

# 他力型信仰の特質

加藤 智 見

基礎教育課程

## On the Type of Faith in Tariki (Other Power)

KATO Chiken

*Division of Liberal Arts and Science*

(Received November 13, 2000 ; Accepted January 19, 2001)

### 1. 問題提起

宗教において「信仰」が最も重要な要素の一つであることは異論のないところであろう。しかしさまざまな宗教における「信仰」の内的構造とその特質は多様である。諸宗教における諸信仰を貫く信仰の本質、しいては宗教の本質を究明しようとする場合、諸信仰形態に共通するもの、異質なものを明確にし、しかもそこに何らかの普遍するものを見いださなければならないであろう。

そこで本稿では、諸信仰形態の中で、仮に「他力型」の「信仰」として類型化し得ると思える信仰を取り上げ、何らかの共通性と異質性を明らかにし、信仰の本質究明の第一歩を踏み出したいと思うが、他力型信仰の典型的な例として親鸞のいう「唯信」における「信」と M. ルターのいう“sola fide”における“fides”の共通性と異質性を検討してみたいと思う。

もとよりこの両者の信仰は、宗教的背景の相違、時代背景の相違等、一概に同じ次元で比較検討できるものではない。しかし、不可能であるとして手をつけないでいる訳にはいかない。完全でなくとも少しずつ努力する必要がある。ちなみに、すでにこの両者の関係については若干ではあるが、その共通性についての指摘がある。

たとえば F. ハイラーは親鸞の信仰を指して「仏教のヴェールに覆われた本物のルター主義 (unverfälschtes Luthertum) である。ここには peccator justus というルター主義のパラドクスが強い調子で宣べられている。すなわち悪人は救われる、しかも信仰のみ (sola fide) によって、と」<sup>1)</sup>と指摘している。そして親鸞の「信」の意を“fides”というキリスト教の用語に翻訳している。またハイラーは、罪障に苦しむ衆生のために仏が菩薩の姿をとってあらわれた意を Fleisch annehmen<sup>2)</sup>、すなわち Fleisch (肉の姿を) annehmen (とる) というキリスト教

に伝統する言葉に置き換えている。このような親鸞への関心は、すでに M. ウェーバーが親鸞の教えを「阿弥陀仏への敬虔でひたむきな帰依の意識を強調した限りで西洋のプロテスタントに比較され得る」<sup>3)</sup>と指摘している面にもうかがわれる。この点は、親鸞の阿弥陀仏観の濃厚な人格性に関心が向けられていることに由来する共通性の指摘でもある。

しかし親鸞においては、実は阿弥陀仏の本然体を、人格性を消去した法性法身、真如法性、色も形もなく、心も言葉も絶えた無上仏であるにとらえる態度が存在するのである。このような側面にはルターとは異なった面がある。このように両者には共通性と異質性が同時に存在しているように考えられる。以下、この両面を検討していきたい。

### 2. 親鸞の「信」の特質

親鸞の「信」の特質を考察するに際し、親鸞に至る伝統的な仏教における「信」の意味を問うておかねばならないだろう。

たとえば華嚴経においては「信は道の元、功德の母となす」(信為道元功德母)<sup>4)</sup>とされ、大智度論には「仏法の大海は信を能入となし、智を能度となす」(仏法大海信為能入。智為能度)<sup>5)</sup>とされている。「信」は、いわば仏道に入る不可欠な第一歩すなわち初門というべきものであった。大智度論の同所には「もし人心中に信清浄あれば、この人よく仏法に入る。もし信なくばこの人仏法に入るあたわず」<sup>6)</sup>(若人心中有信清浄。是人能入仏法。若無信是人不能入仏法。)とも述べられている。

仏道の初門としての信とはどのようなものであろうか。大智度論に「この故に仏法の中には信力を初となす。信力は能入なり。布施、持戒、禪定、智慧等はよく初めて仏法に入るにあらず」(是故仏法中信力為初。信力能入。

非布施持戒禪定智恵等能初入仏法。)<sup>7)</sup>とされるように、布施をすること、戒律を守ること、禪定、真実な智恵をひらきあらわすこと、すなわち大乘仏教で行ずる道も、信がなくてはよく入ることができぬ、というのである。周知のように仏教には「信解行証」という言葉があるが、まず仏の教えを信じ仏道の門に入り、これを理解し了解し、これによって行を修し、証を得るということである。信じてなおさねばならない解行証のための信である。

大乘起信論には次のような表現がある。「略して発心を説けば、三種有り。いかに三と為す。一には信成就発心、二には解行発心、三には証発心なり」(略説発心有三種。云何為三。一者信成就発心。二者解行発心。三者証発心。)<sup>8)</sup>。信は必ず解行すなわち智解と修行に結びついていくものである。さらに大智度論には「また次に經中に信を説きて手のごとしとす。人、手有りて宝の山の中に入れば、自在に宝を取るがごとし。信有るもまた是のごとし。仏法の無漏の根力、覺道、禪定、宝の山の中に入りて、自在に取る所なり。信なければ手なきがごとし」(復次經中説信如手。如人有手入宝山中自在取宝。有信亦如是。人仏法無漏根力覺道禪定宝山中。自在所取。無信如無手。)<sup>9)</sup>と解釈されているように、信は宝山であるべき仏法を行ずる仏道修行の真の出発となるべきものである。以上のような面に、まず初門としての信の特質がある。

さて、ではなぜ信は初門にとどまり、すべてではないのか。解行証への出発点であっても、なぜ究極的なものではないのだろうか。実はここに仏教の基本的な意味と内容が存すると思われるが、俱舍論に「信は、心をして澄淨ならしむ」(信者。令心澄淨。)<sup>10)</sup>といわれ、成唯識論に信は「心を淨ならしむるをもって性となし」(心淨為性。)<sup>11)</sup>といわれている点に注目したい。仏教における信の特質として心を澄淨にし清淨にするというあり方がある点である。むしろ信の特質はこの点だけではないが、重要な特質の一つである。

また成唯識論には、信を指して「水清の珠のよく濁水を清むるがごとし」(如水清珠能清濁水。)<sup>12)</sup>と比喻されているが、私が今問題にしたいのは、このような発想において、人間の心が本来は清淨であるという確信がその根底に横たわっている点である。自性清淨心という言葉もこのことを表わしているだろう。人間本来は自性清淨心であるゆえにこれを自覚し、澄淨にし清淨にするところに信の意味があるのである。一般にいわれる信仰のように、何かを対象にして信じるというのではなく、清淨な心にまわりつく煩惱を滅し、清淨心自体を自覚し、そうなるべく行をなすところに仏教の究極がある。

華嚴經には「淨信は垢を離れて心堅固なり」(淨信離垢

心堅固。)<sup>13)</sup>といわれるが、このようなあり方も同じ基盤に立つものと考えられる。さらには「信はよく諸の染著を捨離し、信は微妙甚深の法を解り、信はよく転た勝れて衆善を成じ、究竟じて必ず如来の処に至らん」(信能捨離諸染著、信解微妙甚深法、信能轉勝成衆善、究竟必至如来处)<sup>14)</sup>とされるように、染著すなわち執着を捨てることにより法を解るというのであるが、このことは単に法を対象として理解するというのではない。執着を捨離することにより本来の清淨心を自覚するところに法がみずから現われてくることを解るということである。

大乘起信論には「論じて曰く。法有り、よく摩訶衍の信根を起す」(論曰。有法能起摩訶衍信根。)<sup>15)</sup>といわれているが、摩訶衍とは mahāyāna の音訳で大乘の意味であり、信根とは信を成長させる力のことをいう。要するにこの文も法がよく大乘の信を起し得ること、さらにその奥に、仏教においては人が清淨心を自覚するところに法みずから現成することをあらわしていると思われるのである。それゆえ信を初門とし、その信が心を澄淨にし、本来が自性清淨心であることを自覚すること、このことが法の現成をうながし、行を修することによってこの法がおのずから身証されることになる。このようなところにキリスト教等とは異なった仏教の基本的かつ重要な初門としての信の理解と解釈の根本があると考えられる。たとえば空海も三昧耶戒序で信心に十種を数え、その第一に、「一には澄淨の義。よく心性をして清淨明白ならしむるが故に」(一澄淨義。能令心性清淨明白故。)<sup>16)</sup>と述べている。

いずれにせよ、人間本来清淨であるととらえ、悉有仏性と考える仏教においては、信は初門として非常に重要ではあるが、これがすべてであるというわけではなく、清淨行を行じみずから証することが肝要であった。信が解行の前方便であるといわれるのもこの点を指摘していると思われるが、このような信が伝統的な仏教における特質の一つであると考えられるのである。

しかし親鸞は「涅槃の真因はただ信心をもてす」さらには「正定の因はただ信心なり」<sup>18)</sup>と断言した。伝統的仏教で初門とされた「信」を涅槃、成仏の真因とまで言い切っているが、では親鸞の「信」「信心」とはどのようなものであったのか。

親鸞における信の本質に触れるためには、どうしても彼の「悪」というものの自覚の仕方に触れざるを得ない。そこでまず彼のいう悪の問題に触れておこう。

一般に悪の見方には二つの見方がある。第一に、その基準が人間存在に超越的な觀念の場にある悪つまり主として理性によって思考される悪である。第二に、觀念的な善悪判断以前の人間存在そのものを悪と感じ意識する

悪である。前者の場合には、おおむね人間個人の肉体的側面が比較的初期の段階で否定されるか問題からはずされ、精神にその全関心が向けられる。これに対して後者の場合には、人間個人の肉体的側面が精神とともに常に同時に執拗に問題にされ、両面をもち生きて存在すること自体に強烈な悪を感じるという特質がある。親鸞の悪の意識は後者に属する。

親鸞の発想の原点には、煩悩にしばられ「いづれの行にても、生死をはなるることあるべからざる」<sup>19)</sup>自身の姿があった。すなわちどんな修行をしても生死を重ねる迷いから逃れることはできないという思いである。したがってこのような身に自覚される悪は、単に善を修めることによてのみではぬぐい去ることの不可能な悪であったと考えられる。つまり彼のいう悪とは「恩愛はなはだちがたく 生死はなはだつきがたし」<sup>20)</sup>「我等いかでか生死をはなるべきや」<sup>21)</sup>というように、まさに今生きて存在する現実存在そのものにつきまとい、からみつく生死を凝視することによって生まれる悪である。罪惡生死の凡夫、出離の縁なき肉体存在として、現に生きている自身を見つめて自覚される悪である。観念的な善惡判断から生まれたものではない。このような悪の自覚が当時の末法思想と相俟って彼を苦しめることになった。「今生にをいては、煩悩惡障を断ぜんこと、きはめてありがたき」<sup>22)</sup>ことになる。

このような実存的な苦悩は、観想・観仏・止観などのある意味で観念を媒介とする行によってはぬぐい去れない。比叡山での彼の挫折の一因もここにあったであろう。実存の苦悩を観念によって解決しようとしても一種の自己矛盾に陥る。「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」<sup>23)</sup>という絶望的な状況に至った。

ひとり悪の苦悩にみちた単独者として仏を仰ぐ親鸞においては、その仏は親鸞の苦悩を聴き、同じ苦悩を苦悩する仏でなければならなくなっていた。いわゆる法性法身という、ある意味で観念的な存在としての仏ではない。みずから親鸞を救いあげ抱き取る仏でなければならなくなっていた。自己の全存在が悪としか感じられない親鸞にとっては、全身で親鸞に応答する人格的な仏でなくてはならなくなっていたのである。もはや行も観念もその間にあっては媒介とはならない。全存在をかけて仏の真意を問い求めていくことになる。このような親鸞のぎりぎりの内的状況こそが、「生死をはなることあるべからざるを哀たまひて、願をおこしたまふ本意」<sup>24)</sup>に気づき、これを聞きとることになったのではないだろうか。ここに深い悪の自覚が深い信仰に転換されていく根拠があるのではないか。善人になるとか善について思考するとい

ったこととはまったく異なる世界がここに開けてくる。仏と親鸞の一対一の真実の世界である。具体的な例をあげてみる。

「仏意はかりがたし。しかりといへども、ひそかにこのころを推するに、一切の群生海、無始よりこのかた、乃至今日今時にゐたるまで、穢惡汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし。ここをもて、如来一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載劫にをいて菩薩の行を行じたまひしとき、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざることなし。真心ならざることなし。如来清浄の真心をもて、円融無礙不可思議不可称不可説の至徳を成就したまへり。如来の至心をもて、諸有の一切煩悩・惡業・邪智の群生海に廻施したまへり。すなはちこれ利他の真心をあらはす。かるがゆへに疑蓋まじはることなし」<sup>25)</sup>。仏意とは仏の心・意志・思召しという意味であるが、この仏意をおしはかると、仏は苦しみ悩む人間を悲しみあわれんで真の心をもって長い間修行してくださった、至上の功德を成就され、これを真心つまり真実の心によって煩悩にまみれた人間にめぐらし施されたというのである。仏自身が親鸞をあわれみ、至徳を成就し、至心をもってこれを親鸞にめぐらし施したもうたと受け取る。人間のために苦悩するその仏の姿に全関心を集中しているのである。つまり穢惡汚染の親鸞のために如来はすでに法蔵菩薩となってみずから苦悩してきてくださったと感じたのである。法身の仏を観念の対象にするのではなく、苦悩する親鸞を「悲憫」し、みずから苦悩して菩薩と名乗ったその仏の姿に一向に顔を向けているのである。いわゆる「正信念仏偈」が、「法蔵菩薩の因位るとき、世自在王仏のみもとにありて、諸仏の浄土の因、国土人天の善惡を觀見して、無上殊勝の願を建立し、希有の大弘誓を超発せり。五劫これを思惟して摂受す」<sup>26)</sup>と法蔵菩薩の姿から説きおこされるのもこれに無縁ではないであろう。本来は真如であり法性法身であった仏が法蔵菩薩と名乗り、衆生のために苦悩したということが、親鸞にとっていかに重大な問題であったかが考えられる。

さらに「このゆへに、如来、一切苦悩の群生界を矜哀して、菩薩の行を行じたまふしとき、三業の所修、乃至一念一刹那も廻向心を首として、大悲心を成就することをえたまへるがゆへに、利他真実の欲生心をもて諸有海に廻施したまへり」<sup>27)</sup>と述べているが、仏の親鸞への「矜哀」「廻向心」「大悲心」という人格的な働きがすべてを決着している。ここにおいては行の主体も菩薩に転換される。

生死する身の親鸞が持戒持律によって修善せんとするとき、深い絶望に至った。比叡山時代の苦悩もそれであった。しかし仏の側から親鸞の罪惡の苦悩を荷なってい

たもうたと気づき、これをひしひしと感じたところに彼の回心の原点があると考えられる。悪に実存的に苦悩することによって、仏の側で彼の苦悩が苦悩されていたことに気づき得たのである。そこに親鸞への仏の真心心を知ったのである。もし彼が頭でのみ善とか悪について考えていたならば、このような仏の苦悩の姿や仏の真心心、大悲心といったものには気づかなかったであろう。自己の悪に誠実に苦しむことは真の愛に気づくことでもあったのである。

ならば、このような親鸞の悪の自覚と仏との出会いから、一体どのような信仰が生まれるのであろうか。

悪にしばられた人間はすでに純粋な心になって仏を信じることさえできない。「しかるに無始よりこのかた、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて清浄の信樂なし」<sup>28)</sup>。清浄な信をもち得ないということは、すでに仏道の入り口で挫折してしまうことである。ここに彼は悪を離れ得ない自己の深い苦しみと悲しみを悲嘆しているのである。しかしこの苦しみと悲しみこそが仏の大悲の心に気づかせることになる。「この心はすなはち如来の大悲心なるがゆへに、かならず報土の正定の因となる。如来苦悩の群生海を悲憐して、無礙広大の浄信をもて、諸有海に廻施したまへり」<sup>29)</sup>。浄信とは仏の願心から発起されたものであり、この信は仏がひたすら衆生を信じる大悲の心である。衆生は真実の信をおこせないが、仏が菩薩のときにおこした衆生への信は一点の疑いも偽りもない純粋な信である。それゆえにこそ自分で信心をおこすのではなく、ひたすらに仏の信をいただかねばならないというのである。これこそ往生の正因になる。仏は現に今苦しみ悩んでいる親鸞のためにこの信心を与えていてくださる、と彼は気づいたのである。

悪たる存在としての親鸞、初門としての信さえももち得ない親鸞のために、これほどまでに仏自身が苦悩していたもうた、と感じたのである。そこに自ら親鸞を信じる仏自身の信を発見したのである。仏が親鸞を信じるその信は真実であり、この信をもつことをすすめ、与えたもうている、と受け取ったのである。であれば、その信を信じ、たまわることが真実の生の根源となる。ここに深い悪の自覚と絶対他力の内的な関係が見つかる。

このような境地に至るとき、人間の業にしばられた悪は本願力の中においてすでに超えられるものとなる。悪を否定したり断滅して摂取されるのではなく、悪のままに本願の正しい救いの対象になるのであり、信がすべてとなる。「弥陀の本願には老少善悪の人をゑらばれず。ただ信心を要とすとしるべし。そのゆへは、罪惡深重煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします」<sup>30)</sup>から

である。ここにおいて善悪はもとより、賢愚・凡聖・僧俗等、一般社会においては相互に対立するものも、すべてその範疇は超えられ消去されていくことになる。

### 3. ルターの“fides”の特質

よく知られているように、ルターは回心の動機について次のように述べている。

「義人は信仰によって生きる、と書かれているように、あわれみ深い神は (Deus misericors) 信仰によって (per fidem) 人を義としたもう (iustificat) のである。このようにして、私は自分が徹底的に生まれかわり、門が開かれ樂園の中に入ったと気づいた」<sup>31)</sup>。

ここにおいて留意すべきは、あわれみ深い神が信仰によって人を義とするという点である。周知のようにルターにおける苦しみは、肉たるわが身が神の前にみずから義たり得ることが不可能であることにあった。しかしこの表現によれば信仰によって神から義とされるという。義の主体の転換が見られる。善きわざによってみずから義となり、義の主体が人間の側におかれるというのではなく、神によって義たり得るというのであり、義とする主体は神にあると考えられるのである。

このようなあり方はいかにして可能となるのか。ルターは「信仰が呼び起こされ、保たれる (erwechst und erhalten wirt)」のは、「キリストがなにゆえに來たもうたか (Warumb Christus kummen sey)」<sup>32)</sup>が語られたときであるとしているが、当時まで審判者とされていたキリストの姿をこのように転換させた根拠が問題である。彼によれば「われわれの罪はわれわれの良心において (in nostra conscientia) よりも、キリストの傷において (in vulnerato Christo) 考えられねばならない」<sup>33)</sup>という。彼においては、人間の良心も究極的には肉であったのである。それゆえ良心にもとづくいかなるわざ (Werk) も救いのためには意味がなかった。修道院時代には、義たるべき功績を要求する神が審判者キリストの姿をとって彼の罪を責めぬいた。しかし彼は「キリストはあなたのために (umb deynen willen) 地獄におち、永遠に呪われた者の一人として (alß eyner der vordampt sey ewiglich) 神から見捨てられたもうた (von gott ist vorlassen geweßen)」<sup>34)</sup>とする。「あなた」とはルターを指し、人間を指すが、その「あなた」のためにみずから呪われた者として神から見捨てられたというのである。このことに気づいたところにルターの人間性とその独自性があり、回心に飛躍させた根拠がある。「キリストはわれわれと同様に (als wir) 死と罪と地獄の形によって試練を受けたもうた (angefochten)」<sup>35)</sup>と彼はいう。ここに彼はキリストが「われわれのため」に「われわれと同様に」みずか

ら罪に苦悩し神に見捨てられ試練を受けておられる、と感じているのである。

さらにキリストは「徹底して人間 (homo) として永遠に地獄で呪われるべき (damnandus ad infernum) 人間としてふるまいたもうた (habuit)」<sup>36)</sup>とされる。「キリストはわれわれが救われるように……われわれの肉と苦悩に満ち満ちた生の中に (in carnem et calamitosissimam vitam nostram) までご自身を低め、われわれの罪の罰を (peccatorum poenam) わが身に引き受けたもうたのである (recepit in se)」<sup>37)</sup>。私見によれば、罪に苦しみ肉に生き神に見捨てられ試練を受ける主体は、もとよりルターであった。しかし同時にその苦悩自体をすでに人間に先立ってキリストがみずからその主体になって引き受けていてくださった、と彼は気づいたのである。ここに主体の転換がなされている。

R. バイントンが「虹の上なる審判者が十字架上の見捨てられた者になった」<sup>38)</sup>と表現しているが、この発想の基盤には理念の世界から人格の世界への視点の逆転が見られる。なぜこのようなことがおこるのであろうか。「神は受難によって (ex passionibus) 気づかれることを望んでおられる」<sup>39)</sup>とルターは感じているのであり、善を要求する客体的なあり方から、みずから受難させた主として信じられることを望みたまう人格としての神観へと動いているからである。ルターによれば、神は苦悩する者を助けるだけでなく、「さらに力のこもった強いしるし (exempel)、すなわちわれわれの主たる愛する独り子、イエス・キリストを与え (geben) たもうたのだ」<sup>40)</sup>と述べる。キリストが人間の罪の主体となったことは、その奥で神の意志による、という。ここにルターは罪の強烈な自覚を契機として理念の世界からの脱却に苦しみながらも、罪の自覚が一方できわめて人格的であったため、神に向かい人格的な出会いに至り得たと考えられるのである。

単に理念の世界で思考された罪だけを問題にしていたのであれば、善なる徳を積むことによってしか消去され得ないからである。神は「無報酬で罪もないのにあわれみをもって、われわれに先んじて (praevenit) 約束の御言葉を示したもうのである」<sup>41)</sup>とされるように、人間に先立って罪もないのにみずから約束を示してくださった、と彼が感じ得たところに彼の気持ちを転換させた根拠があるのである。これは人格を基盤にした信仰の世界においてはじめて成立するものであって、このような思いに立つてこそ、義の主体は神であると同時に人間になり得る、と考えられる。理念界ではこのように同時に双方が主体になり得るという論拠はあり得ないからである。

K. ホルは次のようにいう。「ルターは最も人格的な体

験においてのみ (nur in persönlichster Erfahrung) そのことを学び得たのだ。このことは彼に、彼の苦しみの真只中で神がこの苦悩によって彼を求め、自身のところに引きよせたもうている (zusicheranzieht) という予感のひらめく瞬間をあたえたにちがいない。この考えは彼の救いになった」<sup>42)</sup>。また C. シュタングは「もしルターの救済論の内容を認めるさまざまな考えを短い形に要約しようとするならば、彼の信仰は本質的にイエス・キリストの人格への信仰 (Glaube an die Person Jesu Christi) であるという命題が生ずる」<sup>43)</sup>と述べる。

このような経緯と根拠に「信仰のみ」の特質が考えられるが、このようなキリストの人格に気づいたルターは、罪というものをまったく異なった観点から見ることになる。「神は人を義となしはじめたもう (incipit hominem iustificare) とき、まず人を罪に定めたもう (damnat)、起きあがらせんと思う者を滅ぼしたまい、癒さんと思われる者を打ちたまい、生かしたいと思われる者を殺したもう」<sup>44)</sup>。

人間を義とするために神は人間を罪に定めたというのである。ルターを最も苦しめたその罪は、今や義とされるためのものとなる。罪が神との人格関係において受け取られていることが明白である。「アリストテレスは十字架の神学者に (Theologo crucis) 敵意を抱き、キリストの宝は (thesaurum Christi) あたかも最も悪く最も憎むべきものである罪の軽減と解放 (relaxationes et solutiones poenarum) とであるかのように定義するのである。これとは反対に十字架の神学者は、キリストの宝はあたかも最も善く最も愛情深い罰の賦課と拘束 (impositiones et alligationes poenarum) であるかのように定義するのである」<sup>45)</sup>。また「神はわれわれに多くの苦難、苦悩 (leiden)、試練 (anfechtung)、さらに死さえをも与え (zufugt)、加えて多くの悪い罪深い欲望の中に (in vielen boszen, sundigen neygunen) 生かしめたもう (leben lessit) のである」<sup>46)</sup>。

以上のような側面を考えると、ルターにおいては一面では神は強烈な厳格さをもつものであるが、さらにその奥ではその厳格さがかえって無限のあわれみ、愛の姿にほかならないと受け取られていると考えられるのである。その二面は矛盾したものとしてではなく、相反するような姿自体が神の恩恵の意志であるという。苦悩、試練、罪を与えることは無限の厳格さではあるが、同時にみずから創造した人間に罪、苦悩を与えることは、神にとってはさらに大きな苦悩である。ルターはこのように神の厳格さの裏に神自身の苦悩と愛を読み取ったのである。一例をあげれば、マルコ伝一二・三〇の「なんじ心を尽し、精神を尽し、力を尽して主なるなんじの神を愛

すべし」を指して、彼は激しい自己省察から「何人も心を尽し、精神を尽して愛し得ないことは明らかである」としているが、さらに「このようにして神は、あらゆる人間をあわれむために(ut omnium misereatur)、このおきてによってすべての人を罪の下に閉じこめたもうた(sub peccato tenet conclusos)」<sup>47)</sup>ととらえている。このような点はいわゆる理性を媒介とする理念の世界における発想ではない。

ペイントンは次のようにいう。「ほとんどそこには神が二人いたもうと思えるほどである。……神はやはり焼き尽す火であるが、しかし罪をなくし和らげ和解させんがために焼きたもうのだ。……理性は退かねばならない。理性は『神がみずからの力を弱さの内に、智慧を愚かさの内に、慈しみを厳格さの内に、義を罪の内に、あわれみを怒りの中にかくしたもうている』ことを理解できない」。このような状況においては、ルターという「罪」は大きくその意味が変化する。そして「罪」が神によって賦課されたものであるとすれば、罪の赦しは神によるのであって、人間の思考と行為による「善きわざ」は意味のないものとなり、信仰のみがすべてになる。

#### 4. 両信仰における共通性

さて、親鸞において、生死する自己が観念によって念仏し持戒持律によって修善につとめようとするとき、深い絶望感におちいった。比叡山時代の苦悩がこれに当たる。しかし法身の如来がみずから「報身如来」となり、みずから「方便法身」として「かたちをあらわして、法蔵菩薩となりのたまひて」<sup>48)</sup>、衆生のために、衆生にかわって行じたもう、と気づき得たところに親鸞という人間性があり、信心に帰し得た根拠の一があると思える。すなわち愛欲の広海に沈没し、出離の縁なく、成仏の機のない主体はほかでもなく親鸞であった。しかしその苦悩自体をすでに衆生に先立ち、如来自身が「悲憫」し、みずから菩薩と名乗り、衆生の苦を引き受け、その主体となって下さったと感じたのである。

「行の一念は法蔵菩薩の苦吟である。また獅子吼である。我等となつて我等を救うはたらきである」<sup>49)</sup>、「如来の大悲心を、もう一つ徹底して行けば、これは如来の本当のかなしみである。如来の哀れみたもう心は、如来の悲しみである。如来の大悲心は、どういう方法も手段も尽きたところの衆生のために、如来の一切を捨ててしまわれる」<sup>50)</sup>とされる理由でもある。このように如来の人格性に全関心を向けた親鸞においては、「悪」の見方は大きく転換する。最も深い悪であるといわれる五逆誹謗正法について、彼は善導の観經疏散善義を引用する。

すなわち「ただ如来、それこのふたつのとがをつくら

んをおそれて、方便してとどめて、往生をえずとのたまへり。またこれ摂せざるにはあらざるなり。また、下品下生のなかに五逆をとりて謗法をのぞくことは、それ五逆はすでにつくれり。すてて流転せしむべからず。かへりて大悲をおこして摂取して往生せしむ。しかるに謗法のつみは、いまだつくらざれば、とめて、もし謗法をおこさば、すなはちむまるることをえじとのたまふ。これは未造業について解するなり。もしつくらば、かへりて摂して生をえしめん」<sup>51)</sup>というのである。この無量寿經における二つの罪、すなわち五逆と謗法について、如来は衆生がこの過ちを造ることを恐れて、方便をしてこのような過ちをおかせば往生を得ず、としたのであって、摂取しないというのではない、という。観無量寿經で五逆をとり、謗法を除くというのは、五逆はすでに衆生が造ってしまったものであって、捨てておくことができぬから摂取したもう、だが謗法の罪はまだおかしていないから謗法をおかせば往生することはできないとされたというのである。未造業の段階でこれをやめさせ、もし造ってしまったのなら如来はかえって摂取して往生させると教えておられると受け取っているのである。

真宗学には独自の解釈の仕方があるが、かりにこれを宗教学の場において考えるなら、このような最高度の悪にまで如来が衆生以上に苦悩し、心を費やしていると気づく、その気づき方が重要な点である。かりに理念を媒介にするならば、五逆誹謗正法の人間は如来とは最も遠い存在である。しかし信仰における人格関係においては最も近い存在ともなる。たとえば「誠に謗法者をして至心信樂せしむることは、如来といへどもその廻心の時を俟つ外はない。唯除逆謗の悲しみはこゝにある。されど唯除逆謗の悲しみは若く不生者の誓ひから顕はれた」<sup>52)</sup>といわれるように親鸞の場合は、ここに至り悪の苦悩の主体は如来の側に逆転され、罪惡のまま、しかも絶対の救済に接し得ることが可能になる。

このような面を見てくると、ルターにおいては一面で神は強烈的な厳格さをもつ存在であったが、さらにその奥でその厳格さがかえって無限のあわれみであったことに彼は気づかされた。すなわちその二つの面は、矛盾したものとしてではなく、実は神の意志によると彼は受け取ったのである。苦悩、試練、罪を与えることは無限の厳格さであるが、みずから創造した人間に罪や苦悩を与えることは神にとってはさらに大きな苦悩であった。神の厳格さの奥に神自身の苦悩をルターは感じ取っているのである。

これに対し親鸞においては、悪、生死流転が試練として如来から与えられるという思いはない。如来の意志とはまったく無縁に人間につきまといっているものである。

しかし注意すべきは、このように避けがたい悪を如来との人格的な出会いの中でとらえなおし、如来の摂取の内に見ようとしている態度である。このような両者の理念的発想から人格的発想への転換は、教理的背景を異にしつつも、共通性をもった信仰を生じさせた、と考えられるのである。

## 5. 両信仰における異質性

以上、親鸞の「信」とルターの“fides”の共通性を指摘してきた。しかしこれは、たまたまそのような側面に光を当てたからそう指摘し得たということでもある。真にその両形態を研究するためには、さらにその奥に存在すると予想される根本的な異質性にまで言及しなければならないであろう。たしかに苦悩の性格が実存的であって存在そのものを悪、罪と意識し、強い人格的な信仰を与えられた両者ではあったが、しかしさらにその背景の相違を明らかにしておかねばならない。そこでここでは親鸞の仏性を見方を取り上げ、両信仰の異質性を考えてみたい。

「悉有仏性」というあり方は、従来の伝統仏教では大前提的なものと考えられ、さまざまな観念を尽して解釈がなされてきた。親鸞も二十年にわたる研学、修行を通してこれに通じようとしたことは当然考えられることであり、彼の心の根底にあったはずである。しかし彼においてはこれを自覚しようとするほどその不可能性に気づかざるをえなかった。しかしまたその挫折が如来の強い人格性に気づかせ、弥陀自身の苦悩を通し、その信、慈悲心、純粹清浄な仏性に気づき、仏意を聞信するがゆえにその信心、仏性の主体が仏により、衆生とされることに気づかしめられた。如来によって人間の仏性が「開発」「開顕」されることに気づくことになったのである。とすれば、この仏性は新しい意味をもつことになる。彼はいう。「この信心すなわち仏性なり。すなわち如来なり。この信心をうるを慶喜といふなり。慶喜するひとは諸仏とひとしきひととなづく」<sup>54)</sup>。信心は如来より与えられたものであるから、まったく清浄であり、それゆえ仏性である。この信心を得たことをひたすら慶喜する者は、その信心、仏性が清浄であるから、この人は諸仏と等しいこととなる。ここに至れば「信心よろこぶそのひとを如来とひとしとときたまふ 大信心は仏性なり 仏性すなはち如来なり」<sup>55)</sup>という境地が理解できる。如来の信心をたまわったと喜ぶことは、そのままに如来の真意を信じ、如来の心と等しくなり、一つとなることであるから、如来と等しい、さらにはこう信じる心はその心が如来と等しいがゆえに仏性である、という内的な信仰の論理がその基盤になっていると考えられる。こうした意味を汲め

ば、親鸞における仏性を見方が明らかになる。

観念的な「仏性」への思索と本人自身の煩悩の自省から来る実存的な苦悩との間の苦悩は、真如法性の方便法身と法蔵菩薩の苦悩の中に包摂され、人格的な信の関係にその解決を見いだすことになった。この点は、観念的な善きわざを求めつつこれをなし得ず、神の怒りの前におのき苦悩しながら、かえってキリスト自身が人のために苦悩して下さったと気づき回心したルターと共通する基盤も考えられる。救済者自身の苦悩と働きかけの中に究極的な救いを知り、その救済者に対する信仰のみに全関心を集約させたためである。この点では共通性が考えられるが、しかしもう一步踏み込んで考えると、相違が見られる。如来と等しくされる、という面はルターには見られない。親鸞においては、如来と等しいのは信心が仏性でもあるがゆえであるが、ルターには仏性に相当するものがない。その仏性観に立つ親鸞の信についてさらに立ち入って考えてみよう。

教行信証に、親鸞は涅槃經から引用する。「一乗はなづけて仏性とす、この義をもてのゆへに、われ、『一切衆生悉有仏性』とくなり。一切衆生ことごとく一乗あり。無明おほへるをもてのゆへにみることをうることあたはず、と」<sup>56)</sup>。衆生はすべて一乗、仏性があるにもかかわらず、無明におおわれているので仏性を「みることをあたはず」(不能得見)、つまり見るができないというのである。この引用を通して親鸞は、仏性が無いというのではなく、見るができないといっているのである。悉有仏性を否定するのではなく、ただ無明だから見るができないとするのである。また信巻でも涅槃經から「『阿闍世』はすなはちこれ煩悩等を具足せるものなり。……仏性を生ぜざるをもてのゆへに、すなはち煩悩のあだ生ず。煩悩のあだ生ずるがゆへに仏性をみざるなり」<sup>57)</sup>と引用する。

阿闍世のような人間に対しても、無仏性とはいわず、煩悩のために仏性をみない、という箇所を引用している点に注意したい。この引用の動機として、五逆・誹謗正法の人間すら、煩悩をもちながら如来によって無明を破られ、仏性を見得るという親鸞の信仰と信念が考えられる。「またねがはくはもろもろの衆生、ながくもろもろの煩悩を破し、了了に仏性をみること、妙徳のごとくしてひとしからん、と」<sup>58)</sup>。さらに真仏土巻には、「一切衆生また無常なりといへども、これ仏性は常住にして変なし」<sup>59)</sup>と引用する。要するに煩悩に苦しみながらひたむきに弥陀を信じるその純粹な信の内に仏性を見させられ、開顕、開覚、顕証せしめられ、悉有仏性を自覚せしめられることになるというのである。

彼においては、死に至るまで「真実の心はありがたし

虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし」<sup>60)</sup>という悲歎述懐の生であった。だが同時に真実の信心を与えられ、煩惱をもちつつ仏性の存在に気づかされる生活でもあった。ここに煩惱に苦しみつつ、しかも救済される基盤が考えられ、煩惱即菩提に通じる道がある。このような如来によって見仏性が可能になる親鸞の信は、したがってきわめて独自のものとなる。

彼はいう。「この如来、微塵世界にみちみちたまへり、すなわち一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆへに、この信心すなわち仏性なり。仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、ここもおよばれず、ことばもたへたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまひ」とする親鸞の信に内在する論理に注意したい。法蔵菩薩とみずから名乗った仏は、本来いろもなくかたちもなき法性法身であったという。仏意を聞き、廻向の信をたまわった後に真の仏の意を汲むとき、法性法身の信に深まらねばならないし、心も言葉も絶えた境地にまで導かれなければならない、というのである。ひたすら仏意、仏の本意を聞き取ろうとすればするほど、親鸞においては弥陀が法蔵比丘と名乗る以前の本源的な姿を求め、信じようとする必要がある。ここに信心はまた仏性たり得、真の仏性が開顕されていく。ここにおいては、すでに善悪等の価値判断は入る余地がなくなる。

「弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまひてむかへんと、はからはせたまひたるによりて、行者のよからんとも、あしからんともおもはぬを、自然とはまふすぞとききてさふらふ」。さらに弥陀の「ちかひのやうは、無上仏にならしめんとちかひたまへるなり。無上仏とまふすは、かたちもなくまします。かたちもましまさぬゆへに自然とはまふすなり。かたちましますとしめすときには、無上涅槃とはまふさず。かたちもましまさぬやうをしらせんとて、はじめて弥陀仏とまふすとぞききならひてさふらふ。弥陀仏は、自然のやうをしらせんれうなり」と述べられるが、報身仏としてあらわれた弥陀仏の本意は、衆生をして無上仏にならしめること、自然法爾を知らせ、無上涅槃に至らせることであり、弥陀の意志、本意に気づくとき、法蔵菩薩、弥陀仏を信じた人格的な信が、さらに本来法性を表現する無上仏、真如法性、本来法爾、涅槃寂靜の境地における信に昇華されていく。言い換えれば、親鸞の信には、人格的な面が強くと同時に、その人格的な特色がみずから消去される特質が見られるのである。

もちろんこの両面は、端的に並行するのではなく弥陀

の意志を聞く人格的な側面が強くなるとき、仏の意志によって涅槃寂靜の境地に導かれ、真如法性の静寂な信に昇華され、人格信を内包しつつ、さらに無義なる自然の信に深まり、真如法性への信になる特質をもっているのである。こうしたあり方の中に、親鸞の信と仏性の問題の特質が考えられる。このような信に至ったのは親鸞自身の独自の宗教体験によるが、その背景には、その究極を法に置いて「根本無明と共に、吾々日常生活の上に絶えず経験して居る所の枝末無明との間に迷惑しつつ、而も其の内面には絶対性の仏性一或は之を法身とも名付くる一が」<sup>64)</sup>その根底に存在する仏教的基盤が、親鸞の心の奥にあったからであると思える。

それゆえ、たとえばキリスト教的基盤から阿弥陀仏を「最高の人格的な神」(höchster persönlicher Gott)<sup>65)</sup>であるとだけ規定する K. バルトのような阿弥陀仏観、またハイラーによる親鸞とルターの関係のさせ方も、もっと深く考究されねばならないだろう。人格的な神の意志に従い尽すところに fides の純粋性を見いだすルターと以上のような親鸞の信とはその根底で異質性をもつからである。ルターにおいては、人のためにキリストをつかわした神の意志に従い、信じぬくところに神とともに生きる歓喜を感じ、それを意識する強烈な意識をもち続けることによっていかなる他のものにも従属しない自由をもち得るという信仰である。

親鸞においては、法蔵菩薩と名乗ってあらわれた仏の意志に聞き従う人格信のさらに奥に、キリスト教的神とは異質な、いろもかたちもなき真如、法性たる仏への信に深まるべき信、さらには信心をたまわり、如来と等しくされ、仏性を開顕され、無上仏とされると信じる信の特質があると考えられる。それゆえ、信じぬき、信じ尽すことにより神とともにいるという信仰、すなわち神の前にひざまづきひたむきに神の意志の中で自由とされるルターの信仰に比較するとき、立っても坐っても、寝ても醒めても念仏し、念仏の中に生きながら、しかしその念仏さえおのれのはからいでなく自然に法爾に出てくる境地に至らしめられ、「自然」たる「信」となる特質をもつのである。このようなあり方の異質性は、神と人の間に断絶を考えるキリスト教系の発想と仏と人間の間に仏性を考え、根本的断絶を考えない仏教系の発想の相違にも関係するはずである。

以上、典型的な他力型信仰の二つのタイプについて検討してきた。そしてその二つのタイプの共通性と異質性を指摘し、他力型信仰のそれぞれ独自の信仰のよって立つ基盤の一端を明らかにした。今後は、これに対し、いわば自力型信仰ともいうべき信仰のよって立つ基盤を明らかにし、宗教における信仰の本質究明に近づきたいと



思っている。

## 註

- 1) Friedrich Heiler: Das Christentum und die Religionen, Sonderdruck aus: Einheit des Geistes, Jahrbuch der Evangelischen Akademie der Pfalz, 1964, S. 23.
- 2) Ibid., S. 23.
- 3) Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II, J. C. B. Mohr, Tübingen, S. 303.
- 4) 大正蔵、九卷、433頁。
- 5) 同、二十五卷、63頁。
- 6) 同、63頁。
- 7) 同、63頁。
- 8) 同、三十二卷、580頁。
- 9) 同、二十五卷、63頁。
- 10) 同、二十九卷、19頁。
- 11) 同、三十一卷、29頁。
- 12) 同、29頁。
- 13) 同、九卷、433頁。
- 14) 同、433頁。
- 15) 同、三十二卷、575頁。
- 16) 同、七十八卷、5頁。
- 17) 『教行信証』(以下、親鸞の著作および『歎異抄』からの引用は、すべて金子大栄編『親鸞著作全集』(法蔵館、1964)による) 104頁。
- 18) 同、83頁。
- 19) 『歎異抄』、676頁。
- 20) 『高僧和讃』425頁。
- 21) 『歎異抄』685頁。
- 22) 同、689頁。
- 23) 同、675頁。
- 24) 同、676頁。
- 25) 『教行信証』106頁。
- 26) 同、80頁。
- 27) 同、115頁。
- 28) 同、109頁。
- 29) 同、110頁。
- 30) 『歎異抄』674頁。
- 31) Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, WA. 54, S. 186.
- 32) Von der Freyheit eynisz Christen menschen, WA. 7, S. 29.
- 33) Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, WA. 1, S. 576.
- 34) Eyn Sermon von der bereytung zum sterben, WA. 2, S. 690.
- 35) Ibid., S. 691.
- 36) Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola, WA. 56, S. 392.
- 37) Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis, WA. 6, S. 104f.
- 38) Roland Bainton: Here I Stand, Abingdon, Nashville, p. 63.
- 39) Disputatio Heidelbergae habita, WA. 1, S. 362.
- 40) Von den guten werckenn, WA. 6, S. 248.
- 41) De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, WA. 6, S. 514.
- 42) Karl Holl: Luther, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I, Verlag von J. C. B. Mohr, 1932, S. 29.
- 43) Carl Stange: Luther und das sittliche Ideal, Druck und Verlag von C. Bertelsmann, 1919, S. 64.
- 44) Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, S. 540.
- 45) Ibid., S. 614.
- 46) Von den guten werckenn, S. 223.
- 47) Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis, WA. 2, S. 419.
- 48) Bainton: ibid., p. 63.
- 49) 『一念多念文意』527頁。
- 50) 本田弘之『瞬間と持続一行の一念を問うー』『教行信証の研究』(文栄堂書店、1973) 115頁。
- 51) 曾我量深『教行信証「信の巻」聴記』、曾我量深選集(弥生書房、1971) 第八卷、275頁。
- 52) 『教行信証』172頁-173頁。
- 53) 金子大栄『教行信証講読』、金子大栄選集(在家仏教協会、1957) 七卷、394頁。
- 54) 『唯信鈔文意』553頁。
- 55) 『浄土和讃』419頁。
- 56) 『教行信証』74頁。
- 57) 同、150-151頁。
- 58) 同、162頁。
- 59) 同、216頁。
- 60) 『正像末和讃』457頁。
- 61) 『唯信鈔文意』550-551頁。
- 62) 『末燈鈔』587頁。
- 63) 同、587-588頁。
- 64) 島地大等『思想と信仰』(明治書院、1928) 123頁。
- 65) Barth: Die kirchliche Dogmatik, Erster Band, Zweiter Halbband, Verlag der Evangelischen Buchhandlung Zollikon, 1938, S. 373.