

宗教における「絶対帰依」に 関する一考察

加 藤 智 見

宗教においては、それぞれの宗教が何を究極の関心にするかによって様々な形態が存する。「信仰」のみがその全関心になり、ひたむきにその純粹性を究極とする絶対帰依の宗教形態もその一である。しかればかような宗教形態を成立させる根拠を問い、他の形態との根本的な差異を見出し、しかもそこに宗教の意味内容の一端を探究することは、宗教学にとって重要な役割を有すると思える。

従って本稿では、その全関心を「信仰のみ」(*sola fide*)に集中した M・ルターと「唯信」をもって全てと為した親鸞を仮にとりあげてみたい。もとよりこの両者には、歴史的、社会的、思想的背景等、大きな隔りがあることは言うまでもない。しかしこれらの相違を理解すると同時に、それを超えて宗教者としての内的「心情」の次元において両者を問題にするとき、その底流に相通するものがあるのではないか、と思われるが、因に F・ハイラーは親鸞の信仰を指して述べる。「日本のこの Amida-Buddhismus は、仏教的なヴェールにおおわれた本物の Lutherium である。ここには *peccator justus* という Lutherium 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

も信仰によってのみ、と¹⁾。もとよりかような見方には大きな問題が伏在するであろう。しかしながら両者の悪の自覚、*sola fide* と信以本といわれる宗教的発想は、その背景を異にしつつも、その心情を問題にするとき、その奥に「絶対帰依」の特質に関して、ある意味での共通性がうかがわれると思える故、ここに考察を試みたい。なお以上の問題の性質と角度からも察せられるように、本稿はいわゆる神学的なルター研究、宗乗的な親鸞研究とは立場と方法を異にする。その依って立つ場は宗教学的立場であることを断っておきたい。

一

まず問題提起を試みるに、仮にルターから次の如き二表現をとりあげてみたい。

「キリスト者は信仰のみで充分であって、義とされるに如何なるわざ (*werk*) も必要としない」²⁾。

「我々は死 (*doet*) によって清浄 (*reyn*) になるまでは、この生において罪 (*sond*) なしにはあり得ない」³⁾。

すなわち前文によれば、キリスト者は信仰のみによって既に義とされる、という。しかるに後文によれば、同時に死に至るまで罪から離れ得ない、という。問題は、ルターにおいて、罪を無にして義とされるのではなく、義たることが罪を根絶するというのでもなく、ルターという同一の主体に、義たることと罪たる人間であるという二つのことが同時にいわれている、と考えられる点である。これを換言すれば、ルターという人間に一見矛盾する如き両面が、いずれか一方を否定することなく、同時に存在してい

と思われる点である。

次に親鸞から仮に二文をとりあげてみる。

「真実信心の行人は、摂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」⁴⁾。

「悪性さらにやめがたし ころろは蛇蝎のごとくなり 修善も雑毒なるゆへに 虚仮の行とぞなづけたる」⁵⁾。

すなわち前文によれば、真実の信心をもつ者は、すなわち既に現生において正定聚である、という。しかるに後文によれば、雑行を棄て本願に帰した真実信心の行人たるべき親鸞が、齢八十六に至って悪性やめがたき身を悲歎する。問題は、悪性を脱して正定聚たり得るのではなく、また正定聚たるのが悪性を消去するのでもなく、親鸞という同一の主体に、正定聚たることと、悪性やめがたき身たることの矛盾する如き二面が同時に生涯言われている、という点である。実は以上の如き両者の態度の内に、「絶対帰依」の重要な基盤とそれを保持せしめる宗教的動因が考えられるが、本稿では、(一)彼等にあつてはそれらは矛盾として自覚されてはいないか、(二)もし矛盾でなければそれは如何にして同一主体に常に同時に両立し得るか、を問題の主題にしたい。私見によれば、これは端的に理念的な次元で可能になる論理ではないと思われる。理念の世界とは全く異質な神、如来との人格的結続関係の次元で、はじめて成立する在り方ではないかと思念されるが、従って仮にそうであれば如何にして彼等がかかる境位に至り得たか、という彼等に見られる理念的発想から人格的発想への転換の過程とその根拠がまずもって明らかにされねばならないと思う。そこでまず彼等のいう、「罪」、「悪」に関する発想とその意味に

ついて検討してみたい。

二

はじめにルターが罪を罪として規定した根拠と苦悩の原因を考えてみたい。すなわち「何人といえども真に懺悔し尽したと確信出来る者はいない」⁶⁾と彼をしていわしめた罪の深さの基盤である。「罪が本性(natur)となつてしまふ程全く罪の中にはらまれているため、この肉体が生きている限り罪が完全に止むということはない」⁷⁾。「悪の傾向は(die böse neigung)根本的には肉が(das fleisch)塵に帰し、新たに創造されねば死なぬのである」⁸⁾。肉体が生きている限り免れ得ない、という彼における悪、罪の意味は、端的に善や徳に相對する次元で発想されたものではなく、更に高度な次元で感ぜられている、と思われる。「我々は原罪(ersund)の中に生まれついている。これは和らげられはするが、肉体が死ぬ外完全に根絶されることはない」⁹⁾。されば肉を有し、生き、存在することが、ルターにおいては罪であると考えられる。そもそもルターによれば、「靈的と肉の二重の本性(zweyerley natur)をもつ」¹⁰⁾のが人間であった。しかるに「神の前に」(coram Deo)立つとき、究極において所詮「その人間全体が全く肉である(omnino totus homo caro est)」¹¹⁾という。ここに問題は、彼の態度がたとえば肉を否定、浄化して靈に帰する、あるいは端的に悪を否定して善に志向するという如き、いずれか一方を否定し他方を肯定する態度ではなく、「神の前に」人間をして全く肉としてとらえる見方に立っている点である。この見方にルターという人間があり、悪、罪に対する彼の発想の根

拠が考えられる。R・ベイントンが「ルターによれば、人間には列挙し懺悔し赦るされ得る罪のどんなに詳しい明細よりも、何かはるかに徹底して悪なるものがある」¹²⁾と指摘し、A・ニグレンが「自然的人間は、その全き存在において、為し存在する全てにおいて「肉的」(Fleischlich)である。人間の感覚的部分、墮落し悪いとみなされているもののみにあらず、人間の最も高いもの最も善きものも——しかもこれは特にそうであるが——「肉」である。人間の義、敬虔、敬神さえも「肉」の領域に属する」¹³⁾と指摘する如く、これを要するに、肉の内に生まれ、肉を有し生きて存在することがルターには限りなく罪であると思われたためである。彼によれば、肉なる自己は「自己のものをだけを求める自己愛(eygen lieb) 以外には何も見出せぬ」¹⁴⁾故である。霊的なものを善とし、肉を悪とするのではなく、この両性質を現に共に所有する存在として、更にその奥に自己愛を有する姿を見出すのである。J・ケストリンは、「ルターにおいては Selbstsucht が根本的な罪(Grundsünde)である」¹⁵⁾と指摘する。更にかかる見方の基盤を問うに、ルターはいう。「もし罪から立ち直らんとするならば、神から離れてはならない(mustu nit von got dich entziehen)」¹⁶⁾。私見によれば、善きわざ(gutes Werk)を為し得ぬことが罪ではなく、神に背き、肉を有し、現に人間存在たることが、すなわち罪であって、理念の世界とは全く異質な、神の前に立った神との人格関係において規定されるべき「罪」であると思念される。

しかれば、かような「罪」に直面したルターは、何故直ちに神に向き得て回心に至らなかったか。ここに彼の苦悩の根拠がある

と考えるが、「申し分のない修道士として生きてきたにもかかわらず」「かえって神を憎んでいた」¹⁷⁾と回想する。K・ホルによれば、ルターの回心は一五二一年夏から一五二三年の詩篇講解の間にあったとされるが¹⁸⁾、その正確な時期の問題は今に触れず、一五〇五年修道士生活に入ってから相当期間彼が苦悩した根拠を問いたい。「神は悪者である」、「ほめ称えよ(Laudate)は死んで呪え(blaspheinate)になる」¹⁹⁾程神を憎み、「罪の意識に混乱していた私は気が狂わんばかりであった」²⁰⁾というその根拠である。「私は神の義」(Iustitia Dei)という言葉をも憎んでいた²¹⁾という如く、問題は「義」というものに対するルターの見方であった。H・ペーマーが、「一五〇七年来、彼は修道院においても只オッカミストのものをだけを聴き読んだ」²²⁾と指摘するが、H・ストロールによれば、オッカミスト達は、当時神を「義を行使する審判者として考えるべく教えた」²³⁾という。さればルターが自身を自己愛に満ちた肉と感ずるとき、不義の意識はいよいよ強烈になり、更には神が「福音によってその義と怒りで(Iustitiam et iram)迫って給うかのよう」²⁴⁾になる。ホルは「彼の上に働らいたことは只審判の考え、すなわち神の前に実行すべき責任の考えだった、この免れがたい審判が彼の前にそびえ立った」²⁵⁾と指摘する。ストロールが「カトリックの教義に従えば、神が嘉納し得るように、人間は「義」とならねばならない」²⁶⁾と述べる如く、当時は神の前に自身によって義たることが要求されていた。かような見方によれば、「神は意志の絶対的な純粋さと完全性(absolute Reinheit und Ganzheit)を要求し給う」²⁷⁾のであって、自身を肉たる存在であると感ずるルターにおいては義たり得ず、

その心は動揺し、「恐れとおのき」(timor et horror)が心を占める。ここに彼の苦悩の一端がある、と思念される。

親鸞は建仁元年二十九才にして難行を棄て本願に帰した、という。「愚禿釈、鸞建仁辛酉曆棄難行、劣歸本願」²⁸⁾。

しかるに生涯、「誠知悲哉愚禿鸞沈没於愛欲、広海迷惑於名利、太山不喜、入定聚之数、不快近真証之証、可恥、可傷矣」²⁹⁾と悲歎述懐する。本願に帰すことは定聚之数に入ることであり、真証之証に近づくことであって、

いわば善たることである。しかるに同時に我が身を想うとき、愛欲広海に沈没し名利太山に迷惑する姿を恥じ傷む。かかる親鸞の苦悩には、いわゆる観念的な善悪判断以前の、何か宿命的な悪が存在していると考えられるが、その根拠を問うに、衆生は煩惱具足であり、「いづれの行にても生死をはなることあるべからざる」³⁰⁾宿命的な姿に発想の起点がある。従って親鸞の指す悪性は如何なる行、善根、修善によってもぬぐい去ることの不可能な深さをもった悪である、と考えられる。すなわち「恩愛はなはだちがたく、生死はなはだつきがたし」³¹⁾、「われらいかでか生死をはなるべきや」³²⁾という如く、衆生の存在自身につきまとう生死を凝視することによって生れる「悪」である。されば生死せる衆生たる親鸞にとっては、自身は所詮「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」³³⁾という思いになる。

端的な善悪相対の次元ではなく、その根は更に深い。「今生においては、煩惱惡障を断ぜんこと、きはめてありがたきあひだ」³⁴⁾といわれる所以である。かかる親鸞においては、たとえば善導の『散善義』の「自身現是罪惡生死、凡夫曠劫已

来常没常流転、无有出離之縁」³⁵⁾たる姿に深く気づくことより生ずる出離之縁なき流転の身に全関心が集約される。自身を罪惡生死の凡夫、出離の縁なき存在として感ずる在り方が、観念的理論的な思考判断に先行している。すなわち親鸞の発想の根拠には、衆生自身にては如何とも為し難い絶望的な「悪」たる存在の自覚がある、と考えられる。「惡事のおもはれせらるるも惡業のはからふゆへなり。故聖人のおほせには卯毛・羊毛のさきに在るちりばかりも、つくるつみの宿業にあらずといふことなしとするべしとさふらひき」³⁶⁾。もとより宿業という思考は仏教に伝統するものである。しかるに問題は、それに対する対し方である。哲学的諦観によってかかる宿業を止揚するのは異なり、全関心が生死せる人間存在に向けられている点である。これを換言すれば、解脱、悟道に至る形而上学的な道ではなく、罪惡生死の凡夫たる存在が発想の起点になっている点である。かような悪の姿が、当時の末法思想と相俟って、叡山で研学に励む親鸞を責め、苦しめた。『正像末法和讃』にこの時代の苦悩を述べている。「自力聖道の菩提心、こころもことばもおよばれず、常没流転の凡愚は、いかでか發起せしむべき」³⁷⁾。高度な自力聖道の菩提心と常没流転の凡愚の姿の間に超えがたい亀裂が存している。こころもことばもおよばぬ所以である。これを換言すれば、自己の観念を尽し、善を求め、積善し、自らを浄化し、悟りに至らんとする、ある意味で理念界に志向する在り方を理想としつつも、それ以前に自身を救い難い生死の身として自覚するとき、そこに深い挫折感が生れる、と思われる。かかる思いが純粹にしかも鋭くされればされる程、その間の懸隔はいよいよ深くなる。「持戒・持

律にてのみ本願を信ずべくば、われらいかでか生死をはなるべきや³⁸⁾。生死をはなれがたき身が、持戒・持律によって仏に對せんとするとき、仏に向つてさえ主客對立の想いが強くなつたのではないか、と推察される。惡の性格がどこまでも人格的な現実存在にあるに反して、それからの救いを、きわめて理念的な研學、研鑽、自戒、修善に希求するという一種の矛盾に直面するとき、深い苦悩が生ずる、と思えるからである。ここに親鸞のいう「惡」の性格と苦悩の特質がある、と思念される。

さて以上の側面から考えるとき、ルター、親鸞の両者において、彼等の發想の基盤は、肉を具し、生き、生死し、存在すること自体を罪であり惡であると感ずる点にあった。従つて「義」を理念的に思考する在り方に対して、自己を全く「肉」と感ずるルターにおいて、觀念にて無明を解脱せんとする在り方に対して、ひたすら出離の縁なき身を感じる親鸞においては、現実惡の克服、止揚が全く不可能になる。ここに、ある意味で両者における内面に相通する苦悩の姿が考えられるのではないか。勿論、両者の罪、惡に関する内容自体には根本的な相違がある。ルターのそれは「神から離れた罪」としての罪であり、親鸞のそれは、宿業から出たものである。これは言うまでもないことである。しかしかような罪、惡の前にひたすら恐れ、恥じ傷む個たる心情の問題としてとらえる場合、何らかの相通する点が考えられる。されば觀念としての罪惡の理解ではなく、生きること自体が惡であると気づき、動揺する内的な在り方は、端的に理念の世界とは全く異質な在り方を希求すると考えられるが、この点を考えねばならない。

三

ルターはいう。「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) 人を義とし給う (iustificat) のである。このようにして私は自分が徹底的に生れ変わり、門が解き開かれ樂園の中へ入つたと気づいた³⁹⁾。周知の如くこれは彼の回心の動機を後に述べたものであるが、「あわれみ深い神」が信仰により人を義とする、という点に留意したい。既述した如く、ルターにおける苦悩は、「神の前に」肉たる我が身に気づきながら、なお哲學的 (philosophice)、理念的に義を解するように教えられていた⁴⁰⁾ 点にある。しかるに右の文よりすれば、信仰によって神が人間を義とする、というのである。ここに「義」の主体が転換される姿が考えられる。すなわち善きわざによって自ら義たり得て義の主体が人間に置かれるのではなく、神によって人間が義たり得るというのであつて、義たらしめる主体は神にある。さればそのような在り方は如何にして可能になるか。回心前、ルターにとってキリストは厳しい審判者であつたが、回心後、「信仰 (glaub) が呼びおこされ保たれる (erwechst und erhalten wird) のは、」キリストが何故に來給うたか (Warumb Christus kommen sey)⁴¹⁾ が語られたときである、としている。審判者たるキリストの見方をかくの如く転換させた根拠が問題である。ルターによれば、「我々の罪は我々の良心において (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⁴²⁾ という。修道士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た。しかるに、「キリストはあなたのために (unb deynen willen) 地獄におち、永遠に呪われた者の一人として (alB eyner der vordampft sey ewiglich) 神から、見捨てられ給うた (von gott ist verlassen gewesen)」⁴³⁾とする。この「あなた」とは外でもなくルターを指し、人間を指すが、その「あなた」のために、自ら呪われし者として神に見捨てられた、という。そのことに気づいたところに、ルターの人格性があり、回心に飛躍させた動因の一角が考えられるが、「キリストは我々と同様に (als wir) 死と罪と地獄の形によって試練を受け給うた (angefochten)」⁴⁴⁾と述べる。すなわちここにルターはキリストが「我々のために」、「我々と同様に」、自ら罪に苦悩し神に見捨てられ、試練を受けている、と感じている。「キリストは我々が救われるように (中略) 我々の肉と苦悩に満ち満ちた生の中に (in carnem et calamitosissimam vitam nostram) まで御自身を低め、我々の罪の罰を (peccatorum poenam) 我が身に引き受け給うたのだ (recept in se)」⁴⁵⁾。これを要するに、私見によれば、罪に苦悩し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。しかしその苦悩自体を既に人間に先立って、キリスト自らがその主体となって身に引き受けていた、と気がついたのである。ここに主体の転換がなされている、と考えられる。ベイントンが、「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」⁴⁶⁾と表現するが、かようなルターの在り方には、理念界から人格界への観点の逆転が考えられる。その根拠は、彼が「神は受難によって (ex passionibus) 気づかれることを望み給う」⁴⁷⁾と気づき得たからであって、善を要

求する客体的な神観から、受難せしめた主として信じられんことを自ら望み給う、人格としての神観へと動いている。すなわちキリストが人間の罪の主体となったことは、更にその奥で神の意志による、というのである。ここに強烈な罪の自覚を契機とし、理念の世界からの脱却に苦しみつつも、その罪の自覚が一方で、きわめて人格的であったがため、神に向って人格的な結託に至り得たのではないか、と考えられるのである。端的に理念の世界で思惟された罪のみが問題になっていけば、それは善なる徳を為すことによってしか消去され得ぬからである。「無報酬で、罪もないのにあわれみをもって、我々に先んじて (praeventi) 約束の御言葉を示し給う」⁴⁸⁾という如く、人間に先立って、罪なきにかかわらず自ら約束を示し給うたと感じ得たところに、彼の在り方を転換させた根拠がある。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のであって、かような発想に立ち得て、義の主体は神であると同時に人たり得る、と思念される。理念界ではかように同時に双方が主体たり得る根拠はないからである。ホルが「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」⁴⁹⁾と指摘し、C・シュタンゲが「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」⁵⁰⁾と指摘する如く、キリストの人格に気づいたルターにとっては、善、悪、罪等の意味も理念的実態的な意味とは全く異質なものになる。「神は人を義となしはじめ給う (incipit hominem iustificare) ととき、まず人を罪に定め給う (dannat)」、起き上がらせんと思う者を滅ぼし給い、癒さんと思われる者を打ち給い、生かしたいと思われる者を殺し

給う⁵¹⁾。これを要するに、人間を義たらしめんために神は人を罪に定めた、というのである。ルターを責めぬいたその「罪」が、今や義とされんためのものになる。

常盤大定によれば、親鸞の救いへの願いは「罪惡のままにして、而かも絶対の救済に接したい⁵²⁾」というものであったとされるが、かかる在り方を可能にした根拠を問うてみたい。私見によれば、ここには親鸞の理念的態度から、如来の人格性への帰入が重要な基盤になっていると思われるが、『教行信証』の三心一心問答といわれる箇所を仮にとりあげてみる。「答仏意難⁵³⁾」の「雖⁵⁴⁾然⁵⁵⁾竊⁵⁶⁾推⁵⁷⁾斯⁵⁸⁾心⁵⁹⁾一切⁶⁰⁾群生海⁶¹⁾自⁶²⁾從⁶³⁾无⁶⁴⁾始⁶⁵⁾已⁶⁶⁾來⁶⁷⁾乃⁶⁸⁾至⁶⁹⁾今日⁷⁰⁾至今⁷¹⁾時⁷²⁾穢⁷³⁾惡⁷⁴⁾汚⁷⁵⁾染⁷⁶⁾无⁷⁷⁾清⁷⁸⁾淨⁷⁹⁾心⁸⁰⁾虚⁸¹⁾偽⁸²⁾無⁸³⁾眞⁸⁴⁾實⁸⁵⁾心⁸⁶⁾是⁸⁷⁾以⁸⁸⁾如⁸⁹⁾來⁹⁰⁾悲⁹¹⁾憫⁹²⁾一切⁹³⁾苦⁹⁴⁾惱⁹⁵⁾衆⁹⁶⁾生⁹⁷⁾海⁹⁸⁾於⁹⁹⁾不¹⁰⁰⁾可¹⁰¹⁾思議¹⁰²⁾兆¹⁰³⁾載¹⁰⁴⁾永¹⁰⁵⁾劫¹⁰⁶⁾行¹⁰⁷⁾ニ¹⁰⁸⁾苦¹⁰⁹⁾薩¹¹⁰⁾行¹¹¹⁾時¹¹²⁾三¹¹³⁾業¹¹⁴⁾所¹¹⁵⁾修¹¹⁶⁾一¹¹⁷⁾念¹¹⁸⁾一¹¹⁹⁾刹¹²⁰⁾那¹²¹⁾无¹²²⁾不¹²³⁾清¹²⁴⁾淨¹²⁵⁾无¹²⁶⁾不¹²⁷⁾眞¹²⁸⁾心¹²⁹⁾如¹³⁰⁾來¹³¹⁾以¹³²⁾清¹³³⁾淨¹³⁴⁾眞¹³⁵⁾心¹³⁶⁾成¹³⁷⁾就¹³⁸⁾円融¹³⁹⁾无¹⁴⁰⁾尋¹⁴¹⁾不¹⁴²⁾可¹⁴³⁾思議¹⁴⁴⁾不¹⁴⁵⁾可¹⁴⁶⁾稱¹⁴⁷⁾不¹⁴⁸⁾可¹⁴⁹⁾說¹⁵⁰⁾至¹⁵¹⁾德¹⁵²⁾以¹⁵³⁾如¹⁵⁴⁾來¹⁵⁵⁾至¹⁵⁶⁾心¹⁵⁷⁾回¹⁵⁸⁾施¹⁵⁹⁾諸¹⁶⁰⁾有¹⁶¹⁾一¹⁶²⁾切¹⁶³⁾煩¹⁶⁴⁾惱¹⁶⁵⁾惡¹⁶⁶⁾業¹⁶⁷⁾邪¹⁶⁸⁾智¹⁶⁹⁾群¹⁷⁰⁾生¹⁷¹⁾海¹⁷²⁾」(53)。

もとより宗乗においては古來伝統的な解釈が存するが、本稿の問題からするに、一面で一切の群生海を穢惡汚染、清淨眞實の心なしととらえつつ、同時に是を以て、如来が一切苦惱の衆生海を悲憫し、自ら兆載永劫において菩薩の行を行ずるとき三業の所修、一念一刹那も清淨ならざることなく至徳を成就し、更に如来自ら至心をもつて諸有の一切煩惱、惡業、邪智の群生海に回施したもうという如く、如来の働らき自体に大きく心が動かされている点である。すなわち罪惡生死の衆生自身が行を行ずるのでもなく、あ

るいは衆生が法身の如来を觀念するのでもなく、如来自身が衆生を悲憫し、至徳を成就し、至心をもって衆生に回施する姿に全關心が向けられる。觀念的な悟達の在り方とは違って、如来の「悲憫」、「至心」という、いわば人格的な側面に關心が集約されていると思われる。教卷の「正信念仏偈」が「法蔵菩薩因位時¹⁷³⁾在¹⁷⁴⁾世¹⁷⁵⁾自¹⁷⁶⁾在¹⁷⁷⁾王¹⁷⁸⁾仏¹⁷⁹⁾所¹⁸⁰⁾觀¹⁸¹⁾見¹⁸²⁾諸¹⁸³⁾仏¹⁸⁴⁾淨¹⁸⁵⁾土¹⁸⁶⁾因¹⁸⁷⁾國¹⁸⁸⁾土¹⁸⁹⁾人¹⁹⁰⁾天之¹⁹¹⁾善¹⁹²⁾惡¹⁹³⁾建¹⁹⁴⁾立¹⁹⁵⁾无¹⁹⁶⁾上¹⁹⁷⁾殊¹⁹⁸⁾勝¹⁹⁹⁾願²⁰⁰⁾超²⁰¹⁾發²⁰²⁾希²⁰³⁾有²⁰⁴⁾大²⁰⁵⁾弘²⁰⁶⁾誓²⁰⁷⁾五²⁰⁸⁾劫²⁰⁹⁾思²¹⁰⁾惟²¹¹⁾之²¹²⁾摂²¹³⁾受²¹⁴⁾」(54)という偈で始まるのもこれに無縁ではないと思える。弥陀如来が、自ら菩薩に下位し、殊勝の願を建立し、希有の大弘誓を超發した、その姿に關心が向けられる。菩薩への下位、願、大弘誓は、理念の場に立ったものではなく、如来の人格の上に成立するものであって、法然に教導されつつ、親鸞がそれに気づく点が、本稿の主題からすれば留意すべきである。「是²¹⁵⁾故²¹⁶⁾如²¹⁷⁾來²¹⁸⁾矜²¹⁹⁾哀²²⁰⁾一²²¹⁾切²²²⁾苦²²³⁾惱²²⁴⁾群²²⁵⁾生²²⁶⁾海²²⁷⁾行²²⁸⁾ニ²²⁹⁾苦²³⁰⁾薩²³¹⁾行²³²⁾時²³³⁾三²³⁴⁾業²³⁵⁾所²³⁶⁾修²³⁷⁾乃²³⁸⁾至²³⁹⁾一²⁴⁰⁾念²⁴¹⁾一²⁴²⁾刹²⁴³⁾那²⁴⁴⁾回²⁴⁵⁾向²⁴⁶⁾心²⁴⁷⁾為²⁴⁸⁾首²⁴⁹⁾得²⁵⁰⁾成²⁵¹⁾就²⁵²⁾大²⁵³⁾悲²⁵⁴⁾心²⁵⁵⁾故²⁵⁶⁾」(55)。

如来に對せんに、如来の矜哀、回向心、大悲心が全くその關係を決着している。ここにおいて、行の主体も菩薩に転換されることになる。生死せる自己が觀念によって念仏し、持戒持律によって修善を為さんとするとき、それは深い絶望感に至った。叡山時代の苦惱がそこにあった。しかるに法身の如来が自ら「報身如来」となり、自ら「方便法身」して「かたちをあらわし、御なをしめして⁵⁶⁾」、衆生のために、衆生にかわって行じ給う、と親鸞が気づき得たところに親鸞という人格があり、信心に歸し得た根拠の一があると考えられる。これを要するに、愛欲の広海に沈没し、出離の縁なく、成仏の機なき主体はもとより親

嚮であつた。しかし同時にその苦自体を既に衆生に先立って、如来自身が「悲憫」、「矜哀」し、自ら菩薩に下位し、衆生の苦を引き受けその主体となつた、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」⁵⁷⁾、「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」⁵⁸⁾とされる所以である。かくの如く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』を引く。「但如来恐其造斯二方便止言不三得三往生亦不三不三不三也又下品下生中取三逆三誹謗法者其五逆已作不可捨令三流轉還發三大悲三攝取往生然謗法之罪未為三又止言三若起謗法即不三得三生此就三未造業而解也若造還攝取得三生」⁵⁹⁾。まず『大經』の二つの罪、五逆と謗法に関して、如来は衆生がこの過ちを造ることを恐れて、方便をしてこの様な過ちをおかせば往生を得ず、としたのであつて、攝取しないというのではない、というのである。『観經』で五逆をとり、謗法を除くというのは、五逆は既に衆生が造つてしまったものであつて、捨て置くことは出来ないから攝取し給う、しかるに謗法の罪は未だおかしてない故、謗法をおかせば往生することは出来ないとし給う、という。未造業の段階でこれを止めさせ、もし造つてしまったならば如来は還つて攝取して往生させると教え給うている、と了解するので

ある。宗乗には独自の解釈があるが、これを仮に宗教学的な場において考えるとき、かかる最高度の「悪」にまで衆生以上に如来が既に心を費し苦悩していると気づく、その気づき方が問題である。理念を媒介にすれば、五逆誹謗正法の徒は如来とは最も遠い存在である。しかるに人格関係においては、最も近い存在たることが可能になる、と思われる点である。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こにある。されど唯除逆謗の悲しみは若不生者の誓ひから顕はれた」⁷⁰⁾と指摘されるが如く、親鸞においては、ここに至つて「悪」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という在り方がそこに可能になる、と考えられる。

さてかような面を見来たるとき、ルターにおいては一面で神は強烈な厳格さをもつものであつたが、更にその奥でその厳格さが却つて無限のあわれみであることに気づいた。すなわちその二つの面は矛盾した相反するものとしてではなく、実は神の意志による、というのである。苦悩、試練、罪を与えることは無限の厳格さであるが、同時に自ら創造した人間に罪、苦悩を与えることは神にとっては更に大きな苦悩である。神の厳格さの裏にルターは神自身の苦悩を読みとっている、と考えられる。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発想は勿論ない。それは如来の意志とは全く無縁に生ける者につきまといつてゐるものである。しかるに留意すべきは、かような宿命的に脱けがたい悪への沈潜を如来との人格的結続の内にとらえなおし、悪を如来の摂取の内にみんとする態度である。かかる

両者の理念的発想から人格的発想への転換は、それぞれ教理的背景を異にしつつも心情内においては何かの共通性が想われ、この点は両者の信仰観にも深くかわる、と思える。

四

ルターの「信仰」について考えるとき、次の如き二面が常に見出される。すなわち一面では、「信仰の弱い火花から始め、その信仰を生活と行為の全てにおいて鍛錬することによって (durch seine ubung)」、日々ますます強めるべきである (mehr und mehr zusterken)』⁵¹⁾ という。これを要するに、人間が信仰の主体であるともみられる面である。同時に他面で、「疑いなく信仰はあなたの wercke、あなたの功績に由来するのではなく、只イエス・キリストから来る (kompt) のであって無償で (umbsonst) 約束し与え給う (geben) のである」⁵²⁾ という。これを換言するに、信仰はイエス・キリストに由来し、更に信仰の主体が人間を超えて神にある、と思われる面である。さればかような在り方は、如何にして成立するか、その論拠を考えてみたい。「あなたが悲しくなったり自分の罪に駆立てられたりしたときは、サクラメントに行ったり、ミサをきいたりして、信仰を鍛錬し強めるように気をつけなさい。(中略) キリストとあらゆる聖者達が、全ての徳と苦悩と恩恵 (gnaden) をもって、あなたと共に (mit dir) 生き (leben)、働き、苦悩し、死ぬためにあなたのところに来給いて、全くあなたのものとならんと欲し、全てのものを共有せんとし給う (mit dir gemeyn haben) ことをあなたは確信する」⁵³⁾。この見方を考えてみたいが、信仰を強めること、それは究極するにキ

リスト自ら共に生き行動し死ぬために信する者のもとに來、全てのものを信仰する者と共、有せんとするを確信することである、という。私見によれば、信仰の主体すらもキリストが進んで共有せんとする、とルター自身が気づいている点である。「あなたは神がかくの如くあなたの弱さ (dein schwachheit) を示し、信仰において自己を鍛錬し日々強めることが、あなたにとって如何に必要であるかを教え、警告し給うことに心底から感謝せねばならない (danckenn ausz herben grund)」⁵⁴⁾ と述べるが、かかる面を考える場合、信仰しこれを強める主体は成程人間に外ならないが、その信仰に先立ちその信仰を与え共にその信仰の主体ならんとする神の意志がその根底にある。観点を転じて神の側に立つとき、「義たる誠実な神は、只単に助けと確実な援助を約束し給う (zusagt) だけでなく、それを待つようにさえ命じ給うて全ての動機 (allerley ursach) を与え、神御自身への信仰と信頼を促し給うている (treibt)」⁵⁵⁾ とされる如く、信仰さえも神が促す、という。かような神の姿への信仰を徹するとき、「信仰は我々の内で働き給う神の御わざである」⁵⁶⁾、「信仰は神の御わざであって、人間のわざではない」⁵⁷⁾ という在り方になっていく。ここにいわゆる理念、観念の世界における最高善たる神ではなく、自ら命じ自ら信仰を促しひきおこす強烈な人格的な神観の一端が考えられるが、従って「我々は自身を神の御意志に (gotlichem willen) 委ねて、神が我々に為し給いたいと思われることを為し給うようにせねばならない」⁵⁸⁾ という。人間が自身を全て神に委ね、神がその意志を為すようにせねばならない、というのである。ここに一面で信仰の主体たるべき人間自身が、神の意志の前に主体を委

ね尽し神が全ての主体となり、しかも翻って同時に人間自身はそれが神の意志なるが故に、かような信の關係の内に強烈な信仰の主体となるべきである、と解される在り方がその基盤に考えられる。それ故かような信仰の主体は、神の意志に包摂されてより生れる新たな主体に轉換せしめられる。彼によれば「信仰は神の約束から (der glaub auf den zusagung gottis) 生れ出る」⁷⁶⁾と信ぜられるが故に、それは端的に人間より生れる信仰とは異質なものになる。そう信ずるか否かに、単なる帰依と絶対帰依の分岐点が考えられる。ホルはルターの意を察し、「信仰は人間の行為ではなくて神の賜もの (Gabe Gottes) である」⁷⁷⁾とする。これは宗教的分野で R・オットーが「上よりの賜もの」(Begabten)であって「天賦の才能」(Begabung)とは異質である⁷⁸⁾とし、あるいは A・ハルナックが「上からの賜ものであって、自然的な生の産物ではない (eine Gabe von Oben, nicht ein Produkt des natürlichen Lebens)」⁷⁹⁾とする在り方と、その底流で共通するものが考えられるが、このように神の側からすれば信仰は神からの賜ものであり神が主体ではある。しかし同時にそれが人間への神の賜ものたればこそ、それは神の意志に基き、その主体は人間であらねばならない。かような発想がルターの心情の基盤になっていると思われるが、これは圧倒的な人格関係より生れるものであり、W・ディルタイが指摘する如く「悟性には (dem Verstande) 全く近づき得ないもの (ganz Unzugängliches)」⁸⁰⁾であり、更にハイラーが「全く聖書的な人格性 (Persönlichkeit) の祈りの中に根づいている」⁸¹⁾と指摘する性格を有する、と考えられる。ここに信仰の主体が人間であると同時に神であるという絶

対帰依に独自の内在的論理の一面面を汲取っておきたい。

親鸞の「信仰」に関して考えるに、「大信心者則是長生不死之神方忻淨厭穢之妙術選択廻向之直心」⁷⁵⁾とされることは周知の通りである。すなわち信心は如来の選択廻向之直心によるというのであり、その主体は如来の側に置かれる。しかし問題は、同時に「正定之因唯信心・感染凡夫信心発」⁷⁶⁾といわれるように、信心を発するのは感染の凡夫である、という点である。信心が如来廻向の直心から出る、ということ、信心を発するのが生死せる感染の凡夫である、ということが如何にして両立し得るか。生死し感染せる身になりながら如何にして真実の信心を発し得るか。この点を親鸞の「信楽」に関する記述から考えてみたい。「夫以獲得信楽発起自如来選択願心」⁷⁷⁾。彼によれば、信楽すなわち信心は如来因位における本願選択の大悲心から発起されたものである。しかし留意すべきは、その信楽を獲得することも如来の大悲心から発起する、という点である。通常からすれば信心を獲得することは人間の所作による。しかればここに如何様な在り方が存するか。「夫按真實信楽信楽有一念一念者斯顯信楽開發時剋之極促彰広大難思慶心也、是以『大經』言諸有衆生聞其名号信心歡喜乃至一念至心廻向願生彼國即得往生住不退転」⁷⁸⁾。信楽に一念があり、一念は信楽開發の時剋の極促をあらわし、慶心をあらわす、というが、一念、開發、慶心という語には如何なる意味がこめられているか。それにはいわゆる本願成就文の意を解せねばならないが「乃至一念」とある。其名号を開きて信心歡喜

することは、そのまま疑蓋難わることなく信ずることであつた。そもそもしわゆる三心は疑蓋難わることなき故に信樂に結歸するものである。「信^ニ知^ハ至^ル心^ニ信^ニ樂^ハ欲^ス生^ル其^ノ言^ハ雖^モ異^ニ其^ノ意^ハ惟^ニ一^ニ何^ヲ以^テ故^ニ三^ニ心^ニ已^ル疑^ハ蓋^ハ無^シ難^ル故^ニ真^ニ実^ニ一^ニ心^ニ」⁷⁹⁾。名号は如来から廻施されたものであり、如来自身の廻向による。その如来の廻向であり大悲の賜ものである名号を聞いて、その大悲を頂いたと信心歓喜せる瞬間、疑蓋なく、「フタゴ、ロナク」⁸⁰⁾信ずること、これが一念に外ならない、という。宗乗の表現を借りれば、この瞬間能歸の側の心と所歸たる仏智が相応し、疑蓋なく如来の本願を信ずる一念になる、という。このとき如来の信樂が衆生の心中に廻向され、些かの疑いもなく如来の信樂は衆生の心中に満ちる、というのである。何故ならば「選択廻向之直心」といわれる如く、これは如来の直心、すなわち正直の心から発する故であり、「疑蓋無難」⁸¹⁾の大悲心から出る信樂は、又寸分も疑いなく信心歓喜する衆生の心とへ、だてなきものになるからである。常には感染する凡夫の心が、弥陀廻向の名号を聞く瞬間疑いはれて弥陀と同じ心になる。彼によれば、かかる究極が一心帰命であり一念帰命であつて、信心の獲得すら如来による。ここに信心開発の内的情況が考えられるが、これを角度を変えてみるに、弥陀の廻向を聞く瞬時に歓喜し、疑いなく純粹の一心になったとき、弥陀の信樂と衆生の信樂は一致するものとなる、と考えられる。従つてここに、信樂の主体は弥陀であり同時に衆生である、という在り方が可能になると思われるが、これを宗乗からすれば、仮に約本の方面からするときその主体は如来であり、約末からすれば衆生ということになる。「信心の本源は全く如来真実の

願心に在り。仏の決定明了の無疑真実が行者に頂かれて決定の信心となる」⁸²⁾。端的に信心決定は人間の所作ではなく、仏の所作である。感染、罪惡生死の凡夫の決定によるのではなく仏の決定たるが故に、それは真実であつて、それを疑いなく受けとるところに、信樂は真実人間のものとなる。留意すべきは、その如くならんと如来が衆生に先立つて決定している、という点であり、信樂の主体すら如来自らがなり、しかもそれが直心の廻向たるが故に強く衆生であらねばならないという、人格を基調にした主客を超えた信仰がその発想の基盤になっている点である。「要するに親鸞に於ては、主・客或は自・他の対立を根源的に超えたところで、信樂ということが云われているのである」⁸³⁾といわれる所以である。

さて両者の「信仰」に内在せる共通性は、それぞれ異った教理、思想背景によりながらも、信仰の主体が神、如来自身にあり、それを神、如来が人間に促し、廻向し、それを人間が賜ものと信すべきである、と感ずる点、更にそれが神の意志、如来の決定心によるが故に人間が強く信の主体にならねばならぬ、という点にある。これは主客対立する理性の基盤に立つものではなく、神の愛、如来の大悲心に感応する心情にあって成立するものである。ここに至つて、端的に人間が帰依する帰依とは異なった絶対帰依の内的構造と論理が、やや明らかに become と思われる。

五

さて以上の検討から、本稿の初めにあげた問題、すなわち一面で信仰によって義とされながら、他面で死に至るまで罪なしには

あり得ぬという一見矛盾する如き在り方が、いずれか一方を否定することなく、ルターにおいて如何にして両立するか、本願に帰し定聚の数に入りながら、他面で悪性やめがたく悲歎述懐する在り方が、親鸞において如何にして両立するか、これを問いたい。何故なら、ここに絶対帰依を生み、強力に保持させる内的な基盤と論理が存在すると思えるからである。

ルターによれば、「罪は善きわざの中にも (in bono opere) 存在し、本性からではなく (non natura)、神のあわれみ (misericordia dei) により赦され、洗礼の後にもそれは残る」⁸⁴⁾ という。善きわざの中にも罪があり、罪自体の本性からではなく神のあわれみによって赦され、しかも洗礼の後さえも罪は残るという見方は、罪と善きわざを単に相反的に考える見方には立っていない。更にルターがヨブについて記している箇所に次の如き表現がみられる。「ヨブは自身で告白する如く、まったく真実罪人 (verissime peccator) であり、また神がヨブを称え給う (commendat) 如く全く真実義人 (verissime iustus) である」⁸⁵⁾。すなわちヨブと同一の人間が「罪人」であると同時に「義人」である、というのである。いずれか一方のみに規定されていない。その如き論理を問うに、「ヨブは真実罪人であったが、只赦しを与え給う神のあわれみによって義人であった (sola dei ignoscente misericordia iustus) とする外、この二の姿を成立させる (convenient) ことが可能であろうか」⁸⁶⁾ という。すなわち神の「あわれみ」の内に、同一の人間が真実に罪人であると同時に真実の義人たり得る在り方が可能になっている。かようにして二面が同時に成立されると思うところにルター独自の人格と信仰が考えられる。かく

の如き在り方と論理の内には、既に指摘した如き理念を媒介することなく、人格的信仰を媒介にしたとき生れる観点の「動き」が存すると考えられる。この観点の動きを理解するとき、善と悪、罪と義等は固定的、静的な理念の世界を超え、人格的な信仰の世界から見直されるのであって、それ等は全て信仰を中心に判断されることになる。哲学的、倫理的発想とは全く異った宗教信仰における絶対帰依の特性が浮かびあがってくる。「信仰に立つか不信に立つか (stett ym glauben oder unglauben)、それによつてわざは善になったり悪になったり (gutt oder boße) する」⁸⁷⁾ のであり、「不信仰が全ての罪の根であり」⁸⁸⁾、「第一にして最高のわざはキリストを信ずる」⁸⁹⁾ ことになる。ここに至つて善と悪、罪と義等は全て神との信仰関係の内において決着される。従つて罪人たることは、「神の前に」如何なる障礙にもならない。「聖パウロがロマ書第八章に「選ばれた者にとっては生と死、罪と義、善も悪もそれが何と名づけられようと、あらゆるものは助けて益とする」と教えている如く、全てのものが彼に属してその至福を助けざるを得ぬのである」⁹⁰⁾。肉を具し生き存在し、悪を為し罪人たることも、絶対帰依する信仰においては義とされるに些かの障礙にもならない。逆に神の愛の対象に成り得てそのまま罪を否定することなく義とされる。ここに理念界で矛盾する如き二面が人格的な絶対帰依において両立する在り方が考えられる。更にかような在り方に立ち得たときには、罪人たる苦悩が苦悩でありつつそのまま義たらしめられる歓喜に転換される。かようなルターの内的過程に、絶対帰依の信仰を生み、強烈にそれを保持せしめた根拠の一端があるのではないか、と考えられる。

周知の如く親鸞は、「爾者若行若信无五有一事非三阿弥陀如来清淨願心之所回向成就」非无因他因有也⁹¹⁾とされた。行も信も如来の願心の回向成就による、という。従って念仏すら次の如くなる。「念仏は行者のために非行・非善なり。わがはからひにて行ずるにあらざれば非行といふ、わがはからひにてつくる善にもあらざれば非善といふ⁹²⁾。通常の善悪判断は如来の側から超えられ、更に高度な次元で消去されていく。しかし翻って問題は、生死せる衆生の側からすれば依然として「念仏まふしさふらへども、踊躍歓喜のころおろそかにさふらふこと、またいそぎ浄土へまひりたきころのさふらはぬは、いかにとさふらうべきことにてさふらうやらん⁹³⁾」という問題が残る。これは如何に考えるべきか。すなわち念仏を申しても歓喜のころおろそかにして浄土にまいりたき心もない、というのであって、「天におどり地におどるほどによろこぶべきこと」をよろこばぬことは、ある意味で如来の意に反することである。ここに衆生の宿命的な煩惱があると思えるが、それ故に「いよいよ往生は一定おもひたまふなり」という。その根拠を問うに、「よろこぶべきところをおさへて、よろこばざるは煩惱の所為なり。しかるに、仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおほせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごとし⁹⁴⁾」という。留意すべきは、その如き煩惱すらも仏がかねてよろしめしているのであって、その上に他力の悲願が建立されている、という点である。すなわち煩惱を断じて涅槃を得るのではなく、煩惱具足し生死の姿の全てがそのまま悲願の内に摂取不捨されているとみる在り方である。「不断煩惱得涅槃⁹⁵⁾、

「証知生死即涅槃⁹⁶⁾」とされる所以である。すなわち親鸞によれば、信仰においては煩惱、生死は衆生が否定することなく、如来の側からそのまま肯定され超えられている、というのである。「しかれば本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきゆへに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきゆへにと⁹⁷⁾。如来と衆生の人格的な結託が全てを決着することになるのであって、この境位にあつては蛇蝎の如き悪性も既に障碍になり得ず却って如来の本意の自覚になる。「さればそれほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ⁹⁸⁾」と感ずる彼の心情においては、生死せる身の苦悩は苦悩でありつつ、同時に正定聚たらしめられていると自覚する歓喜ともなる。されば蛇蝎の心の悲歎と正定聚の自覚は、親鸞という同一の主体に矛盾することなく常に同時に両立し得る。ここに理念界では矛盾する如きことが「本願のかたじけなさ」を感ずる人格的な信仰の内に両立される在り方が考えられる。かような信仰の在り方が、親鸞の絶対帰依の信仰を生み、しかも強く支えている一因ではないか、と考えられるのである。

以上ルターと親鸞をとりあげ、絶対帰依の一端を、仮に理念と人格という限られた視点から検討してみた。しかし端的に人格的な信仰といつてもそこに大きな異質性も考えられる。たとえばルターのいう「神」と親鸞のいう「如来」とでは根本的な差異がある。従つてその如き差異をも考慮に入れてこの考察は再び別の観点から続けられねばならない。加えて両者は異った時代背景と体験からかような境位に至ったのであり、この点も看過されてはな

らない。それ故これらの諸点を加味して、他日改めて詳しく検討してみたいと思う。

宗教における「絶対帰依」に関する一考察

- 1) Friedrich Heiler: *Das Christentum und die Religionen*. Sonderdruck aus: *Einheit des Geistes*, Jahrbuch der Evangelischen Akademie der Pfalz, 1964, S. 22-23.
- 2) Von der Freyheyt eyntz Christen menschen. WA. 7, S. 24.
- 3) Eyn Sermom von dem heyligen Hochwirdigen Sacrament der Tauffe, WA. 2, S. 732.
- 4) 末灯鈔、親鸞聖人全集第三卷、書簡篇五九～六〇頁
- 5) 正像末法和讃、全集第二卷、和讃篇二〇九頁
- 6) Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum, WA. 1, S. 234.
- 7) Eyn Sermom von dem heyligen Hochwirdigen Sacrament der Tauffe. WA. 2, S. 728.
- 8) Eyn kurz form der zeehen gepott, Eyn kurz form des Glaubens, Eyn kurz form deß Vatter unsers, WA. 7, S. 211.
- 9) Von den guten werckenn, WA. 6, S. 276.
- 10) Von der Freyheyt eyntz Christen menschen, WA. 7, S. 21.
- 11) Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola, WA. 56, S. 343.
- 12) Roland Bainton: *Here I Stand*, Abingdon, Nashville, p. 55.
- 13) Anders Nygren: *Eros und Agape*, Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh, S. 544.
- 14) Eyn kurz form der zeehen gepott, Eyn kurz form des Glaubens, Eyn kurz form deß Vatter unsers, WA. 7, S. 212.
- 15) Julius Köstlin: *Martin Luther*, Verlag von R. L. Friderichs, 1875, Erster Band S. 116.
- 16) Von den guten werckenn, WA. 6, S. 237.
- 17) Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, WA. 54, S. 185.
- 18) Karl Holl: *Luther, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I, Verlag von I. C. B. Mohr, 1932, S. 193.
- 19) Fischreden, WA. 2, Nr. 2654a. S. 582.
- 20) Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, WA. 54, S. 186.
- 21) Ibid., S. 185.
- 22) Heinrich Boehmer: *Der junge Luther*, 6. Auflage, Koehler & Amelang, Leipzig, 1954, S. 83.
- 23) Henri Stroh: *Luther*, Deuxième Édition, Editions Oberlin, Strasbourg, p. 73-74.
- 24) Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, WA. 54, S. 185.
- 25) Holl: Ibid., S. 18.
- 26) Stroh: Ibid., p. 74.
- 27) Boehmer: Ibid., S. 88.
- 28) 教行信証、全集第一卷、三八一頁
- 29) 同右、一五三頁
- 30) 歎異抄、全集第四卷、言行篇(一)七頁
- 31) 浄土高僧和讃、全集第二卷、和讃篇八〇頁
- 32) 歎異抄、一一二頁
- 33) 同右、六頁
- 34) 同右、二八頁
- 35) 教行信証、一〇三頁
- 36) 歎異抄、一一〇頁
- 37) 正像末法和讃、一六六頁
- 38) 歎異抄、一一三頁
- 39) Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, WA. 54, S. 186.
- 40) Ibid., S. 185.
- 41) Von der Freyheyt eyntz Christen menschen, WA. 7, S. 29.
- 42) *Resoluciones disputationum de indulgentiarum virtute*, WA. 1, S. 576.
- 43) Eyn Sermom von der bereyting zum sterben, WA. 2, S. 690.

- 44) Ibid., S. 691.
- 45) Tessardecas consolatoria pro laborantibus et oneratis, WA. 6, S. 104-105.
- 46) Bainton: Ibid., p. 63.
- 47) Disputatio Heidelbergae habita, WA. 1, S. 362.
- 48) De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, WA. 6, S. 514.
- 49) Holl: Ibid., S. 29.
- 50) Carl Stange: Luther und das stitliche Ideal, Druck und Verlag von C. Bertelsmann, 1919, S. 64.
- 51) Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, WA. 1, S. 540.
- 52) 常盤大定「日本仏教の研究」, 二九一頁
- 53) 教行信証「一一六〇一一七頁
- 54) 同右「八五頁
- 55) 同右「一二七頁
- 56) 一念多念文意「全集第三卷「和文篇一四六頁
- 57) 本多弘之「瞬間と持続——行の一念を問う——」, 大谷大学真宗学会編「教行信証の研究」, 一一五頁
- 58) 曾我量深「教行信証「信の巻」聴記」, 曾我量深選集「第八巻」二七五頁
- 59) 教行信証「一九〇頁
- 60) 金子大栄「教行信証講読」, 金子大栄選集第七巻「三九四頁
- 61) Von den guten werckenn, WA. 6, S. 234.
- 62) Ibid., S. 216.
- 63) Eyn Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des Heyligen Waren Leychnams Christi und von den Bruderschaften, WA. 2, S. 750.
- 64) Von den guten werckenn, WA. 6, S. 234.
- 65) Ibid., S. 224.
- 66) Vorrede auff die Epistel S. Pauli an die Römer, WA. Die Deutsche Bibel, 7, S. 10.
- 67) De captivitate Babylonia ecclesiae praeludium. WA. 6, S. 530.
- 68) Eyn Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heyligen Messe, WA. 6, S. 368.
- 69) Von der Freyheyt eyynisz Christen menschen, WA. 7, S. 34.
- 70) Holl: Ibid., S. 119.
- 71) Rudolf Otto: Das Heilige Verlag C. H. Beck, München, 1963, S. 204.
- 72) Adolf v. Harnack: Das Wesen des Christentums. Hinrich'sche Buchhandlung, Leibzig 1900, S. 40.
- 73) Wilhelm Dilthey: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert, Wilhelm Dilthey's Gesammelte Schriften, II, S. 59.
- 74) Heiler: Das Gebet, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1969, S. 245.
- 75) 教行信証「九六頁
- 76) 同右「八九頁
- 77) 同右「九五頁
- 78) 同右「一三六〇一一三七頁
- 79) 同右「一三二頁
- 80) 蓮如「御文」, 日本思想大系一七「一六頁
- 81) 教行信証「一二一頁
- 82) 住田智見「真宗教学之研究」, 二五九頁
- 83) 石田慶和「信案の立場——『教行信証』の哲学的考察——」, 宗教研究 一五六号「五八〇五九頁
- 84) Resolutiones Lytherianae syper propositionibus syis Lipsiae dysputatis, WA. 2, S. 411.
- 85) Ibid., S. 418.
- 86) Ibid., S. 418.
- 87) Von der Freyheyt eyynisz Christen menschen, WA. 7, S. 32.
- 88) Vorrede auff die Epistel S. Pauli an die Römer, WA. Deutsche Bibel, 7, S. 9.
- 89) Von den guten werckenn, WA. 6, S. 204.

- 90) Von der Freyheit eynisz Christen menschen. WA. 7, S. 27.
91) 教行信証、一一五頁
92) 歎異抄、一一頁
93) 同右、一一頁
94) 同右、一二頁
95) 教行信証、八六頁
96) 同右、八九頁
97) 歎異抄、四頁
98) 同右、三七頁