

親鸞の「往生」をめぐる問題点

Problem of Shinran's "Ojyō"

中西智海

一 問題の所在

親鸞の「往生」をめぐる、ここ数年、いろいろな議論が行なわれた。この契機となったものは『親鸞教学』の第十三号（昭和四十三年十月）第十四号（昭和四十四年六月）に発表された上田義文博士の「親鸞の『往生』の思想」であった。その後、上田論文をめぐるかなりの論評や関係論文が発表された。^①

しかし、これらの論議の中には、提出された問題の真意とかみあわず、レベルの異なる次元でのものもあって、卒直にいつてあまり生産的でなかったものもあるように私には思われた。

にも拘らず、この「往生」をめぐる問題が大きな意味をもつと思われるのは、真宗学の方法論、乃至は学的態度のあり方、そして、いまあらためて、浄土教のたてまえとは何かを問うという重大なことがらにかかわっているという点である。

親鸞の「往生」をめぐる問題点

このような視点から、私なりに、親鸞の「往生」をめぐる問題を整理し、いささか論じてみたいと思う。

親鸞の「往生」をめぐる議論を通して問題の所在として重大なものと思われものが三つあるように私には思われた。

- (一) 文献学上の問題
- (二) 時間論的解明の問題
- (三) 解釈学乃至論理的考察の問題

以下、これらの点について卒直にのべてみたいと思う。

二 文献上の問題

その人の思想、教義を厳密に把握しようとするとき、まず重要なことは、その人の著述を忠実に読むことから始めなければならないであろう。一つの先入観から文字をいきなり解釈してはいけないというこ

とである。当然のことであり乍ら、思想的語句、宗教上の用語の取扱いなどではこの点(文献学的方法論と解釈学的方法論)が混乱する場がある。いま、親鸞の「往生」をめぐる議論のうちにも、この両者の混乱がみられるように思われる。従って、まず、親鸞の著述にあらわれた「往生」という言葉の用法を忠実に読む必要があると思われる。

そこで、次の親鸞の往生についての言葉をどう読むかという点である。

(A) ① 浄土へ往生するまでは不退のくらゐにておはしましさふらへば、正定聚のくらゐとなづけておはしますことにてさふらふなり。(『末灯鈔』真聖全二・六七四)

② 眞実信心の行人は、撰取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。

このゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなし、信心のさだまるとき往生またさだまるなり。(『末灯鈔』二・六五六)

(B) ① 「即得往生」といふは、即はすなわちといふ、ときをへず日おもへだてぬなり、また即はつくといふ、そのくらゐにさだまりつくといふことばなり。得はうべきことをえたりといふ、眞実信心をうれば、すなわち無身光仏の御こころのうちに撰取して、すてたまはざるなり。撰はおさめたまふ、取はむかへるともまふすなり。おさめとりたまふとき、すなわち、とき日をもへだてず、正定聚のくらゐにつきさだまるを、往生をうとはのたまへるなり。(『一念多念文意』二・六〇五)

② 「即得往生」は信心をうればすなわち往生すといふ、すなはち

往生すといふは不退転に住するをいふ、不退転に住するといふはすなはち正定聚のくらゐにさだまるなり、成等正覚ともいへり、これを即得往生といふなり。即はすなはちといふ、すなはちといふは、ときをへずひをへだてぬをいふなり。(『唯信鈔』文意』二・六二五)

この場合、親鸞において「往生」の用法が(A)の場合と(B)の場合があまりに異なっているという立場と、いや、そうではなく、(A)の場合も(B)の場合も「往生」に関しては一つであるという立場があるわけである。つまり、親鸞の往生に二義があるのか、あくまでも一義なのかということである。

そこで、(A)の場合は「浄土へ往生する」「信心のさだまるとき往生またさだまるなり」であるから、これはいわゆる往生の伝統的系譜の用法であるから(厳密に言えば、往生が即成仏であるといわれる内容についてはインド・中国のそれと区別しなければならぬ)いまだだちに問題はないといわねばならない。問題は(B)の場合である。「正定聚のくらゐにつきさだまるを、往生をうとはのたまへるなり」「信心をうればすなわち往生すといふ」といわれるときの「往生をう」「往生す」をどう読むかという問題である。

いわゆる伝統的解釈(往生は一義であるという立場)によれば、(B)の場合はいずれも本願成就文の「即得往生住不退転」の解釈・説明をしたものである。したがって、この一連の文章は、「即得往生」という経文を解釈して即得往生というのは現生、信一念に正定聚に定まることをいっているというのである。すなわち、ここでは即得往生によ

って正定聚を解釈したのではなく、正定聚に、よって、即得往生の解釈をしたのである。従って正定聚とは、正しく往生浄土に決定する聚類であるから、即得往生は往生に決定することにならねばならない、というのである。この場合は「往生をう」とか「往生す」というのは「往生することにさだまる」という意味であるということになる。

しかし、この親鸞の文章を素読する限りにおいては「往生をう」とか「往生す」というところを「往生することにさだまる」という意味をこめて読まねばならないということは文献学的にどうであろうか。というのは、親鸞は往生についての場合に「往生をう」とか「往生す」といっているのではなく、先きの(A)に示されるように「信心さだまるとき往生さだまるなり」という用法を知っているということである。「往生さだまる」という用法を知りつくして、このところ、それを使わず「往生をう」とか「往生す」といっているのだから、ここは文面通り「往生をうる」ことであり「往生する」ことでありと読むのが無理のない読み方ではなからうか。

文献学的方法論が不徹底のまま解釈学が先行したり、両者が入り混ったりすると、かえって議論そのものが混乱することになると思われる。「往生をう」とか「往生す」という文章を「往生することにさだまる」といわねばならないのは、往生とは現世においては云わないのであるという立場か、往生に二つの使用を許すならば、聖道門との区別や、一益法門といわれる思考との区別がはっきりしなくなる心配や、まして二つの往生の論理的構造がはっきりしないというままで

の方法論そのものに反省のメスを入れることになるという背景が考えられる。

しかし、学問としてまことに当然のことながら、あらゆる先入観をとりのぞいて原文をそのまま素直に読むという純文献学的方法論が先行しなければならぬことは確かである。この立場に立つことができれば、この場合は「往生をう」とか「往生す」という言葉はそのままうけとめて「さだまる」ことであるという解釈めいた説明は無用のように思われる。

更に、さきあげたいいわゆる伝統的説明にあった(B)の場合はいずれも本願成就文の経文の解釈であって、それは往生をうということを積極的にいおうとしたのではないというような説明は次のことと相反する。すなわち、『一念多念証文』の場合は隆寛の『一念多念分別事』の中に『大経』の本願成就文が引かれているから、それを解釈しなければならぬ必要から正定聚につくことを往生をうとのべているとも説明できるであろうが『唯信鈔文意』の場合はどうなるのであろうか。『唯信鈔文意』の場合は、聖覚の『唯信鈔』に『大経』の文が引かれていないにも拘らず、親鸞はあえてこの文を引用して「往生をう」という説明をしている。従って経文の解釈の上からやむをえず正定聚によって経文の即得往生を解釈したのであるということにならぬといわねばならない。

また、親鸞は、正定聚の位にさだまることが往生をうと説かれていられると思われれば言葉には決して消極的にみていないのであってむしろ積極的に自らのものとして、使っていることがわかる。例えば『観念法

門』の命欲終時、願力摂得往生（『尊号真像銘文』二・五六八）『法事讃』の致使凡夫念即生（『一念多念文意』一・六一七）『往生礼讃』の前念命終・後念即生（『二卷鈔』二・四六〇）のそれであって、いずれも親鸞の己証としての解釈がみられ、きわめて積極的に往生の本質をのべている。

また、即得往生についてのいわゆる伝統教学の内でも、即得の二字は現生であって往生の二字は当来のことであると説く説、即得往生の四字を現生にとる説のあることは『真宗百論題』「即得往生」の論題下でも知ることができる。例えば峻諦は「即得往生とは、横超金剛の大益なり、願には若不生者と誓ひて、遂に即得往生と成就す、信心歓喜の一念の時に横に五悪趣を截ちて弥陀海に超入す、故に即得往生と云ふなり（中略）往生について体あり相あり、体に約すれば、一念発起の時に無始以来の妄業を断じて正定不退の位に入り心光摂護の益に預って三業不離の身となる、故に穢界に住すと雖も自ら大会衆の数に入る、是を名けて往生と為す、相に約するれば、捨命の後に彼仏前に生ず、是を名けて往生と為す」といい、円月は「往生の語自ら現生に通ず、現生摂取住正定聚を名けて往生とす」といい「三有生の因亡じ果滅するを往と云ふ、摂取の心光に入って仏智に契当するを生とす、これは現生に約するの義なり」とのべている。

このように、即得往生の「往生」については伝統教学の上にもいろいろな立場のあることが認められる。そういう意味では親鸞における「往生」をめぐる問題は古くから提出されていたともいえるのである。

いずれにしても、学問上、まず先行すべきものは、その人の著述の文を素直に読むという文献学的方法論であるということである。あらゆる先入観を取り除いてそのまま素読するという学問的態度をまず確立しなければならない。

三 時間論的解明の問題

親鸞の「往生」について、どこまでも浄土に往生するという一義であるという立場に立つ解釈は、往生とは法然が『往生要集大綱』にのべる「捨此往彼蓮華化生」（真聖四・三九三）といっている解釈を動かすことのできあい定義であるという予定観念があるようである。すなわち往生とは、現世の此界を去って来世の彼土に往生することであるという立場である。此土入証は聖道門であって、浄土門はこの世を去って来世に、浄土に往って証を開くというのである。

たしかに、仏教思想の展開の流れの中では「彼岸」と「来世」は重なりあっている場合も認められるようであるが、^④原点においてはその文字がちがうように「彼岸」と「来世」はその概念がちがうのである。「来世」とは「現世」や「過去世」とあい対する概念であって時間概念である。それに対して「彼岸」は時の流れを超えた（Beyond）世界である。「彼岸」は「現世」をも「来世」をも従って「過去世」をも超えた世界である。つまり、時間の系列のどこをも超えている世界である。従って「彼岸」は「来世」をも超えた世界なのである。そ

れはまさに「常住の国」といわれる世界である「常住の国」であればこそ「現世」も「来世」も「過去世」をも照らし、救うものである。「来世」のみを照らすものを「常住」とはいえない。同じように「現世」のみを照らすものも「常住」とはいえない。まして「過去世」のみにかかわるものも「常住」とはいえないのである。まさに三世を貫通することのできる世界こそ「常住の国」といわれるにあたいする世界である。親鸞は『教行信証』の「真仏土巻」の冒頭に「仏は則ち是れ不可思議光如来なり、土は亦是れ無量光明土なり」といって、仏の身も土も「光明」をもって顕したのは、それこそ三世を貫通して苦惱の有情を照し出す無量のはたらきを明示したものである。それは「国土の名字、仏事を為す」のであり、「十方摂化之大本」といわれるにあたいする世界である。

その世界を、いつのまにか、時間の系列の中で、現世と来世に区分し、現世 \parallel 穢土（此土）来世 \parallel 浄土（彼土）という方程式を作り上げてしまつて、そのわくから一步も出ないのが浄土教のたてまえであるかのように伝承してきたところに大きなつまづきがあるように思われる。このように現世 \parallel 此土（穢土）来世 \parallel 彼土（浄土）という式を作り上げる思考が、そのまま俗化されてくると「往生」とはこの世の終り、つまり来世のはじまりに深くかかわることとなり、この世の終りである「死」と連結され、「往生」は「死」の代名詞となるのである。そういう意味では「往生」ということばが、いつの間にか「死」の代名詞となり「立往生」とか「往生が悪い」などという俗語に傾斜してゆく原因の最も基本的なものは、この彼土と此土、浄土と穢土

を、時間の概念である来世と現世に配当してしまつた思考形態にあるといわなければならない。

更に、この時間配当の思考形式の必然的な結果として導き出されてくるものが、還相廻向の理解の仕方である。

往相廻向、還相廻向という如来の廻向という世界を、これまた、時間の系列に配当してしまつて、還相 \parallel 来世という式を作り上げてしまつた。そして、いわば、その動かすべからざることばが「彼土に生じおわつて」という『論詮』の引文にあることなどをみると、その「彼土」の理解が（もとより『論詮』当面の文意は、来世にという理解であつたと思われるが）親鸞の立場ではいま一度検討しなおしてみなければならぬ。「還相」を「来世」とイコールにする思考が固定化されるとき、還相廻向とは、「来世」から「現世」にもどることをいふということになって、時間の流れを逆流させる以外に答えがでてこないという致命的な問題がおこるといわなければならない。更には「還相廻向」などというが、何が還相してくるのであるか、いや還相してきた人の顔がみたいということになりかねない。全く思考形態そのものが問題だといわなければならない。

少くとも親鸞において「彼土」の世界は時間の系列のどこにもない世界であつた。どこまでも時間の系列を超えた世界であつた。超えていればこそ「現在の時の中」に深くかかわるのである。

如来の二種の廻向によりて真実の信樂をうる（『三経往生文類』）といわれる世界である。くれぐれもことわっておかねばならないが「還相」が「来世」という概念と結びつかないという私のいい方は、

いわゆる「此土還相」という思考形態ではないということである。問題は、「往生」も「還相」もそれは、「現世」と「来世」という時間の系列に相当するという思考形態に問題があるといっているのである。「来世」でなければ「現世」かという思考形態が問題だといっているのである。なぜなら、浄土・往生・廻向(往相・還相)という世界は「来世」にのみあって「現世」にはかかわりのないものではない同じように「現世」にあって「来世」にかかわりがないというようなものではないからである。それは「現世」「来世」という時間の系列に相当できないあり方であるからである。「現世」も従って「来世」をも超えている世界である。超えているからこそ「現世」にも「来世」にもかかわるといふあり方である。このようなあり方を「如来」
|| 如より来生するといわれるあり方ではないであろうか。

南無阿弥陀仏の廻向の 恩徳広大不思議にて

往相廻向の利益には

還相廻向に 廻入せり

といわれるように、それは、まさに「如来二種の廻向によりて真実の信樂をうる」といわれる「信樂」のところを離れてあるのではない。それは、来世にのみかかわるなどという思考とは似ても似つかぬ世界であるといわなければならない。

この、時間を超えた世界、常住の世界、無量光明土の世界と「この世」「今」との対比はどこまでも現世と来世との時間配当の思考ではないということがはっきりするならば廻向、特に還相廻向の問題も明らかに、従って「常住の国」への「往生」ということもはっきり

すると思われる。

「往生」とはどこまでも「浄土」への往生である。「浄土」とは単なる「来世」ではない。また、この世の「隣国」でもなければ、単なる「他界」の観念でもないのである。単なる「他界」の世界に生き生れるのならそれこそ肉体の死が境目となるであろう。しかし浄土・彼岸は単なる他界ではない。従って他界への「生」ならば、いわば生物的生のレベルであり、自然的生の次元の問題であろう。浄土への往生の生は、それこそ「無生の生」といわれる「生」であり、「横超断」といわれる世界である。それは「生命の革新」であり、「生」の本質的転回というべきであろう。自然的生は犬死も入るであろうが、犬死のことを「往生」というのは完全な誤りといわねばならない。「往生」はどこまでも滅びの生に終止符をうち、めざめの生によりがえることであるといわねばならない。往生は「生命の高次的転回」といわなければならない。

このように、往生をめぐる問題の意味するものの中で、この時間論的思考の導入という点がきわめて大切であると思われる。いまは「往生」の問題を焦点としながら時間の問題を考慮したのであるが、真宗教学全般にいま一度、時間論的思考が導入されるならば、いよいよその教学の深さを知ることができると思うのである。

四 解釈学乃至論理的考察の問題

「往生」をめぐる問題をさきに文献学の立場と、時間論的解明の立場から、いささか接近を試みたのであるが、その上に立って、いや、その上に立てばこそ起ってくる解釈学乃至論理的考察の問題があると思われる。

「往生」を一義にとる（どこまでも死後滅度に至ること）立場は「往生」そのものことばの解釈は「往きて生れる」という意味でこゝと足りるかもしれない。なぜならば、往生ということがらは「この世」の終りにはじめて現実になるというできごとであるから、往生とはどこまでも「この世」のうちで意味づけしなくても通過できるであろう。そういう意味では「往生」そのものの本質的意味をあらためて追求しなくてもいわば単純明解である。「往きて生れる」ことなのである、つまり「捨此往彼蓮華化生」なのである。

それに対して「往生」を二義にとる立場をとる場合はあらためて問われなければならないことがあらわになる。

それはこうである。どうして親鸞は「往生」ということばを、それこそ、インド、中国そして日本と伝統的に使ってきたものに満足せず、どうして信心の世界、弥陀の願海に帰入するときに使わなければならないのか、ということである。いいかえれば信心のとき、弥陀の願海に帰入することを、なぜ「往生」ということばによって示さなければならないかということである。

更に、往生に二義があるとすれば、このいわば「二つの往生」ということの同意点と相違点は何か、いや本質的に「往生」に二つの用法を用いてまで説かねばならなかったものは何かということであ

親鸞の「往生」をめぐる問題点

る。その本質的意味と、往生の二義の論理的解明がはっきり示されなければならないということである。

いいかえれば「往生」を一義に解釈しているときには接近できなかった「往生」の本質的意味をつきつめなければならないことになる。その点を以下、考察してみよう。

まず、「往生」ということばがはっきりと二義をもっているとうけとめたとき、次のような問いが提出される。「往生」が一義ならば、「この世」に死んで「あの世」に往き生れるという時間の系列における区別ということではっきりする。つまり往生の本質的契機は「死」にあるということではっきりする。ところが「往生」は、それとともに弥陀の願海に帰入したとき、信心の成立したときということになる。往生の本質的契機は時間的「死」ではないということになる。つまり「往生」にとって「死後」ということが絶対的条件ではないということになる。肉体の死を待たずして「往生」ということが成立するとするならば、いったい「往生」とは何を意味するのか。そのことが問われなければならない。

この問いに深くかかわる親鸞のことばは『教行信証』（信巻）の次の文である。

断というは、往相の一心を發起するが故に、生としてまさに受くべき生

なく、趣としてまたまさに到るべき

趣なし。己に六趣四生の因亡じ果滅

す。故に即頓に三有の生死を断絶す

(二・七四)

この文は、「即得往生」を「横超断四流」といいかえている文をうけたことばであるから、「往生」とは「横超断」であるというところの「断」の解釈の文である。

ここに明らかに示されるように、親鸞にとって「往生」とは「己に六趣四生の因亡じ果滅す」ことであり「即頓に三有の生死を断絶す」ることであった。それがそのまま、正定聚不退の位に入ることであり「真の仏弟子」にはかならない。それは親鸞にとって「死後」の世界ではなかった、まぎれもない「現生」の「今」であった。

このように、往生にとって欠かすことのできない本質的意味は「往生」とは「迷いの因果を断ち」「生死を断絶」することであって、それは「現世」とか「来世」という時間の系列ではない。すなわち「死後」ということが絶対的条件ではないということである。

それでは往生とは、迷界の因果を滅し、三有の生死を断絶するという意味のみならば、そしてそれが親鸞にとって「現世」での出来ごとだということならば、「往生」とはそれこそ「現世」のできごととしての一義であるのかというところに重大なことがらがあるのである。

臨終の善悪をばまふさず、信心決定の

ひとは、うたがいなければ正定聚に住
することにて候なり。さればこそ愚痴

無智の人も、をはりもめでたく候へ、

如来の御はからいにて往生するよし、

ひとびとにまふされ候ける、すこしも

たがはず候（『未灯鈔』二・六六四〜六六五）

ここに「即得往生」がはっきりすることによって「浄土往生」は必然である。それは如来のはからいによって自然に浄土に往生するのであるというのである。

自然の往生とか、浄土への往生は必然であるという論理はどこにあるのか。

それは、親鸞が『教行信証』（行巻）に引用する『往生論註』の文にみられるように、往生は何のいわれもわからぬままに、何のたしかさもないままに、どこかに観念的にあるのではなくて、本願を信受する「信心」の因によって必ず、「証」の果をうるといふ、仏教の因縁の道理、因果の理法の上に成立してゆく世界であるということである。

親鸞はこのことを深く信じ、如来の願海に帰入すること、すなわちたまりたる信心がたしかならば、その信心が因となり、あとは必然的に、如来のはからいにて往生するという世界に生きたのである。

眞実信心うるひとは、すなはち定聚の

かずにいる 不退のくらゐにいりぬれ

ば かならず滅度にいたらしむ（『浄土和讃』二・四九三）

願海に入りぬるによりて、かならず大

涅槃にいたる（『唯信鈔文意』二・六二四）

ここに、往生のはこばれてゆく道理がはっきり示されている。

つぎに、問われることはこうである。往生が「迷界の因果を滅し」「生死を断絶する」というならば、いわゆる「浄土往生」（それは「難思議往生」と説かれる）とどこが相違しているのか、ということである。

それは、自己の現実のあり場所であるといってもよい。

願海に帰入し、信心の世界に生きる人間は迷界の因果を滅したとい、如来の願海に帰入したというけれど、現身はこの生死の中にあるのである。生死の凡夫であることに変わりはない。つまり、時間の系列の中にいるのである。そういう意味では身はどこまででも「この世」の現実の中にある。この世の現実のただ中にありながら「心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す」という世界に生きている。

つまり、即得往生の世界とは、どこまでも時間の系列のわくの中で現身をおいている点で生死の中にあるのである。従って生死の中にながら、浄土へ向って生きているのである。それは単なる「来世」へ向っているとか、「他界」にむいているのではない。涅槃、すなわち滅度に向って生きているのである。向って生きているという意味で、そこに「未来」とか「当来」ということの意味がある。従って、即得往生の世界に、未来がかかわりがないのではなく、即得往生の世界にこそ、常住の国、滅度の世界への生き方が動くのである。そういう意味で、単なる「来世」の「他界」ではなく「当来」の「浄土」への、「生」がひらかれるのである。それは「絶対的未来」とでもいうべきであろう。この滅度に向うというのである。

それに対して、いわゆる浄土往生の世界は全く生死の世界、つまり時間の系列を超えてしまうのであるから、涅槃そのものの、滅度そのものであるから、常住の国にありながら、時間の世界に廻入する働きをするのである。それはさききのべた、如来のはからいにて往生する世界で自然の(じねん)の世界であり必然の世界である。

さて、いまひとつ、さぐりあてねばならないのは、いったい、どのような「往生」に示される人間の生き方とは、何を意味し、どのような論理をもっているのかという点であろう。

如来の願海に帰入し、信心の世界に生きる人間とはどのような世界がひらかれるのであろうか。それは、身はこの生死のただ中にあり乍ら、滅度・すなわち浄土へ向って生きているというあり方をもち、心を弘誓の仏地に樹てて生きる人間に成ることによって、弘誓の仏地に立つ世界より、おのれの業を徹底的にみすかすという、現実へ徹底した転回が行われるといえよう。それはある意味で、武藤一雄氏の指摘する「救いということの中にはほんとうの自己に帰るといいう意味が含まれる」^⑥という世界に通ずるようにも思われる。

心を弘誓の仏地に樹てればこそ、大地に生きる人間業を徹底して痛むという心が激しくなるといった方がよいであらうか。それはまた「彼岸」と「現実」との間の「緊張感」といってもよいとも思われる。更には、ほんとうに自分を超越ることによって、ほんとうの自己に帰るといふ運動体であるといえるかもしれない。このような世界を何の虚飾もなく素顔のままに生きた親鸞の生涯は、この「往生」の構造がさし示す「生き方、死に方」の証しをたてているように思われる。

以上、最近の「往生」をめぐる問題を契機として、今後の真宗学への方法論的志向を考慮しながら、いささか論じてみた。各項目につき、不備な点が多々残るし、甚だ飛躍したような論理の展開もある。遠慮のない御叱正をおねがいしてやまない。

尚、「往生」と「成仏」ということの論理的かかわりという点は別の機会にあらためて考究してみたいと思う。

(短大助教授)

【註】

- ① 主なものに「上田博士の往生義は成立するか」(福原亮広)
「上田博士の往生義は親鸞の意に違反する」(寺井教亮)
「上田博士の親鸞の『往生』の思想批判」(宮地廓慧)
「親鸞における往生の思想」(信楽峻麿)
「浄土往生は思想に非ず」(糸井順治)〔以上「中外日報」〕
「最近の往生思想をめぐりて」(普賢大円)
「親鸞聖人の往生思想」(山本仏骨) などがある
- ② 「大無量樹経会疏」(真宗叢書一・一〇三)
- ③ 「宝章論題」(真宗叢書一・一一二)
- ④ 上田義文「仏教における『彼岸』と『来世』」
拙論「親鸞における往生と実存」にのべておいた
- ⑤ 武藤一雄「罪と自我」