々の経律の上に見られ、殊にそれが原始佛教々団の布薩会において、その起源をもつことはいふ迄もない。そういう経律及び中国の釈家の間において、懺悔に関する説述の多々あることは、それまた佛教辭典の上にも示されていて、ここに事更めて述べる必要はないことと思う。但、佛教々団内において教主釈尊の根本精神を随念する如理作意の記述、すなわち如是我聞の文学としての經典、殊に大乘經典は、思想家・論師の論書(sastra, scientific manual)、すなわち学問的綱要書、においてその綱要が与えられている点からみて、論書における懺悔についての説述を見たいと思う。

然るに、論書(sastra)において、懺悔ということが述べられているものは、従来、参見し慣れている論書においては、殆どそれを見出しえないようであつて、ただ七世紀に在世した中觀派の寂天(Santideva)の入菩提行論第二章の上に見出されたことであつた。ここでは「罪の懺悔」という一章となつてゐる。そして同時にまた同じく寂天の大乗菩薩学論第八章に「罪障清浄品」という一章として与えられているのをも見る。その「罪障清浄品」という時の「清浄」とは、ここでは *sodhana* という語で、*√sūdh: sūdhyaṭi* || to become clear の意味が使役相となつた *sodhayati* から来た名詞の「清浄にすること、to remove impurity すること」という意味である。すなわち懺悔滅罪という思想の意味が、「罪障清浄品」という語の上によく表われている。

インド佛教の後代に、聖提婆に帰せられた「心障清浄論(<sup>1)</sup> *citta-dvāraṇa-visodhana*」という論書があるが、これなども、同様な点を指示説述する論書である。この心障清浄論は措いて、いまは寂天の二論書について述べることにする。

註(1) 心障清浄論については、山田龍城「中觀思想の密教化―特に聖提婆の心障清浄論について」(東北帝国大学文科会編輯「文

#### 四 *Sikṣā-samuccaya*

さて、寂天の二論書についてであるが、その中、まずはじめに大乘集菩薩学論 (*Sikṣā-samuccaya*) の第八章「罪障清浄品」について述べる。ちなみに、この *Sikṣā-samuccaya* は、その漢訳である大乘集菩薩学論において法称 (*Dharma-kīrti*) 造とされているが、しかし内容的に *Sūtra-samuccaya* や *Bodhicaryāvatāra* などと密接に関連しているよりして、寂天の著作であることが知られる。<sup>11)</sup>

さて、*Sikṣā-samuccaya* には全部で二七偈の本偈があるが、その第一七偈と第一八、一九偈との三偈が、この第八章「罪障清浄品」で説かれている。罪障清浄 (*pāpa-sōdhanā*・罪障を清浄にすること) 品第八章の劈頭に説かれている第一七偈において、次の如く、

「身体が清浄にせられたる (*sōdhitā*) ときは、その受用は適正なるもの (*pathya*・道に適いたるもの) たるべし。人々にとって、食物が塵芥の微塵もなきように能く整へられたるときの如く。」

と説かれ、引き続き、如来秘密経 (*Tathagata gūhyasūtra*) が引用されている。すなわち、  
「数百千の人の住する大都城の墓場に、菩薩が頭われて死を示現し、畜生の身を現する人々に、その屍を食せしめ、彼等をして命終の後、善趣に生を得せしめ、遂に涅槃に入らしめんことを念ずる」

これが菩薩の宿願であって、菩薩は、長夜、その屍を食べた人々が善趣に生れて、遂に涅槃に入らんことを誓い、それらの人々の善趣に生れ涅槃に入る因縁となった。それによって菩薩の宿願は成就し、いまやその宿願が十方に聞こえることとなった。身体を清浄にすると、結局そういうことを意味するものである。その身の清浄ということ、より具体的にいうとどういうことになるか。それを次の第一八偈と第一九偈とに説いている。

「穀物が雑草に覆われたるときには、病のために衰弱して成長せず。恰もその如く、佛の萌芽も煩惱に覆われたるときには成長せず。(第一八偈)

身の清浄とは何か。罪と煩惱とを清むることなり。それは等覚者の語の義に従うことによりあり。されどもし「そのことに」勤勇なきときは、悪趣に趣く。(第一九偈)

すなわち、先の第一七偈に説いた身の清浄とは、罪障と煩惱とを清むることであつて、その清めが行われなるときには、佛の萌芽が成長することはない。然らばその罪と煩惱とを清めることは何であるか、というところ、それは、等覚者の語義、云々といつて、第一八偈後半行に説明せられるのである。

その罪障と煩惱との清めとは何か。それを四法経の語で説明している。四法とは、

- (1) 悔過行 (viduṣāṇa-samudācāra), self-reproach, or detestation of sin.
- (2) 対治行 (pratipakṣa-samudācāra); 一不善業を造つた後にも、極度に善業を努める。
- (3) 制止力 (pratyaṅpatī-bala)・禁戒を持つることによつて、毀犯することなき点まで到達する。
- (4) 依止力 (āśraya-bala)・佛法僧に帰依して菩提心を棄てない。

である。この四法によつて、先に造られ、久しく積集した罪過を滅するとなしている。「先に造られた」とは、「無始時來造作された」の意味であることはいふまでもない。

以下、集菩薩学論では、(1) 金光明経の懺悔を説く偈文を始めとし、更に約十条の経律文を引用して悔過行の意味を説述する。(2) 次に対治行については、甚深經典を讀誦することが罪業を消滅するとなして金剛般若経(第一六章)を引用する。それはわたしが時々引用する

須菩提よ、善男子善女人この経を受持し誦誦して、もし、人のために軽賤せられるときは、この人、先世の罪業にてまさに惡道に墮すべかりしを、今世に人に軽賤せらるる故を以て、先世の罪業すなわち消滅せられ、まさに阿耨多

羅三藐三菩提を得べし

である。次いで信解空性が罪業を清浄ならしむという如来藏經、業障清浄經など、更に六經を引用しているが、何れも罪業清浄に関するものである。いま闡説する四法の中では、(1)悔過行、(2)対治行に関する説述が詳細であり、(3)制止力、(4)依止力に関するものは、前二者よりは余程略述せられている観がある。

集菩薩学論は、いわゆる集 (sannuccaya) であるから、そこには凡ゆる滅罪の形態を枚挙している。そして四法の中で(1)、(2)に重点のおかれているところによって知られる如く、それは懺悔滅罪であって、罪業を改悔するそれが主となっている。懺悔による滅罪は畢竟、先の「身の清浄」を目的とする。その身の清浄とは、如来秘密經文の如く、菩薩の本願である。それ故に、菩薩の本願の成就是、懺悔滅罪を主とし、具には四法によって成就せられることをいわんとするのが、この *pāpa-sodhana* 一章の意趣である。

因みに、前上の四法の中で最も主たる役目をなしている「悔過行」すなわち懺悔滅罪行の意味を有する語の原語は *vidūsanaṁ sannudācāra* であるが、*vidūsana* は *vi + √dus + aya + ana*、*vi + √dus + aya + ana* いう etymological construction を有する語であって、その語根の *√dus* は *to become bad, commit a fault* という意味である。それが *causative* にはたらく *dusayati* は *to spoil mind* という意味になる。それに *vi-* という接頭辞がついた *vi-dūsana* も辞書の用例では *defiling, censuring* (穢すこと、悪罵すること) の意味である。そういう *etymology* では、それ故に「悔過」とはならない。併し接頭辞が付せられることによって、語根の意味が転変することは、俱舍論卷九にいう「由先助力界義転変」である。抑々、*vi-* なる接頭辞は意味を限定し、意味を分別することもある——例えば *vi + mati* (疑・二心) というが如く——が、離れるという意味もある。いまは「離れる」という意味の接頭辞が、「穢す」という語根の上に加わって、「穢れを離れる」という意味になるのである。そこで、その時、語根の意味が転変して、「罪と訣別する」という意味になり、「悔改」という意味になるのである。



て一般向な翻訳も刊行せられたのである。そして、それにいう処をみると、罪の懺悔というけれども、それは、個々の罪ということよりも、我々の存在そのものが罪であるという告白であり、従って、それを懺悔し、その救済を求めるということは、結局、われわれの三有的な迷いの存在 bhava の批判が述べられているということである。

但、入菩提行論は、第九章において、般若の慧の徳を説いて、第九章以前の各章は何れもその般若の慧への preparation (整備・準備) である。従って、先の第二章の pāpa-dśana も、般若の慧が増上するための田地を清めるという役目をなすのである。入菩提行論の第九章は、是の如く般若の慧を説くのであるから、学術的な形態に關わる限り、般若の慧が卒直に開顯せられていない諸教学の批判というものがそこに展開せられている。すなわち、般若の慧を直截的に開顯する役目を荷負されるものとしての中觀派の寂天は、そこに声聞乘や大乘唯識説や、Nyāya, Sāṃkhya 等への教学批判を展開して、中觀論としての形態を能く表わしている。

そういうようなわけで、第二章の「罪の告白・懺悔」というわれわれの三有的な存在 (bhava) の批判は、第九章における法・存在の一般的な形態としての「Dhava」に対する諸見の批判において、その完成を遂げるといふ意味がそこに觀取せられ得る。そこに、懺悔・罪の告白ということの学術的な形態の形成が成立し得るのである。先の大乗集菩薩学論で言えば、四法の中の(2)対治行の中の「信解空性が罪業を清浄ならしむ」といった、信解空性が学術的に論述せられるならば、この第九章の形態をとることになるのであろう。

大乗集菩薩学論の梵文校訂出版者が指示したように、寂天の述作として、大乗集菩薩学論よりも入菩提行論の方が後に述作せられたことが判るのであるから、先に述べた大乗集菩薩学論における「罪障清浄」ということも、要する処は、入菩提行論において、いまいち如き意味に結集せしめて了解してもよいわけである。

すなわち、懺悔 kṣama (√kṣam + a) が、忍 kṣanti (√kṣam + ti) となるとところに、大乘佛教の勝義としての懺悔の意味の完成がある。この忍とは固より、忍について、安受苦忍、耐怨害忍、諦察法忍という中の諦察法忍即ち無生法

忍 (anupatti-dharma-ksanti) の忍である。この ksama→ksanti という過程の ksama は、先にいうが如く三有的な存在 (bhava) の批判であるから、これは人無我であり、ksanti は、bhava || dharmā の批判、即ち法無我であつて、これを人無我的なものより法無我への展開という形態に了解することもできる。望月佛教大辞典の示すところによると、摩訶止観第二の上に、随事分別懺悔と觀察実相懺悔との二つがある。即ち事懺と理懺とであつて、前者は身に礼拜恭敬し、口に称唱讚誦し、意に聖容を存想して、三業に哀を求め三世の罪業を懺悔するというから、是は特に、かの大乗集菩薩学論に種々列举せられたような懺悔の形態であり、入菩提行論第二章のそれである。そして理懺とは、本性空寂を了することであると述べている。そこでそれを事と理、などと分けてしまわずに、入菩提行論に見られる如く、ksama から ksanti へという過程の上で了解してもよいわけである。

聖提婆の四百論第八章によると、すべての行業は空の正修行なるものの基礎づけを待って、それらの行業の意味が成立せしめられる。反面からいえば、すべての行業は空の正修行の方便となる。といっているが、そういうことをいままも入菩提行論の第二章から第九章へ、即ち、ksama→ksanti の過程において見ることができるのである。大乗、特に中観の諸教学は、そういうようにすべてを般若の智見という点において觀察して行くのである。

註(1) この書の為の参考文献については、サーラ叢書9「ざとりへの道」金倉円照訳(平楽寺書店、一九五八年)参照

## 六 罪の懺悔と普賢 —— 華嚴経と無量寿経 ——

さて、教相という形態で推究して行くと、そういうことになるのであるが、先の大乗集菩薩学論の身の清淨、ということ、「身を捨てる菩薩の宿願の成就」という意味に表わして行こうとした寂天の意趣を契機として、この懺悔ということに関して、更にあらたな教学史的展開の面があることを掬み取ることができるようである。それは、いまは、身の清淨という語によって表わされている「懺悔」ということが、菩薩の本願という点から見て、如何なる教学史的

な展開を遂げているかということである。

その手掛りともなるべきものは、先の入菩提行論第二章の懺悔において、「罪の怖れにおののいて、多くの菩薩に救助を求めること」が説かれた中のその最初に、普賢菩薩の名が出されているということである。実にインド佛教思想史の上において、この普賢こそは、懺悔に関して重要な役目を有する菩薩として、思想史の上に応現するのである。そのことを詳細に論述した興味ある研究は、故本田義英博士の法華経論である。

この研究によると、華嚴の一经は普賢の行願に終始しているが、普賢の思想の最も顕わに出ている入法界品が、普賢行願品と名づけられる四十華嚴となるに及んで、入法界品にはない一章が加えられて、普賢の行願が最も具象化するに至っている。その四十華嚴における普賢の行願は十種に總括せられるが、その第四が業障懺悔である。その業障懺悔は、八十華嚴などにおいては空三昧、即ち理懺悔・無相懺悔であったものが、四十華嚴のそこでは、佛菩薩の前に清浄三業をもって誠心に懺悔し、悪業をまた造らずというような語で述べられて、懺悔が具象化し、普賢がその懺悔の権化となっている。そこで、懺悔の権化としての普賢は、人間の業障を悉知しているわけであるから、人間の業障救済の可能不可能は、一に普賢に依存することになる。こういう業障懺悔の権化としての普賢は、文化史上、四十華嚴に先立ってその經典が成立したと見られる三曼毘陀羅 (Samanta-Bhadra) 菩薩経や法華経の普賢品 (普賢菩薩勧発品) 及び直接その普賢品を受けている普賢観経などの上に発展的に一連に見られる処である。その系統の最後に現われたと見られる普賢観経においては、懺悔の内容が余程多様に出ている。そして懺悔の功德としては、古い三曼毘陀羅菩薩経や四十華嚴では極楽往生が出されており、法華経の普賢品では普賢の現其人前であり、普賢観経では普賢の境地に至ることであると説かれている。かくの如く、懺悔滅罪がこれらの經典の中心思想であり、それが普賢の行願によって誓われ、普賢がその支配者であり、権化であるということは、罪業の障ある人間が普賢の行願によって懺悔せしめられ、それによって、業障から度脱せしめられるということ、懺悔を中心とした最も宗教的な形態が

そこに見られるということである。そしてそれが、智慧の文殊から慈悲の普賢へという華嚴經の入法界品において源を取るのである。

さてそういう文殊から普賢へという過程、慧から悲への過程こそ、実に大乘佛教が開顕せんとする本旨であって、普賢の行願の成就是、それ故にその本旨の完成である。所謂の文殊の現われる境地とは、能所心行の寂滅せる空真如が了知せられる般若の開発せられた見道であるが、その般若空智が、般若空智の真義を成就するということは、般若空智のままに凝滞せずして、般若空智が限り無き有執の世界を対象とし、有執の世界へはたらき出るということである。それは般若空智が有の世界を対象として般若空智自らを訓練し修習するということで、それによって、般若空智は愈々増上し、有の世界は空ぜられ、有執の穢濁は浄化せられるということは、有執の凡夫が慈悲を蒙むるということで、般若空智が増上する程、有執の凡夫が慈悲に浴すること愈々深厚なるものがある。かくの如くして般若空智が増上する程、それは有の世界に浸透するのであって、般若空智の増上する究極は有の世界が全く般若空智化せられるということである。それは空、無が有との一味に到達するということで、そこに智慧と慈悲との円満があり、佛道の成就、成等正覚がある。それは無が有へ、そして有が無へ、の出入往還が無碍なる境地である。そこでは最も有的なものが、最も無的空的な展開を懐むのである。最も有的、最も凡夫的な形態としての、所謂、称え易く保ち易い言葉としての名号の成就が、そのまま虚無之身、無極之体なる平等一如の証へと展開するmomentである。最も凡夫的な形態でありながら、その凡夫的な形態としての無始以来の有執を摧破する処に、最も慈悲的であり而も智慧的な悲智円満の正覚の成就がある。それは智慧の文殊が慈悲の普賢へと到り届いた境地であって、すなわちそれが普賢の行願の成就である。

そういう意味によって、華嚴經においてその根源の極められる懺悔の宗教としての普賢の行願の成就是、無量寿經における法蔵菩薩の本願名号の成就という形態で顕わされ得るのである。華嚴經と無量寿經とは、それぞれの形態に

において、佛性が歴史的世界へ応現した相であるが、その華嚴経における佛性の応現が、無量寿経における佛性の応現へ展開する意味が究明せられ、それが体系づけられることが、懺悔の問題についてのインド浄土教学の問題であると考える。

## 七 密教的普賢

尚、本田義英博士の法華経論によれば、懺悔に關しての普賢について、普賢がわれわれの業障を悉知し、業障を左右する上よりして、普賢の意を和らげれば、業障消滅し、逆えば業障現われるとする信念から、普賢が怖畏の念をもって迎えられることが、歴史上に表われている。即ち慈悲の普賢が他方において、demonic な普賢の態を取っていることである。学者はそういう demonic な普賢の起源を、Atharva-veda の神話などに求めて解釈することになっている。それはそれとして、慈悲の普賢がそういう怖畏的なものと見られるのは、普賢の慈悲ということは、同時に智慧の究極であるからである。その智慧とは有執を摧破する力であるから、有執の立場であるものとしては、その智慧とは限りなき怖畏のひらめきである。空ということが、有執にある者にとっては「怖畏の深坑」として怖れられていると説かれるのと同じ意味のことである。有執にある者が、懺悔を致し空三昧に入るということは、有執を立場とする限り、有の立場からつき離されるといふ怖畏そのものでなければならぬからである。それ故に、怖畏の念をもって迎えられる demonic な普賢こそは、実は慈悲の普賢であって、それが Atharva-veda の demonic な神に起源を發するといふことは、佛性が歴史的世界へ応現する立場から見れば、そういう神話に準備せられて、悲智円満の普賢が歴史的世界に応現してきたということである。demonic な神々の歴史が、かくの如くして、佛教史中のものとなるのである。凡そインドにおける密教的 element は、かくの如き意味において、歴史的世界に現われてきたものとして考えられる。

(昭和二十二年二月二十五日、大谷大学、大谷教学研究所にて)